

UNIVERZITET U BEOGRADU  
FILOZOFSKI FAKULTET

Lana R. M. Pavlović-Aleksić

MISIJA UNESKA I PROMENE KONCEPTA  
KULTURE OD 1945. DO 2015. GODINE  
IZ ANTROPOLOŠKE PERSPEKTIVE

Doktorska disertacija

Beograd, 2018

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Lana R. M. Pavlović-Aleksić

THE UNESCO MISSION AND SHIFT IN THE  
CONCEPT OF CULTURE BETWEEN 1945 TO 2015  
FROM AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018

Mentor:

dr Aleksandar Bošković

redovni profesor Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Članovi komisije:

dr Aleksandar Bošković

redovni profesor Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Ivana Gaćanović

docentkinja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Ljiljana Gavrilović

redovna profesorka Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Lidija Merenik

redovna profesorka Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

---

Datum odbrane: \_\_\_\_\_ 2018. godine.

*Zahvalna sam uglavnom svima,  
osim onima kojima nisam.*

Naslov doktorske disertacije:  
MISIJA UNESKA I PROMENE KONCEPTA KULTURE  
OD 1945. DO 2015. GODINE IZ ANTROPOLOŠKE PERSPEKTIVE

Sažetak:

Ispituju se upotrebe i promene koncepta kulture Uneska iz perspektiva antropološke kulturne kritike i tumače u relacijama sa pitanjem o kapacitetima misije da stvara kulturu mira.

Ključne reči:

Kultura, antropološke perspektive, politika, Unesko, koncept, misija, teorija, istorija, promene, kritika

Naučna oblast:

Sociokulturna antropologija

Uža naučna oblast:

Antropološke kritičke teorije kulture

UDK broj:

316.733:341.217“1945/2015“(043.3)

Title of Doctoral Dissertation:  
THE UNESCO MISSION AND SHIFT IN THE CONCEPT OF CULTURE  
BETWEEN 1945 AND 2015 FROM AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

Abstract:

Unesco usages and shifts in the understanding of the concept of culture are examined using perspectives of anthropological cultural critique, and interpreted in relation to the question of whether the Mission is capable to fulfil its goal of creating the culture of peace.

Key words:

Culture, anthropological perspectives, politics, Unesco,  
concept, mission, theory, history, shifting, critique.

Scientific field:

Sociocultural Anthropology

Scientific subfield:

Anthropological Cultural Critique Theories

UDC number:

316.733:341.217“1945/2015“(043.3)

## Sadržaj

UVOD.....	I
Kontekst .....	2
Tema i zaplet .....	15
Najava raspleta.....	23
METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA .....	26
Dve teorije o kulturi.....	27
Hipoteza .....	29
Ciljevi.....	30
Opis problema.....	31
Metod analize .....	32
Građa i izvori .....	37
Teorijske osnove metoda.....	38
Ključni koncepti .....	42
Očekivani rezultati i značaj istraživanja .....	49
Putanja istraživanja.....	50
PREDISTORIJA I ISTORIJA PROMENA KONCEPTA KULTURE UNESKA ...	52
Kontekst .....	53
Ka stvaranju Uneska: od 1851. do 1944. godine .....	62
Uneskove klasifikacije koncepta kulture od 1945. do 1966. godine .....	78
Četrdesete: jedinstvo .....	81
Pedesete: jednakost .....	84
Šezdesete: ravnopravnost .....	87
Uneskove klasifikacije koncepta kulture od 1967. do 2015. godine.....	90
Kraj šezdesetih i sedamdesete: pseudo depolitizacija .....	90
Osamdesete: restauracija .....	95
Devedesete: prava .....	96
Prvih petnaest godina XXI veka: novi 3D humanizam .....	99
Rasprava .....	102

ANTROPOLOŠKE PERSPEKTIVE PROMENA KONCEPTA KULTURE.....	107
Kontekst .....	108
Dve teorije o kulturi i određena antropološka promišljanja institucija.....	113
Dve teorije o kulturi .....	113
Određena antropološka promišljanja institucija I.....	122
Određena antropološka promišljanja institucija II .....	128
Tragovima antropoloških koncepata kulture i potencijali antropološke kulturne kritike	136
Tragovima antropoloških koncepata kulture .....	136
Potencijali antropološke kulturne kritike I.....	142
Potencijali antropološke kulturne kritike II.....	154
Metodomahija: studije kulture vs. sociokulturna antropologija.....	163
Strateška orijentacija metodologija studija kulture .....	165
Strateška orijentacija metodologija sociokulturne antropologije .....	172
Rasprava .....	181
MISIJA UNESKA.....	184
Kontekst .....	185
Značenja misije, misija promena i kulturna politika .....	192
Značenja misije .....	192
Misija promena .....	211
Misija i kulturna politika .....	227
Uneskovi prioriteti za XXI vek i misija mira.....	235
Analiza programsko-propagandnog filma <i>Uneskovi prioriteti za XXI vek</i> .....	235
Misija kulture mira .....	249
Rasprava .....	259
ZAKLJUČAK ISTRAŽIVANJA.....	261
Literatura .....	281
Kratka biografija .....	293
Изјава о ауторству.....	294
Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада.....	295
Изјава о коришћењу.....	296



## UVOD

## Kontekst

Među složenim društvenim pojavama čije razumevanje zahteva upoznavanje sa kulturom, njenim delovanjem i značenjima, jesu pojave gorostasnih međunarodnih političkih institucija i njihov razvoj u XIX, XX i XXI veku. Dovoljno dobar motiv da se istraje u rasvetljavanju onoga što kultura jeste nalazi se u poznatom svojstvu kulture, a to je da predstavlja temelj „realizacije naše ljudskosti, kako u biološkom, tako i u društvenom smislu“ (Geertz 1973; Rapport 1997; Douglas, Nej 2003; Barnard 2011; Bošković 2014, 49).

Od svih kompleksnih zadataka i mnoštva političkih, tehničkih i ekonomskih poslova kojima su zaokupljene međunarodne institucije, onaj koji zahteva najveću pažnju i posvećenost zbog svoje zapletenosti, upravo je ostvarivanje čovekove ljudskosti.

U ovom istraživanju poduhvatila sam se proučavanja upotrebe značenja i konceptualizacije kulture u jednoj od međunarodnih institucija koja se kulturom bavi ne samo kao složenim pitanjem unutrašnje organizacije, ne samo kulturom kao umetnošću, niti samo kulturom kao obrazovanjem ili kulturom kao riznicom istorije i akumulacijom veština i znanja, već je smisao postojanja ove institucije upravo u zadatku da, baveći se kulturom u globalnom kontekstu, učini *našu ljudskost* miroljubivom.

Istraživanje je iz ovog razloga postavljeno na antropološkoj kulturnoj kritici čiji je etnografski produkt takođe kulturna kritika dobijena u etnografskom procesu beleženja dokumentarnih materijala Uneska kao „diskurzivnih idioma“ individualnih interpretacija (Kroeber, Kluckhohn 1952; Geertz 1973; Geertz 1976; Rapport 1997; Hart 2001; Eriksen 2001; Milenković 2006a; Hart 2013; Rapport, Overing 2007, 10). Diskurzivni idiomi označavaju diskurse čije značenje nije moguće iščitati prema opštim gramatičkim pravilima jezika već ih je isključivo moguće čitati poznajući osobeni karakter i stil njihovog tvorca, u ovom slučaju Uneska.

To znači da se istorija, artefakti politike, kulturna baština, tehnike i procesi zaštite, inventari i klasifikacije oblika kulturnog nasleđa, programi razvoja obrazovanja i nauka, vrste političkog ponašanja, tradicije, ceremonije i konvencije Uneska dokumentuju fenomenološki u kontekstima antropoloških teorija i sa kritičkom distancom, a ne taksonomski.

Interpretativni režimi sociokulturne antropologije u ovom istraživanju Uneskov kulturni poredak ne beleže kao fundamentalni inventar ili arsenal linearnog političkog programa. Naprotiv beleže se i preispituju naracije – prikazivanja, pripovedanja, saopštavanja – kulturne istorije, historiografije, autoistoriografije, teorija i praksi političkih programa, propagande, filmske naracije i planova za budućnost izgradnje kulture mira.

Ono što se ispituje jesu značenja kulture Uneska i „smisao njihove upotrebe“ iz perspektiva interpretativne antropološke kulturne kritike (Rapport, Overing 2007, 237–243; Hart 2001;

Žikić 2010, 21). Upotrebe i značenja koncepta kulture misije Uneska, kao kompleksnog fenomena međunarodne politike, ispituju se i tumače u relacijama sa antropološkim konceptima kulture, antropološkom kulturnom kritikom i teorijama na kojima je postavljena hipoteza istraživanja, a to znači u relacijama sa pitanjima o kapacitetima Uneska da stvara kulturu mira „u glavama ljudi“<sup>1</sup>.

Organizacija Ujedinjenih nacija za nauku, obrazovanje i kulturu (Unesko) u globalnom kontekstu deluje kao institucija koja svojim političkim programima i akcijama zadire u mnoštvo društvenih pojava koje se međusobno prožimaju i stalno menjaju. Kultura je jedna od pojava koja je prisutna u svim ostalim ljudskim delatnostima i koja je takođe podložna promenama (Kroeber, Kluckhohn 1952).

Sveobuhvatnost kulture kao pojave svedena je za potrebe ovog istraživanja na proučavanje kulture kao koncepta u teorijskim i vizuelnim materijalima koje je Unesko proizveo o kulturi, to jest u kojima ova organizacija rečju i slikom izlaže koncepte o kulturi. Opredelila sam se, dakle, da neposredna teritorija predmeta koji proučavam obuhvati tekstove i podtekstove istorije političkog programa i propagande Uneska.

Posredno, međutim, teritorija istraživanja uključuje prostore koje zauzimaju pojedinačne države kao članice Uneska. Krajem 2015. godine Unesko je imao dvesta pet zemalja članica, koje su formirale ovu svetsku zajednicu. Od ovog broja, u punopravnom članstvu bilo je sto devedeset pet zemalja, a deset u statusu pridruženih članova Uneska<sup>2</sup>

U istraživanju rasvetljam manje vidljive činioce u sociokulturnim i političkim interakcijama savremenog sveta. Iz perspektive sociokulturne antropologije, ovi činioци su značajni, kako za razumevanje funkcionisanja institucija, tako i „svetova“ koji su njihovim ustanovljenjem i delovanjem uključeni u procese globalizacije, a u dosadašnjim istraživanjima nema studije kojom je u zadovoljavajućoj meri posvećena pažnja predloženoj temi (Ože 2005; Rapport 1997; Shore, Wright 1997; Hart 2005; Hannerz 2003).

Još je A. R. Redklif-Braun (Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881–1955) podvukao razliku između „istorijskog objašnjenja institucija i teorijskog razumevanja“ definišući je kao razliku između „nomotetskih i ideografskih istraživanja“ (Redklif-Braun 1982, 5–7)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Creation of UNESCO. Pristup 3. 9. 2014. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&cid=15](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&cid=15)

<sup>2</sup> Na listi Međunarodne organizacije za standardizaciju (ISO), koja je u saradnji sa UN osnovana u Ženevi 23. februara 1947. godine, početkom 2016. godine nalazilo se ukupno 249 kodova koji označavaju različite teritorije u svetu. Pristup 1. 2. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/countries/member-states>. Prema merilima podele na teritorijalne jedinice, u svetu dakle postoji 249 zemalja (ne država). Među njima su 193 države članice Ujedinjenih nacija (UN), 2 države posmatrači UN, 2 države koje su delimično priznate, 45 naseljenih zavisnih teritorija, 6 nenaseljenih teritorija i Antartik. Prema ISO podacima, koji se zasnivaju na političkoj podeli, ukupan broj geopolitički definisanih (bilo priznatih ili ne) država je 207. Pristup 1. 2. 2016. Dostupno na: <http://www.polgeon.com/2011/04/how-many-countries-are-there-in-world.html>

<sup>3</sup> Nomotetsko kao tendencija uopštavanja i ideografsko kao tendencija za pojedinačno opisivanje subjektivnih fenomena izvedeni su na tradiciji Kantove filozofije (Redklif-Braun 1982, 5–7).

Premda je od tog doba antropologija razvila čitav niz modela i pristupa istraživanju ovih odnosa, „prvi odgovor na pitanje zašto izvesna institucija postoji u jednom društvu“ i dalje je, kako bi se složila većina antropologa, „istorijsko saopštenje o njenom poreklu“ (Redklif-Braun 1982, 8).

Da bi bio moguć razumljiv prelaz na proučavanje koncepta kulture Uneska, potrebno je da se otkrije, opiše i objasni okruženje u kojem se Uneskov koncept kulture pojavljuje, upotrebljava i razumeva. Prema tome, najpre se bavim opisivanjem konteksta nastanka i funkcionisanja Uneska i doprinosa osoba koje na osnovu istraživačevih procena iz antropoloških perspektiva daju smisao i kontekstualizuju apstraktnu prirodu zadatka ovog istraživanja.

„Kada je utihnuo poslednji top“ (Drugog svetskog rata) „svi su osetili bespomoćnost“, kaže Volter Laker (Walter Laqueur) u svojoj *Istoriji Evrope 1945–1992* (Laker 1999, 332). Unesko organizacija, koja je izrasla „iz pepela“ Drugog svetskog rata, osporila je delom sveprisutnost ovog „osećanja“ bespomoćnosti.

Kako se ističe u istoriji Uneska, u glavnom gradu najveće ostrvske zemlje Evrope predstavnici četrdeset i tri države sveta u petak, 16. novembra 1945, u „duhu nasleđa prosvetiteljstva i univerzalizma“, osnovali su Unesko (Valderrama 1995, 21; Finkielkraut u: Eriksen 2001, 127).

„Tradicionalni kulturni uticaji koje je Francuska imala u Južnoj Americi, iako je bila lišena bilo kakve ekonomske i vojne moći na toj teritoriji“, obezbedili su Parizu presudne glasove južnoameričkih država, te je izglasano da sedište Uneska bude u glavnom gradu Francuske (Šobe, Marten 2014, 14). Ustanovljenje nove međunarodne institucije u Francuskoj pokazalo je delotvornost političke kulturne akcije i argumentovalo njenu snagu (Ibid.).

Unesko institucija stekla je legitimitet godinu dana nakon ustanovljenja, kada su vlade zemalja učesnica ratifikovale osnivački akt. Priča o nastanku nove institucije analogna je, rekla bih, priči koja predstavlja „heroja rata, mladog i neukog pre borbi, kojeg rat preobraća u mudrog veterana“ i u kojoj se „borba opisuje kao kvazimistično iskustvo 'otkrovenja'“ (Harari 2008, 1).

U istoriji i mitovima borbe i ratovi često bivaju „poređeni sa rođenjem ili vatrenim krštenjem“ (Harari 2008, 2). Simbolično otkrovenje ili rođenje institucije Uneska moglo bi se sagledati u svetlu preobraćanja starog sveta u novi. Ključno obeležje ove preobrazbe, kako se u osnivačkim dokumentima Uneska navodi, jesu promene „metoda u sticanju znanja“ (Harari 2008, 22; Valderrama 1995,19).

Mrak ratnih sukoba trebalo je odagnati novim znanjem, do kojeg se stiže drugačijim putevima od dotadašnjih. Vredelo je to podjednako za individualne kao i kolektivne načine učenja. Kulturni heroji svoje obličje dobijaju kao kulturni kognitivni modeli, koji u stvarnom životu, prema askripciji koju svako od nas bira i dodeljuje određenom fenomenu, mogu da postanu modeli neospornih normi i vrednosti, „uprkos tome što spoljašnji posmatrač može da primeti njihove nedoslednosti“ (Žikić 2011, 19).

Unesko se u tom vremenu uspostavlja s potrebnim sredstvima, znanjima, emotivnim nabojem i nametljivom doslednošću. Ljudi, a među njima su predstavnici država, umetnici, naučni radnici i drugi „težeći da unaprede svoj status“ u posleratnom svetu ne uzimaju „u obzir nedoslednosti“ (Ibid.). „Putem identifikacije sa institucijom“ Uneska, koja poput kulturnog heroja daje obećanje izgradnje novog sveta bez rata, čovek posleratne epohe sredinom XX veka, prirodno teži preuzimanju modela izgradnje svog identiteta na veri u bolje sutra. (Ibid.). Unesko mirotvoračkom misijom otvara drugačije puteve spoznaje i iskustva, simbolički parirajući prometejskoj figuri, kulturnom heroju, donosiocu obećanja, svetlosti i kulture novog vremena.

Osnivački ulog položen u temelje misije Uneska uvećan je i investicijama antropološke discipline. Oblikovanje intelektualne matrice Organizacije, od njenih početaka i tokom treće četvrtine XX veka, odvijalo se, pored ostalog, u intelektualnom pojasu jednog specifičnog podneblja antropologije.

Potreba da se svetska zajednica sagleda kroz prizmu univerzalnog obrasca i uspostavi na sistemu koji bi odagnao tragične događaje opšteg svetskog rata, potom da bude tumačena pojmovnim kategorijama jedne kulture i da se uklopi u zadatu strukturu po cenu izvesnog značenjskog iskrivljivanja, povezala je struju strukturalne antropologije i Unesko.

Nepunu godinu nakon što je osnovan, 1946, na dnevnom redu Uneskovog Odeljenja za prirodne nauke našao se predlog da se u njegovim okvirima osnuje međunarodni institut za Čileanski Amazon<sup>4</sup>. Osnivanje ovog instituta rezultat je dvogodišnjih priprema koje su okončane zvaničnim osnivačkim aktom potpisanim na Uneskovoju konferenciji u Kitu (Peru) 1948. godine (Metraux 1951, 294).

U isto vreme, „univerzalizujući i totalizujući koncept“ Tajlorove (Edward Burnett Tylor, 1832–1917) definicije kulture iz 1871. godine, doživljava svoje političko priznanje usvajanjem *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* u *Ujedinjenim nacijama* (UN) 1948. godine, a koja je prvi put predložena na Generalnoj skupštini UN 1946. godine (Bošković 2014, 48)<sup>5</sup>.

Prema Tajloru priroda ljudskih institucija je u „svrsishodnosti“ (Hač 1979a, 27). Vođen ovakvim gledištem, Tajlor je bio sklon da kulturu posmatra kao „utilitaran“ sistem, da kulturne odlike imaju svojstva delovanja jedne na drugu, to jest da je kultura sistem stvaranja novog (Hač 1979a, 52, 53).

„Tajlor je pretpostavljao da se istinitost ili korisnost jedne ustanove može objektivno da proceni, i da bi svi ljudi jednake inteligencije trebalo stoga da se slože u vezi s vrednošću nekog postepenog verovanja ili prakse. Razumni, civilizovani ljudi, na primer, trebalo bi da se sa-

---

<sup>4</sup> U izvoru je naziv instituta naveden na engleskom jeziku: International Institute of the Hylean Amazon (Metraux 1951, 294).

<sup>5</sup> Universal Declaration of Human Rights. Pristup 2. 2. 2015. Dostupno na: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html> ; <http://www.un.org/en/sections/universal-declaration/history-document/index.html>

glase s obzirom na suštinsku vrednost kako viktorijanske moralnosti tako i industrijske privrede zasnovane na slobodnoj inicijativi“ (Hač 1979a, 231–232)<sup>6</sup>.

Tajlor u predgovoru svoje studije *Antropologija: uvod u studije o čoveku i civilizaciji* kaže sledeće „Najveće poteškoće učenja i podučavanja potiču od toga što naučnici nemaju jasnu sliku o tome čemu određena nauka ili umetnost služi i koje joj je mesto među svrhama života“ (Tylor 1898, v). Jasnoća perspektive, klasifikacije sadržaja i njihova svrha, čitaju se iz ove konstatacije kao prioriteta kako Tajlorovog pogleda na svet, tako i njegovog pogleda na stvaranje sveta u kojem su za ovo ispitivanje značajne analogije sa Uneskovom političkom akcijom stvaranja sveta.

Oni koji su se okrenuli utilitarnoj teoriji kulture u sastavljanju predloga za Deklaraciju, što je bilo legitimno, našli su partnere na strani jedne od struja antropološke discipline. Konačno, u političkim krugovima koji su usvojili Deklaraciju, ideja o univerzalnom pristupu političkim programima prihvaćena je, sa više ili manje otpora, ali kao jasna, svrsishodna, na pravom mestu za precizno definisanje njene uloge i kao takva smisljena i upotrebljiva.

Deklaracija o ljudskim pravima napravila je, ipak, još veći razdor od onoga koji je do tada postojao u antropološkoj naučnoj zajednici između pobornika i protivnika univerzalističke paradigme (Eriksen 2017). Učinila je u najmanju ruku kompleksnim odnos antropologa prema Unesko organizaciji, osnovanoj da bi na terenu svetskog društva implementirala ideje ove i ovakve deklaracije.

Svih sedamdeset godina, koliko Unesko postoji do vremena ovog istraživanja, obeleženo je ambivalentnim relacijama antropologa i Uneska. Članovi *Američke antropološke asocijacije*, koji su bili protiv usvajanja Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, nisu uspeli da spreče donošenje i usvajanje, niti da utiču na izmenu ovako velike i dalekometne političke odluke (The Executive Board AAA 1947, 539–543; Bošković 2014, 48)<sup>7</sup>.

I pored toga, *Američka antropološka asocijacija* propratila je donošenje Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima zvaničnom izjavom koja je objavljena u časopisu ovog društva *American Anthropologist* u junu 1947. godine (The Executive Board AAA 1947, 539–543). U izjavi je

---

<sup>6</sup> U drugoj polovini XIX veka „sveprožimajuća i ujedinjujuća za sve progresivne nauke bila je ideja civilizacije sa svojom jasnom razlikom između 'naprednih' i 'zaostalih' društava i napadnim približavanjem nauke i Hrišćanstva i razmetljivom superiornošću običaja, morala i vrednosti. Ipak ovaj odnos karakterisala je ambivalentnost koju je unosi strah da su klasična Grčka, ili Rimsko Carstvo, ili srednjovekovno društvo, ili neko izgubljeno zlatno doba, ili primitivni narodi dublje pronikli u tajne ljudskih težnji ili uspešnije sagledali varljivo stanje koje nazivamo 'srećom' [...] Ova čvrsta građevina civilizacije se pokazala kao [...] Potemkinovo selo. Civilizovano se u sve većem obimu razotkrivalo kao oponašanje civilizovanosti, kao smokvin list koji jedva krije instinkte za pohlepom i krvoprolićem“ (Claeys 2005, xi, xv).

<sup>7</sup> *Američka antropološka asocijacija* osnovana je sa sedištem u Vašingtonu 1902. godine. Danas je „sa deset hiljada članova najveća organizacija ove vrste u svetu. Objavljuje preko dvadeset disciplinarnih časopisa i organizuje jednu konferenciju godišnje“. Pristup 2. 9. 2016. Dostupno na: <http://www.americananthro.org/>. Pristup 2. 9. 2016. Dostupno na: [http://www.wcaanet.org/members/members\\_descr.shtml#cas](http://www.wcaanet.org/members/members_descr.shtml#cas)

posebno značajno to što ovo udruženje Deklaraciju ne smatra „primenljivom za sve ljude i niti izjava o pravima može da bude sačinjena samo u uslovima vrednosti koje preovlađuju u zemljama Zapadne Evrope i Amerike“ (The Executive Board AAA 1947, 539).

Neki analitičari društvenih strategija prepoznaju političke odluke donete na ovaj način kao izraz stava da je „dobra vladavina pluralistička vladavina, a naučnici testiraju svet“ iz individualne perspektive (Daglas, Nej 2003, 108). Ovim se, dakle, smatra da naučne paradigme „ne bi trebalo da imaju glavnu reč, jer se pretpostavlja da su demokratske težnje“ objektivne (Daglas, Nej 2003, 108).

Međutim, ukoliko je „istina da svako kreiranje strategije za rešavanje društvenih problema ima ideološku dimenziju, pretenzija pluraliste na univerzalizam je ugrožena“, kao što se to pokazalo u slučaju Uneska (Daglas, Nej 2003, 108). Relativizam će se u pragmatičnim promenama političkih strategija Uneska nekoliko decenija kasnije uzeti u obzir, instrumentalizovati i modifikovati kao deo programa Organizacije (Pišev 2008; Goodenough 1963).

Ipak, političke odluke donete na ovaj način, bile one sa prevagom ideoloških orijentacija univerzalizma ili relativizma, testirane su u ovom istraživanju kao deo sistema ostvarenja naše ljudskosti čija se instrumentalizacija i modifikacija posmatra u svetlu teorija o umetnosti kao kulturnog sistema i prioriteta poetičkog produkta (Geertz 1976; Rapport 1997).

Uprkos ovom sukobu sa američkom antropološkom školom, ili baš zbog njega, iste, 1947. godine održano je zasedanje međunarodne naučne komisije koja je antropologiji opredelila angažovano mesto u okviru *Instituta za Čileanski Amazon*. Alfred Metro (Alfred Mettraux, 1902–1963), kao prvi antropolog na projektu ovog instituta, kojim je rukovodio botaničar Korner (Edred John Henry Corner, 1906–1996), primećuje da je njegovo osnivanje bila prva prilika da Unesko pokaže svoj odnos prema antropologiji (Mettraux 1951, 294).

Metro, koji se nakon Drugog svetskog rata, od 1946. do 1962. godine, kao Uneskov antropolog posvetio primenjenoj antropologiji i zastupanju ljudskih prava, u članku iz 1951. godine o odnosu Uneska i antropologije, primećuje sledeće:

„Organizacija je u celosti naklonjena ovoj nauci u savremenoj naučnoj misli, i bivši generalni direktor, evolutivni biolog Džulijan Haksli (Julian Huxley 1887–1975) i njegov naslednik diplomata i pisac Tor Bode (Torres Bodet, 1902–1974) primenjivali su antropološke metode i podatke u svom radu [...]“ (Mettraux 1951, 294–300).

Ni jedan od obrazovnih projekata i programa zaštite i promocije „popularnih umetnosti“ nije, prema odluci Uneska, mogao da bude sproveden bez uključivanja antropologa u istraživanja i u ekspertske komitete. Unesko se takođe angažovao da pomogne formiranje *Međunarodne unije antropoloških i etnoloških nauka* 1948. godine.

Ovaj Uneskov angažman upućuje na status koji odabrana antropološka i etnološka istraživanja kao podobna, dobijaju u Uneskovim političkim akcijama ranog perioda. Rang i uloga istraživanja variraju prema izboru političkih pitanja, prioritetnih programa, planova, ključnih problema i imenovanih mandatarata Uneska.

Prvi, najduži i do aktuelnog vremena najuticajniji mandat koji je antropološka nauka dobila u Unesku ostvario je Klod Levi-Stros (Claude Lévi-Strauss, 1908–2009) (Lič 1982; Antonijević 2009)<sup>8</sup>.

U vreme kada se ideje za osnivanje Unesko institucije konsoliduju, 1942. godine, jedan od velikih „otaca“ antropologije Franc Boas (Franz Boas, 1858–1942), koji je pokrenuo pitanja ljudskih prava, koji se javno borio protiv rasizma i svih oblika diskriminacije, umire u Njujorku u svojoj osamdeset i četvrtoj godini u prisustvu Kloda Levi-Strosa (Lewis 2001a, 450).

Simbolika ovog događaja može se posmatrati kroz prevagu koju će u Uneskovoj političkoj akciji ostvariti Levi-Strosove univerzalizujuće tendencije naspram Boasovih relativizujućih. Simbolički i doslovno, sa odlaskom Boasa, čitav konceptualni svet, čiji je on najistaknutiji predstavnik u toj epohi bio, zasenjen je pogledom na svet koji grade preživeli heroja rata i koji su se u pravo vreme našli među pobednicima.

Boasa, koji je bio okrenut istraživanjima u službi čovečanstva, obično povezuju sa „istorijskim partikularizmom“, jer neki istraživači smatraju da njegovu antropologiju karakteriše „programsko izbegavanje teorijske sinteze“ (Lewis 2001a, 447; Harris 1968, 250 u: Lewis 2001b, 381).

Herbert Luis (Herbert S. Lewis), profesor emeritus na Univerzitetu Viskonsin-Medison (Wisconsin-Madison) u Sjedinjenim Američkim Državama (SAD), smatra da ovakav pristup Boasovoj filozofiji antropološke nauke nije primeren, jer su ljudska prava, individualne slobode, sloboda istraživanja i govora, borba za jednake mogućnosti, protiv predrasuda i šovinizma, neodvojivi deo Boasovog naučnog smisla, a to su ujedno temeljne ideje Uneskovog koncepta obrazovanja na kojem se uspostavlja misija za „izgradnju kulture mira u glavama ljudi“ (Lewis 2001a, 447; Harris 1968, 250 u: Lewis 2001b, 381)<sup>9</sup>.

Kulturni relativizam Fanca Boasa, argumentovan „životnim projektom“ i „egzistencijalnom moći“ njegovog tvorca, bio je dominantan koncept među članovima *Američke antropološke asocijacije* u trenutku kada se, kao što je već pomenuto, ovo udruženje javno usprotivilo usvajanju Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima u *Ujedinjenim nacijama*.

Premda je utemeljivač savremene američke antropologije takođe bio posvećen prosvetiteljskoj misiji i obrazovanju javnog mišljenja, opcija koja je zastupala Boasovo shvatanje kulture nije, kako se pokazalo, odgovarala duhu vremena i političkim ciljevima osnivača Uneska<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> „Claude Levi-Strauss: The View from Afar“. The UNESCO Courier. 2008. No 5. Pristup 7. 3. 2014. Dostupno na: [unesdoc.unesco.org/images/0016/001627/162711E.pdf](http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001627/162711E.pdf).

<sup>9</sup> Creation of UNESCO. Pristup 3. 9. 2014. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&id=15](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&id=15)

<sup>10</sup> Boas 1929 u: Hart, Keith. Cultural Critique in Anthropology. Pristup 25. 1. 2013. Dostupno na: <http://thememorybank.co.uk/papers/cultural-critique-in-anthropology/>



Prema nekim teoretičarima, pobedi kolektivističkih orijentacija doprinelo je snažno reagovanje na prethodne egzistencijalističke tokove ideja, koje su bile zasićene zabrinutošću, očajem i nepoverenjem u angažovanog intelektualca (Peri 2000, 599–600). Među istraživačima koji su zastupali ovu ideju bio je upravo Klod Levi-Stros (Levi-Stros u: Mos 1982a, 11–58).

„Jedinstvenost ljudskog roda“, kolektivna akcija, kolektivna svest, kolektivno sećanje, kolektivne predstave, kolektivne sankcije i kolektivno dobro, su teorije koje su se tokom XX veka razvile na uticajnim teorijama i istraživanjima sociologa Emila Dirke (Émile Durkheim 1858–1917) i u manjoj meri uticajnim, ali za antropologiju naročito značajnim, teorijama antropologa Marsela Mosa (Marcel Mauss, 1872–1950), (Mos u: Dimon 2004, 218; Dimon 2004, 189–301; Douglas 2011, 142).

Potrebe ljudi za uređenim životom i jasno određenim ciljevima i smislom, koje su ratnim neredima i besmislenošću uništavanja zanemarene, imale su u svrsishodnosti, racionalizmu, pozitivizmu i univerzalizmu prirodne partnere (Dimon 2004, 189–301). Kada je uspostavljanje novog načina života konačno došlo na red sa potpisivanjem mirovnih sporazuma među zaraćenim stranama, antropološka struja relativizma nije imala dovoljno ubedljive argumente za Uneskov program, čiji je zadatak bio ujediniti svet.

Stavove antropološke struje relativizma, koji nisu bili dovoljno naklonjena niti lako upotrebljiva ideološka i naučna potpora za onovremenu Uneskovu viziju sprovođenja misije stvaranja boljeg sveta, sažima sledeće Boasovo gledište koje iznosi 1930. godine:

„Pokušaji da se svi socijalni fenomeni svedu na zatvorene sisteme zakona, primenljive u svakom društvu, i na objašnjavanje njihove strukture i istorije ne izgleda kao 'poduhvat koji obećava'. Valjanost generalizacija je proporcionalna određenosti formi i koncepata koji se analiziraju u fenomenu – u ovome je izgleda slabost jednoznačnosti kultura koja se ovde predlaže, jer kulture nije moguće definisati“ (Boas u: Kroeber, Kluckhohn 1952, 163).

Unesko je, u saglasju s duhom epohe, kako smatra većina tumača ideja ovog doba, postavio svoje shvatanje kulture na univerzalističke temelje (Hannerz 1999, 396; Eriksen 2001, 128). U periodu kada predaje na *Njujorškoj školi za društvena istraživanja* (New York School of Social Research), tokom prve polovine četrdesetih godina XX veka, najistaknutiji predstavnik antropoloških škola univerzalističke orijentacije, Levi-Stros se bliže upoznaje sa Boasom i njegovim istraživanjima, lingvističkim analizama logičkog pozitivizma Sapira (Edward Sapir 1884–1939) i Vorfa (Benjamin Lee Whorf, 1897–1941), sklapa prijateljstvo sa Romanom Jakobsonom (Roman Osipovich Jakobson, 1896–1982) i Žan-Polom Sartrom (Jean-Paul Sartre, 1905–1980), (Lič 1982, 14).

Najvažniji u ovom periodu bio je uticaj Jakobsona preko kojeg Levi-Stros stiže do dela Trubeckoj (Николай Сергеевич Трубецкой, 1890–1938), istoričara i lingviste čija su učenja i teorije dovele do formiranja *praške škole*, ili *praškog kruga* strukturalizma. Sa antropološke strane, u ovom vremenu za Levi-Strosa, takođe izuzetno važan bio je i uticaj Roberta Louija (Robert H. Lowie, 1883–1957) (Bošković 2010, 27).

Tu su i uticaji dela koje je Kurt Unkel (Curt Unkel, alias Nimuendajú, 1883–1945), napisao na osnovu etnografskih istraživanja kultura brazilskih Indijanaca među kojima je živeo i u kojima, pored podataka o mitovima, naročitu pažnju posvećuje analizi lingvističkih, psiholoških i istorijskih podataka, a koja su takođe bila značajna za razvoj Levi-Strosovog antropološkog pogleda na svet (Baldus 1946, 238–243).

Levi-Strosovu matematički oblikovanu strukturalnu logiku i jednostavnost, pored svih ovih veza i uticaja obeležila je i veza sa Sosirovim (Ferdinand de Saussure, 1857–1913) „fonocentrizmom“, što je povezano sa gorespomenutim uticajem Jakobsona koji ga je povezao sa Praškom školom fonologije čiji je prvi predsednik bio Trubeckoj od 1915. do 1920. godine (Derrida u: Noris 1990, 46–52). Sosirov uticaj ističe, pre svega, sam Levi-Stros.

Jedan tip intelekta, čiji je smisao takođe prisutan u Levi-Strosovom delu, pripada Žan-Žak Rusou (Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778). Levi-Stros pokazuje „nostalgične žudnje za poreklom“, koje su karakteristične za Rusoove ideje (Lič 1982, 45–46; Noris 1990, 58–59). „Kao Ruso, Levi-Stros rečito izliva svoju žudnju za izgubljenim primordijalnim jedinstvom govora pre pisma“ (Noris 1990, 59; Lič 1982, 51–52).

U traženju odgovora na pitanje gde je prelaz, granica između kulture i prirode, Levi-Stros „uzima ključnu misao od Rusoa, mada je isto tako mogao da sledi i Vikoa ili Hobsa, Aristotela ili desetinu drugih“, a ta misao je da je „jezik ono što čoveka čini drugačijim“ (Lič 1982, 45). „Ko kaže čovek, kaže jezik, a ko kaže jezik, kaže društvo“ (Levi-Stros u: Lič 1982, 45).

Levi-Stros takođe „želi da nas ubedi da se obrazovanje kategorija kod ljudskih bića odvija sličnim, univerzalnim, prirodnim putevima“ (Lič 1982, 47). Univerzalizam je komponenta koja se provlači i koja je prisutna u različitim temama i periodima razvoja Levi-Strosovog pogleda na svet, čoveka i društvo.

Levi-Stros se pozivao i na Karla Marksa (Karl Marx, 1818–1883), na smisao njegove materijalističke filozofije, kao i na važnost Frojdove psihoanalize (Sigmund Freud, 1856–1939), što je inače bilo karakteristično za strukturaliste (Lič 1982, 65; Levi-Stros 2011). Tvrdio je da su u određenom društvu svi kulturni običaji – „ponašanje za stolom, rodbinski odnosi, književnost, umetnost, mitovi“ – međusobno povezani i čine manifestacije struktura koje su u njihovoj osнови (Lič 1982, 14, 24, 65–100; Peri 2000, 640).

Smatrao je da se strukture nalaze u svim društvima i omogućavaju da sagledamo društvo kao organsku celinu, ali da istovremeno predstavljaju i izraz osnovnih misaonih procesa, koji su univerzalni, i da se upravo tu mogu pronaći rešenja strukture samog uma (Peri 2000, 640).

Levi-Stros je svojim delom i dugim aktivnim životnim vekom sublimirao istoriju strukturalizma, a delom se isto može tvrditi za konceptualne okvire oblikovanja ideja o kulturi institucije Uneska. Kako je potonja istorija Levi-Strosove ideje o strukturalizmu pokazala, osvetljavanje i „preispitivanje važnosti i značaja strukturalne paradigme“ takoreći nije moguće bez prisustva, autoriteta i argumentacije koje nam je ostavio u nasleđe (Antonijević 2009, 5). Isto je i sa ispitivanjima paradigmatičkih promena koncepta kulture Uneska tokom prvih trideset godina ove institucije, kada je Levi-Stros bio najprisutniji u njenom radu.

Osnovu strukturalizma u antropologiji čini gledište da se susret kulture i prirode dešava u polju jezika. „U jednom smislu, jezik omogućuje čoveku da opšti sa drugim ljudima i da gradi društvene odnose, a u drugom je suštinski element onog tajanstvenog procesa koji nazivamo mišljenjem“, što implicira da je potrebno da se najpre sprovede kategorizacija okoline simbolima da bismo tek potom mogli „misliti o njima“ (Lič 1982, 138). Strukturalistička paradigma, kako primećujem, u ovom gledištu jasno iskazuje svoj pristup kojim teži ispitivanju čoveka kao objekta koji je modelovan metodom.

Polazište da je socijalno ponašanje ljudi učitano u jezik, odnosno jezike, stvorilo je mogućnost da se kultura posmatra, istražuje, svrstava u kategorije i „misli“ kao vrsta jezika, što je Uneskovoj političkoj kulturnoj akciji pružilo osnov za internacionalizaciju programa „prevođenja“ kultura zarad uspostavljanja razumevanja i jedinstva koji bi u budućnosti trebalo da proizvedu kulturu mira (Hawkes 2003, 19).

Jedna od prvih velikih internacionalnih političkih akcija uspostavljanja razumevanja među ljudima je Uneskova kampanja protiv rasizma. Levi-Stros se 1949. godine uključio u rad međunarodne komisije naučnika kojima su mandatarci Uneska poverili izradu nacrtu prve deklaracije o rasi, usvojene 1950. godine. Levi-Strosova knjiga *Rasa i istorija* publikovana je kasnije, 1952. godine (Lič 1982, 12).

Levi-Stros interpretirajući Mosove ideje, pišući *Uvod u delo Marsela Mosa*, koji je objavljen 1950. godine, dolazi do zaključka da je neophodno uspostavljanje jedinstva ljudskog roda i nauka, koje bi bilo zasnovano na stalnoj potrazi za univerzalnim vrednostima (Dosse 1996, 258; Levi-Stros u: Mos 1982a, 11–58; Lévi-Stross 1950).

Pojavu Levi-Strosa na istorijskoj sceni neki opisuju kao „rođenje heroja“, jer je pored ostalog „izazivao divljenje, ne toliko zbog originalnosti svojih ideja, koliko zbog originalne smelosti njihovog izlaganja“ (Dosse 1996, 32; Lič 1982, 7). Jedna od prvih smelih izjava našla se u prvom članku koji je Levi-Stros napisao za *Uneskov glasnik* 1951. godine: „Naponi nauke ne samo da bi čovečanstvu trebalo da obezbede da prevaziđe sebe već moraju i da pomognu onima koji zaoštaju da to nadoknade“ (Šopova 2008, 3).

Godinu dana kasnije, 1952, američki antropolozi Kreber (Alfred Louis Kroeber, 1876–1960) i Klakhoun (Clyde Kluckhohn, 1905–1960) objavljuju knjigu *Kultura: kritički pregled koncepta i definicija* (Kroeber, Kluckhohn 1952). Iako je knjiga već bila sasvim završena, Kreber i Klakhoun u fusnote poglavlja o opštim obeležjima kulture, kao poseban kuriozitet ubacuju, za to vre-

me, najsvežije Levi-Strosove stavove o kulturi, što govori o pažnji i odjeku koji Levi-Strosove ideje dobijaju u antropološkim krugovima u ovom periodu (Ibid.).

Poseban naglasak stavljen je na Levi-Strosov stav da u projektovanju budućnosti i objašnjanju kulturnih fenomena najviše obećava istraživanje „implicitne kulture“, to jest zajedničkih „imenitelja“ ili „sveprožimajućih“ opštih principa u kulturama, kojih nosioci kulture često nisu svesni ili su ih najmanje svesni (Kroeber, Kluckhohn 1952, 167).

„Bićemo u poziciji da razumemo osnovne sličnosti formi socijalnog života, kao što su jezik, umetnost, prava i religija, koji se prema spoljnim oblicima u velikoj meri razlikuju. Jednako tako izvešćemo se u prevazilaženju kontrasta između kolektivne prirode kulture i njenih manifestacija u individualnom, budući da će takozvana kolektivna svest u krajnjoj analizi biti samo izraz individualne misli i ponašanja, određenih vremenskih i prostornih modaliteta ovih univerzalnih zakona koji su građa nesvesnih aktivnosti uma“ (Levi-Stross u: Kroeber, Kluckhohn 1952, 168).

„Da li smo onda primorani da se držimo Boasovog nominalizma do njegovih krajnjih granica izučavajući svaki pojedinačni primer u onolikom broju koliko taj primer ima individualnih entiteta?“ pita se Levi-Stros u svom „članku 'Istorija i antropologija'“ iz 1963. godine. Odgovor koji daje glasi ovako: „Mi smo primorani da odbacimo koncept dualne organizacije kao kategoriju koja obmanjuje i, ukoliko proširimo ovaj pravac rasuđivanja na sve druge aspekte socijalnog života, odbacićemo institucije, ali isključivo u korist društava“ (Lévi-Stross u: Sahlins 1980, 68–69).

Krajem četrdesetih, nakon što je oblikovana i uspostavljena ideološka matrica za koncept kulture Uneska, ova organizacija ulazi u period tokom kojeg bi se „Levi-Strosov autoritet mogao iščitati kao vreme implicitne moći antropoloških perspektiva“ u formiranju kulturnih teorija Uneska (Eriksen, 2001, 136–139; Antonijević 2009, 5). Ključno u sagledavanju ove pozicije jeste to da je ovde reč o samo jednoj struji antropoloških perspektiva.

Tokom pedesetih godina XX veka, posebno na samom kraju te decenije, „ceo svet istražuje“ strukture u različitim naučnim disciplinama, a Levi-Stros je uveren da je zaokret u tom pravcu napravljen zahvaljujući antropologiji, i to upravo strukturalnoj, čemu je uveliko doprinelo njegovo tumačenje Mosove ideje o jedinstvu ljudskog roda i nauka, koji bi stalno trebalo da budu u potrazi za univerzalnim vrednostima (Dosse 1996, 258). Intelektualno stasavanje i uvažavanje strukture u drugim disciplinama Levi-Stros poredi sa „kopernikanskom revolucijom“, a Fransa Dos (François Dosse), profesor savremene intelektualne istorije govori o „epskoj epohi“ strukturalizma (Dosse 1996, 264).

U istom periodu Klod Levi-Stros objavljuje knjigu *Strukturalna antropologija* (*Anthropologie Structurale, 1958*), i ubrzo potom postaje šef Katedre za socijalnu antropologiju u Parizu

(College de France) (Stoczkowski 2008, 5 – 8). Knjiga *Strukturalna antropologija* u kojoj se nalaze neki od ranije objavljenih tekstova, oblikovana je u vidu antropološkog manifesta. Napisana je kao autorefleksivna analiza sa raspravom i tumači odnose jezika i srodstva, predstavljajući umetnosti, magije, religija i mitova (Ibid.). Levi-Stros ovde opravdava i kritikuje Uneskov rad, ali i upućuje i predlaže rešenja za probleme koji su se zaoštrili tokom prvih dvanaest godina rada Uneska.

„Međunarodne organizacije, a naročito Unesko propustile su da obrate pažnju na gubitak lične autonomije koji je rezultat širenja indirektnih oblika komunikacije“, kako u ovoj knjizi konstatuje Levi-Stros nabrajajući knjige, fotografije, štampu, radio (Lévi-Stross 1963, 366).

Deceniju nakon objavljivanja *Strukturalne antropologije*, u vremenu kada su prve izvojevalne pobeđe protiv rasizma pale u zapećak, zbog stavova koje iznosi u knjizi *Rasa i istorija*, Levi-Stros će biti etiketiran kao zagovornik Trećeg sveta. Ironično je to što je zbog *Rasa i istorije* kao i „predivnih i romantičnih *Tužnih tropa*“ Levi-Stros prozvan svojevremeno, nepravedno i neosnovano, od jednog dela francuske javnosti „politički korektnim zagovornikom Trećeg sveta“ (Eriksen, 2001, 138).

Međutim, baveći se pitanjem odnosa univerzalizma i relativizma u jednom članku o Uneskovom konceptu kulture, Eriksen (Thomas Hylland Eriksen), profesor socijalne antropologije na Univerzitetu Oslo u Norveškoj, iznosi mišljenje da Levi-Stros to nikada nije bio i, obrazlažući detaljno neopravdanost ove optužbe, potpuno je odbacuje (Ibid.).

U prilog ovom Eriksenovom mišljenju ide obrt izazvan Levi-Strosovim uvodnim govorom na inauguraciji Uneskove *Međunarodne godine borbe protiv rasizma*, 22. marta, 1971. godine. Izlaganjem naslovljenim „Rasa i kultura“ Levi-Stros je šokirao čuvare Uneskove doktrine (Stoczkowski 2008, 7; Antonijević 2009).

Svojim prvobitnim gledištima iz dela *Rasa i istorija*, oblikovanim na nov način i rasvetljenim istorijskom perspektivom raskoraka između željenog i postignutog, mobilisao je neprijatelje (Ibid.). Proleće te godine obeleženo je ulaskom u eru razočaranosti uticajne antropološke škole Uneskom i nezadovoljstvom zvanične Uneskove politike vlastitim odrazom u ovakvoj „antropološkoj refleksiji“ (Milenković 2006b).

Levi-Strosova sumnjičavost prema tvrdnjama da će širenje znanja i umrežavanje, razmena informacija i razvoj komunikacija jednog dana dovesti do harmoničnog života, prihvatanja i poštovanja raznolikosti, potom njegovo uverenje da svaka kultura ima pravo da se ogluši o prava druge kulture i da se takmiči, kao i da je Uneskov projekat delom neefikasan, izazvali su te godine nemir i napravili razdor (Ibid.). Ipak, mandatar Uneska su, povodom obeležavanja dijamantskog jubileja ove institucije, ponovo za govornicu pozvali Levi-Strosa. Tom prilikom, 2005. godine, stavovi Levi-Strosa, premda nimalo različiti od onih koje je izrekao 1971, proizveli su ovacije (Stoczkowski 2008, 7–8).

Globalno orijentisana, a lokalno implementirana, politička kulturna akcija Uneska bila je tokom svih sedamdeset godina predmet interesovanja i angažovanja antropologa koji prate, pro-

učavaju i kritikuju programe ove organizacije (Kearney 1995; Eriksen 2001; Milenković 2014; Bošković 2014). Međutim, tokom prvih sedamdeset godina postojanja ove organizacije, najistaknutiji i najuticajniji angažovani antropolog u Unesku ostaje upravo Klod Levi-Stros (Lič 1982; Antonijević 2009)<sup>11</sup>.

Osnovne zamerke Uneskovoju upotrebi kulture danas objedinjuje konsenzus različitih antropoloških kritičkih struja. Na istoj strani su se našla gledišta Kloda Levi-Strosa koja je izneo početkom sedamdesetih godina XX i onih koji su se usprotivili usvajanju *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima*.

Konsenzus antropološke kritike Uneskovih konceptualizacija kulture početkom XXI veka odražavaju konstatacije, Ulfa Hanerca (Ulf Hannerz) profesora socijalne antropologije na Univerzitetu u Stokholmu i člana *Švedske kraljevske akademije nauka* i Tomasa Hilanda Eriksena.

Institucionalna forma „[...] korišćenja kulture i koncepata povezanih sa kulturom“ na univerzalističkim osnovama sa relativističkom nadogradnjom, učinila Unesko „industrijom za prevenciju kulturnog šoka“, a njene političke prakse „mutnim kompromisom“ (Hannerz 1999, 396; Eriksen 2001, 128).

---

<sup>11</sup> The UNESCO Courier 2008/5. Pristup 2. 2. 2015. Dostupno na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001627/162711E.pdf>

## Tema i zaplet

Unesco institucija obeležila je 2015. godine *Međunarodnu godinu svetla i svetlosnih tehnologija* i sedamdeset godina od utemeljenja svoje misije za kulturu mira<sup>12</sup>. U godini u kojoj je osnovan Unesco upotrebljene su prve atomske bombe (Grenville 2005, 304–305). Razorna snaga ovog atomskog oružja stavila je tačku na poslednje trzaje Drugog svetskog rata, ali i ostavila za sobom ogroman broj žrtava.

Na drugoj strani, pak, 1945. godina označila je početak nove ere obeležene, pored ostalog, osnivanjem novih međunarodnih institucija (Stearns 2010, 128–129). Smisao njihovog konstituisanja je uređivanje i povezivanje idejnih i materijalnih prostora planete, sa svrhom da se razvija mirnodopska svest čovečanstva u globalnom kontekstu i time oslabe mogućnosti izbijanja novih ratova<sup>13</sup>.

Ulazak u drugu polovinu XX veka obeležila je u krugovima međunarodne politike volja za uspostavljanjem moći drugačijih ideja od onih koje su vladale u prvoj polovini tog stoleća, tokom koje su započeta i okončana dva svetska rata, a koju je karakterisala dominacija intelektualnih ideja i političkih uticaja poznavaoaca vojnih veština i ekonomskih nauka (Šobe, Marten 2014, 16–17).

Zakupljenost stvaranjem humanijeg sveta, u kojem će se dugoročno uspostaviti mir u svetu, dovela je četrdesetih godina XX veka do presedana u odnosu na dotadašnje vođenje međunarodne politike.

„U Sjedinjenim Državama teren klasične analize kao što je hladni rat, kojim je dugo dominirao klasičan vojnodiplomatski pristup, temeljno je transformisan uvođenjem novih pristupa kulturne istorije u kojima studije muzike (rok, džez) 'slike' – to jest, likovnih umetnosti, (apstraktno američko slikarstvo) i reči (uloga intelektualaca, fondacija, univerziteta) omogućava bolje razumevanje dubokih korena ideoloških borbi između 1940. i 1970. godine“ (Šobe, Marten 2014, 17).

Među mandatarima država koje su se sredinom četvrte decenije XX veka angažovale na uređivanju uslova za uspostavljanje međunarodnog mira u prvi plan izbijaju zagovornici inte-

---

<sup>12</sup> „Launch of the International Year of Light and Light-based Technologies 2015“. Pristup 4. 8. 2015. Dostupno na: <http://en.unesco.org/events/launch-international-year-light-and-light-based-technologies-2015>. „70 UNESCO Anniversary“. Pristup 2. 2. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/70years>

<sup>13</sup> From the 1940's Decade – Famous Firsthand Inventions. Pristup 20. 2. 2016. Dostupno na: <http://1940s.org/from-the-1940s-decade-famous-firsts/>

lektualnih ideja humanističkog, prosvetiteljskog i liberalističkog pogleda na svet, a njihovi glasovi doživljavaju, do tog vremena, nezapamćen odjek.

„Doktrina liberalizma, koja stavlja naglasak na saradnju međunarodnih aktera“ po završetku Drugog svetskog rata, potiskuje političke snage vojnog i ekonomskog realizma (Šobe, Marten 2014, 15). Liberalna politička struja s predstavnicima kulturne diplomatije, ministarstava kulture i obrazovanja, univerziteta, naučnoistraživačkih instituta, oživljava humanističke i prosvetiteljske projekte i kao uticajni nosilac *drugacijeg* načina mišljenja ulazi u novu epohu (Šobe, Marten 2014, 15, 16; Moyn, Sartori 2013).

Liberalizam se u političkoj ekonomiji može predstaviti kao „moderan, emancipatorski i kosmopolitski orijentisan“ univerzalizam (Moyn, Sartori 2013, 24; Kuper 1994). Orijentisan je na povezivanje koncepata „hijerarhijske subordinacije, funkcionalne integracije, disciplinarnе regulacije, instrumentalizovane racionalnosti i tehničke nadmoći“ (Moyn, Sartori 2013, 115).

Liberalna politička ekonomija povezuje se u modernom dobu sa idejama opšteg rasta i razvoja i obično se deli na tri istorijske faze razvoja (Edelman, Haugerud 2005, 5). Prva je počela u vreme kada Adam Smit (Adam Smith), ekonomista, filozof i idejni tvorac liberalno-političkog pogleda na svet, objavljuje *Bogatstvo nacija* 1776. godine (Ibid.).

Ulazak u drugu fazu odvija se, prema istorijskim izvorima koje sam koristila u ovom istraživanju, u periodu kada je formiran Unesco. Postoji grupa istoričara koja s ovim vremenom povezuje početak razvoja globalizacije (Stearns 2010, 124–156). Ipak, u ovom istraživanju ulazak u eru globalizacije smeštam u drugi period, u sredinu XIX veka. Ovakvo opredeljenje, za sredinu XIX veka, u saglasnosti je sa stavom koji zastupa jedna ne tako brojna grupa istoričara globalizacije (Stearns 2010, 90–123).

Okvire za razvoj globalnih procesa na drugom talasu liberalne ekonomije sredinom četrdesetih godina XX veka daju „dve vrste inovacija u vođenju politike“ (Stearns 2010, 131). Prva je osnivanje „ključnih međunarodnih institucija sa vrednostima i funkcijama koje oličavaju“ liberalne teorije, a druga je postepeno uvođenje „donošenja ključnih nacionalnih odluka u saradnji sa globalnim društvom“ (Stearns 2010, 131).

U jeku Drugog svetskog rata „1943. godine Velika Britanija, SAD, Sovjetski Savez i Kina pozvale su na osnivanje nove međunarodne organizacije koja će zameniti Ligu naroda“ (Stearns 2010, 132). Osnovane su najpre dve međunarodne institucije za upravljanje globalnom ekonomijom, a potom i jedna institucija za upravljanje i vođenje globalne politike.

Prve dve institucije su Međunarodni monetarni fond (IMF) i Međunarodna banka za rekonstrukciju i razvoj (IBRD), kojoj je kasnije promenjen naziv u Svetska banka. Osnovane su u Breton Vudsu (Bretton Woods, New Hampshire) u SAD, 1944. godine. Treća je institucija Ujedinjenih nacija, koja je osnovana u San Francisku (SAD), 1945. godine. Ovi događaji, kako je već pomenuto, prema mišljenju određene grupe istoričara, obeležavaju početak novog doba, no-



ve faze razvoja liberalno-ekonomskih ideja i njihovog integrisanja u političke akcije globalizacije (Edelman, Haugerud 2005, 6; Moyn, Sartori 2013, 142; Hannerz 2003)<sup>14</sup>.

Kao što je već rečeno, nove institucije nastale u ovom periodu dele se obično u dve grupe. To su institucije „institucije za upravljanje svetskom ekonomijom i vođenje svetske politike“ (Stearns 2010, 131). Drugoj grupi, dakle, pripada Unesko.

Postoji, međutim, još jedna, treća grupa institucija koje se ređe pominju u ovom kontekstu, a koja zavređuje pažnju. To su institucije koje su u velikoj meri neposredno pomogle da se stvore uslovi, odnosno obezbedi infrastruktura za funkcionisanje institucija osnovanih u četvrtoj deceniji XX veka. Ova grupa institucija počinje da se stvara od sredine XIX veka. Među njima su *Međunarodni statistički kongres* 1851–1853. godine, *Crveni krst* 1854, *Telegrafska unija* 1865. i *Poštanska unija* 1875. godine (Randeraad 2011, 53)<sup>15</sup>.

Kao što je prethodno nagovešteno, bitna prekretnica u izgradnji novog svetskog poretka je upravo sredina XIX veka kada počinju da se konstituišu međunarodne organizacije iz treće pomenute grupe institucija (Osterhammel 2014).

Novo sagledavanje i tumačenje ideja klasične liberalne ekonomije, među kojima su i programi institucionalizacije razvoja koncepta kulture mira zasnovanog na viziji bogate, obrazovane, globalno povezane mirnodopske svetske zajednice, čime se „disciplinuje, reguliše, funkcionalno integriše i tehnički oprema“ institucionalna infrastruktura za razvoj međunarodnih odnosa, ne bi bili mogući bez neposrednog delovanja i angažmana ovih međunarodnih organizacija koje su počele da se formiraju od sredine XIX veka (Moyn, Sartori 2013, 115–117).

Od druge polovine XIX veka, dakle započinje uspostavljanje i konsolidacija uslova koji će sredinom XX veka omogućiti intenzivniji i sveobuhvatniji razvoj, širenje i međunarodnu institucionalizaciju ideja liberalizma.

*Prva svetska izložba* održana u Londonu 1851. godine je u vidu prestižnog međunarodnog spektakla o dostignućima kultura sveta bila ujedno i prva globalno profilisana demonstracija nadmetanja, suparništva, razmetanja, želje da se očara, zaseni, postigne ugled, pokaže u čemu se stiglo pre drugih i na bolji način od drugih i iz svega toga postigne i ostvari korist (Mos 1982b, 73). Naučna, umetnička, tehnološka i privredna dostignuća na ovoj su smotri proglašena i predstavljena kao „proizvodi kolektivnog duha isto koliko i individualnog“ (Mos 1982b, 193).

Ideja bogatstva nacija je na *Prvoj svetskoj izložbi* interpretirana na poseban način, koji više nije predstavljao misao inspiratora ove ideje Adama Smita, već interpretaciju generacije novog vremena. Klasična ekonomija popularisana je na megalomanskoj smotri buđenjem „želje kod

---

<sup>14</sup> „Glavni cilj konferencije u Breton Vudsu kada je osnovan IMF bio je sporazum svih zemalja učesnica o uspostavljanju kursne vrednosti nacionalne monete na osnovu cene zlata (što je od 1971. godine zamenjeno američkim dolarom), da bi se sprečile fluktuacije koje podjednako ometaju međunarodnu trgovinu i domaću ekonomiju“ (Stearns 2010, 131–132).

<sup>15</sup> „History of ITU Portal.“ Pristup 1. 3. 2016. Dostupno na: <http://www.itu.int/en/about/Pages/history.aspx>

svih“ (ili kod većine) da različita dostignuća „što pre postanu javni posed ili da uđu u opšte kruženje bogatstva“ (Mos 1982b, 193).

Od vremena ove izložbe istorijski izvori beleže intenziviranje procesa institucionalizacije informacionog, tehnološkog i humanitarnog umrežavanja planete. Prva svetska izložba u Londonu doslovno i simbolički predstavlja inkubator ideja i mesto pregovora za rad na razvoju globalne politike, ideologija, komunikacija, tehnologije i tržišta (Randeraad 2011, 53–54; Kaiser 2005, 563–590).

Liberalne teorije drugog talasa, koje karakteriše povezanost sa „transnacionalnom kupovinom političkih i ekonomskih koncepata, ali nadasve i najviše kulturnih koncepata“, na kojima su ove ideje i teorije izrasle i u okviru kojih se razvijaju, aktivirane su prema grupi istoričara čijem se mišljenju priklanam, upravo sredinom XIX veka (Moyn, Sartori 2013, 16; Stearns 2010, 90–123). Brojniji su, da ponovim, istoričari koji početak globalizacije vezuju za sredinu XX veka (Ibid.).

Liberalizam je takođe potrebno sagledati „kao skup teorija koje potiču iz prosvetiteljstva, a kojima je zajedničko suprotstavljanje svim oblicima političkog apsolutizma“ (Boudon et Bourricaud 1986, 3 u: Bošković 2014, 38). Kako je dominacija različitih vidova istorijskog apsolutizma potisnuta tek krajem Drugog svetskog rata, razumljiva je tendencija da se ovaj period istorije favorizuje kao jedna od ključnih prekretnica u njegovom razvoju.

U ovom istraživanju, međunarodne organizacije nastale u drugoj polovini XIX veka, čiji se rad zasniva na uspostavljanju efikasne razmene informacija i standardizaciji u različitim oblastima, nazivam međunarodnim institucijama *prvog talasa* globalizacije, a organizacije za ekonomsko i političko povezivanje sveta, koje su među svojim ograncima razvile institucije za povezivanje na liniji takozvanih međunarodnih odnosa u kulturi, predstavljam kao međunarodne institucije *drugog talasa* globalizacije.

U istom periodu kada se ideja liberalizma institucionalizuje u međunarodnim političkim i ekonomskim organizacijama *drugog talasa*, objavljena je jedna kritičko-analička studija zasnovana na antropološkoj perspektivi. Ova studija iz 1944. godine posvećena je problemima koje donosi uspostavljanje i globalno širenje liberalne ekonomije u XIX i prvoj polovini XX veka s projekcijama koje njen razvoj može da proizvede u budućnosti.

Reč je o delu *Velika transformacija: politički i ekonomski izvori našeg vremena*, čiji je autor Karl Polanji (Karl Polanyi, 1886–1964), istoričar ekonomskih nauka i antropolog<sup>16</sup>. Prema mišljenju autora *Velike transformacije*, sa uspostavljanjem novog sveta na idejama liberalne ekonomije, budućnost čovečanstva ne ide ka ispunjavanju uslova u kojima će ostvarenje ljudskosti biti lako ostvarivo. Kako Polanji sagledava, „tržište koje samo sebe reguliše potpuna je utopija“ (Polanyi 2001, 3)

Polanji tvrdi da će razvoj liberalne ekonomije u budućnosti dovesti do toga da ljudi postanu „žrtve akutne dislokacije, poroka, perverzija, kriminala i gladi [...] opustošene okoline i pri-

---

<sup>16</sup> Naslov originala na engleskom jeziku: *The Great Transformation: Political and economic origins of our time*.

rode, zagađenih reka i uništenih izvora za proizvodnju hrane i sirovina [...] pomanjkanje i prezasićenost novcem pokazaće se katastrofalnim za poslove, upravo kao što su za primitivne zajednice poplave i suše“ i druge prirodne stihije (Edelman, Haugerud 2005, 83).

Studija Karla Polanija je, osvedočeno sa aktuelne istorijske tačke, aktuelna (Hart 2009a). Premda smo u vremenu sprovođenja ovog istraživanja suočeni sa ostvarenjem određenih Polanijevih projekcija, postoji i druga strana ove budućnosti, koju čini divni novi svet političkog, ideološkog, komunikacionog, tehnološkog i tržišnog blagostanja, a koji je, ukoliko ga merimo brojem ljudi u svetu koji ovu vrstu blagostanja imaju priliku da osete, skoro deset puta manji od broja onih kojima je ovakav način života nedostupan<sup>17</sup>.

Opšta perspektiva koju otvaraju ideje liberalne ekonomije je „da lovce i sakupljače“ identifikuje sa „siromašnima zato što oni nemaju ništa“ (Sahlins u: Daglas, Nej 2003, 17). Sa druge strane u skoro svim strujama liberalne ekonomije „pojedinaac“ i individualne slobode čine „osnovno merilo pravde i [...] krajnji izvor vrednosti“ (Rapport, Overing 2007, 186–187 u: Bošković 2014, 41).

Kako je onda uopšte moguće ključna obeležja liberalizma, a to su ideje o prioritetu slobode, sigurnosti i jednakosti svakog pojedinca i o bogatstvu nacija, sa antropološke tačke povezati sa idejom ostvarenja kulture mira, to jest sa realizacijom naše ljudskosti, ukoliko imamo u vidu da se sloboda lovca sakupljača ostvaruje u „nemanju ničega“?

U antropologiji „postoji opšta saglasnost o tome da za istinsko izobilje nisu presudna materijalna dobra, već nešto drugo. Da bi se uživalo u dobrim stvarima, neophodan je izvestan stepen političke slobode [...] jednakosti [...] i sloboda govora“ (Daglas, Nej 2003, 17).

Neki sociokulturni antropolozi pretpostavljaju „da su apstraktni sistemi“ osnovnih ljudskih potreba slobode, sigurnosti i jednakosti „otporni na kulturno deformisanje“ (Daglas, Nej 2003, 19). U svetlu ove pretpostavke, mesto ukrštanja sociokulturne antropologije i liberalističkih ideja postaje zapravo pojedinac, osoba, a ne kultura ili objektivna ideja o osnovnim ljudskim potrebama koju definiše institucija.

Ipak „slobodnolebdeći, samodovoljni pojedinac“ uvek je smešten u kontekst, bilo da je reč o antropološkoj, liberalnoj ili perspektivi određene političke akcije, kao što je Uneskova za kul-

---

<sup>17</sup> „Smanjenje siromaštva je međunarodna briga, ali ne postoji međunarodni konsenzus sa uputstvima čime se meri siromaštvo. Siromaštvo se najčešće definiše kao apsolutno i relativno. Apsolutno siromaštvo ne uzima u obzir širi kvalitet života ili opšti nivo nejednakosti u društvu, a time ne prepoznaje važne društvene i kulturne potrebe osobe. Razvijen je zbog toga drugi koncept, relativno siromaštvo, po kojem su ljudi siromašni ukoliko je njihov ekonomski status ispod proseka zajednice u kojoj žive. Oba koncepta su kritikovana zbog toga što se isključivo povezuju sa zaradom i konzumerizmom. Siromaštvo je, takođe, socijalno, političko i kulturno.“ Unesco, koji kritikuje svođenje pokazatelja siromaštva na ekonomske parametre, ipak svoje delovanje razvija na UN razvojnim programima i Milenijumskim razvojnim ciljevima koji su smanjenje siromaštava od 1990. do 2015. godine usmerili na cilj da se prepolovi broj ljudi na Zemlji čija je zarada „ispod jednog dolara na dan“ Pristup 3. 3. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/international-migration/themes/international-migration/glossary/poverty/>. U procentima i ekonomskim parametrima izraženo u 2015. godini: „80% ljudi u svetu živi sa manje od 10 američkih dolara na dan“. Pristup 4. 3. 2016. Dostupno na: <http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats>

turu mira, ili nekoj od sociokulturnih stvarnosti uopšte (Strathern u: Daglas, Nej 2003, 21). Takođe, osoba u kontekstu koji se menja i/ili prelascima iz jednog u drugi kontekst, nužno menja ideje o sopstvenim potrebama, o slobodi i jednakosti (Eriksen, Stein 2017, 233).

Dakle „ideja osobe uvek ima moralne i političke primene“ (Daglas, Nej 2003, 22). Ideje i akcije Unesco organizacije primenjene su da bi menjale sociokulturne kontekste ne bi li se tako uspostavio mir u svetu. Unesco institucionalizaciju moralnih i političkih promena legitimise misijom oblikovanja kulture mira, a svako ponaosob, svako od nas je mesto za oblikovanje te i takve kulture. Nadalje, otvoreno pitanje ostaje sam proces, to jest događaj donošenja odluke.

Istraživanje je upravo iz ovog razloga usmereno na proučavanje promena u konceptualizaciji jednog sveobuhvatnog i sveprožimajućeg konteksta, a to je diskurs o kulturi. Diskurs o kulturi je kontekst koji je moralno i politički definisan Uneskovim delovanjem i u kojem antropologija, ideologije, komunikacije, tehnologije, tržište i pojedinci učestvuju hteli to mi to ili ne.

Koncept kulture u misiji međunarodne institucije Uneska postaje, dakle, nosilac ideja o slobodi, sigurnosti i jednakosti. U antropološkim teorijama, kultura je kontekst, diskurzivno čvorište i mesto transakcija gde se „stiču razne putanje davanja i primanja“ (Daglas, Nej 2003, 21; Rapport, Overing 2007, vii).

Među mišljenjima koje o konceptu kulture iznose uticajni antropolozi XIX, XX i početkom XXI veka, zajedničko je da kulturom „rukovodi više osećanje nego rasuđivanje“, odnosno da je „kultura prvenstveno utemeljena u čuvstvenim procesima“ (Boas, Benedikt, Kreber, Stjuart, Vajt, Dirkem, Redklif-Braun, Evans-Pričard, Malinovski u: Hač 1979b, 13; Malinowski 1960; Mos 1982b, 192, 220; Geertz 1973; Kuper 2000, Sahlins 1985a, Daglas, Nej 2003; Debre 2000, 15–16; Hart 2003a; Rapport 1997; Barnard 2004, 47–60, 61–119, 139–177; Rapport, Overing 2007, 109–119; Bošković 2014, 49–50).

Ovde je pažnja usmerena na ispitivanje odnosa između Uneskovich i antropoloških koncepta kulture. U ovim relacijama naročit značaj ima odmeravanje i procena upravljanja ovim konceptom u instituciji Uneska kao čuvstvenim procesom. Potom, ispitivanje je usmereno i na sagledavanje i tumačenje kako se prikupljeno zajedničko bogatstvo u vidu znanja o konceptu kulture i kulturama deli i razdeljuje rečju i slikom, ne bi li se osećanje slobode, sigurnosti i jednakosti skladno rasporedilo po svetu ostvarujući mir, što je i osnovni zadatak i svrha ove međunarodne institucije. Za ispitivanje ovih procesa bitno je, smatram, imati u vidu sledeće:

Prvo, osnivanje Uneska i delovanje ove organizacije namenjene razvoju svih oblasti međunarodnih odnosa koji podstiču razvoj kulture mira povezuje se na jednoj strani s političkim težnjama disciplinovanja, regulisanja, funkcionalnog integrisanja i tehničkog opremanja institucionalne infrastrukture (Šobe, Marten 2014, 23; Edelman, Haugerud 2005).

Na drugoj, smeštanjem kulturnih „nacionalnih narativa“ u međunarodni kontekst s velikim svetskim sajmovima i razvojem razumevanja među narodima uspostavljanjem razmene i veza univerziteta, istraživačkih instituta, institucija zaštite kulturne baštine, muzeja, galerija, teatar, opera, baleta, filmske i festivalske industrije, naučnih, produkcijskih i umetničkih institu-

cija državnog i nevladinog sektora, kreativnih grupa i pojedinaca, dakle na visokoj/elitnoj, na popularnoj i takođe na etno kulturi, sintagma „kultura mira“ se implicitno povezuje sa estetikom, koja prati nove politike, nove ideje, nove komunikacije, tehnologije i tržišta, a sve to pluralitet kultura definiše u nacionalnim i individualnim kontekstima (Hoy 1992).

Kao treće, ključna paradigma liberalizma koja pažnju usmerava na pojedinca i na interpersonalne odnose i različitosti osobnih kultura nestaje, gubi se u političkim praksama demokratije, gde se mišljenje pojedinca iz jedne kulture, jedne grupe, zajednice, nacije svodi na mišljenje delegiranog pojedinca kao političkog predstavnika te kulture, kojeg ovaj prvopomenuti ili prvopomenuta u najvećem broju slučajeva ne poznaje.

Kao četvrto, sve ove racionalno postavljene, ali u osnovi nedosledne i oportune konstrukcije sociokulturne stvarnosti, čiju nedoslednost naročito podstiče i neguje popularna kultura, koju ljudi nesvesno prihvataju, nagoveštavaju da ostvarenje čovekove ljudskosti, to jest kulture, u programima međunarodne institucije Uneska ima smisla proučavati u svetlu ideja koje prioritet daju čuvstvima (Žikić 2012).

Unesko ima ulogu prosvetitelja, pomiritelja, mirotvorca, zaštitnika kulturnih dobara i kulturne politike, ideologija, komunikacija, tehnologije, tržišta i umetnosti, koji su ovde uslovljeni neumoljivim i nepomirljivim pravilima birokratskih procesa, pomoću kojih dobra koja se na ovaj način čuvaju postaju nalik „totalnoj prestaciji“, to jest velikodušni i širokogrudni darovi kulture mira, koji obavezuju na primanje i uzvratanje (Mos 1982b, 13–48).

„Bogatstvo nacija“ i „Velika transformacija“ su ovde simboli dve suprotstavljene struje mišljenja. Prva je simbol *jedne od ideja* na kojoj se gradi drugačiji, kako kažu, bolji svet. Ona je simbol tvoraca liberalizma na kojem i oko kojeg se formiraju ideje i pokreću političke akcije koje će dovesti do konstituisanja misije Uneska za kulturu mira. Jedna od ključnih karakteristika ideja i akcija izgradnje boljeg sveta, jeste da „nikome ne dopušta da odbije ponuđeni poklon“ razvoja, jer svako odbijanje za sobom povlači sankcije za odbijeni izazov (Mos 1982b, 50).

Druga je takođe simbol *jedne od ideja* o tome šta bi trebalo da bude bolji svet. Druga ideja izdvojena je da simbolično predstavi različite struje kritičara i oponenta klasične ekonomije liberalizma. U osnovi stava oponenta je ideja da „ne prihvatiti izazov, ne dati i ne primiti poklon, ne uzvratiti“ ne bi trebalo da bude sankcionisano kao „ogrešenje o propis“ (Mos 1982b, 113; Polanyi 2001).

Pregovori ove dve strane odvijaju se oko uvođenja „okruglog stola“ kao jednakih pozicija za sve strane (Mos 1982b, 220). Međutim, ta ideja i dalje ostaje samo na nivou mitske priče iz koje ova simbolika jednakosti potiče, jer izostaje uspostavljanje pozicija sigurnosti, slobode, jednakosti, odnosno izbora da li se učestvuje u promenama ili ne.

„Do sredine devedesetih godina XX veka postalo je jasno da su pretpostavljene dobrobiti modernizacije u najvećoj meri iluzija: za veći deo planete dobrobiti napretka ekonomskog

rasta, tehnoloških promena i naučnog racionalizovanja nisu se materijalizovali [...] U tom pogledu one su konstrukcije, pre nego objektivno stanje, možda san, ali onaj u koji su uvereni mnogi i kojim se opravdava politički projekat kontinuiranja dominacije Severa nad Jugom (Gardner, Lewis 1996,1).

Obim i količina problema koje je doneo XX vek, a koji su se u XXI veku uvećali, usmerili su, na jednoj strani, većinu mandatarata država na stav da forma nacionalne države ne može da se nosi sa izazovima globalnih promena. Na drugoj, međunarodne institucije, među kojima je i Unesko, ne uspevaju na globalnom nivou da ispune obećanja i sprovedu predložena rešenja.

Na osnovu Uneskovih evaluacija ispunjenih programskih ciljeva, prethodno zapažanje nije dovoljno, jer statistički bilans pokazuje da Unesko sa više ili manje uspeha ipak ispunjava postavljene kratkoročne, srednjoročne i dugoročne ciljeve (Valderrama 1995).

Osnovne jedinice mere ovog istraživanja, međutim, nisu baždarene prema statističkim bilansima institucije. Najpre zbog toga što, premda su karakteristike čoveka i ljudskih zajednica statistički merljive, ideja o važnosti svakog pojedinca, svake osobe i njihovog osećanja života u ovom slučaju eliminiše prioritet brojki kojima se ljudi predstavljaju kao apstrakcije.

Analiza je u ovom istraživanju zasnovana na jedinici mere koju su defnisali mandatarata Uneska. U tom smislu osnova analize temelji se na ispitivanju poetičkih vrednosti sintagmatiskog koncepta *kulture mira* i na uvažavanju paradigme o važnosti svakog pojedinca.

Činjenica je da statistički podaci nisu obećanje koje je dato svetu. Obećanje je sadržano u narativima o razvoju kulture mira i bogatstva nacija. Merenje stepena ispunjenosti obećanja otežava to što, iako je „veliki broj aktera koji su uključeni“ u izgradnju kulture mira, oni ne predstavljaju apsolutne vrednosti određene države, kulture, zajednice, kao ni svih pojedinaca koji žive i deluju u nekoj kulturi (Šobe, Marten 2014, 127).

## Najava raspleta

„Istorija je pokazala da postoji sukob interesa između zahteva pojedinca i zahteva zajednice, i da se on često nalazi u samom jezgru političkog svrstavanja“ (Daglas, Nej 2003 72). Unesko, kao složena međunarodna politička organizacija, funkcioniše na sistemu svrstavanja pojedinaca delegiranih iz različitih kultura, volontera i nezavisnih eksperata. Svi oni imaju lični sud, ličnu preferencu, lične kulturne sklonosti i javni mandat.

U „makrokosmosu“ globalne zajednice mikrokosmosi pojedinaca, to jest „osoba“ predstavljaju „mikrokosmose“ grupe, to jest određene zajednice. Predstavnici su uvek druge „osobe“ iz iste mikrokulture, bilo da govorimo o globalnoj kulturi međunarodne zajednice ili o lokalnoj kulturi etnosa, interesne grupe, verske ili državne zajednice (Ibid.).

Međutim, kako je „mikrokosmos ljubomoran na one načine mišljenja o vrednostima koji iziskuju lični sud pojedinca“, rešenje ovog problema bilo je u izbegavanju govora koji kritikuje mišljenja i vrednosti drugog, odnosno rešenje je u razmeni koja se odvija na „univerzalnoj logici“ i univerzalnim kontekstima, ali bez neposrednog prisustva svih pripadnika nacija „klanova, plemena, porodica“ i predstavnika različitih političkih struja unutar nacija, strukovnih udruženja i ostalih grupacija o čijoj se sudbini odlučuje (Daglas, Nej 2003, 73; Mos 1982b, 14).

Budući da je logika sama po sebi problematična i apstraktna, jer isključuje intuiciju i emocije, ideja univerzalnosti kulture mira predstavlja prihvatljivije rešenje. Kultura je jednostavna i konkretna, kompleksna i apstraktna, intuitivna i programska, opremljena svim sadržajima koje je bilo potrebno „prineti na oltar opštosti“ i objektivnosti uz primamljivo „izbegavanje politike“ (Daglas, Nej 2003, 73). Međutim „jedino emocije koje se same ne mogu objasniti kadre su da potkrepe objašnjenje“ razlika (Daglas, Nej 2003, 86).

Poetika koju sintagmatski koncept *kultura mira* implicira „omogućava pobedu sklada nad neskladom“, koji se, na primer, prepoznaje u neskladu između položaja i značenja pojedinca, predstavnika, delegata u međunarodnoj političkoj instituciji Uneska i položaja i značenja zajednice koju on/ona predstavlja ili neskladu sadržanom u činjenici da jedan čovek ili deset ljudi u kontekstu ove institucije predstavljaju više miliona ljudi (Ricoeur 1984, 31; Žikić 2012). Viši cilj u čijem institucionalnom stvaranju ne mogu učestvovati svi, kako sagledavam u celini može da opravda teorija o prioritetu poetičkog produkta.

Unesko u kontekstima globalnih procesa i odnosa između pojedinca i zajednice, osobenog i opšteg, delegata i onih koji su ih delegirali, formalnim i neformalnim korišćenjem koncepta kulture, razvojem mreže birokratske kulture i njenih organizacionih i upravljačkih vrednosti, teži da uspostavi ravnotežu između mikro i makrokosmosa svetske zajednice, između onoga i onih

koji svet predstavljaju i onoga i onih koji su predstavljeni (Benedict 2005; Malinowski 1960; Redklif-Braun 1982; Evans-Pritchard 1964; Sahlins 1985; Clifford, Marcus 1986; Douglas 2011; Strathern 1995, 153–176; Wright 1994, 2; Šuvaković 1999, 147–152; Ože 2005; Barnard 2004; Milenković 2003; Ortner 2006; Rapport, Overing 2007, 109–120; Bošković 2014, 47–51). Osnovu ovih procesa kako pokazujem obezbeđuje delovanje kulture kao umetnosti i prioritet poetičkog produkta u proizvodnji i recepciji promena koncepta kulture.

Misija Uneska utemeljena je na „izgradnji mira, iskorenjivanju siromaštva, održivog razvoja i interkulturalnog dijaloga kroz obrazovanje, nauku, kulturu, komunikacije i informacije“<sup>18</sup>. Ovakav sveobuhvatni program sadrži poruku upućenu svima, ali je svi mi ne razumemo niti je doživljavamo na isti način.

Uneskove poruke i delovanje u međunarodnoj zajednici nailaze na otpor svih onih koji ne poznaju i ne priznaju pravila simbolike „okruglog stola“, relacija mikrokosmosa i makrokosmosa koje se stvaraju na idejama klasične liberalne ekonomije (Mos 1982b, 220). „Razočaranost i osujećenost“, bes i osvetoljubivost, povređenost i ratobornost emocije su koje se uz radost i zadovoljstvo, indiferentnost i trpljenje razvijaju među onima koji ovaj kulturni poredak ne prepoznaju i ne osećaju bliskim vlastitoj kulturi (Daglas, Nej 2003, 86). Revanšizam i nadmetanje, kako sa „suparnikom“, tako i sa „srodnikom“, na principima „vraćanja većom merom“ dimenzionira koncept kulture kao „stvar od vrednosti“ (Mos 1982b, 15–16).

Programi postojanog jačanja zajedničke podrške sveta miru, održivom razvoju, uspostavljanju ljudskih prava, suzbijanju siromaštva i promovisanju dijaloga među civilizacijama i kulturama potiču od onih koji navodno imaju više sreće i zadovoljstva u ovom svetu i čija kultura prećutno ima veću vrednost, a usmereni su u prvom redu onima kojima su, opet navodno, sreća i zadovoljstvo okrenuli leđa, a čija kultura prećutno implicira manju vrednost.

„Racionalno znanje, zasnovano na empirijski dobijenim informacijama smatrano je kao način kojim je moguće ići napred“ (Jordanova u: Gardner, Lewis 1996, 4). Polarizacija između „primitivnog i civilizovanog, nazadnog i naprednog, predrasuda i naučnog, prirode i kulture“ predstavlja osnov za razvoj ideja koje će svet podeliti na „razvijeni i nerazvijeni“ (Bloch u: Gardner, Lewis 1996, 4). Iste ideje osnov su za formiranje Uneska, samo su ovog puta usmerene da svet koji su podelile i koji nastavljaju da dele, pomire.

Politička doktrina razvoja kulture mira zasnovana je na ideji o dostizanju ideala srećnog života globalne zajednice u budućnosti. Misija ove političke organizacije i njena proklamovana uloga, prema teorijama „četvrtog stadijuma moderne“ ili postmodernizma, kako se češće u literaturi naziva ovaj period, prepoznaje se kao poetizovana vizija srećne budućnosti za sve (Ricoeur 1984, 49).

„U postmodernizmu se pojam poetičkog relativizuje pošto se njime narušavaju disciplinarne granice između različitih umetnosti, ali i između visoke umetnosti i popularne kulture, od-

---

<sup>18</sup> Introducing UNESCO: what we are. Pristup 2. 5. 2015. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/unesco/about-us/who-we-are/introducing-unesco/>



nosno umetničkog, teorijskog, estetskog i političkog“, a time i onoga što predstavlja izvore društvenog pamćenja u tumačenju događaja (Šuvaković 1999, 245). Relativizacija pojma poetičkog u teorijama četvrtog stadijuma moderne čini legitimnim preispitivanje političkog diskursa Uneskovske misije za kulturu mira iz antropološke perspektive kritičkih teorija kulture.

„Tumačenje događaja i doživljenog“, koji su uticali na oblikovanje svetske zajednice poetizovano je misijom Uneska (Toš 2008, 23). Poetizovana su sećanja na ratove, ali istovremeno i razvoj mirnodopske svesti. Nova zajednička istorija je ovim usmerena da izraste na optimizmu, idejama napretka i razvoja (Toš 2008, 26, 43). Pozitivna vrednost napretka i razvoja, kako se predstavlja ovim idejama, navodno „leži u promeni“ kolektivnog identiteta (Toš 2008, 43).

Sedamdeset godina Unesko konceptom kulture mira sublimirana političke, ideološke, komunikacijske, tehnološke i tržišne akcije za promenu kolektivnog identiteta svetske zajednice. Novo društveno pamćenje koje Unesko stvara dostupno je širokom javnom mnjenju u istorijskim dokumentima, konvencijama i preporukama, koji su objavljeni u vidu pisanih dokumenta, statistika, fotografskih, filmskih i audio zapisa<sup>19</sup>.

Istorija i sociokulturna antropologija su prilikom ispitivanja ovih aktivnosti suočene su sa istim problemom, a to je da „protumače ponašanje koje je možda zasnovano na sasvim drugačijim pretpostavkama od onih koje su im poznate“ (Ože 2005, 7–28; Toš 2008, 61).

Zadatak ovog istraživanja je da „sasvim drugačije pretpostavke“ o kulturi od onih koje su nam poznate uključujući *a priori* time što se politički program i odabrani primeri političkih akcija konceptualizacije kulture Uneska i njihove promene ispituju kao poetički produkt, to jest delo koje nastaje i koje se prima kao umetnost.

---

<sup>19</sup> UNESCO Resources. Pristup 20. 5. 2014. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/unesco/resources/>

## METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA

## Dve teorije o kulturi

Dve teorije o kulturi osnova su za definisanje i analizu hipoteze istraživanja. Prva tumači poreklo stvaranja umetnosti u različitim kulturama, a druga definiše njegove uzroke. Prva nas vodi ka odgovorima, odakle, otkuda, izviru fenomeni umetnosti i kulture kod čoveka kao sociokulturne osobe, a druga zašto kultura i umetnost funkcionišu tako kako ih mi vidimo.

U prvoj teoriji opisuje se „umetnost kao kulturni sistem“ (Geertz 1976, 1497). Tu se poreklo umetnosti, izvor njenog nastajanja prepoznaje „u osećanjima“ koja se formiraju s kulturom i u kulturi u kojoj ljudi žive (Geertz 1976, 1476).

Teorija o umetnosti kao kulturnom sistemu postavljena je na ideji kontinuiteta o uzajamnoj doradi individualne i kolektivne kulture. Jedno od pitanja koje se otvara u ovoj teoriji, a koje je od značaja za Unesko, to jest za istraživanje, jeste „kako određeni životni model inkorporirati u osećanje“ i kako njegovim smeštanjem u kulturu drugog očuvati značenje, intenciju stvaraoča tog modela i slobodu recipijenta (Geertz 1976, 1475).

Tumačeći ovu teoriju na sistemima političke kulturne akcije Uneska, a posmatrajući je u okvirima sociokulturne i geopolitičke stvarnosti u kojima se odvija ova akcija, došla sam do pretpostavke da opiranje različitih kulturnih sistema (individualnih ili kolektivnih) jednoznačnosti i konačnoj klasifikaciji ima poreklo u umetničkoj prirodi funkcija kulturnih sistema.

U drugoj relevantnoj teoriji „princip prioriteta poetičkog produkta“ stavlja se u kontekst sistema klasifikacije koji se razvijaju u kulturi. Prema ovoj teoriji, u svakom sistemu „klasifikacije i kategorizacije postoji svest da je logički nemoguće završiti klasifikaciju“ (Rapport, Overing 2007, 51). Promene u klasifikaciji nastavljaju se iz razloga što čovek i institucije koje ljudi stvaraju u određenoj kulturi, to jest sa određenom kulturom „sve što proizvedu priznaju, svesno ili nesvesno, kao estetički, odnosno poetički produkt“ (Rapport, Overing 2007, 51).

Tumačeći ovu teoriju na sistemima političke kulturne akcije Uneska, a uključujući i tumačenje prve teorije umetničkom prirodom funkcija kulturnih sistema, pretpostavila sam da relativnost, odnosno heterarhija uspostavljanja veza između estetskih kategorija i osećanja (individualnih ili kolektivnih), određuje recepciju misije kulture mira u recepciji drugog kao jedan u nizu poetičkih produkata.

Programi političke kulturne akcije Uneska, koje karakterišu kontinuitet u angažovanju relacija kulture i umetnosti i dinamika njihovih promena, naveli su me da se među postojećim teorijama o kulturi opredelim upravo za ove dve teorije koje povezuju kulturu i umetnost i koje se međusobno dopunjuju.

Drugi razlog je što do sada konceptualizacija kulture Uneska nije ispitivana na osnovama sa kojih polazim u ovom istraživanju, a to su dve iznete radne teorije i njihove antropološke perspektive. Treći razlog je što perspektiva na kojoj sam postavila ispitivanje hipoteza omogućava rasvetljavanje konstitutivnih delova funkcija genealoškog aparata političke institucije Uneska i njene kulturne politike, što bi, smatram, moglo da posluži njihovom revidiranju.

## Hipoteza

Hipoteza istraživanja je da misija Uneska promenama u klasifikaciji koncepta kulture diskurs svoje kulturne politike za kulturu mira funkcionalizuje na principima teorija o „umetnosti kao kulturnom sistemu“ i „prioritetu poetičkog produkta“ (Valderrama 1995; Rapport, Overing 2007, 43–51; Geertz 1976).

Hipotezom se implicira da se promene klasifikacije koncepta kulture odvijaju pomoću realizacije političkih projekata, programa i propagande Uneska analogno funkcijama stvaranja i recepcije dela umetnosti, čime se dugoročno potvrđuje princip prioriteta kulturne politike ove organizacije.

Ukoliko istraživanje iz antropološke perspektive potvrdi praktično delovanje teorija o umetnosti kao kulturnog sistema i prioriteta poetičkog produkta u promenama klasifikacije koncepta kulture u političkim projektima, programima i propagandi Uneska, potvrdiće se istovremeno da koncepti kulture koje menja i objektivizuje Unesko organizacija, ne podležu sistemima objektivizacije, niti su univerzalni i kao takvi nemaju kapacitet da proizvede kulturu mira.

## Ciljevi

Opšti cilj istraživanja je da se utvrde korelacije i diskrepancije koncepta kulture pomoću političkih tumačenja koja razvija Unesko, s jedne, i naučnih tumačenja koja razvija sociokulturna antropologija, s druge strane, i to najpre sa stanovišta teorija o umetnosti kao kulturnog sistema i teorija o prioritetu poetičkog produkta (Geertz 1973; Geertz 1976; Wagner 1981; Gledhill 1994; Ože 2005; Rapport 1997; Shore, Wright 1997; Barnard 2004; Edelman, Haugerud 2005; Ortner 2006, Rapport, Overing 2007; Bošković 2014, 47–51).

Dodatni ciljevi istraživanja su sledeći:

1. Istražiti, opisati i analizirati protoistoriju i autoistoriju misije Uneska fokusirajući se na promene klasifikacije koncepta kulture tokom sedamdeset godina postojanja i identifikovati u istraženoj autoistoriji paradigmatičke promene koncepta kulture misije Uneska.

2. Istražiti, opisati i analizirati prirodu promena antropoloških koncepata kulture i istoriju antropološke kulturne kritike sa posebnim osvrtom na kulturnu kritiku politika identiteta Uneska koje se mogu iščitati iz relacija strateških orijentacija metoda sociokulturne antropologije i studija kulture kao mentorskih disciplina Uneska.

3. Analizirati relacije promena u klasifikaciji koncepta kulture u antropologiji, s jedne, i Uneskovich, s druge strane, kao i njihovu (dis)funkcionalnost u relacijama s principima stvaranja umetničkog dela.

4. Odgovoriti i obrazložiti odgovore na središnje pitanje istraživanja, a to je: Da li misija Uneska na promenama koncepta kulture iz antropološke perspektive funkcionalizuje u praksi teorije o umetnosti kao kulturnom sistemu i o prioritetu poetičkog produkta?

5. Izneti predloge: Šta i na koji način perspektive ovog istraživanja mogu da ponude Uneskovoj misiji izgradnje kulture mira.

## Opis problema

Prvi problem je što se „spoznajni objekat ovog istraživanja događa u istom epistemološkom polju“ kao i spoznajni proces, to jest „u polju konceptualizacije kulture“. Samo istraživanje već na određen način „menja događaje“ koji su predmet ispitivanja. Ovo je problem inherentan prirodi istraživanja uopšte i zbog toga ima svojstvo zadatog stanja koje se ublažava multiperspektivizmom (Russell 2006, 19).

Drugi problem je kontradiktornost. „Između najviših vrednosti, istina i konačnih ishoda, onako kako se oni konstruišu raznovrsnim pogledima na svet različitih osoba i društava, ne možemo da očekujemo preko potrebnu samerljivost ni konačnu usklađenost niti odgovarajuću sintezu“ (Rapport, Overing 2007, 91–92). U prvim decenijama XXI veka konsenzus antropoloških perspektiva koji usvajam za određenje prema ovom problemu, jeste da je „svaki sociokulturni milje utemeljen na nekompatibilnosti i kontradikciji“ (Rapport, Overing 2007, 92).

Treći problem je pitanje „pravilne upotrebe“ Uneskovih koncepata kulture, jer su za antropološke perspektive koncepti kulture Uneska pre svega „kultura drugog“ (Todorov 1994, 257). Delimično rešenje je u odabiru ključnih izvora i građe, koje prema istoriji (poreklu) i pripadnosti (sadržajima) čine materijali proizvedeni u kulturi Uneska i čiji je Unesko autor (Lindholm 2008; Šterk 2006, 246). Rešavanje ovog problema je povezano sa određenjem polazne tačke. Upisivanje mesta sa kojeg se razvija određena perspektiva istraživanja definiše centar i periferiju, kako antropološke tačke sagledavanja, tako i političke akcije Uneska na koju se određena antropološka pozicija primenjuje (Bošković 2007).

Četvrti je problem ovladavanja „raznorodnošću jednog istraživačkog polja koje uključuje“ čitav prostor planete u isečku vremena i etnografskog uzorka (Ože 2005, 25, 27). Ovaj problem nadovezuje se na drugi sa ovog spiska problema, heterogene i protivrečne stvarnosti, a njegovo prevladavanje zasnovano je na sažimanju pregleda sociokulturne stvarnosti u kontekstima antropoloških perspektiva istorije kulture, ograničavanjem na terene koji zauzimaju i određuju predmet i za istraživanje opredeljeni izvori i građa.

U ovom istraživanju pravilnoj upotrebi kulture i drugih predmeta istraživanja težim potvrđivanjem dominantne uloge multiperspektivizma kako u antropološkim perspektivama tako i u misiji Uneska i „pozivom na kontinuitet dijaloga“ sa sopstvenim pogledima na svet i stvaranjima sveta, kao i sa onima koje pripadaju drugom i drugačijem (Bošković 2007, 233).

## Metod analize

Metod istraživanja je polustrukturisana diskurzivna analiza (Rapport, Overing 2007, 345–352; Russell 2006, 19; Aphorpe, Gasper 1996). Polustrukturisano znači da je metod koji primenjujem delom određen i definisan, a delom otvoren za prilagođavanja tokom istraživačko-analitičkog rada.

Analiza je u istraživanju delimično strukturisana narativnom formom izlaganja (Roe 1994; Aphorpe, Gasper 1996, 9). To znači da je analiza „praktičnih argumenata“, to jest neformalne logike dokumenata Uneska i „teorijskih argumenata“, odnosno formalne logike akademskih izvora i njihovih aktera, integrisana u strukturu priče (narativa) koja je nosilac verodostojnih informacija (Aphorpe, Gasper 1996, 9).

Tekstovi koji su predmeti ispitivanja i analize dele se na dve osnovne grupe. Prva je grupa tekstova misije Uneska, a druga su tekstovi naučnih disciplina antropologije, istorije, filozofije i istorije i teorije savremene umetnosti.

Unutar prve grupe razlikuju se dve vrste tekstova. U prvoj su autorefleksivni, analitički i kritički „usmereni govor i pismo“. Njih obuhvataju pisani tekstovi auto-istorije Uneska. Odbrala sam one delove koji sadrže podatke i primere za razmatranje hipoteze istraživanja. To su tekstovi u kojima Organizacija „izražava, iskazuje, opisuje, objašnjava i interpretira svoje gledište i ideologiju“ o misiji, o promenama i o konceptu kulture (Šuvaković 1999, 71).

Drugom vrstu teksta predstavlja umetnički projekat u formi programsko-propagandnog filma. Uneskovo programsko-propagandno film je kao audio-vizuelni tekst poseban žanr popularne kulture (Žikić 2012; Dosse 1997, 74; Šuvaković 1999, 247; Fisk 2001; Storey 2003; Betts 2004; Pavlović-Aleksić 2009, 194–195; Pavlović-Aleksić 2012, 73–89). Dostupan je javnom mnjenju na Uneskovo mrežnoj stranici i na *Jutjubu* (YouTube) (Wesch 2009).

Uneskovi filmovi su žanrovski, stilski, ikonografski i autorefleksivni projekti organizacije, koji mogu da se čitaju i analiziraju kao tekst i kao podtekst političke akcije (Žikić 2012; Šuvaković 1999, 71). Takođe to je, kako argumentujem, politička umetnost. U teoriji umetnosti moderne i postmoderne „politička umetnost je naziv za svaku umetničku delatnost koja je povezana sa smislom, funkcijama, tematizacijama i institucionalnim aspektima politike u teorijskom i praktičnom smislu (Šuvaković 1999, 246). Obe vrste teksta proizvodi su političkih akcija institucije Uneska.

Druga grupa sastavljena je od odabranih tekstova sociokulturne antropologije, istorije, filozofije, istorije i teorije savremene umetnosti i ovi tekstovi su deo analitičkog aparata. „Poruke, sadržaji i semiotički“ odnosi, „uverenja, gledišta, ideologija, vrednosti i kontekstualna pripad-



nost“ tekstova prve grupe ispituju se na gledištima odabranih izvora iz tekstova druge grupe (Rapport 1997; Šuvaković 1999, 71).

Polustrukturisana diskurzivna analiza koju sam oblikovala za ovo istraživanje obuhvata takođe proces koji podrazumeva precizna čitanja tekstova kojima Unesko legitimiše svoje političko delovanje u stvaranju međunarodne kulturne politike i tekstova kojima ga naturalizuje rečju, slikom i zvukom, pri čemu se u procesu čitanja posebna pažnja posvećuje promenama logike, stila i konteksta pisanog materijala (Apthorpe, Gasper 1996, 5). Analiziraju se odabrana mesta, okruženja, istorijsko vreme, programske politike, važeće ideologije, dominantne paradigme, stadijumi tehnološkog razvoja, ekonomski uslovi i sadejstvo umetničkih narativnih formi.

Tekstovi kojima se Unesko legitimiše i koji čine odabrane izvore su autoistorija Uneska u rečima i slikama i srednjoročne strategije budućeg razvoja misije Uneska. Građa kojom se taksonomski obuhvataju tekstovi Uneskovih istraživačkih programa, statistike o različitim oblastima u kojima Unesko deluje, konvencije, razvojni projekti za obrazovanje, nauku, zaštitu kulturnog nasleđa i druge programske, organizacione i protokolarne aktivnosti nije predmet ovog istraživanja.

Dakle, predmet istraživanja su odabrani uzorci na kojima se ispituju promene koncepta kulture mira. Ovi uzorci ne obuhvataju, niti na nov način sistematizuju nomenklaturu Uneskovih materijala na kojima je ove promene moguće ispitati. Razlog za to je što se Uneskova ideološka matrica i Uneskovi diskursi o kulturi u ovom istraživanju ne uzimaju kao zadati, već kao jedan od fenomena stvaranja sveta.

Kontekst analize tekstova kojima se Unesko legitimiše u međunarodnoj zajednici je postojeće i kulturom definisano uređenje svetske zajednice. Ovo stanje opisano je na poseban način u autoistoriji Uneska i intelektualnim istorijama XX i XXI veka. Politički, ideološki, komunikološko-mediološki, tehnološki i tržišni aspekti ove istorije izloženi su kao perspektive „istorije ideja“ (Valderrama 1995; Moyn, Sartori 2013; Debre 2000; Barnard 2004, 15). Istorije ideja „važne su ne samo kao 'činjenice' istorije, već takođe i zbog toga što oblikuju delove percepcije modernih antropologija“, kao iz zbog toga što obuhvataju „istoriju ideja o narativima“ (Barnard 2004, 15; Bošković 2007; Pavlović-Aleksić 2016).

Tekstovi kojima Unesko naturalizuje svoju misiju su filmski i audio materijali kojima su izvori mrežna stranica Uneska – *Multimedijalni arhiv* (Unesco Multimedia Archives) – i *Jutjub*. Kontekst analize filmskog teksta kojim Unesko naturalizuje svoje delovanje u međunarodnoj zajednici sagledavam kao zatečeno i materijalnom kulturom definisano uređenje globalnog sveta u kojem istoriju ideja obeležava kontinuitet zamene, tj. dinamika „nadomestaka značenja“ narativa (Apthorpe, Gasper 1996, 9, 10; Pavlović-Aleksić 2016, 163–164).

Filmski i audio materijali izdvojeni su za ispitivanje po sledećim tematskim grupama : 1) poreklo, nastanak i delovanje, to jest istorijski razvoj Uneska, 2) kultura mira i 3) misija/ciljevi i aktivnosti Uneska.

U elektronskoj *Multimedijalnoj arhivi* Uneska, u delu označenom „Pronađi multimedijalni sadržaj“ (Find multimedia content) unete su pojedinačno, tri prethodno navedene tematske kategorije.

U pretraživaču na temu kulture mira (Culture of Peace) dobijena su sto trideset tri (133) audio-vizuelna zapisa, za Uneskove ciljeve i aktivnosti (Unesco Aims and Activities) šezdeset devet (69) i za poreklo Uneska (Unesco Origin) pet (5) audio-vizuelnih zapisa. U ove brojeve uključeni su i filmovi koji se svrstavaju u sve tri kategorije, gde se ukupno osam filmova ponavlja zbog prevoda na različite jezike i preklapanja tema.

Pregledala sam ukupno dve stotine (200) različitih kratkih filmova iz navedenih kategorija. Kao reprezentativni uzorak za analizu izdvojila sam programsko-propagandni film *Uneskovi prioriteta za XXI vek*<sup>20</sup>. U pretraživaču Uneskovog *Multimedijalnog arhiva* ovaj film je povezan sa Uneskovim ciljevima i aktivnostima za budućnost globalne zajednice. Tri su osnovna razloga da izdvojim ovaj film kao studiju slučaja.

U filmu se, kao prvo, mogu analizirati skorašnji Uneskovi stavovi o tri ključna fenomena koji su predmet ovog istraživanja, a to su misija, promene i koncept kulture. Drugo, naglasak na Uneskovoj viziji budućnosti u ovom kratkom programsko-propagandnom filmu, bio je podređen ideji kontinuiteta što je odredilo da njegov sadržaj čine elementi iz prošlih, aktuelnih i programa koje Unesko planira da realizuje (poreklo, nastanak, savremeno delovanje i planovi za budućnost). Treći razlog je što kombinuje dokumentarni zapis i fikciju pri čemu su korišćeni elementi filmske naracije igranog i animiranog filma).

Analiza odabranog filma zasnovana je na analitičkom pristupu koji je oblikovao Samjuel Džej Kejser (Samuel Jay Keyser, 1935) profesor lingvistike, fonologije, leksičke teorije i poetike. Kejser je ovaj pristup analizi koristio u jednom svom radu naslovljenom *Postoji metod u njihovoj reklami: formalna struktura oglasa* gde je pokazao u kojoj meri savremena reklamna poruka koristi ista formalna sredstva koja se koriste u književnosti i vizuelnim umetnostima (Keyser 1983, 305–334)<sup>21</sup>.

Sagledana u kontekstu osnovnih zadataka ovog istraživanja, a to je ispitati da li su diskursi Uneskove kulturne politike za kulturu mira funkcionalizovani na principima teorija o umetnosti kao kulturnom sistemu i prioritetu poetičkog produkta, upotreba Kejserovog metoda primerena je, kako smatram, iz tri osnovna razloga (Valderrama 1995; Rapport, Overing 2007, 43–51; Geertz 1976).

Prvi razlog da u antropološkim perspektivama koristim model koji je oblikovao profesor lingvistike je u tome što povezuje subjektivni kognitivni kontekst individualnog pogleda na svet sa analitičkim vrednostima strukturalne i formalne logike čije tendencije su obično definisane kao generalizacija, jasnoća i objektivnost (Rapport 1997; Hart 2005; Keyser 1983; Russell 2006).

---

<sup>20</sup> UNESCO's Priorities for the XXI Century. Pristup: 2. 5. 2015. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&id=1730](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&id=1730)

<sup>21</sup> *There Is Method In Their Adness: The Formal Structure of Advertisement* naslov je ovog Kejserovog članka koji sadrži novu kovanicu iz engleskog jezika „adness“ za koju ne postoji reč u srpskom kojoj bi njeno značenje bilo precizno prevedeno. Urbani rečnik engleskog jezika (Urban dictionary) „adness“ definiše kao način reklamiranja/oglašavanja koji generiše negativne reakcije ljudi. Pristup 3. 7. 2016. Dostupno na: <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=Adness>

Kejserov model je poststrukturalistički i baštini ideje strukturalizma i formalizma. Osnova strukturalizma je u gledištu da se susret kulture i prirode dešava u polju jezika, da je socijalno ponašanje ljudi učitano u jezik, odnosno jezike (Rapport 1997, 179 Hawkes 2003, 19; Dosse 1996; Dosse 1997). Strukturalizam je usredsređen na formalne uzroke i mrežu odnosa među elementima. On je pre i iznad svega proučavanje onih delova sistema koji ostaju nepromenjeni i pod određenim izmenama (Maranda 1972).

Dakle, bez obzira na to kako ćemo razumeti i protumačiti programsko-propagandni film Uneska on postoji u materijalnom prostoru, vidljiv u svetu koji delimo, sa elementima teksta odnosno jezika koji definišu strukture i forme filmskog izraza u popularnoj kulturi.

Kejserov model analize uzima u obzir validnost formalne strukture teksta kao jezika, pisma i teksta kao slike, povezujući ih sa umetničkim delima iz istorije Zapadne kulture i savremenom popularnom kulturom. Ove veze ga kvalifikuju da bude primeren model za analizu Uneskovog programsko-propagandnog filma u kontekstu relacija koje su postavljene hipotezom.

Drugi razlog je što Kejser u ovom slučaju pokazuje da je apstraktnost strukture svojstvena podjednako propagandnim/reklamnim formama, kao i delima lepih umetnosti čime obezbeđuje model za identifikaciju i analizu apstraktnih elementa političke akcije Uneska i određenje njihove uloge u programsko-propagandnom filmu koji je predmet ispitivanja (Kejser 1983, 333–334).

Apstrakcija definisana na ovaj način postaje vidljiva kao medijum sociokulturnih odnosa. Argumentima zasnovanim na elementima Kejserovog modela u analizi sadržaja koji se preporučuje javnosti, sociokulturnu pojavnost definišem kao apstraktnu. Jedna od referenci je i značajnije apstrakcije u teoriji umetnosti. U osnovi se opredeljujem za postmodernističko tumačenje apstrakcije, ali izlažem i određena informatičko-matematička tumačenja apstrakcije.

U prvo pomenutom smislu apstrakcija nastaje predstavljanjem, percepcijom i recepcijom sociokulturnih struktura, formi i funkcija i nije određena „prikazivanjem bića, predmeta, situacija ili događaja sveta“ već „procesom stvaranja, materijalnom i prostornom strukturom svoje pojavnosti“ (Švaković 1999, 38). Kako tumačim apstrakcija nastaje sumarnim reakcijama proizvodnje sadržaja, percepcije i recepcije tog sadržaja, a pravila njenog nastanka određena su osobnim, ličnim doživljajima i interpretacijom.

Analiza kratkog programsko-propagandnog filma zasnovana je, je dakle, na kombinovanju modela Kejserove formalne analize oglasa i na preciznim čitanjima teksta i podteksta kojim se posebna pažnja posvećuje promenama logike, stila, sadejstva narativnih formi i poetike vizuelnog materijala.

Prilikom poređenja Uneskovih i antropoloških klasifikacija kulture osnovu, što je već prethodno izneto, čine razlike u sistemima klasifikacije. Političku akciju Uneska u klasifikaciji promena koncepta kulture predstavljaju u istraživanju tekstovi koji se stvaraju na arbitrarnom odbiru ekspertskih znanja projektovanih za političku upotrebu kulture u misiji institucije (Valderama 1995; Apthorpe 1997, 43–58).

Ekspertsko znanje čine tekstovi o promenama u klasifikaciji koncepta kulture u antropološkim teorijama kulture, koji se grade na sistematizovanim pojedinačnim ciljevima, na konzistentnom, metodičnom odabiru znanja, pored ostalog, namenjenog izučavanju programa političkog delovanja u kulturi, a projektovani su za individualne misije istraživača, obrazovanje u disciplinarnim poljima i razvoj nauke (Rapport, Overing 2007, 19–30, 243).

Analiza Uneskovich tekstova uspostavljenih na sistemu arbitrarne klasifikacije, uz pomoć teorijske aparature antropoloških tekstova nastalih na metodičnoj klasifikaciji, predstavlja debatu o znanju, logici i jeziku u upotrebi koncepta kulture. Analitička debata, odnosno diskurs, usmeren je na identifikaciju razlika ovih sistema i razlika u rezultatima koje ostvaruju. Svrha analize i identifikacije razlika je da se uspostave ključne koordinate za kritičko preispitivanje ova dva sistema upotrebe koncepta kulture.

Epistemološki, metod je određen stanovištem koje o misiji Uneska, promenama koncepta kulture i kulturne politike u određenom istorijskom periodu zauzima sociokulturna antropologija, a u opsegu izvora definisanih ovim istraživanjem. To znači da je metod određen iskustvima koje istraživač stiče u oblastima društvenog pamćenja (Toš 2008, 23).

Drugo, metod je određen transdisciplinarnim pristupom. To znači da dominantno gledište sociokulturne antropologije za potrebe istraživanja kontekstualizuje stanovišta još tri (pomenute) društveno-humanističke discipline: istorije, filozofije i istorije i teorije umetnosti, koje imaju legitimitet pomoćnih disciplina antropologije.

Treće, metod je određen istraživačevim pogledom na svet, koji je u osnovi fenomenološki (Boas 1888; Geertz 1983, 21; Ricoeur 2005; Russell 2006, 23; Rapport, Overing 2007, 19, 51, 294–295; Groenewald, 2004)<sup>22</sup>. Ispitivanje je zasnovano na neposrednoj opservaciji fenomena koncepta kulture u rečima i slikama, odnosno tekstovima Uneska, na verbalnim opisima ovog fenomena i njegovom tumačenju u kontekstima (Russell 2006, 23).

---

<sup>22</sup> Fenomenološki pristup u antropologiji „institucionalizovao“ je Boas u proučavanju Igulik Eskima, 1880-ih (Bošković 2010, 17, 56, 57; Boas 1888).

## Građa i izvori

Osnovna građa istraživanja su 1) autoistorije programske politike Uneska, 2) programski dokumenti Uneska i 3) kratki programsko-propagandni (promotivni) filmovi o misiji Uneska (Valderrama 1995; Rapport, Overing 2007, 109–120, 345–352; Apthorpe, Gasper 1996; Shweder 2001, 3151–3158; Russell 2006, 4)<sup>23</sup>.

Dodatna građa su 1) snimljeni govori zvaničnika Uneska, 2) fotografije, 3) muzika promotivnih filmova Uneska, 4) brošure Uneska, 5) kvantitativni podaci preuzeti iz baza podataka Statističkog sektora ujedinjenih nacija (UNSD), Uneskovog instituta za statistiku (UIS), Eurostata i Međunarodnog časopisa za istraživanje javnog mnjenja (IJPOR) 6) retrospekcije i refleksije autorke sa *Uneskovog master programa za kulturnu politiku i menadžment u kulturi* i višegodišnjeg rada u lokalnoj upravi srpske prestonice.

Svi izvori osnovne i dodatne građe sekundarni su, a čine ih: 1) bibliografske jedinice iz fizičkih i elektronskih biblioteka, 2) mrežna stanica Uneska, 3) *Jutjub*, 4) mrežni pretraživači – *Internet explorer, Mocila, Opera, Safari* (Internet Exploret, Mozzila, Opera, Safari) 5) retrospekcija participatornog posmatranja.

---

<sup>23</sup> UNESCO's Priorities for the XXI Century. Pristup: 2. 5. 2015. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&id=1730](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&id=1730)

## Teorijske osnove metoda

Pogled na svet Najdžela Raporta (Nigel Julian Rapport), profesora sociokulturne antropologije na Univerzitetu Sent Endrjus (St. Andrews) u Škotskoj koji izlaže i objašnjava u svojoj knjizi *Transcendentna individua: ka literarnoj i liberalnoj antropologiji* izvor je i ključni oslonac za konstruisanje pristupa i metoda za istraživanje (Rapport 1997; Rapport 2006)<sup>24</sup>.

Raportovo sagledavanje smisla antropološkog proučavanja lajtmotiv je, kako oblikovanja metodologije istraživanja, tako i smisla istraživanja u celosti. Raport, na aglomeraciji antropoloških teorija, čiji je središnji koncept prioritet individualiteta u kulturi, istraživača portretira u svojstvu transcendentne osobe koja zauzima „uvaženu sacionaučnu poziciju individualnog antropološkog teorijskog i etnografskog pisanja. Individualitet – *nota bene*, ne individualizam – sagledava kao poziciju koja legitimno razvija svoje vlastite metodološke, moralne, pragmatične i estetičke predmete.

Potkrepljujući svoje gledište citatima, Raport „kreativnost, narativnost individualne ekspresije, originalnost individualnog postojanja“, opisuje kao „umetničko delo koje samo sebe stvara“, ali u uslovima sredine koju, *inter alia*, stvaraju drugi individualni činioци, ili kako to definiše Gerc (Clifford James Geertz, 1926–2006), profesor kulturne antropologije na Princeton Univerzitetu koji je tokom tri poslednje decenije XX veka smatran za najuticajnijeg antropologa u Sjedinjenim Američkim državama, ali i u svetu, pomoću „intencionalne manipulacije kulturnih formi“ (Rapport 1997, i, 4, Leach u: Rapport 1997, 36; Strathern u: Rapport 1997, 40–41; Geertz u: Rapport 1997, 60).

Kulturne forme, odnosno sociokulturne strukture, ne postoje „*sui generis* niti postoje u inerciji, već su zavisne od kontinuiranih, svesnih, usklađenih aktivnosti različitih individua“, koje imaju različite namere, različita dostignuća i koje se dokazuju (Rapport 1997, 41).

Sušтина Raportovog pristupa je, kako smatram, u sledećem: reči stvaraju „socijalno ispunjene živote samo posredstvom individue“ (Rapport 1997, 179). Odricanje od individualnog u korist kolektivnih sistema označavanja „lišilo bi nas puta kojim možemo da saznamo kako i zašto se kultura održava i razvija, i kako i zašto se diskursi menjaju“ (Rapport 1997, 179).

„Praženjenje teorijske osobe od vrednosti i emocija“ kako ističe Meri Daglas (Mary Douglas, 1921–2007) profesorka sociokulturne antropologije na Univerzitetu Oksford, Londonskom Univerzitetu i Princetonu, i Stiven Nej (Steven Ney), profesor komparativne politike na Jakobs Univerzitetu u Bremenu, je „ateorijski potez“ (Daglas, Nej 2003, 22).

---

<sup>24</sup> U slobodnom prevodu autorke istraživanja. Naslov na engleskom jeziku: *Transcendent Individual: Towards a literary and liberal anthropology*.

Strategija kojom se štiti objektivnost „stvara jedan neartikulisani prostor iz kojeg je teorijsko mišljenje isključeno“, a time i objektivnost (Daglas, Nej 2003, 22). „Mikrokosmos zahteva da se sve prinese na oltar opštosti“ kako bi se zaštitila „objektivnost koja zapravo isključuje smisao“ (Daglas, Nej 2003, 82). Objektivnost dobija smisao i puno značenje kada se opšti neartikulisani prostor artikuliše individualnim teorijskim mišljenjem i biva predstavljen u vidu nove interpretacije.

Interpretacija, prema ovako shvaćenom mikrokosmosu Raportove individue, odnosno Daglasove i Nejeve *osobe*, baštini dinamiku kolektivnog pamćenja u razućenoj mreži idejnih škola i učitelja čiji se „misaoni luk proteže [...] od iskona do današnjeg dana“ (Bihalji-Merin 1974, 10).

Raport, što sam već istakla, pravi bitnu razliku između individualnosti i individualizma (Overing, Rapport 2007, 238; Rapport 1997, 6). Individualizam, istorijsko-kulturni pokret koji je razvio „kult individue“ kao kontradikciju hijerarhiji kolektivnog, ne stoji u vezi sa Raportovom konceptualizacijom individualnosti, premda osnovna ideja interpretativnog pristupa ostaje na zajedničkoj osnovi (Rapport 1997, 6).

Metodologija ovog istraživanja sledi koncept i ideju individualnosti uspostavljenu na „dualizmu dijalektičke napetosti“, koju istraživač (individua) ostvaruje između svojih „unutražnjih i spoljašnjih“ formi, značenja i praksi, između onoga što se „uočava i zna“ (Rapport 1997, 7). U ovom istraživanju individualno postoji jedino kao specifičan kontekst, kao sociokulturna osoba (Košut u: Šuvaković 1999, 130; Daglas, Nej 2003, 82–87).

Usmeravanjem pažnje na individualni pristup u interpretaciji fenomena i prihvatanjem individue kao kulture za sebe, „antropologija može da izbegne svođenje dijalektičke prirode stvarnosti na kulturni i diskurzivni determinizam“ (Chodorow u: Rapport 1997, 179).

Interpretacija promena koncepta kulture Uneska na ovako postavljenim teorijskim osnovama znači posredovanje između dve obeležene teritorije, dva entiteta u sociokulturnoj realnosti, od kojih svaki kulturu konstruiše i koristi kao jedan od instrumenata za ispunjavanje svojih zadataka. To znači da je interpretacija u istraživanju definisana višeslojnom posredničkom ulogom i da implicira posredovanje u određivanju i pojedinačnih i zajedničkih vrednosti koncepta kulture Uneska i antropologije (Holy, Stuchlik 1984, 1).

U istraživanju sam u tom smislu na zadatku otkrivanja i tumačenja slojeva heterogenih i promenljivih vrednosti institucije Uneska i antropološke discipline, i to onih vrednosti koje se odnose na upotrebu koncepta kulture. Kultura je agens, posrednik, izvor i predmet njihovog i našeg, to jest zajedničkog područja delovanja.

U okvirima ovakvih teorijskih osnova vodi se računa o specifičnim svojstvima interpretativnog postupka. Naime, interpretacije se u relaciji prema drugom konstituišu „tek nakon što je u tu razliku uključena hijerarhija“, u kojoj su kada je reč o ovom istraživanju Uneskov politički i akademski antropološki univerzum postavljeni „kao totalni, racionalni, napredni, civilizirani“ (Šterk 2006, 246).

Primetno je da postoji određena grupa političkih i akademskih diskursa kojima je zajednička tendencija da *a priori*, nesvesno, inherentno sopstveni kulturni poredak interpretiraju

kao poziciju civilizovanog, te sve dalje razlike imaju tendenciju da se čitaju i interpretiraju sa ove pozicije.

Kriterijum ovog istraživanja je da se, nakon što je autentičnim Uneskovim izvorima dodeljeno prvo mesto u izlaganju i opisima, u hijerarhiji interpretacije, a analogno tradiciji evroatlantskog akademskog diskursa Uneska, na drugo mesto postave antropološke perspektive.

Antropološki diskursi, u proučavanju druge kulture, koju predstavlja Unesko, potom kako sam se opredelila, zauzimaju poziciju naprednog entiteta, s tendencijom da sve razlike između Uneskovog političkog i antropološkog naučnog postojanja i delovanja budu interpretirane na takvim relacijama.

Interpretativni režimi, usvojeni u kulturnom okruženju koje drugi (a to je ovde Unesko) i istraživač dele, konstituisani su na interpretaciji sopstvenog kulturnog poretka kao *a priori* civilizovanog. Drugim rečima, akademski univerzum naučnih disciplina u istraživanju interpretiran je kao celovit, racionalan, napredan i civilizovan u odnosu na međunarodnu političku instituciju Uneska, upravo prema predstavljenom modelu kulture koja se istražuje. Upotrebila sam, dakle, princip kulturnog kontakta koji Unesko svojom misijom demonstrira, podržava i promovira.

Interpretacija i na prethodno opisan način individualno osmišljen i organizovan analitički postupak čine u ishodu ispitivanje objektivnim, jer su oblikovani diskursima koji predstavljaju zajedničke vrednosti kako Uneska, tako i sociokulturne antropologije. Individualni interpretativni postupak objektivizacije metaforično predstavlja istraživačevo „brvno“, jer se ovim sistemom analize u svet zajedničkih vrednosti ulazi specifičnim putem i dinamikom jedan po jedan (Debeljak 2010).

U daljem procesu ispitivanja diskurs je taj kojim se „lično značenje“ povezuje sa zajedničkim sistemima vrednosti i uspostavlja korelacija između predmeta istraživanja, istraživača i drugih (Šuvaković 1999, 70).

Morfološko-semiološke odrednice termina diskurs – neprihvatanje, neuklapanje, učenje, posmatranje, prihvatanje, neslaganje i dvostruki karakter pitanja zašto, trčanje u nekom smeru i vraćanje na početnu poziciju – predstavljaju skup značenja koji sagledan u svetlu epistemoloških odrednica diskursa u XX veku čine ambivalentnu, ali smisleno povezanu celinu<sup>25</sup>.

Derivat tumačenja, odnosno terminološka odluka o značenju diskursa u istraživanju zasnovana je na dva, međusobno povezana, gledišta. Prvo je da „diskurs nije isto što i svest“ (Rapport, Overing, 2007, 140). To znači da je „formu i sadržaj diskurzivnog izražavanja potrebno

---

<sup>25</sup> U pozadini ovakvog tumačenja diskursa je „da ni društvene niti simboličke strukture nije primereno uzimati kao zadate (fiksirane), niti bi ih trebalo posmatrati kao sheme dogovorene u kulturi koje svaki član društva razume na isti način. Pojam koji povezuje ova tumačenja je ideja diskursa. Dok u lingvistici diskurs uopšte ima značenje kontinuiranog govora (analogno paragrafu ili dužem segmentu teksta), Fukoova (Michel Foucault 1926–1984) upotreba ga proširuje. Ovde predstavlja koncept koji uključuje način na koji ljudi govore ili pišu o nečem ili korpus znanja na koji se odnosi ili upotrebu tog znanja, kao što je to slučaj u strukturama moći kojima je Fuko u celosti bio preokupiran“ (Foucault u: Barnard 2004, 144).



analitički razlikovati“, kao što je u individualnom interpretativnom pristupu bitno analitički razlikovati individualni sadržaj od forme interpretacije (Rapport, Overing, 2007, 140).

Drugo je da bi diskurs trebalo sagledati kao „ispoljavanje dvojne fenomenologije“, kao zajedničku platformu govornih formi, oblika, zapažanja, gramatike i fonologije „ispod kojih se nalazi propratni, istodobni, konkurentni tok artikulisane svesti (Steiner u: Rapport, Overing 2007, 140).

U kontekstima u kojima se rešavaju pitanja postavljena u istraživanju, ovakvo shvatanje diskursa bitno je iz razloga što naglašava razlike između nameravanog, učinjenog i postignutog, odnosno teorije, primene teorijskih postavki u praksi i rezultata ovih praksi.

Ne treba gubiti iz vida da su metodologija, kojom se uspostavljaju granice istraživanja, interpretacija, kojom se predmet istraživanja u okvirima određenih granica premešta iz konteksta programske politike Uneska u kontekst antropološkog pogleda na svet, i diskurs, kojim se artikulišu podaci i testiraju semantičke, receptivne, kulturološke, ideološke i vrednosne situacije Uneskove političke akcije u kulturi, po prirodi svog stanja, privremene konstrukcije kojima se jedna objektivna istraživačka perspektiva čini vidljivom i preporučuje daljem proučavanju i preispitivanju.

Različite konfiguracije istraživanja tokom istorije bivaju akumulirane u savremene agense uspehlih i neuspehlih pokušaja, kojima, potom, pluralitet odabranih i institucionalizovanih individualnih interpretacija otvara nove perspektive.

## Ključni koncepti

Misija. Iz istorijske perspektive, koja je „antropolozima neophodna za tumačenje promena odnosa prema svetu u kojem živimo“, promene u kulturama analizirane su, pored ostalog, u kontekstima ispitivanja uloge misija (Hart 2003b, 5). U sociokulturnoj antropologiji, kojoj je u središtu ispitivanja čovek, pojam misionara ima prioritet u odnosu na neutralni termin misije.

U *Enciklopediji socijalne i kulturne antropologije* s početka XXI veka ne nalazimo misiju kao posebno obrađenu terminološku jedinicu već na termin „misionari“ (Barnard, Spencer 2002; Taylor Huber 2002, 563–565). Budući da misije ne bi bilo bez misionara, njeno tumačenje iz antropološke perspektive, sasvim primereno, počinje sa objašnjavanjem značenja i uloge misionara.

„Strogo govoreći, misionari su ljudi koji su poslani u drugu zemlju kako bi proširili religiozna učenja i institucije, premda se termin uopšteno može odnositi na prozelitiste kod kuće i na one koji rade kako za humanitarne tako i za religiozne svrhe [...] Tipično za misionare je da predstavljaju ljude koji služe u moralnoj kritici lokalne kulture i društva, podstiču dalekosežne promene u verovanjima i praksama i ponekad igraju značajne uloge u politici imperija, kolonija i postkolonijalnih država. Istorijski, mnogi narodi sveta su o Zapadnoj kulturi naučili zahvaljujući susretima sa misionarima, dok su mnogi zapadnjaci kod kuće naučili o tim drugim ljudima kroz viđenje misionara (Taylor Huber 2002, 563).

Od sedamdestih godina XX veka antropolozi intenziviraju kritičke diskurse o ulogama misionara i od ovog razdoblja postoji kontinuitet u etnografskom praćenju uloge i delovanja misionara (Taylor Huber 2002, 564). Antropološku kritiku delovanja misionara u istoriji u najvećoj meri definiše ironično predstavljanje njihovog rada, ukazivanje na njihovu ambivalentnost kao i pridavanje pažnje „nenamernim posledicama misionarskih praksi“ (Ibid.).

Istoričar Martin Gudmen (Martin Goodman) pravi razliku između četiri osnovna idealna tipa misija čija suština jesu promene. Tipovi misija koje Gudmen izdvaja u praksi se, kako navodi, ne manifestuju zasebno, a čine ih: 1) informativna misija, koja cilja na saopštavanje opštih poruka jedne grupe ili pojedinca drugima, bez namere da menja ponašanje ljudi, ali ipak izaziva promene, 2) obrazovna misija, oblikovana da recipijente učini moralnijim i zadovoljnijim, 3) apologetska misija, koja planira zaštitu kultova i verovanja misionara bez očekivanja da će se oni kojima je upućena posvetiti tim verovanjima i 4) prozelitistička misija, koja planira

uveravanje ljudi u svrsishodnost promene stila života i njihovu regrutaciju u misionarske redove (Goodman 1994, 3–6).

U istraživanju, misiju Uneska prepoznajem, posmatram i ispitujem kao kulturnu kritiku. Misija kao kulturna kritika, to jest kritika kultura ključni je deo „kolektivne simboličke sheme“ institucije (Sahlins 1985, 67–69). Misija kao kulturna kritika, koja evidentno uključuje i četiri značenja po Gudmanu, jeste sistem distribucije konceptualnih i materijalnih produkata koji učestvuju u čovekovom formiranju pogleda na svet.

Misija kao kulturna kritika legitimnim čini izvođenje političkih akcija planova, namera i interesa, koji je ova organizacija sebi odredila da bi podupirala autoritet i javni interes kulture iz koje je misija potekla, koju širi i čije interese razvija i štiti (Sahlins 1985, 67–69; Rapport, Overring 2007, 431–441; Bartelson 2009).

Misija se, takođe, u istraživanju uspostavlja na antropološkom značenju misionara. Misija u ovoj perspektivi se najpre označava i tumači kao grupa ljudi koji deluju, kako je već prethodno izneto, u moralnoj kritici lokalne kulture kako bi se podstakle promene koje lokalnu kulturu uvode u procese koji se nazivaju globalizacijom (Taylor Huber 2002, 563; Kearney 1995).

Promene. Promena je postati drugačiji ili učiniti nešto drugačijim. Promena brzine i snage, promena mesta, vremena, izgleda, karaktera, pojavnosti kulture. Promene su suština svake misije i najčešće su planske. S druge strane, nemoć da se u potpunosti gospodari planiranim događajima takođe je izvor promena. Tako, *prima facie* i *post festum* planske i neplanske promene u kulturama postaju predmeti proučavanja antropologa.

Upravo u vremenu priprema za osnivanje Uneska, uticajan socijalni antropolog, o kome će više biti reči u trećem poglavlju, smatra da se prve i najvažnije promene u kulturi pokreću na „formama institucionalnih promena“. On dodaje da promena ne može biti bez „stvaranja novih potreba“ (Malinowski 1960, 41). „Jasno je da nova institucija, bilo zamišljena ili kopirana, ostaje najvažniji princip kulturnih promena [...] koje, da bi opstale, moraju da uključuju kontakte i difuziju“ (Malinowski 1960, 215).

Vrsta promene određuje značenje koje pripisujem ovom terminu u istraživanju. Za promene diskursa o konceptu kulture Uneska, od kada Organizacija postoji, karakteristični su: 1) sistematično integrisanje ključnog koncepta i njegovog scenarija u narative popularne kulture i 2) instrumentalizacija tehnoloških inovacija za distribuiranje narativa o promenama, koji impliciraju generisanje novih potreba.

Promene za jednu od savremenih antropoloških perspektiva koja definiše relacije umetnosti i estetike, nisu nužno usmerene na akcije koje bi društvo, ljudsko delovanje i mišljenje učinile vidljivim u materijalnom svetu (Weiner 2002, 10). Budući da misija Uneska insistira na materijalnoj vidljivosti promena, njene promene, su kako zaključujem radikalno subjektivne i u potpunosti suprotne od ove savremene antropološke perspektive.

Koncept. „Koncepti su jedinice spoznaje“ uz pomoć kojih ljudi oblikuju smisao o svom okruženju (Bloch 2002, 165). Koncept kulture je dakle, jedinica, to jest deo spoznaje kojom,

kako je savremenim antropološkim istraživanjima konstatovano, ne upravljaju reči (Ibid.). Ustanovljeno je da se koncepti formiraju na prototipovima, odnosno konkretnim primerima fenomena (Ibid.). Svojstva koncepta, u smislu u kojem ih definiše savremeni konsenzus antropologa, usmeravaju na opsežno preispitivanje prirode ljudske kulture u celini<sup>26</sup>. Ovakvo značenje i uloga koncepta u savremenoj antropologiji dodatno argumentuje značaj i smisao ovog istraživanja.

Interpretativna antropologija u svom disciplinarnom polju značenje koncepta uspostavlja upravo na značenju kulture koju ispituje, to jest na prototipima i konkretnim primerima kulture kao fenomena (Geertz 1973; Rapport, Overing 2007). Koncept kao mentalni sadržaj o opštim svojstvima, kao stadijum stvaralačkog procesa, zapažanja, misaoni plan i program, za interpretativnu sociokulturnu antropologiju definisan je kulturom u svim njenim značenjima, zavisno od konkretnih primera i predmeta istraživanja.

Za Raporta i Overingovu (Joanna Overing), profesorku emeritu Odeljenja za socijalnu antropologiju Univerzitetu Sent Endrius, koncepti su „diskurzivna čvorišta“ iz kojih se razvija pogled na širi plan delovanja i time obezbeđuje detaljnije razumevanje tog delovanja (Rapport, Overing 2007, vii). Ovakvo značenje koncepta u antropologiji izdvojeno je kao najpreciznije definisano shvatanje termina koncepta za predmet ovog istraživanja.

Kultura. Kultura kao koncept „ima kompleksnu istoriju u kojoj antropološka“, i Unesko-va „upotreba čini samo mali deo“ te istorije (Barnard, Spencer 2002, 206). U antropologiji se sa jedne strane koncept kulture definiše „humanističkim smislom kulture“, a kultura je u datom smislu jednina i uključuje evaluaciju, jer je „kultura nešto što bi osoba trebalo da stekne kako bi postala celovit i truda vredan moralni činilac“ (Ibid.).

Sa druge strane postoji tumačenje koje kulturu definiše u množini. Prema ovom gledištu, koje se obično označava kao etnografsko, svet je podeljen na kulture. Etnografska tumačenja usmerena su na objašnjavanje različitosti kultura od kojih neka uključuju, a bez donošenja suda o razlikama (Ibid.).

Problematičnost ove osnovne podele za ispitivanje, istraživanje i upotrebu koncepta kulture pokazuju teorija o umetnosti kao kulturi i teorija o prioritetu poetičkog produkta (Geertz 1976; Rapport 1997). Problem je, kako tumačim, u tome što konceptualizacije kulture koje su ovde označene kao humanističke i kao etnografske, premda uključuju stav o kompleksnosti koncepta kulture, na nivou tumačenja bazičnih odnosa kulture i prirode daju prednost kulturi u svojstvu „*naturae elevata*“ što je u tradiciji hrišćanske filozofije (Dupré 1993, 171).

„Termin kultura [...] u najširem značenju pokušava da ljudsko delovanje i tumačenja tog delovanja svede na osnovne nivoe koji ih obeležavaju“, ne bi li ih tako bolje razumeli (Wagner

---

<sup>26</sup> Za ispitivanja koncepta u antropologiji u poslednje dve decenije XX veka i u prvim decenijama XXI veka poseban značaj dobija „istraživanja analogija koja uključuju ispitivanje metafora“, a u istom periodu psiholozi se okreću ispitivanjima analoškog mišljenja (Lakoff, Johnson u: Bloch 2002, 167).

1981, 12)<sup>27</sup>. Kultura, međutim, „ne obezbeđuje kognitivnu mapu, već će to pre biti skup principa za pravljenje mape i navigaciju. Različite kulture su kao različite škole navigacije koje su dizajnirane da se savladaju različiti tereni i mora“, što prevodim da je ovladavanje pojavnostima kulture i kultura razučeno i neispitano onoliko koliko su razučeni i neistraženi tereni ljudske prirode (Frake 1997, 32–46).

Kako tvrdi Rajtova (Sussan Wright), profesorka antropologije obrazovanja na Univerzitetu Aarhus, koncept kulture je u istraživanjima organizacije institucija često opisan i definisan na antropološkim izvorima (Geertz, Turner, Douglas u: Wright 1994, 1; Douglas 2011).

U velikim organizacijama, kako iznosi Rajtova „koncept kulture se koristi na četiri načina“ (Wright 1994, 2). Prvi je za „upravljanje procesima proizvodnje i usluga u globalnom kontekstu“, drugi za „integraciju radne snage iz različitih kultura“, treći za „neformalno korišćenje konceptata, stavova i vrednosti“ i četvrti za potrebe razvoja „kompanijske kulture“, a odnosi se na uspostavljanje organizacionih i upravljačkih vrednosti unutar organizacije, to jest kompanije (Deal, Kennedy, u: Wright 1994, 2).

Premda Unesko svoj koncept kulture koristi na sva četiri navedena načina, ne fokusiram se ni na jedan od njih posebno, već ih sve obuhvatam. Razloge sam navela na početku uvoda, a radi se o tome da su predmet i zadaci ovog istraživanja fenomenološke, a ne taksonomske prirode.

U političkoj antropologiji, o kulturi se govori najčešće kao „o sistemu subjektivnih simbola i značenja koji su zajednički društvu, uključujući jezik, mitove, obrede, političke pojmove legitimisanja i tome slično“, jer ukazuje na „mentalni i društveni kontakt u okviru kojeg se odvijaju društveni procesi“ (Arnoff u: Luelen 2001, 8).

U ovom istraživanju, *koncept kulture* Uneska koristim na osnovu četiri perspektive koje se nadovezuju i dopunjuju. Prva je upotreba koja *koncept kulture* predstavlja u značenju kulture institucije kao „ukupnog fenomena“ misije Uneska, to jest konteksta u okviru kojeg se odvijaju društveni procesi i stvaraju uslovi za realizaciju čovekove ljudskosti, to jest izgradnju identiteta.

---

<sup>27</sup> Jednu kompleksnu taksonomiju o pojmu kulture koja ima didaktički karakter, a koja potiče iz kampa sociologa, izdvojila bih ovde kao primer. U knjizi *Kultura iz 2008. godine* njeno značenje i uloge izloženi su u sistemu trojne podele. Prva grupa značenja kulture klasifikovana je u kulturologiji, druga u sociologiji kulture, treća u teorijama kulture (Avramović 2008). Iz antropološke perspektive ova sociološka klasifikacija tj. organizovanje znanja o kulturi izvrstan je primer kako u određenoj sociokulturnoj sredini funkcionišu sistemi klasifikacije, pri čemu samo značenje kulture ostaje diskurzivno čvorište individualnih interpretacija (Rapport 1997). Klasifikacija kao delatnost koja nam pomaže da mislimo o svetu, objektima i konceptima kao što je kultura i koja nam pomaže da lakše usvajamo nova znanja, sagledana iz perspektiva interpretativne antropološke kulturne kritike, implicira problem relacija koje onaj koji klasifikuje učitava u postavljene kategorije i problem povezivanja istorijskih kontigenata kulture, apstraktnog znanja i informacija o svetu sa njegovim pragmatičnim oblicima (Ellen 2002, 155, 160). Kao jedan od problema u ovom didaktičkom priručniku izdavam klasifikaciju relacija „kulture i prirode“ u okviru grupe „kulturologija“ (Avramović 2008, 7, 13–15). Osnovni problem ove klasifikacije je u poetičnosti naracije koja premda čini posebnu vrednost ovog didaktičkog teksta relacije kulture i prirode implicitno i nevidljivo fiksira za samo jednu perspektivu, a to je je perspektiva Zapadne kulture i to ona koja nasleđene istorijske podele i kolektivistički pristup, uzima kao zadate vrednosti.

Druga je upotreba koja koncept kulture Organizacije tumači pomoću umetničkih formi (sistema reprezentacije i predstavljačkih formi), a kojima Unesko (misli se na predstavnike institucije) utvrđuje svoj politički položaj, poreklo, dostojanstvo, ugled, prava, ideologije, pokazuje svoja znanja, komunikacione veštine, talente, motivacije, tehnička dostignuća i bogatstvo.

Treća upotreba kulturu određuje kao skup principa koji bi trebalo da omogućuje pravljenje „mape za navigaciju“ na promenljivim terenima savremenih globalnih konteksta (Frake 1997, 32–46).

Rukovođena stavom da upotreba određuje značenje, koncept kulture ću u procesu istraživanja određivati kontekstom, a varijacije ovog određenja predstavljaju četvrtu perspektivu u sagledavanju i tumačenju ovog koncepta. Ovakvo tumačenje odgovara sagledavanju koncepta kulture kao „diskurzivnog čvorišta“ iz kojeg se perspektive razvijaju na različite planove kulturne politike Uneska omogućavajući njeno detaljnije razumevanje (Rapport, Overing 2007, vii).

Antropološke perspektive. U ovoj sintagmi antropološke perspektive prvi deo *antropološki* određuje poreklo ključnih izvora, granice, scenografiju i konfiguraciju naučnog terena discipline u čijim se okvirima odabrane perspektive konstruišu.

Upotreba termina perspektiva je u osnovi dvojaka i oprečna. Perspektivu je, s jedne strane, moguće koristiti da „označimo sagledavanje sveta više ili manje onakvog kakav jeste“ (Preziosi 1998, 410). S druge strane, budući da „vi imate vašu, a ja svoju“ perspektivu, ovaj termin se koristi da nas podeli u načinima sagledavanja sveta i svetova (Preziosi 1998, 410; Ože 2005).

Perspektiva „nas izdiže iznad dubokih nepovezanosti u našim normalnim utiscima“, čitanjima, čuvstvima, osećanjima i mišljenjima o ovom svetu, „koje bi takođe mogle da prerastu u nepovezano razumevanje o tome u kakvom odnosu stoje“ ljudi jedni naspram drugih (Preziosi 1998, 410).

Kakvi god bili odgovori na prethodne razlike, ono što u ovom odnosu postaje „jasno jeste to da nas bavljenje pojmom perspektive ne može ograničiti na sagledavanje slikovnih praksi“, jer se „slike u glavama“ od trenutka stvaranja imaginacije posmatraju kao „ideje“ o svetu (Preziosi 1998, 410; Rot 2000, 257–284). Značajno je ovde pomenuti i termin „perspektivizam“ koji Niče (Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844–1900), filozof, kulturni kritičar, pesnik i klasični filolog, uvodi i koristi da bi opisao sagledavanje stvarnosti „izvan falsifikovanih slika sveta koje nam pruža prosto gledanje“ (Preziosi 1998, 410).

Istorija tumačenja prostora, prema onome kako se određeni prostor pojavljuje u vizuelnim umetničkim delima i pisanim radovima, „pokazuje da se sirovi materijal iskustva sistematično elaborira i da prostor postaje mentalna konstrukcija“ (Ibid.).

Prema nekim gledištima koja su formirana u oblastima koje u ovom istraživanju koristim kao pomoćne antropološke discipline „struktura beskonačnog, nepromenljivog i homogenog prostora, to jest čisti matematički prostor, dijametralno je suprotan ovom psihofiziološkom prostoru (Panofsky u: Iversen 1998, 223). Panovski (Erwin Panofsky 1892–1968), istoričar umetnosti i utemeljivač ikonološkog metoda discipline, prethodnu konstataciju podupire pozivajući se na filozofa Kasirera (Ernst Cassirer 1874–1945), koji iznosi da je prostor neophodno konstruisati i da je konstrukcija perspektive u suštini izvedena iz psihofiziološkog prostora osobe.

Perspektiva je, takođe, uvek nova i reorganizovana akumulacija duge istorije u kojoj se opažanje prostora permanentno modificira. Ovo se podjednako odnosi na konstrukcije umetničkih dela, ideje i naučnoistraživačke poduhvate. „Istorija perspektive može se shvatiti, i to s pravom, kao trijumf distanciranja i objektivizacije osećaja za realnost i kao trijumf [...] uređivanja i sistematizovanja spoljnog sveta kao produžetka, nastavka ego sfere“ (Panofsky u: Iversen 1998, 223).

U portretom slikarstvu renesanse, kulturnog, naučnog i društvenopolitičkog perioda čiji se razvoj u istoriji sveta obično datira od druge polovine XIV do druge polovine XVI veka, nailazimo na primer koji, kako smatram, pruža jasnu predstavu o razvoju ove ego sfere i postavlja tumačenje perspektive u kontekstima čovekovog idejnog sveta.

U slikanju portreta, objektivni, monolitni prostor karakterističan za pozadine slikarstva srednjeg veka, pretače se u renesansi u pejzaž, čime prisustvo čoveka na slici biva redukovano perspektivom koju otvara pejzaž. Međutim, postavljanjem u „prostranstvo prirode i distanciranjem od nje, umanjnjem značaja fizičkog prisustva“ portretisane osobe, uvećava se intenzitet percepcije „izdvojenosti, usamljenosti i individualnosti ljudskog bića“ (Dupré 1993, 99). Ukupni efekat ove promene, kako tumače određeni teoretičari umetnosti i filozofi, bio je u „buđenju“ ideje o „čovekovoj subjektivnosti“ (Ibid.).

Perspektivu bi u ovom istraživanju valjalo shvatiti na osnovama tumačenja četiri povezana gledišta. Prvo, koristim je kako bih na jednoj strani ukazala da su antropološke perspektive, prema gledištu koje zastupam, akumulacija subjektivnih, individualnih rešenja i pogleda na svet, koji su se tokom istorije akumulirali u različite oblasti i postali deo genealoškog aparata.

Drugo je da istovremeno omogućiti i ukaže na tumačenje kojim se ove podele u načinima sagledavanja sveta i svetova mire tako što se upotrebom termina perspektiva psihofizički prostor osobe svojim značenjem implicitno integriše u svet ideja.

Ovo se nadovezuje na treće značenje po kojem perspektiva omogućava da se materijali iskustva akumulirano u svet ideja distanciraju od ego sfere i objektivizuju u proučavanju, uređivanju ili sistematizovanju realnog sveta.

Četvrto značenje je u vezama koje termin „perspektivizam“ uspostavlja između predstavljanja slika i buđenja ideja, što dobija na značaju u kontekstu analize vizuelnog materijala Uneska i uspostavljanja njegovih veza sa razvojem politika identiteta (Dupré 1993, 47, 58, 79, 99).

Istorija i autoistorija. Dinamiku komunikacije, dogovora, slaganja i mimoilaženja ljudi u različitim vremenima baštine institucije u vidu kolektivnog pamćenja. Kada kažemo istorija, najpre mislimo na baštinjenje predstava o prošlosti koje nalazimo, kako u „delima istoričara“, tako i u delima istraživača prošlosti u drugim disciplinama, među kojima je i antropološka, a koji su komunikaciju, znanje, pamćenje i „spoznajne dogovore“ s ljudima u svom vremenu institucionalizovali i na taj način omogućili njihovo prenošenje u drugo vreme (Toš 2008, 9; Debre 2000, 23, 24). U rečniku svakodnevice „istorija ima i drugo tumačenje“, a to je da označi „ono što se zaista dogodilo“ (Toš 2008, 9). Kada se bavim istorijom i kada je izlažem u istraživanju, koristim je uvek u prvom značenju.

Termin koji je konstruisan na istoriji i koji je takođe značajan za razumevanje opštih stavova u izlaganju istraživanja je autoistorija. Značenje autoistorije uspostavljam na relacijama sa terminom autoetnografije, koji u antropologiji predstavlja čitav kompleks metoda (Marechal 2010, 43–45).

Autoistoriju u kontekstu ovog istraživanja, označavam kao perspektivu stvaranja, kojom jedan entitet, oblikuje ispituje, piše i uopšte konceptualizuje i realizuje narativne forme. Cilj ovako definisane autoistorije jeste da se sistematično izlože sopstvena delovanja i iskustva koja se u slučaju predmeta ovog istraživanja odnose na delovanje i iskustvo kolektiva institucije Uneska.

Unesko, beleženje i tumačenje sopstvenih političkih akcija oblikuje, pored ostalog u autoistorijskim *tekstovima*. Unesko materijale političkih akcija prerađuje u različite forme komunikacije i kao deo sopstvenog kulturnog iskustva prezentuje ih kulturama sveta. Prerađeno u narativne umetničke forme, političko delovanje i program ove institucije, postaju primereni za baštinenje u različitim genealoškim sistemima drugih kultura.

Na drugoj strani autoetnografija je „metod proučavanja koji u dvostrukom smislu obuhvata samoposmatranje i reflektivna“ ispitivanja (Marechal 2010, 43; Milenković 2006b). U jednom se odnosi na reflektivna sagledavanja grupe, a u drugom smislu je izveštaj, bilans, podnesak, zapis, procena, obračun, to jest sagledavanje naratora, što je vrsta „autobiografskog pisanja koje ima etnografski interes“ (Ibid.).

Za značenje koje autoistorija od autoetnografije preuzima u ovom istraživanju bitna je trojna podela koju autoetnografija koristi da definiše „sopstvo“, i to prvo kao „reprezentativni subjekat (član zajednice ili grupe), drugo kao autonomni subjekat (sam je predmet ispitivanja, opisan u pričama o sopstvu) i treće je postavljanje drugog kao autonomnog subjekta (drugi kao subjekat i objekat ispitivanja i govori svojim glasom)“ (Ibid.).

Autoistoriju Uneska koju proučavam u istraživanju prepoznajem u značenju kojim se u autoetnografiji obeležava treći aspekt sopstva. Autoistorija Uneska se u ovom smislu posmatra kao evociranje (ne ekspresija) koje se ostvaruje na ravnoteži između „estetizovanog prenošenja iskustva, fragmentiranih efekata dijaloga zasnovanih na identitetu i potrebe da se lokalno činjenje poveže s globalnim kontekstom“ (Marechal 2010, 44).



## Očekivani rezultati i značaj istraživanja

Značaj istraživanja, kada je reč o analizi istorije ključnog koncepta međunarodne organizacije Uneska u periodu od sedamdeset godina, jeste pre svega u rasvetljavanju odnosa između političkog (arbitrarnog) i naučnog (metodičnog) sistema klasifikacije kulture.

Značaj istraživanja za antropološku disciplinu je dvojak. Prvi je što postavlja odabrane antropološke perspektive teorija o kulturi u novi odnos sa konceptualizacijom kulture u kulturnoj politici Uneska u istorijskom periodu od sedamdeset godina. Drugi je što upućuje na reviziju modela kojima se oblikuju istraživanja kulturnih politika velikih međunarodnih organizacija i političkih institucija.

Značaj istraživanja za međunarodnu kulturnu politiku, a potom i za globalnu sociokulturnu zajednicu, definisan je posredno. Biće ostvaren u slučaju da rezultati istraživanja budu uzeti u obzir i primenjeni u programima i praksama kulturne politike Uneska.

Doprinos istraživanja sagledavam takođe u tome što će, ukoliko njegove različite perspektive budu pojedinačno ili integrisano preuzete (apropisane) i primenjene (aplicirane), kako sam uverena, biti od pomoći u rešavanju problema nastalih usled arbitrarne upotrebe koncepta kulture Uneska u političkim, ideološkim, komunikološko-mediološkim, tehnološkim i tržišnim narativima drugih.

Konačno, značaj proučavanja instrumentalizacije sintagme „kultura mira“ u kulturno-političkoj akciji razvoja takozvanih nerazvijenih kultura, kojim se pravda informativna, obrazovna, apologetska i prozelitistička misija, jeste u tome što doprinosi kontinuitetu iščitavanja razlika između pošiljaoca i recipijenata, a u teorijskom diskursu discipline ima tendenciju da *urbi et orbi* brani pretpostavku da izvor problema u tumačenju koncepta kulture koji angažuju političke organizacije nije u njegovom značenju, već u tome kako ga čovek/osoba *oseća* u svom sociokulturnom kontekstu, to jest u tome da sociokulturni konteksti, koji se dorađuju misijom za uspostavljanje kulture mira, definišu uslove ispunjavanja naše ljudskosti.

## Putanja istraživanja

Tekst disertacija organizovan je u sedam celina. Prva je *Uvod*, četiri dela čine poglavlje metodologije istraživanja i poglavlja rasprave, a sedma celina je *Zaključak*. Prvo poglavlje *Metodologija istraživanja* sastoji se od devet potpoglavlja. Ovo u kojem izlažem mapu istraživanja je upravo deveto potpoglavlje.

Drugo poglavlje *Predistorija i istorija promena koncepta kulture Uneska* obuhvata vreme od polovine XIX veka do sredine druge dekade XXI veka. Ključni ciljevi ovog poglavlja ispunjavaju se novim čitanjem i preispitivanjem predistorije, autoistorije i programskih dokumenata Uneska koji su u relacijama sa oblikovanjem koncepta kulture.

Iznosim u istorijama zabeležene i kako tumačim relevantne događaje, male konferencije, književne opise ovog razdoblja i sociokulturne fenomene nacionalizma i kosmopolitizma koji su od značaja za oblikovanje globalnog društva. Izdvojeni događaji i opisi predstavljaju modele ili konkretne primere sociokulturnih fenomena na kojima, prema antropološkom konsenzusu sa kojim sam saglasna, ljudi formiraju koncepte o kulturi (Bloch 2002, 165).

Poglavlje obuhvata izvode političkih akcija pojedinaca, određene procese formiranja međunarodnih institucija saradnje pre Uneska, a završava se konsenzusom država da se uključe u procese globalizacije kulture osnivanjem Uneska. Svrha izlaganja odabranih događaja je identifikacija „namera, izvođenja, modela i akcija“ u različitim fazama razvoja modernog sveta u kojem se formiraju materijali uz pomoć kojih pojedinci oblikuju koncepte kulture i koncepte o kulturi (Rapport, Overing 2007, 65). Odabrane su one faze koje sam identifikovala kao prelomne, odnosno naročito istaknute tačke paradigmatičkih promena

Treće poglavlje *Antropološke perspektive* započinjem izlaganjem i tumačenjem dve radne teorije iz hipoteze (Geertz 1976; Rapport 1997; Rapport Overing 2007, 51) Prelazim potom na pregled upotreba i promena značenja antropoloških koncepata kulture. Izlažem, nakon toga, shematizovanu istoriju antropološke kulturne kritike. U poslednjoj trećini poglavlja analiziram relacije strategija metoda antropologije i studija kulture, koje su među mentorskim disciplina- ma institucije Uneska. Takođe iznosim primer jednog etnografskog istraživanja *Jutjuba*.

Izbor da se opišu fenomeni mentorskih disciplina kao i etnografsko istraživanje *Jutjuba* zasnovan je na prethodno iznetom stavu da se formiranje koncepata kulture odvija na modelima, odnosno konkretnim primerima kulture kao fenomena. U ovom slučaju odabrana su dva modela za primer. Jedan je kultura kao naučno znanje, a drugi kultura kao popularno znanje, jer se upravo na relacijama ova dva modela, kako se pretpostavlja, odvijaju promene koncepata kulture Uneska.

Opređelila sam se za antropološke teorije, teorijske sisteme i prakse mišljenja o kulturi koji odgovaraju teorijsko-metodološkoj perspektivi ovog istraživanja omogućavajući na taj način neposredno sagledavanje, analizu i donošenje zaključaka o osnovnim pitanjima postavljenim ovim istraživanjem (Šuvaković 1999, 147–152; Dupré 1993, 42–44, 51, 245, 247; Preziosi 1998, 519–525; Rapport 1997; Geertz 1976; Geertz 2000, 89–142, 218–263)..

U četvrtom poglavlju *Misija Uneska* iz antropoloških perspektiva opređeljenih za ovo istraživanje bavim se značenjem misije, promenama, kulturnom politikom, programsko-propagandnim filmom i programima Uneska za kulturu mira.

U prvom delu četvrtog poglavlja *Značenja misije, misija promena i kulturna politika* najpre analiziram značenja i uloge misije u antropologiji i pomoćnim antropološkim izvorima. Potom iznosim značenja i analiziram uloge misije promena i kulturne politike u njihovim vezama i relacijama sa radnim teorijama istraživanja, programskim diskursima Uneska i primerima odabranih antropoloških i Uneskovih praksi.

U drugom delu četvrtog poglavlja *Uneskovi prioriteti za XXI vek i misija mira* analiziram kratki šesto minutni programsko-propagandni film (Keyser 1983, 305–334)<sup>28</sup>. Potom se okrećem pregledu aktuelnih programa i planova misije Uneska namenjenih razvoju kulture mira. Ovdje tumačim uloge Uneskove misije kulture mira u uslovima koje diktiraju promene koncepcije i smisla kulture u okvirima programskih planova ove međunarodne institucije.

Uneskovi programi i planovi pokazuju se kao modeli, metode, zapravo prototipske konstrukcije. Cilj je kako konstatujem, mapiranje i obeležavanje mesta u sociokulturnim kontekstima savremenog sveta kojima Unesko planira da dodeli ili je već dodelio uloge centara, čvorišta, radionica, laboratorija i inkubatora za razvoj projekata za mir i implementaciju mirnodopske svesti.

Zaključujem da nakon više od sedamdeset godina delovanja misije Uneska svet kao prototip sigurnog mesta za konceptualizaciju kulture mira, ne postoji. Postoje samo određena ostrva sociokulturnih terena kao sigurna mesta. Ona se nalaze, kako konstatujem, u konceptualnim mapama diskurzivnih prioriteta koje svako od nas određuje i stvara prema sopstvenim sklonostima i perspektivama koje su ponudili drugi.

Uneskovo učesće u ispisivanju konceptualnih mapa kulture mira ne ispunjava ulogu koja je ovom konceptu dodeljena rečima. Ujedno, ovim se potvrđuje već pomenuti antropološki konsenzus da je koncipiranje kulture deo spoznaje kojom ne upravljaju reči već fenomeni oblikovani u kulturi i sa kulturom, što će reći interpretativni režimi stvaranja našeg *ja* i našeg *mi* koji su implicitno protivrečni (Bloch 2002, 165; Žikić 2012; Geertz 1976; Rapport 1997).

Zaključak je organizovan kao jedinstvena celina. Ipak, tekst zaključka moguće je podeliti na sedam delova. Prvi deo je sa odgovorom na hipotezu, četiri dela čini pregled osnovnih zaključaka svakog od četiri poglavlja, jedan deo je problemska rasprava i sedmi deo zaključaka sadrži odgovore o ispunjavanju ciljeva istraživanja.

---

<sup>28</sup> UNESCO's Priorities for the XXI Century. Pristup: 2. 5. 2015. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&id=1730](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&id=1730)

PREDISTORIJA I ISTORIJA  
PROMENA KONCEPTA KULTURE UNESKA

## Kontekst

„Igre moći“ koje su težile povezivanju sveta od druge polovine XIX do sredine druge decenije XXI veka, obeležene su dinamičnim promenama kulturnih predložaka – načina života i pogleda na svet – i narativa koji su na različite načine bili na raspolaganju za formiranje koncepata o kulturi (Stearns 2010; Fire 2009; Moyn, Sartori 2013; Kroeber, Kluckhohn 1952, 18–23; Valderama 1995, 1–18; Šobe, Marten 2014, 55).

Predstavljanje istorije misije Uneska, u kojoj se od osnivanja 1945, pa do 2015. godine mogu pratiti rečima formulisane promene koncepta kulture, započinjem prikazom vremena pre konstituisanja Uneska. Predistorija je, kako ću ovde pokazati, korisna za razumevanje ideja i razvoja sociokulturnog konteksta u kojem je stvoren Unesko, ali ništa manje i za razumevanje predložaka kulture koji u ovom razdoblju predstavljaju materijale za pojedinačno oblikovanje koncepata o kulturi.

Na tragu događaja i okolnosti koje su dovele do osnivanja, a potom i delovanja Uneska u međunarodnoj zajednici, shematskim izlaganjem istorije pratim, dinamiku promena i dešavanja koja su zabeležena kao prelomni za kulturnu istoriju povezivanja sveta. Njihov hronološki sled i podelu prati struktura ovog poglavlja čiji se ciljevi ispunjavaju izlaganjem, analizom i interpretacijom kulturne predistorije i istorije promena koncepta kulture Uneska.

Određeni izvori navode tri pokušaja uspostavljanja kulturne istorije. Prvi u „poslednjoj trećini XVIII veka, drugi krajem XIX, koji je trajao do tridesetih godina XX veka“ i treći od sedamdesetih godina XX veka koji traje i tokom prvih decenija XXI veka (Ulbricht 2010, 56–57).

Prvi period je opisan kao „otklon od istorije velikih ličnosti“ i bavljenje „običnim ljudima“, što je značilo utiranje puta „etnološkom terenskom istraživanju i aktivno posmatranje“ (Ibid.). Ključne teme i interesovanja kulturne istorije ovim bivaju usmerene na, predloške kulture, na mentalitet i način života (Ibid.). Drugi je počeo krajem XIX i trajao tokom prve tri decenije XX veka, usmeravajući se u istorijskoj disciplini na pitanja države i politike (Ibid.). Treći počinje sedamdesetih godina XX veka, kada pojam kulture postaje središnji koncept društveno humanističkih ispitivanja uopšte (Ulbricht 2010, 63).

U sociokulturnoj antropologiji, odnosno etnologiji, koje su u društvenohumanističkim disciplinama bazične za izučavanje kulturne istorije, „forma antropološke teorije zapravo zavisi od toga kako se prati istorija same discipline“ (Barnard 2004, 12).

Bilo da se prati sled događaja ili novih ideja, ili se sagledava razvoj vremenskih sekvenci s razvojem paradigmi, ili je pod lupom sistem ideja koje se s vremenom menjaju i koje bi trebalo analizirati određenom dinamikom, ili se ispituju skupovi nacionalnih tradicija ili se, pak, opre-

deli za nasumično „preskakanje iz jednog istorijskog procesa u drugi“, u osnovi, istorijska tačka sa koje se ispitivanje odvija, kulturni kontekst i individualni pogledi na svet proizvode uvek nove antropološke perspektive (Ibid.).

Polazeći od aktuelne istorijske tačke, koja hronološki predstavlja sredinu druge decenije XXI veka, a budući da sam fizički locirana na Balkanu u blizini srednjeg toka druge po dužini reke u Evropi, i da sam mogla da koristim obilje prednosti *Svetske široke mreže* (www: world wide web), u informacijskom smislu, moj položaj se može definisati takođe kao globalan.

Opređenije da promene koncepta kulture misije Uneska u kulturnoj istoriji pratim „nasumičnim preskakanjem iz jednog istorijskog procesa u drugi“ zasniva se kao prvo na činjenici da je istorija za antropologiju pomoćna disciplina (baš kao što je to antropologija istoriji), a kao drugo, ne manje važno, da se u ovom ispitivanju prate odabrani delovi koji čine predložke procesa koji su, kako ocenjujem, relevantni za promene koncepta kulture (Ibid.).

Perspektive drugog talasa konstituisanja kulturne istorije s početka XX veka, odnosno pitanja države i politike, kako primećuje jedan istoričar, postaju za antropologiju naročito značajne u sedmoj deceniji prošlog veka sa tekstovima Kliforda Gerca i Hajdena Vajta kojima su napravili zaokret u relacijama izučavanja istorije kulture i antropološke discipline u celini (Ulbricht 2010, 62–63; Geertz 1966; Sahlins 1985, Sahlins 1985a; Marcus, Ficher 1999; Ortner 2006; Bošković 2015).

„Konceptualne strukture za ljude predstavljaju stvarnost“, tvrdio je Gerc, tako da ljudi žive u svetu „kakav zamišljaju“ (Gerc u Ulbricht 2010, 63; Bošković 2007). „Zamišljanje“, kao individualna interpretacija sociokulturne stvarnosti, nije bilo nova ideja u kulturnoj istoriji, ali je za antropologiju u kontekstu nove epohe otvorilo različite pravce u istraživanjima, a time i umnožavanje perspektiva (Nietzsche u Rapport, Overing 2007, 237–240; Barnard 2004, 7–14). Jedna od novih perspektiva iz ovog razdoblja koja je ključna za istraživanje jeste Gercova teorija o umetnosti kao kulturi, ali ona je tema kojom se bavim u trećem poglavlju.

Sada se vraćam izvodima iz kulturne istorije perioda kojim se bavim u ovom poglavlju. Najpre ću izložiti izvode koji daju predložke, odnosno pružaju uvid u modele, atmosferu i mentalitet epohe druge polovine XIX i prve polovine XX veka. Oni uključuju političke akcije kojima je pokrenuto umrežavanje sveta i intelektualna dostignuća istaknutih i izvrsnih pojedinaca tokom jednog veka koji prethodi osnivanju Uneska (Polanyi 2001; Edelman, Haugerud 2005; Fiere 2009; Stearns 2010; Moyn, Sartori 2013).

Potom izlažem i analiziram promene koncepata kulture koje Unesko propagira od vremena kada je ova organizacija osnovana, i to u intervalu od sedamdeset godina (Valderrama 1995). Osnovni cilj je određivanje i izdvajanje skupa referentnih podataka koji su iz antropološke perspektive ovog istraživanja neophodni za identifikaciju i interpretaciju potonjih Uneskovih upotreba i promena koncepta kulture (Ibid.).

Prvi deo drugog poglavlja naslovljen *Ka stvaranju Uneska – od 1851. do 1944. godine*, započinjem delovima kulturne istorije epohe koja je, prema stavovima jedne grupe istoričara okrenu-

te antropološkom pristupu istoriji, uvod u institucionalno „povezivanje sveta“ (Rosenberg, Iriye, 2012; Stearns 2010; Ulbriht 2010, 55–80; Moyn, Sartori 2013)<sup>29</sup>. U ovom delu bavim se opisivanjem mentaliteta i događajima koji su idejno, intelektualno, politički i materijalno poduprli tešnje globalno povezivanje zemalja sveta i postavljanje institucionalnih temelja misije Uneska (Polanyi 2001; Macfarlane 2003; Fire 2009; Stearns 2010; Moyn, Sartori 2013; Šobe, Marten 2014).

Prvi deo epohe koja prethodi stvaranju Uneska, a to je druga polovina XIX veka, u zemljama evroatlantskog basena obeležava „osam vodećih ideja koje su imale primat u čovekovoju imaginaciji“ (Claeys 2010, xiii). To su ideje „revolucije, nacionalizma, industrijalizma, liberalizma, socijalizma, evolucionizma, naučnog i tehničkog progressa i ideja civilizacije“ koja u najvećoj meri povezuje sve ostale prethodno nabrojane ideje, ali i umetničke pokrete koji se javljaju u ovom periodu (Ibid.).

Primeri izvedeni iz političke i umetničke sfere u ovom delu istraživanju, prenose odraze različitih tendencija u koncipiranju kulture i različite materijale u njenom oblikovanju. S jedne strane u tome učestvuju ljudi koji se mogu ubrojiti među autore stvaranja globalnog sveta u oblasti politike. S druge strane učesnici koji su takođe autori stvaranja globalnog sveta, su ljudi iz nauke i umetnosti čiji su subjektivni pogledi na svet i ostvarenja institucionalizovani kao tehnološki i duhovni razvoj međunarodne zajednice.

U drugom i trećem delu drugog poglavlja iz autoistorije i programa Uneska čitam, analiziram i tumačim Uneskove interpretacije koncepta kulture (Valderrama 1995). Vreme političkog delovanja i „kulturnih akcija“ kojima Unesko formuliše koncept kulture sažimam koncentrišući se na ključne paradigme kulture i prelomne periode<sup>30</sup>.

Drugi deo drugog poglavlja, pod naslovom *Uneskove klasifikacije koncepta kulture od 1945. do 1966. godine: kulturni internacionalizam* i treći deo drugog poglavlja *Uneskove klasifikacije koncepta kulture od 1967. do 2015. godine: 3D humanizam*, sadrže pregled upotreba i promena koncepta kulture koji su izvedeni iz čitanja političkih programa i akcija Uneska u različitim programskim fazama misije ove Organizacije (Valderrama 1995).

To su periodi obeleženi promenom jedne koncepcije kulture u drugu, to jest promenom ključnog narativa misije Uneska. Slojeve narativnih formi kojima se koncept kulture predstavlja ispitujem i analiziram u kontekstu (Sartori 2005). Osnovni kontekst su odabrane antropološke teorije kulture, a pomoćni čine uzorci, to jest pomenuti izvodi iz kulturnih i intelektualnih istorija sveta.

---

<sup>29</sup> Grupa istoričara okrenuta antropološkom pristupu istoriji formira se sedamdesetih godina XX veka sa pokretom kritike socijalne istorije „u kojoj često nije bilo mesta za ljude“ (Ulbriht 2010, 59). „Danas se često koristi naziv 'istorijska antropologija'. Neki pod tim podrazumevaju sve nove teme i metode o kojima se (među istoričarima) govorilo u poslednjoj trećini XX veka“ (Ulbriht 2010, 74).

<sup>30</sup> Jedno od tumačenja kulturne akcije u kulturnoj politici jeste da ona označava „istovremenu intervenciju u kulturi na globalnom nivou koja uključuje i javne i privatne aktere“ (Šobe, Marten 2014, 16). Ovo tumačenje je, kako smatram, relevantno za antropološku perspektivu istraživanja, jer je njime označena celokupna proizvodnja Uneskove kulture, koja uključuje i proizvodnju koncepta o kulturi.

Ti uzorci uključuju oblikovanje infrastrukture, ekonomije, zakona i umetničkih dela, odnosno različitih institucija koje sistematizuju koordinirano delovanje nacionalnih država, ali i različitih grupa i pojedinaca, konstituišući tako puteve međunarodne saradnje čineći u međunarodnom kontekstu podjednako legitimnim zamišljene (izmišljene) tradicije, to jest ideje nacionalizama, internacionalizma i kosmopolitizma (Ože 1993; Polanyi 2001; Edelman, Haugerud 2005; Stearns 2010; Moyn, Sartori 2013; Keylor 2001).

Praćenje promena uslova za ostvarenje našeg *ja* i našeg *mi* (naše ljudskosti) u od Uneskog ustanovljenja globalnom kontekstu omogućeno je u istraživanju dakle, uvodnom pričom iz istorija o povezivanju sveta. Istoriju, potrebno je naglasiti, predstavljam shematično<sup>31</sup>. Shemati-zovani su, kako opisi mentaliteta epoha, atmosfere vremena, tako i karakteristični uzorci nekog razdoblja ili događaja.

Izdvajam događaje koji su u određenom vremenu imali udela u promenama forme kulturne istorije međunarodne političke zajednice, ali koji, takođe, impliciraju promene svakodnevice, premda ona nije predmet istraživanja (Goodenough 1963). Oprevelila sam se za izvode koje sam identifikovala kao strateške tačke u prostorima i vremenima njihovog nastanka, a koji su, kako tumačim, referentni za promene koncepta o kulturi u kontekstima političkih akcija i teorija koje ispitujem.

S jedne strane, u ovom periodu bitni za promene koncepta kulture pokazali su se uticaji „izmišljanja tradicije nacionalizma“, čije se uspostavljanje u evroatlantskom prostoru u modernom dobu povezuje s državotvornom istorijom XIX veka (Anderson 2006; Gellner 1965; Gellner 1983; Gellner 1997).

Korene nastanka nacionalizma jedna grupa istraživača datira u stari vek (Eriksen 2010). Oni koji zastupaju ovu ideju tvrde da su argumenti za poreklo nacionalizma u modernom dobu vezani samo za iskustvo Zapadne Evrope i ignorišu, na primer, istoriju „Kine, koja je kao nacija postojala vekovima pre bilo koje evropske nacije“ (Sargent 2009, 28)<sup>32</sup>.

Za antropološke perspektive osnov tumačenja etniciteta i nacionalizma podrazumeva uočavanje razlika između „insajdera i autsajdera, između nas i njih“ (Eriksen 2010, 1–22, 117–146). Istorija ovih razlika i formiranja paradigmi uz pomoć kojih se 'mi i oni' uspostavljaju kao struk-

---

<sup>31</sup> „Shematično tumačenje toka ljudskog razvoja“ istoričari obično nazivaju „metaistorijom“ (Toš 2008, 52). O metaistoriji i metarazumevanju istorije detaljnije videti u studiji *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse* (Berkhofer 1995).

<sup>32</sup> „Naročito važni za aktuelne debate o nacionalizmu su argumenti onih koji tvrde da je izvor nacije etnička grupa, a da oni koji zagovaraju ideju porekla nacionalizma u modernom dobu mešaju naciju s državom“ (Sargent 2009, 28; Bošković 2014, 95–99). Konflikt između zagovornika ovih različitih koncepcija nacionalizma je u razlikovanju „između kulturnog ili etničkog nacionalizma i građanskog ili liberalnog nacionalizma“. Kulturni ili etnički nacionalizam zasniva se na „korenima koji sežu u antičko vreme, a građanski ili liberalni vezuje se za moderno doba, dok za većinu važi da se može razlikovati 'loš' (etnički) i 'dobar' (građanski) nacionalizam“ (Sargent 2009, 29). U tom smislu kulturni nacionalizam može da se odnosi i na određene oblike nacionalnog kosmopolitizma. To je naročito prihvatljiva konstatacija ukoliko se privolimo gledištu da „nacionalizam nije zasebna ideologija“, već da predstavlja „tanku“ ideologiju koja poprima različite karakteristike u zavisnosti od toga za koju se od zasebnih ideologija vezuje“ (Freedman, Hagopian u: Sargent 2009, 23).



ture kojima upravljaju politički aparati i institucije, vezuje se u antropologiji za istoriju države (Rapport, Overing 2007, 386–390).

Tumačenje razlika između države i nacionalne države u antropologiji se u osnovi zasniva na interpretaciji kulture (Rapport, Overing 2007, 389). U prevodu, prema mišljenju određenih antropologa krajem XX veka, to znači da su i jedna i druga prividno fiksirani koncepti. Uređeni modeli kojima se sociokulturne zajednice država i nacionalnih država predstavljaju kao homogene, ograničene i trajne, u praksi, u svakodnevici i neposrednim tumačenjima čoveka čovekom, baš kao i kultura postaju, diskurzivna čvorišta i analitičke apstrakcije (Rapport, Overing 2007, 390).

U dodatku ovog objašnjenja koncepta države i nacionalne države iz kampa sociokulturne antropologije koje iznosi Rapport, jeste tvrdnja da svako od nas pojedinačno stvara svoju istinu i svoj osećaj o njima (Ibid.). Ove individualne konceptualizacije prevazilaze forme, strukture i generalizacije kolektivnog konsenzusa, što ukazuje da teorije o umetnosti kao kulturi i prioritetu poetičkog produkta predstavljaju iz perspektive sociokulturne antropologije praktične, aktivne konstitutivne teorije u praksama oblikovanja pogleda na svet i stvaranja sveta (Hart 2005; Rapport 1997).

Nacionalizam se u većini definicija opisuje kao „nacionalna svest ili svesnost pripadanja grupi, kao nacionalni identitet ili identifikacija sa grupom, kao geografska identifikacija, ili identifikacija sa mestom, kao patriotizam i ljubav prema određenoj grupi, kao potreba delovanja u grupi“ da bi toj grupi obezbedili bolji život (Sargent 2009, 25).

Obično se pravi „razlika (između) nacionalne svesti i identiteta“, odnosno „eticiteta i identiteta (Sargent 2009, 25; Bošković 2014, 95–99). Tako, na primer čovek može da bude svestan da je član određene grupe, ali da se s njom ne identifikuje (Sargent 2009, 25). „Identifikacija i samoidentifikacija“, premda predstavljaju pregovore kulture i ličnosti, „istorije i fikcije“, u pozadini mogu razviti unutrašnje dijaloge osobe koji su zasnovani na „proceni troškova i koristi“ (Riker u: Bošković 2014, 95–99; Riker u: Bošković 2014, 97; Eriksen u: Bošković 2014, 95).

„Većina nas je rođena u naciji, ali toga nismo svesni do nekog kasnijeg trenutka u životu. Potrebno je da nas nauče o svim zajednicama kojima pripadamo. Prema rečima Benedikta Andersona (Benedict Anderson), nacije su 'zamišljene zajednice' zato što su kao većina drugih zajednica stvorene činjenjima onih koji tokom vremena veruju ili prihvataju određene mitove i simbole, te na taj način moćno deluju na one koji se identifikuju sa zajednicom. Filozof Pol Riker (Paul Ricoeur 1913–2005), smatrao je da su ovi 'bazični simboli' deo onoga što stvara, legitimizuje i opravdava naciju. Simboli nacionalnosti, kao što su zastava i nacionalna himna, evociraju osećanja identifikacije, ponekad i kod onih koji nisu snažno identifikovali sebe s tom državom [...] Nacionalni identitet je pitanje izbora. To je svesni čin. [...] Patriotizam ili ljubav prema naciji je kao većina naših ljubavi, da one koje volimo opisujemo boljim nego što to zaista jesu. [...] Mi stvaramo sliku nacije onako kako odgovara našim potrebama“ (Sargent 2009, 25, 26).

Fenomen internacionalizacije kultura, koji beleži intenzivni razvoj u drugoj polovini XIX i prvim decenijama XX veka, obično se u oblasti izučavanja međunarodnih kulturnih odnosa definiše kao „nacionalni“ kosmopolitizam (Šobe, Marten 2014, 62). Pojava nacionalnog kosmopolitizma delom se može objasniti time što određene nacije „vođene željom da dostignu nacionalno savršenstvo pribegavaju neophodnoj intelektualnoj otvorenosti“ (Ibid.).

„Tokom čitavog XX veka javljaju se međunarodni akteri koji ili namerno izbegavaju državna ograničenja (u slučaju pripadnika intelektualnih avangardi), ili im se prilagođavaju (međunarodne kulturne organizacije, kao što su Društvo naroda i kasnije Ujedinjene nacije), a nekad ih i uveliko zamenjuju (američke filantropske organizacije do 1940. godine). Svi ovi akteri oblikuju svet saznanja i intelektualne razmene i stvaraju nejednako globalno polje jezika, književnosti i nauke“ (Ibid.).

Kosmopolitizam se kao ideja razvio još u antičkoj Grčkoj među pripadnicima stoičke filozofske škole. U modernom dobu oživeli su ga Kantova filozofija i pokret prosvetiteljstva (Vuković 2006; Kopic u: Dilmen 2010, 133–143; Hart 2003b, 23). Kosmopolitizam u XIX, XX i XXI veku dobija nove ideološke i političke forme i nove teorije (Fine 2007; Rapport, Overing 2007, 104–109; Werbner 2008; Šobe, Marten 2014, 62).

Smisao kosmopolitizma baštini se na težnji za promenama koje će omogućiti da se prevaziđu specifične, usko definisane nacionalne, političke, teritorijalne i kulturne veze kako bi se stvorio prostor za globalno povezivanje ljudi (Kuper 1994).

Na prelazu iz XIX u XX vek sociolog Emil Dirken (Émile Durkheim 1858–1917) beleži da suština nadolazećeg „svetskog patriotizma, to jest kosmopolitizma“ nije u ideji da društva svoj ponos grade time što će da budu „najveći i najbogatiji, već najpravedniji, najbolje organizovani i da imaju najmoralnije ustavno uređenje“ (Durkheim u: Fine 2007, ix).

Jedan od „zastrašujućih problema s kojim se suočava bilo koja vrsta kosmopolitizma jeste kako misliti o relacijama kosmopolitizma kao projekta transformacije i postojećih formi političkih društava“ (Fine 2007, 39). Konstituisanje međunarodnih organizacija kao što je Unesko usmereno je, kako određeni istraživači shvataju, na rešavanje ovog problema biranjem zlatne sredine između dva ekstremna kosmopolitizma.

Jednu krajnost vizije kosmopolitizma predstavlja „kraj nacionalnih država i njihova zamenjena oblicima globalnih formi političkih zajednica, a drugu usklađivanje kosmopolitizma s postojećim oblicima nacionalnih država“ (Ibid.).

Srednja linija je nazvana „novi kosmopolitizam, kojim se obično označava 'kosmopolitsko stanje', što je zapravo višeslojno globalno uređenje sačinjeno od reformisanih osnova solidarnosti unutar nacionalnih država i razvoja transnacionalnih formi“, kao i novih oblika zajedništva

čiji je cilj da učvrste „međunarodne institucije, pokrete i zakone kojima se regulišu odnosi između država i garantuju prava i slobode globalnih građana“ (Ibid.).

Stoga je uslove, situacije, položaje i okolnosti kosmopolitskog stanja u globalnom kontekstu potrebno shvatiti u značenju istovremenog konstruisanja i održavanja postojećih konstrukcija „pravnih i političkih formi, dok je kosmopolitizam“ pogled na svet i delovanje u svetu koje je usklađeno sa kompleksnošću kosmopolitskog stanja (Fine 2007, 40).

Entuzijazam koji je proizvela ideja za uspostavljanje kosmopolitskog stanja u međunarodnim odnosima, u određenim intelektualnim i političkim krugovima među kojima su i oni koji su inicirali osnivanje Uneska, podstaknut je delom činjenicom da nacionalna država kao teritorijalno ograničena nema u svim slučajevima kapacitet da ponudi rešenja političkih, kulturnih, naučnoistraživačkih i ekonomskih problema.

Umetnička, intelektualna i naučna razmena, turisti, migranti i izgnanici „predstavljaju oblike međunarodnih kulturnih kretanja“ koji utiču na stvaranje potreba za formiranjem uređenog globalnog društva (Šobe, Marten 2014, 29–123, 62). Problemi koji se odnose na „ekologiju“, nove forme „komunikacije“, „međunarodni terorizam“, privremene i trajne „migracije“ rešivi su, iz perspektive zagovornika kosmopolitskog stanja, postepenim razvojem institucija i vrednosti koje nisu u okvirima nacionalnog (Barnard 2004, 39–41; Debre 2000; Kastels 2014; Gaćinović 2005; Rapport, Overing 2007, 173–180; Beck 1998; Sargent 2009, 32–33; Rapport 2006; Amit, Rapport 2012).

Paradoks ovog stanja je u tome što su motivi zagovornika kosmopolitskog stanja izgrađeni na različito profilisanim konceptima kulture. Konceptualizacija kulture se zbog toga prepoznaje kao osnova, kontekst, podloga za definisanje i redefinisane drugih sociokulturnih koncepta (među njima i relacija nacionalizma i kosmopolitizma) kako prilikom istraživanja u društvenim i humanističkim disciplinama tako i u procesima samoodređenja pojedinca.

Kosmopolitizam se, kao politički princip, ideologija, ali pre svega zastupanje određenih kulturnih vrednosti može povezati s nacionalizmom, što je već pomenuto. Jedan od načina povezivanja je upravo u tome da se nacionalna izvrsnost gradi na intelektualnoj otvorenosti i reknociji drugih u globalnom okruženju (Rapport, Overing 2007, 104–108; Ricoeur 2005)<sup>33</sup>.

Postoje gledišta koja kosmopolitizam i internacionalizam smatraju bliskim nacionalizmu. Ovu bliskost tumače time da upravo kao što su „nacionalizmu potrebna priznanja i povezanost onih koji žive u jednoj zemlji, tako su kosmopolitizmu potrebne veze i priznanja“ onih koji su razvili osećanje pripadanja globalnom svetu (Sargent 2009, 33). Stvaranje ovih veza potpomognuto je „simbolima, a kosmopolitizam ih ima samo nekolicinu“ (Ibid.).

Ljudi čak i kada „prepoznaju veze s drugim ljudima u svetu“ ne razvijaju u značajnoj meri emocije i ne identifikuju se s globalnim svetom“ (Ibid.). Zbog toga, zbog razlike u snazi emoci-

---

<sup>33</sup> Are nationalism and cosmopolitanism compatible? Pristup 2. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.e-ir.info/2010/11/25/are-nationalism-and-cosmopolitanism-compatible/>

ja u odnosu na nacionalizam, neki smatraju da kosmopolitizam nema šansu da bude sila kao što je nacionalizam „sve do onog trenutka u kojem bi neka kriza proizvela snažnu emocionalnu reakciju identifikacije pojedinaca sa svetskom zajednicom“ (Ibid.).

Takođe, postoje istraživači koji zastupaju stav da je „kosmopolitizam privilegija onih koji uživaju u bezbednoj i mirnoj nacionalnoj državi“ (Ignatieff u: Sargent 2009, 33). Prema ovom gledištu, „kosmopolitizam se ne razvija nužno kao opozicija nacionalizmu, već upravo suprotno“, reč je o kosmopolitskom stanju i pogledu na svet koji se razvijaju na nacionalizmu“, a blagostanje, bezbednost i mirnodopsko društvo su preduslovi razvoja kosmopolitskog stanja nacionalizma (Ibid.).

Kosmopolitizam ne bi trebalo mešati sa multikulturalizmom, koji će Unesko uvesti u programe misije izgradnje kulture mira počevši od sedamdesetih godina XX veka (Shweder 2001, 3156–3157; Milenković 2014, 9–10; Bošković 2014, 53–54). Multikulturalizam je u osnovi ideja koja ljudske kulture „zamišlja kao vrste“, a pojedince stavlja u senku „tradicija, običaja i kulturnih predela“ (Rapport, Overing 2007, 105–106; Milenković 2014; Bošković 2014, 53–54; Bošković 2009).

Upravo suprotno od multikulturalizma, kosmopolitizam „pretpostavlja 'individualizaciju, egzistencije pojedinca“, koja uvek delom prevazilazi „kolektivističke dogovore“ (Beck u: Rapport, Overing 2007, 106). Kosmopolitika „ugrožava rasprave koje se odnose na ideološki status kolektivističke retorike istorijski determinisanog kolektiva i nametnutih (prisilnih) kulturnih identiteta“, a što multikulturalizam, kombinujući retorike tolerancije i istorijski determinizam kulturnih tradicija, implicitno zagovara (Rapport, Overing 2007, 108).

Internacionalna međunarodna okupljanja, svetske izložbe, festivali, kongresi, osnivanje prvih međunarodnih strukovnih i umetničkih udruženja, globalna tržišna dostupnost umetničkih dela, stručnih časopisa, migracija naučnika, transnacionalizacija mobilnosti studenata legitimisahu kako nacionalna, tako i kosmopolitska opredeljenja (Šobe, Marten 2014, 29–123, 66; Toš 2008, 37; Moyn, Sartori 2013; Stearns 2010; Rapport, Overing 2007, 104–109; Friedman 2005; Friedman 2007; Lečner, Boli 2006; Stevenson 2003)<sup>34</sup>.

Sve ovo se, prema pojedinim autorima odvija zahvaljujući najpre intelektualnoj otvorenosti pojedinaca i nacionalnih zajednica. Prema drugima, reč je o prioritetu koji se daje „protoku roba i kapitala“ i rezultatima izračunavanja „troškova i koristi“, pri čemu je retorika o kulturi ključno sredstvo ostvarivanja ovog prioriteta (Stolcke 1995, 21; Eriksen u: Bošković 2014, 95).

Retorika o kulturi usmerena na otvaranje vrata ekonomskim tokovima i pojedinačnim ekonomskim interesima veliča koncept kulture kao „kompaktne, ograničene, lokalizovane i istorijski ukorenjene u skupovima tradicija i vrednosti koje se prenose generacijama prema ideolo-

---

<sup>34</sup> „Sve ono što svet čini celinom – njegova infrastruktura, ekonomija, državni sistem, zakon i globalni problemi – i te kako je 'kulturološko'“ (Lečner, Boli 2006, 15).

škom repertoaru XIX veka“ s kontradiktornim konceptima o nacionalnoj državi u kojima sme-  
ne rata i mira predstavljaju važne delove ove tradicije (Stolcke 1995, 4).

Kulturnu istoriju sveta od 1851. do 1945. godine kada je osnovan Unesco u celini karakte-  
riše opšte repozicioniranje sfera kulturnih uticaja (s kontradiktornim konceptima o kulturi, na-  
cionalnoj državi, etnicitetu, kosmopolitizmu, identitetu, ratu i miru) u globalnom smislu. Ze-  
mlje, odnosno nacionalne države organizovale su u ovom razdoblju postojeće međunarodne  
kulturne uticaje i akcije na nov i svaka od zemalja na različit način, a svaki od načina implicira i  
različite oblike intelektualne i kulturne otvorenosti, odnosno zatvorenosti.

Izloženi događaji o konstruisanju globalnog sveta predstavljaju zamišljanje i stvaranje no-  
vog sveta, kako na ličnim, tako i na nacionalnim i kosmopolitskim interesima. Istorijski su defi-  
nisani činjenicom da tvore bitne delove kulturnih akcija kojima je oblikovano kosmopolitsko  
stanje u paru sa snažnim osećanjima nacionalnih bića. S različitih aspekata političkog, intelek-  
tualnog i umetničkog samoostvarivanja našeg *ja* i našeg *mi*, kako je pokazala istorija, daju jedan  
zajednički ishod, a to je svet povezan u globalnu zajednicu u kojoj Unesco postoji i deluje za-  
snivajući smisao svog postojanja na razvoju imaginacije u koncipiranju kulture.

## Ka stvaranju Uneska: od 1851. do 1944. godine

U periodu od jednog veka pre osnivanja Uneska poglede na svet ljudi koji su u istoriji zabeleženi kao osnivači ove organizacije i njihove akcije u stvaranju budućeg sveta, kako se najčešće opisuju u istorijama ovog razdoblja, oblikuju izumi fotografije, telegrafa, elektrifikacije, filmske trake, radio-prijemnika, eksperimentalnih oblika mehaničke i elektronske televizije, aviona, ali i velika stradanja ljudi u revolucijama, lokalnim i svetskim ratovima.

Ovaj period počinje sa održavanjem Velike svetske izložbe u Londonu 1851. godine kada su usaglašeni planovi za osnivanje *Međunarodnog statističkog kongresa*. Obeležava ga potom, tokom decenija koje slede, osnivanje drugih međunarodnih organizacija – *Crvenog krsta*, *Telegrafске unije*, *Poštanske unije*, *Lige naroda* i *Međunarodnog instituta za intelektualnu saradnju*. Konačno, ovo razdoblje završava se osnivanjem međunarodnih ekonomskih i političkih institucija (Stearns 2010, 131–132; Edelman, Haugerud 2005, 4, 17, 157; Fine 2007, 60).

„Devetnaesti vek, u svojoj kulminaciji, izgleda kao najneverovatnija epoha ikada. Kako je Alfred Volas (Alfred Russel Wallace 1823–1913) istraživač, biolog, geograf i antropolog, opisao u svojoj knjizi *Čudesni vek: uspesi i padovi* iz 1898. godine, čovečanstvo je doživelo progres nezapamćen u istoriji [...] Svet se ubrzano smanjivao, putovanja i komunikacije postali su umnogome lakši [...] Ljudi svih klasa iskusili su nešto zapanjujuće, zadivljujuće i provokativno (Claeys 2005, xi).

Oblikovanje međunarodne politike u ovom periodu, kako argumentujem, karakterišu akcije premeštanja „moći kulturnih snaga“ (Šobe, Marten 2014, 55). Rezultat redefinisavanja sistema i terena međunarodnog političkog dijaloga je, kako zaključujem, u definisanju i upotrebi kulture kao arbitrarnog sistema političkog delovanja.

Tokom ovih stotinu godina sistematično se radilo na doslovnoj i simboličkoj sinhronizaciji zvuka i slike kultura sveta ne bi li se usaglasile perspektive svetske zajednice. Većina zemalja je u ovom razdoblju promenila oblik upravljanja. Kako u nastavku argumentujem, ovo se dešavalo zahvaljujući najpre inovacijama u sociokulturnom razvoju, odnosno zahvaljujući promenama u koncipiranju kulture, odnosno promenama kulturnih mentaliteta (Harari 2008; Šobe, Marten 2014, 29–123; Claeys 2005).

Dugogodišnji ratovi vodili su se i u bližoj i u daljoj prošlosti. Ipak, teme rata i mira postaju u drugoj polovini XIX i prvoj polovini XX veka ključne za globalni kontekst<sup>35</sup>. Naročito značaj dobile su u pregovorima za konstituisanje institucija s kojima počinje oblikovanje kosmopolitskog stanja međunarodne zajednice.

Period koji hronološki obuhvata vreme od 1851. do 1944. godine u sociokulturnom smislu karakteriše građanski i tehnološki preobražaj, u kojem je „svet postao prisnije, ali i otuđenije mesto“ (Rosenberg, Iriye 2012, 3). Politički život u ovom razdoblju obeležavaju nacionalne revolucije, dva velika svetska rata, repozicioniranje sistema kolonijalizma, svetske trgovine i proizvodnje.

Od druge polovine XIX do kraja prve polovine XX veka, koji se u istoriji naziva i modernim dobom, uvek korak ispred tehnoloških i političkih, događale su se kulturne revolucije. Njih karakterišu promene u razvoju individualnih pogleda na svet (Rapport, Overing 2007, 431–441). Osnovno obeležje novog pogleda na svet u ovoj epohi bila je „pojačana svest o sopstvenom biću i jaka introspekcija“, što se odrazilo u težnji ljudi da istražuju dublje realnosti sveta i sopstva (Peri 2000, 449; Bošković 2014, 83–88).

„Svetsko društvo“ ili „svetska zajednica“, prema stavovima određenih istraživača, u ovom periodu još nisu postojali, već je to pre bio skup međunarodnih entiteta i procesa koji se iz perspektiva nacionalnih država različito tumače i sagledavaju (Hart 2003a, 223–224)<sup>36</sup>. Ipak, određeni sociolozi smatraju da ima smisla u ovom vremenu govoriti o postojanju „kulture sveta“ (Lečner, Boli 2006). O aktivnostima društva sveta, kako navode, svedoči, „osnivanje brojnih dobrovoljnih međunarodnih organizacija“ u drugoj polovini XIX veka (Lečner, Boli 2006, 9; Sterans 2010; Rosenberg, Iriye 2012).

Vera, nada i imaginacija dominantnih ideologija prosvetiteljstva XVIII veka zapravo su pripremile i dostupnim učinile znanja na kojima se razvila paradigma romantičarskog idealizma u XIX veku (Peri 2000, 165–225, 235–271). Spoj tekovina racionalizma sa idealističkim aspiracijama usmerio je političko delovanje u međunarodnim odnosima na konstituisanje novih institucija.

---

<sup>35</sup> Tokom druge polovine XIX veka „Japan je postao prva ne-Zapadna zemlja koja je tehnološki počela da parira Zapadnim zemljama [...] Britanija koja je imala najveću imperiju, prvu industrijsku revoluciju i bila vodeća trgovačka sila ovog razdoblja utisnula je svoju sliku na XIX vek u celini [...] Model ustava Velike Britanije, duh džentlmenskih manira, inovacije u nauci i tehnologiji, velika mornarica, sve je to izazvalo čuđenje, zavist i komešanja drugde po svetu. Međutim ne može se reći da je 'Pax Britannica' podrazumevao mir za ne-Zapadne zemlje. Težnje za prevlašću nad imperijama bile su konstantni izvori rata, od Kine i Burme do Indije i Turske, do Egipta, Sudana i potom do ostatka Afrike. Atmosfera Britanskog imperijalnog uspeha izazvala je žed za krvlju na drugim stranama i do 1900. godine čak su se Japan i SAD pridružile borbama za imperije. Porast rasizma nakon 1850. godine, osnažio je dodatno opravdanja za invazije na ne-Evropljane [...] Britanski model predstavljao je još dve velike ideje epohe, liberalizam podjednako politički i ekonomski i industrijalizam, jer je do kraja XIX veka Britanija postala najvažnija industrijska sila sveta (Claeys 2005, xii-xiii).

<sup>36</sup> *Društvo sveta* koristim, s jedne strane, u kontekstima koji su u vezi sa konstruisanjem sociopolitičkih teorija i praksi međunarodnog tipa. Termin *svetska zajednica*, s druge strane, uglavnom koristim u kontekstima koji se mogu povezati sa osnovnim tumačenjem karakteristika zajednice u antropologiji, a to su u najširem smislu: „1) zajednički interesi ljudi; 2) zajednička ekološka sredina i mesto; 3) zajednički socijalni sistem ili struktura“ (Rapport and Overing 2007, 72).

U ovom periodu kulturnu istoriju volje naroda u evroatlantskom području, u kojem nastaju akcije za povezivanje sveta, obeležava veliki zaokret u odnosu naroda prema svom vođi. Premda je ideja o svetom vladaru počela da slabi još u kulturi renesanse, njeno konačno povlačenje desilo se sa ceremonijalno izvedenim, „pogubljenjima obreda krunisanja“ (Marjanović-Dušanić 2007 467; Konerton 2002, 19). Doslovnim i simboličkim izvođenjem rituala „koji poništava jednu instituciju“ da bi se ustanovila druga, sa istorijske pozornice evroatlantske kulture odlazi jedna, a pojavljuje se druga paradigma (Konerton 2002, 19).

„Dinastički princip [...] oličenje kraljevskog načela vladanja“ poništen je ceremonijama fizičkih pogubljenja (Ibid)<sup>37</sup>. „Posvedočeno zvanično, javno užasavanje nad institucijom monarhije“ doslovno ukida određene političke institucije i politička uređenja (Ibid.). U evroatlantskom političkom prostoru načelo dinastičke monarhije i sveto u vođenju politike konačno, s romantičarskim pogledom na svet kojim se veliča politički pluralizam i profano, prestaje da bude isključivi ili dominantni institucionalni nosilac promene.

Sociokulturne promene koje su u političkom životu pokretane misijom „svetog kralja“, apsolutnog monarha i božjeg izaslanika na zemlji, dobijaju u ovom vremenu drugačiju vrstu oslonca, a to je suverenost novog građanskog društva (Marjanović-Dušanić 2007, 468–469).

U epohi kojom dominira romantičarski pogled na svet država, građanski poredak i profano postaju novi temelji u oblikovanju političkog života (Claeys 2005). Nacionalna država se uspostavlja kao institucija modernog sveta kojom se legitimise politički život i njegovi narativi. S druge strane, „romantičarski intelektualac ništa ne stavlja iznad umetnosti, on hoće od svog života da napravi remek-delo“ (Fire 2009, 15).

Premda, s jedne strane, „romantičari nisu nameravali da politizuju već da *poetizuju svet*“, potonji svet je, kako tvrde pojedini autori, njihove namere usmerio u korist politizacije (Ernst Kasirer u: Peri 2000, 250). Postoji i drugo mišljenje, a to je da je romantizam upriličio poetizaciju političkog sveta, država, građanskog poretka i profanog života, i to zahvaljujući narativima nastalim na zamišljanjima sloboda nacionalnog bića (Anderson 2006; Gellner 1983). Tako su u ovom razdoblju sakralna osećajnost i slobode u izgradnji čovekovog sopstva i sveta u kojem živi, formalno zamenjene profanom osećajnošću i profanim idejama o slobodi. Opstanak ovih novih formi trebalo je da obezbede nove institucije.

Promene u tehnologijama komunikacije u ovom razdoblju omogućile su da se bržim i jednostavnijim prenošenjem novi pogledi na svet oblikuju u aktivnu ideološku matricu društava (Debre 2000; Đordano 2001; Lesig 2006; Brigs, Berk 2006; Kastels 2014). Tehnološki pronalasci u komunikacijama omasovili su prenošenje raspoloženja i osećanja za novo uređenje slobodnog sveta (Brigs, Berk 2006, 173–249; Lesig 2006, 13–25; Askew, Wilk 2002).

---

<sup>37</sup> „O razlici između privatnog ubistva i javnog pogubljenja kralja videti M. Walzer, *Regicide and Revolution* (Cambridge, 1974)“ (Konerton 2002, 18).



Sušтина značenja slobode za čoveka XIX veka koji raste u evroatlantskom prostoru zapravo je bila u idealu upravljanja sopstvenim željama i namerama (Dupré 1993, 120). Oblikovanje novog pogleda na svet, duhovnosti i navika u svakodnevici individualnog i kolektivnog života u drugoj polovini XIX veka, kako neki istraživači ovog razdoblja smatraju, omogućeno je oslobađanjem od hijerarhije koju je u prethodnim vekovima diktirala dominacija kulture aristokratskog poretka.

Moderni koncept slobode koji grade ljudi epohe XIX veka jedni opisuju kao delo intuitivno ustrojenog i usamljenog genija, drugi kao rezultat složenih kolektivnih razvojnih procesa i razmene znanja u evroatlantskom geopolitičkom i kulturnom prostoru, treći kao proizvod prirodnih tendencija ljudskog postojanja (Fire 2009, 5; Edelman, Haugerud 2005; Šobe, Marten 2014; Flint, Taylor 2007; O'Brien, Shennan 2010).

Svaka od perspektiva o stanju slobode čoveka u XIX veku obeležila je ovo vreme kao početak masovne privatizacije morala, odnosno provizornog morala ili svođenja moralnog čina na nameru, čime je „uklonjena etičnost“, koja je u ranoj istoriji antičkih polisa predstavljala „središte političkog života“ (Descartes, Kant u: Dupré 1993, 131)<sup>38</sup>.

„Društvene institucije su uvek predstavljale mete ličnih ambicija“, a lične ambicije osobe u XIX veku formirale su se u atmosferi romantičarskog mentaliteta (Toš 2008, 49). Osnovne karakteristike osobe romantičarske epohe opisuju težnje za „slobodom osećanja koja će doprijeti doseganju večnih istina“ (Ibid.). Ove karakteristike ukazuju na kontradiktornu prirodu kolektivnih tendencija epohe. Kontradiktorna priroda kulturne revolucije i političkog delovanja pritajila se u senci čuda naučne revolucije, koja je počela još u XVII veku, nastavila se tokom XVIII veka, da bi u XIX uticala na stvaranje novog lica sveta (Claeys 2005).

Immanuel Kant (Immanuel Kant, 1724–1804), filozof, mislilac „moderne racionalnosti [...] teoretičar republikanski shvaćene slobode“, čija je filozofija „zadala jedan od odlučujućih udarača vremenu kraljeva i kardinala“, formulisao je ideje o postojanju „skladnih“ veza između individualnih činova i univerzalnih zakona“, koje će postati karakteristične za osećajnost čoveka romantizma (Vuković 2006, 5, 23; Rapport, Overing, 2007, 106; Hart 2009b; Hart 2010).

Kant je „ontološka objašnjenja zamenio epistemološkim“ tako što je analizu čovekovih „saznajnih moći“ stavio ispred ispitivanja „ustrojstva celokupne stvarnosti“ (Vuković 2006, 5–6). Ove ideje deo su uticajnih izvora subjektivnosti modernog doba (Frierson 2003).

Uz ideju slobode razvila se i želja za autonomijom. Autonomija takođe predstavlja jedno od ključnih obeležja romantizma. Rađanje modernog koncepta subjektivnosti je u tolikoj meri povezano sa „idejom slobode da mnogi autonomiju smatraju osnovnom karakteristikom novog doba“ (Dupré 1993, 120).

---

<sup>38</sup> Politička dimenzija ostvarenog ideala subjektivnih sloboda i jednakosti (*autarkeia*) u antičkim gradovima Grčke, kako beleži Aristotel, u velikoj meri je zahtevala mnogo suzdržavanja u sferi privatnog i učešće u upravljanju političkim zajednicom (Dupré 1993, 120). Politička sloboda kako navodi Aristotel u desetoj knjizi *Nikomahove etike* postavlja „novi ideal slobode [...] koji se sastoji od unutrašnjih stavova (Dupré 1993, 121). Prema Epikletu „umetnost dobrog života [...] počinje razlikovanjem sveta nad kojim nemamo moć i sopstva za koje smo odgovorni“ (Ibid.).

Ovaj period takođe predstavlja okretanje „prema novim obzorjima slobode žena, koja su deo obećanja autonomije pojedinca“, ali i prema uspostavljanju drugih vidova ljudskih prava, što je proizvelo duboke političke promene (Fire 2009, 10)<sup>39</sup>.

Ideal kojim se lične slobode vezuju za javnu vrlinu zarad konstruisanja i/ili rekonstruisanja sopstva i nacije bio je, dakle, karakteristika mentaliteta druge polovine XIX veka. Javna vrlina u ovom vremenu uključuje društveno legitimne težnje privatnog morala, privatnih namera i privatnih osećanja u javnoj sferi<sup>40</sup>.

Čovek u ovoj epohi dobija novu ulogu i status u makrokosmosu, i to kao „jedna i jedina čulna pojava koja je svojstvena duhu [...], jer ljudsko telo postoji kao prirodni oblik duha [...] a zadatak umetnosti je da duhovnost obelodani pred našim očima“ (Preziosi 1998, 104–105). To je značilo postaviti u prvi plan osobu, njenu individualnost i kreativno stvaranje. Težilo se skladu osobene, individualno oblikovane duhovnosti, spoznaje i akcije (Ibid).

Težnje epohe romantizma da se usklade individualno i javno dobro, duh i telo, duhovnost s naukom, dužnost sa uživanjem, sloboda sa pripadanjem, ogledaju se, između ostalog, i u potrebi da se omogući mirenje dva sveta *kosmosa* i *polisa* (Rapport, Overing 2007, 104; Kant 1996).

Za Kanta je osoba koja svojim građanskim postojanjem i delovanjem istovremeno „pripada kosmosu (razuđenoj zajednici različitih svetova) i polisu (gradu, tj. lokalnoj zajednici) kosmopolita“ (Ibid.). „Sopstvo koje se konstituiše sa i na vezivanju za određeni kulturni milje, specifična verovanja i prakse, određene istorije, navike i diskurse“, uz analogno konstituisanje i vezivanje unutrašnje samosvesti za opšte, za zajednicu različitih svetova, čime je moguće steći sposobnost da se u drugim osobama i drugačijim svetovima vidi, prepoznaju (rekognicira) i osećaju oblici duhovnosti kojima, sasvim prirodno, i sam pripada, može se nazvati kosmopolitskim (Rapport, Overing 2007, 108).

Jedan od istaknutih i uticajnih filozofa epohe romantizma bio je Johan Herder (Johann Gottfried Herder, 1744–1803) (Rapport, Overing, 2007, 106). Herder, suprotno Kantu, smatra da „ne postoji znanje kao takvo [...] već da su ljudi skloni zajednicama koje povezuju 'krv i zemlja“ (Ibid.). Ipak, tipičan čovek romantizma, prema Herderu, ostaje privržen prosvetiteljskoj ideji, a to je da smeštanje osobe/ljudi u središte spoznajnih poduhvata predstavlja „preduslov i obećava da je znanje koje nadilazi despotizam prostih običaja [...] valjan cilj“ (Ibid.)<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Ideali autonomije, odnosno građanske samouprave, nisu novost u istoriji političkog života sveta. U evro-atlantskom prostoru njihov razvoj se prati od gradova-država antičke Grčke (Brodman, Griffin, Mari 1999). Međutim, tada su ovi ideali „bili pre političke“ nego individualističke prirode, što je suprotno od romantičarske (Dupré 1993, 120). Ideje o ličnim slobodama koje su razvili mislioci klasičnog perioda antike uglavnom su bile međuzavisne i podrazumevale su „javnu vrlinu“ koja je ispred ličnog (Ibid). U romantizmu se javna vrlina takođe podrazumevala, ali je njen osnov činila snažna veza sa individualnim osećanjima, korenima i nacionalnim bićem.

<sup>40</sup> Ljudima XXI veka, koji su „skloni da slobodom“ i autonomijom smatraju najpre „kvalitet koji je lične prirode“ klasična antička ideja slobode može izgledati „teško razumljiva“, ali romantičarska je, čini se, sasvim bliska (Dupré 1993, 121). Bez obzira na preovlađujuće tendencije u mentalitetima epoha, većina problema kako u savremenim, tako i istorijskim društvima može se pratiti na ispitivanju relacija odnosa individualnog i opšteg (javnog) dobra, privatnog morala ili privatnih namera i autonomne političke etike.

<sup>41</sup> Emil Dirken i Marsel Mos, razvili su neo-herderijanske stavove postavljajući teoriju kolektivne svesti. „Mi u potpunosti postajemo ljudi, moralni, socijalizovani (po potrebi individualni) samo pod uticajem kolektivne svesti/savesti određenog kulturnog miljea“ (Rapport, Overing 2007, 106–107).

Modernost romantičarske epohe desila se između vremena u kojem Kant opisuje svoje tumačenje kosmopolitskog i vremena kada je osnovan Unesco (Hart 2010). „Modernost je *dogadaj* koji je transformisao relacije između kosmosa, njegovog transcendentnog izvora i čoveka kao interpretatora“ te modernosti (Rapport, Overing, 2007, 106; Dupré 1993). Materijalizacije događaja modernosti u istoriji se najčešće vezuju za političku ekonomiju liberalizma čije područje delovanja predstavlja svet, a ukupni rezultati toga delovanja opisuju se terminom globalizacija.

Mišljenja o prirodi i izvorima nastanka globalizacije među antropolozima se razlikuju. Jedni smatraju da je značaj globalizacije zasluga ekonomista, a drugi da je globalizacija počela kao politički program (Hart 2001, 217–227). Treći da se globalizacija dogodila kao jedan od fenomena razvojnih procesa celokupne ljudske civilizacije (Edelman, Haugerud 2005). Četvrti, tvrdeći da su sve kulturne aktivnosti suštinski hibridne, da su razmene, promene, procesiranje i inkorporiranje elemenata kultura karakteristika ljudskog postojanja od pamtiveka, impliciraju da je globalizacija kulturni konstrukt (Boas, Parkin, Strathern u: Rapport, Overing 2007, 202)<sup>42</sup>.

Istorija globalizacije, tumačena u okvirima intelektualne istorije, postoji i razvija se uglavnom na četiri okvirno uspostavljena sistema. Prvo, kao serija nacionalnih istorija „velikog formata“, drugo, kao istorija o tome „kako su se intelektualci jedne zemlje hvatali u koštac sa idejama izniklim drugde“, treće, kao zbir komparativnih studija koje su „rekapitulacija nacionalnih okvira koje pokušavaju da prevaziđu“ i, četvrto, kao „istraživanje specifičnih primera koncepata koji se kreću po svetu, ali ne između nacija“ (Hill 2013, 134).

Četvrta varijanta koja se usredsređuje na ispitivanje „modela u kojima se ovi koncepti kreću u datom periodu i posledica koje ovo kretanje ima na same koncepte“ pruža mogućnost da sagledamo „razmere i organizaciju intelektualnih polja koja su 'globalna' u specifično istorijskim uslovima, koja su određena i koja određuju specifične trenutke“ (Ibid.).

Ovakav pristup istoriji kulturne globalizacije ukazuje, kako tumačim, da je značenje umetničke avangarde prenosivo na definisanje određenih političkih akcija<sup>43</sup>. „Avangardni pravac ne

---

<sup>42</sup> „Ukidanje političkih barijera u trgovini da bi se obezbedio slobodan protok kapitala“ je uobičajeno i prilično popularno objašnjenje osnovne uloge globalizacije (Hart 2003b, 19–20). Antropolozi koji globalizaciju povezuju sa kretanjima različitog tipa i porekla, razvili su niz teorija o diverzitetu uloga globalizacije. Opisujući kretanja, ovi antropolozi ujedno definišu globalizaciju kao „kreolizaciju (Hannerz 1987), omasovljavanje (Reisman 1958), kompresiju (Paine 1992), hibridizaciju (Bhabha 1990), uzajamnost (Clifford 1986), sinhronizaciju (Tambiah 1989)“ (Rapport, Overing 2007, 300). Za neke bi globalizacija mogla da se opiše kao „protok kulturnih prostora [...] kaleidoskop kombinovan od kultura“ (Hannerz 1993, 1986 u: Rapport, Overing 2007, 300).

<sup>43</sup> „Avangarda je naziv za nadstilsku, radikalnu, ekscesnu, kritičku, eksperimentalnu, projektivnu i interdisciplinarnu praksu u umetnosti. Radikalnim se naziva beskompromisno i ekstremno [...] Ekscesni su [...] radovi čija pojavnost, izgled, smisao i značenja provociraju i šokiraju građansko društvo [...] Eksperimentalni status [...] ukazuje da cilj delovanja u umetnosti nije zanatsko stvaranje, pravljenje ili proizvodnja umetničkog dela, već istraživanje i promena prirode umetnosti [...]“ Projektivni karakter avangarde ispoljen je u zalaganju za „potpuni preobražaj umetnosti, kulture i društva [...] avangarda je interdisciplinarna pošto avangardni umetnički radovi ne nastaju u okviru definisanih i autonomnih medija i disciplina“ (Šuvaković 1999, 50–51).

tretira nacionalnu pripadnost kao osnovnu odrednicu pojedinca“, već u duhovnom i intelektualnom smislu preuzima stav kosmopolita „da su granice besmislene“ (Šobe, Marten 2014, 29).

Osnovni argument prethodnog gledišta jeste da se „veliki deo najživlje međunarodne umetničke razmene u XX veku“ može proučavati kao rezultat „prozelitističke logike karakteristične za avangardne pokrete“, čiji je vrednosni sistem u osnovi bio internacionalnog karaktera (Ibid.).

U jednom od poglavlja *Globalne intelektualne istorije*, Kristofer Hil (Christopher L. Hill), profesor istorije komparativne literature na univerzitetima Harvard, Jejl, Kolumbija, Berkli i Michigan u SAD, tvrdi da se globalizacija, nošena talasom avangardnih ideja i akcija liberalne političke ekonomije, može pratiti od sredine XIX veka (Hill 2013, 134).

U studiji *Globalizacija u istoriji sveta* (Globalisation in World History) istoričar Piter Stearns (Peter N. Stearns) iznosi da je u porastu broj istoričara koji „poreklo globalizacije“ smeštaju u sredinu XIX veka (Stearns 2010, 90). Premda je broj ovih istoričara daleko manji od broja onih koji su skloni da poreklo procesa globalizacije datiraju oko 1000. i 1500. godine i koji ne žele da ospore važnost svih razvojnih priprema koje se dešavaju u ovim ranijim razdobljima, ipak nadmašuje treću grupu za koju je okvirni početak razvoja globalizacije 1960. godina (Ibid.).

Budući da među antropolozima i istoričarima postoje različita mišljenja o tome kada zapravo počinje stvaranje globalizovanog sveta, izgleda smisljeno reći da će, dok se god budu vodile rasprave o tome „šta se pod globalnim podrazumeva i šta ga definiše“, poreklo i datiranje početaka globalizacije ostati otvoreno pitanje (Hill 2013, 134).

Određenje početaka globalizacije u ovom istraživanju u sprezi je sa ispitivanjem predistorije nastanka međunarodne institucije Uneska. To znači da početak globalizacije podrazumeva institucionalno povezivanje različitih oblasti ljudskog delovanja, a definisano je materijalnim utemeljenjem političkih i intelektualnih ideja za uspostavljanje svetske zajednice.

Dakle, iz perspektive koja za referentne tačke uzima u obzir značaj projekata kojima se svet institucijama povezuje u celinu i konceptata koji ove institucije podržavaju, zastupam stav da procesi globalizacije relevantni za tumačenje nastanka Unesko institucije počinju političkim programima i akcijama koji su datirani u sredinu XIX veka (Hart 2001, 217–227).

Uspostavljanje i rad međunarodnih strukovnih organizacija od druge polovine XIX veka stvorilo je uslove za osnivanje Uneska kao međunarodne organizacije. Stručna tela i međunarodne organizacije, koji su formirani tokom druge polovine XIX i prve polovine XX veka obezbedili su naučne, informativne, tehnološke, tehničke i ljudske resurse za potonje osnivanje Uneska i implementaciju programa i projekata Organizacije.

Prvi projekti međunarodnog udruživanja sredinom XIX veka obuhvataju oblasti sistematizacije i standardizacije međunarodnih komunikacija, mernih jedinica, solidarnosti i humanitarnog delovanja (Peri 2000; Edelman, Haugerud 2005; Stearns 2010). Ovo će povezivanje imati veliki značaj za širenje, međunarodnu vidljivost i institucionalizaciju onih pojedinaca, grupa i

zemalja koji su pokrenuli ove projekte i onih koji su pokazali najveću sklonost za inovacije u ovoj oblasti (Moyn, Sartory 2013, 24; Stearns 2010, 131).

U međunarodnoj intelektualnoj razmeni u ovom periodu, „pored predavanja popularnog karaktera ili naučnih konferencija ogromnih razmera, kako je primetila velika antropološkinja Margaret Mid“ (Margaret Mead, 1901–1978), nastao je revolucionarni način intelektualne komunikacije: „mala konferencija“ (Šobe, Marten 2014, 76).

„Dok su se na velikim kongresima predstavljali rezultati prilično preciznih naučnih saznanja, „mala konferencija“ davala je šansu novim još maglovitim idejama“ i omogućila susrete „intelektualaca i naučnika koji će biti neformalniji, ravnopravniji i interdisciplinarnog karaktera“ (Ibid.).

Jedna varijanta male konferencije koja je održana pola veka pre nego što će se roditi Margaret Mid obeležila je simbolički i stvarno početak nove epohe. Formalno, funkcionalno i strukturalno povezivanje sveta koji će neposredno oblikovati uslove za konstituisanje Uneska počelo je, smatram, osnivanjem *Međunarodnog statističkog kongresa* (International Statistical Congress) sredinom XIX veka, kao rezultat dogovora nekolicine ljudi koji su se sastali u vreme održavanja Svetske izložbe u Londonu (Velika Britanija) 1851. godine (Albert 1862, 250–268)<sup>44</sup>.

Institucionalizacija globalizacije započinje svoju istoriju brojevima i brojanjem kultura. Ovo će, kako neki istoričari smatraju, proizvesti i promenu kulturnog mentaliteta zapadnog sveta početkom XX veka, koja se ogleda u pomeranju „naglasaka s pojedinca na masu“ (Toš 2008, 293; Storey 2003). Promena kulturnog mentaliteta, proizvedena delom zahvaljujući i radu *Međunarodnog statističkog kongresa*, argumentuje da se njegovo osnivanje može svrstati u kulturnu istoriju povezivanja sveta u globalnu zajednicu.

Iz jedne od antropoloških perspektiva, „simboličko uređenje sveta i društva nije prepreka za razvoj istorije [...] naprotiv, daje joj određeni smisao“ i teži da određeni događaj uklopi u datu strukturu (Ože 1995, 14). Osnovni simboli novog uređenja koje je uspostavljeno delovanjem *Međunarodnog statističkog kongresa* jesu brojevi.

Pokazalo se da je ovo simboličko uređenje sveta prethodilo događajima koji su opravdali simboliku brojeva. Jedan govor održan na zasedanju pomenutog novog udruženja poslužiće kao primer. U časopisu Statističkog društva Londona iz septembra 1860. godine nalazi se pozdravni govor predsednika *Međunarodnog statističkog kongresa* upriličen za otvaranje četvrtog zasedanja ovog kongresa u Londonu. Ovaj govor nalazi se takođe u knjizi koja je objavljena kao zbirka govora i obraćanja princa Alberta (Francis Albert Augustus Charles Emmanuel, Prince Consort, 1819–1861), supruge Viktorije, kraljice Ujedinjenog Britanskog Kraljevstva, u Londonu 1862. godine (Albert 1862, 250–268).

Kao predsednik *Međunarodnog statističkog kongresa* princ Albert se obratio na zasedanju ovog kongresa 16. jula 1860. godine, između ostalog, rekao:

---

<sup>44</sup> ExpoMuseum. Pristup 2. 12. 2016. Dostupno na: <http://expomuseum.com/1851/>

„Upravo odavde potiče ideja o osnivanju Međunarodnog statističkog kongresa, iz vremena kada su se delegati i posetioци svih nacija okupili da se predstave u plemenitom nadmetanju kroz izlaganje plodova svojih nauka, veština i industrije na Velikoj izložbi 1851. godine. Upravo se ovde i nauka o statistici najranije razvila i doktor Farr (Farr) nas je dobro podsetio da Engleska kao 'kolevka političke aritmetike' nije ništa manje od Bernuja (Daniel Bernoulli, 1700–1782) pozvana da bude autoritet i da bismo se mogli pozvati na našu *Knjigu sudnjeg dana* (Doomsday Book), jednu od najstarijih, dovršenih i očuvanih spomenika ove nauke. Upravo će ova zemlja takođe morati da bude ta koja će da izvlači najveće dobrobiti od dostignuća ove nauke, a koja će kao posledicu toga imati mnogo razloga da bude zahvalna vama na rezultatima vaših radova“ (Albert 1862, 252–253).

Kako se navodi u jednom od novijih pregleda kvantitativne istorije, „značaj statističkog pristupa javnim pitanjima shvaćen“ je krajem XVII veka, ali je tek tokom XIX veka, na primer u Velikoj Britaniji, „bilo dovoljno radne snage i novca da se lati tog zadatka“ (Toš 2008, 305). Sakupljanje kvantitativnih podataka „na osnovu kojih se mogu doneti valjani statistički zaključci i rešavanje pitanja njihove pouzdanosti i uporedivosti za istraživača „uopšte nije lako“ (Ibid.). Međutim, za ogroman birokratski aparat to jeste i, kako je razvoj statistike pokazao, to je bilo sve jednostavnije (Toš 2008, 306).

Iz perspektive savremenika Žil Vern (Jules Verne 1828–1905), veliki zaljubljenik u nauku, precizna merenja, nove tehnologije i plovidbu morima, književnik, u svojim romanima opisuje kako je svet izgledao u vreme kada je osnovan *Međunarodni statistički kongres*. Vernovi opisi se, smatram, mogu čitati delom kao antropološko iskustvo „iz fotelje“, a delom kao proizvod interpretativnog antropološkog pristupa i „detaljnih opisa“ istraživanja na terenu<sup>45</sup>.

Vern promišlja i opisuje okvire ispoljavanja političkog dejstva procesa globalizacije koji referišu upravo na slike iz života druge polovine XIX veka. Vernove interpretacije pružaju jednu od mogućih perspektiva o ovoj epohi, otvarajući nam pogled na svet pisca koji je savremenik princa Alberta. Vern nam daje predstavu o tome kako je jednom istaknutom i izvrsnom pojedincu svet izgledao u vreme četvrtog zasedanja *Međunarodnog statističkog kongresa*<sup>46</sup>.

U svojim delima Vern podjednako uzbudljivo oblikuje zaplete među likovima svojih romana, opise egzotičnih predela, savremene tehnologije i one iz zamišljene budućnosti. Vernove futurističke vizije i interpretacije savremenog trenutka su temeljni (duboki) opisi individualnog

---

<sup>45</sup> Skoro dvesta godina nakon piščevog rođenja Žil Vernovi romani nalaze se na drugom mestu liste najprevođenijih pisaca sveta. Na prvom mestu je Agata Kristi, a na trećem Šekspir. UNESCO Index Translationum. Pristup 2. 1. 2017. Dostupno na: <http://www.unesco.org/xtrans/bsstatexp.aspx?critiL=5&nTyp=min&ctopN=50>

<sup>46</sup> Žil Vernov impuls za pisanjem otkriva nam se kao jedinstven i zabavan, i to na relacijama od realnog stanja sveta do njegove naučnofantastične dimenzije. Povrh svega, Vernovi romani su zasnovani na naučnim istraživanjima njegovog vremena. Oni su ispunjeni verodostojnim podacima i detaljnim, precizno navedenim činjenicama iz geografskih i demografskih istraživanja, kao i otkrićima koja su bila poslednja reč naučnih dostignuća epohe u kojoj je stvarao.

sagledavanja sociokulturne stvarnosti, to jest sveta u kojem je živeo i lične imaginacije naučno-fantastične budućnosti tog sveta.

Vern se bavi, između ostalog, problemima pripadnosti i identiteta. S jedne strane, dijalozi likova romana sadrže ispovesti o osećanjima koja gaje prema svojoj naciji, plemenskim zajednicama, kolonijalizovanim društvima, imperiji, religiji, strukovnim udruženjima i klubovima.

S druge strane, detaljnim geografskim opisima sa putovanja njegovih junaka koji dolaze iz svih delova sveta implicira povezanost sveta, odnosno svetova i kultura. S treće, predstavlja primere solidarnog života međunarodne globalne zajednice emanirane u malim složnim grupama ljudi.

Ono što je posebno značajno za Vernove opise vremena u kojem je živeo, a u odnosu na pitanja koja treba da rasvetli ovo istraživanje, jeste da su identiteti Vernovih likova oblikovani uvek u nekoj od dimenzija tadašnjeg društva sveta, to jest da su izvedeni iz konteksta druge polovine XIX veka, u kojima interakcije glavnih likova romana svedoče o postojanju globalnog društva.

U dvotomnom romanu *Deca kapetana Granta*, objavljenom sredinom šeste decenije XIX veka, Vern u trinaestom poglavlju *Prva nagrada iz geografije* opisuje onovremene učinke globalnih procesa i stanja koja je proizveo kolonijalizam, i to upravo onaj koji u datom vremenu zastupa i predstavlja predsednik *Međunarodnog statističkog kongresa*<sup>47</sup>:

„Želim otrgnuti moju braću iz bijede i neznanja. Želim ih poučavati i omogućiti im da upoznaju i zavole Boga. Bit ću misionar'. Te bi riječi koje je sa žarom izgovorio osmogodišnji dječak mogle izazvati osmijeh olakih i podrugljivih duhova, ali ovi ozbiljni Škoti shvatili su ih i poštovali, divili su se valjanosti tog mladog učenika, već spremnog za borbu i vjeru. Paganela je to ganulo do dna srca i on osjeti iskrene simpatije prema tom mladom domorocu. Da li je potrebno reći da mu se domorodac u evropskom odjelu uopće nije sviđao. [...] Ta pristojna odjeća brkala mu je misli. [...] 'A što vas uče u školi?' upita Paganel [...] Učim *Bibliju*, matematiku, zemljopis, čak sam prije zimskih praznika dobio prvu nagradu iz zemljopisa. [...] Nabrojite mi pet dijelova svijeta? 'Oceanija, Azija, Afrika, Amerika i Evropa', odgovori Toliné. Odlično [...] Kako je podjeljena Oceanija? Na Polineziju, Maleziju, Mikroneziju i Melaneziju [...] koji pripadaju Englezima. Dobro, reče Paganel, a Nova Kaledonija, Sandwich otoci, zatim otoci Mendana, Tuamotu? To su otoci pod Engleskim protektoratom. Kako? Uskliknu Paganel. [...] naprotiv Francuska [...] Pređimo na Aziju, reče geograf [...] Azija beskrajna zemlja [...] pripada Englezima [...] Afrika obuhvaća dvije glavne kolonije na jugu [...] pripadaju Englezima [...] Malo o Americi [...] Ona se dijeli na Sjevernu i Južnu. Prva pripada Englezima preko Kanade, New Brunswicka, Nove Škotske i Sjedinjenih Država [...] A Južna Amerika sa svojom Gvajanomom, otocima Saint-Malot, Šetlandskim otočjem, svojom Georgi-

---

<sup>47</sup> Ovo predstavlja zgodan primer za ilustraciju onih stavova prema kojima je globalizacija kulturni konstrukt, a koji se u antropologiji temelje na Boasovim stavovima o kulturnim kontaktima. Onima koji su skloni stavu da su sve kulturne aktivnosti suštinski hibridne, da su razmene, promene, procesiranje i inkorporiranje elemenata kultura karakteristika ljudskog postojanja od pamtiveka, može da bude prihvatljivo da bude povezanja sveta iz druge polovine XIX veka okarakterišu kao globalizaciju (Boas 1886, Parkin 1987, Strathern u: Rapport, Overing 2007, 202).

jom, Trinidadom itd. itd. i ona pripada Englezima. [...] Ali Toliné veoma bih rado htio čuti tvoje mišljenje o Evropi, odnosno mišljenje tvojih profesora!? [...] Pa, Evropa pripada Englezima [...] Zar Španjolska, Rusija, Austrija, Prusija, Francuska? To su provincije, a ne države, odgovori Toliné. Ma nemoj, uzviknu Paganel, naglo skinuvši naočare s nosa. [...] Pa dobro guraju ti profesori osnovne škole! Evropa, Azija, Afrika, Amerika, Oceanija, sav svijet pripada Englezima! Do bijesa, s ovako mudrom poukom [...] A da li je i Mjesec, dječake moj, takođe engleski? On će to biti, odgovori ozbiljno mladi domorodac (Verne 1977b, 23–29).

U svojim romanima o Šerlocku Holmsu, pisac Artur Konan Dojl (Arthur Ignatius Conan Doyle 1859–1930), takođe opsuje atmosferu svoje zemlje u vremenu u kojem je bilo dovoljno radne snage i novca da se pokrenu procesi povezivanja sveta i osnuje društvo koje će brojkama početi povezivanje sveta<sup>48</sup>. Zanimljivo je da se u opisima onovremenog društva i života svakodnevice u Velikoj Britaniji u skoro tri četvrtine od ukupno pedeset šest Dojlovih kratkih priča o Šerlocku Holmsu u zapletima prelaze granice Evrope i obuhvata skoro čitav svet<sup>49</sup>.

„Holmsov London je egzotična metropola naseljena Indijcima, radikalnim azilantima iz Evrope, bogatim Amerikancima, aristokratijom iz raznih zemalja, mornarima i špijunima“<sup>50</sup>. U Dojlovim romanima odlazak Šerlocka Holmsa u mala mesta, u mirnu seosku sredinu, takođe je praćen opisima onoga što bi se moglo pripisati dejstvu globalizacije tadašnjeg društva.

Tako, imate primere koji u jednoj priči protagonistu romana povezuje sa imanjem koje je kupljeno zahvaljujući „profitu od australijskih rudnika zlata“, u drugoj sa vojnicima koji su učestvovali u gušenju indijanskih pobuna, ili u trećoj sa Englezom rođenim u Kostariki koji pokušava da otme bogatstvo svog kanadskog rođaka stečeno u Južnoj Africi<sup>51</sup>.

Premda nisu isticani kao ikone globalizacije, Žil Vern i Konan Dojl, kao i njihovi junaci, sasvim očigledno to jesu. Oba prenose mentalitet, opise svakodnevnih, ali i nesvakidašnjih životnih praksi, navika, fantazija, ekonomskog, političkog i tehnološkog stanja sveta druge polovine XIX i prvih decenija XX veka. Prepričavaju živote u epohi u kojoj su živeli i stvarali.

Ključno za ove književne opise globalizacije u veku koji prethodi osnivanju Uneska jeste to da su izvedeni tako da ih je, smatram, moguće identifikovati i čitati kao autentično antropološko iskustvo<sup>52</sup>.

Vernovi i Dojlovi romani nisu jedina mesta pisanja kultura na kojima je moguće pronaći duboke opise atmosfere tog vremena u kojem se otvaraju individualne i kolektivne perspektive

---

<sup>48</sup> This Is What Happens When Historians Overuse the Idea of the Network. By David A. Bell October 26, 2013. Pristup: 2. 7. 2016. Dostupno na: <https://newrepublic.com/article/114709/world-connecting-reviewed-historians-overuse-network-metaphor>

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Autentično za antropološku disciplinu je zapravo hibridno i neautentično, odnosno kontradiktorno (Rapport, Overing 2007, 201–207).



o ljudskosti, prirodi, društvu, tehnologiji, nauci, politici. Preporučuje ih, međutim, to što predstavljaju upravo mesta društvenog kontakta koja su pregovorima onih koji vrše funkcije globalnog društvenog povezivanja postala deo baštine kulture sveta, školskih lektira i popularne kulture stripova, muzike, virtuelnih igara, radio, televizijske i filmske produkcije u XX i XXI veku.

Međunarodnim statističkim kongresom simbolički i doslovno započinje sabiranje i brojanje ove baštine u specifičnom sistemu institucionalnog organizovanja globalnog društva. Ovaj sistem organizacije, priče, knjige, ljude, predmete i događaje označava istim apstraktnim i konkretnim semiotičkim sredstvima, tako što formuliše i legitimiše metod koji raznorodnost sociokulturne stvarnosti proučava na perspektivama koje obuhvataju brojanja, merenja i računanja (Milenković 2009).

Govor princa Alberta na otvaranju Međunarodnog statističkog kongresa može da bude shvaćen u okvirima, ali i izvan obe prethodno iznete percepcije stvarnosti. Ovim govorom se, s jedne strane, veliča važnost nauke o brojanju za povezivanje sveta i značaj njihovog nacionalnog utemeljenja. S druge strane, naglašava se da je Bernui Francuz, a da je doktor Far Englez. S treće se uspeh i dobrobiti od onoga što bude ostvareno najpre usmeravaju u korist onih koji su ceo projekat započeli, pokrenuli i osnovali institucije za njegovo sprovođenje, odnosno onih koji su autori.

Čitanjem atmosfere epohe koju nam prenose Vern i Dojl, govor princa Alberta dobija dve dimenzije više. Upućuje nas na to da su antagonizmi prosvetiteljskog i romantičarskog u tumačenju slobode zapravo inkorporirani kao individualni pogledi na svet onih koji se uključuju u političke akcije liberalne ekonomije ovog razdoblja ili, u nekim drugim slučajevima, onih koji na drugi način, kao Vern i Dojl, ostvaruju uloge društvenog povezivanja u različitim vremenima i prostorima. Oba oblika stvaranja impliciraju vrednosti koje su transcendirale iz jednog vremena u drugo, iz individualnog pogleda na svet u kolektivne poglede na svet budućeg vremena.

Liberalna ekonomija je u govoru princa Alberta predstavljena u „nametljivom povezivanju“ govornikovih shvatanja i pojmova sa vizijom sveta koji treba da bude stvoren radom ovog međunarodnog udruženja (Ože 1995, 17). Projekat povezivanja sveta je sasvim izvesno, pored svega ostalog, zasnovan na težnjama za usklađivanjem individualnog s javnim dobrom, duha pojedinca s telom institucije, duha nacije s duhom globalizacije, duhovnost osobenog sa spoznajnim širinama kolektivnog.

Međutim, ekonomsko i političko povezivanje sveta ostvaruje se, kako pokazuje ovaj primer, s velikim stepenom autonomije koju su obezbedile osvojene, stečene i/ili nasleđene slobode pojedinca i/ili lokalne zajednice (Debre 2000, 58)<sup>53</sup>. Autonomija se u ovom slučaju koristi da se među različita činjenja i materijalna ulaganja u početni kapital uvrste intelektualnog, odnosno autorskog stvaranja tog zamišljenog povezivanja sveta. Naziv ove monete je kul-

---

<sup>53</sup> Istoriju Evrope krajem XIX veka karakteriše talas „novog imperijalizma“ (Eldridge u: Toš 2008, 193). „Istoričari smatraju da je evropski motiv za prekomorsko širenje krajem XIX veka pitanje samopotvrđivanja u imperijalnom razvoju i različito je od sporijeg imperijalizma prethodnih razdoblja (Toš 2008, 193).

tura. Pitanje autorstva je, kako ću argumentovati u četvrtom poglavlju, jedno od onih koje je smisleno uključiti u analizu hipoteze istraživanja.

Nov način na koji se stvara i koristi „naša kultura“ ulaskom u XX vek postaje strukturisan i hijerarhizovan u pružanju podrške i zaštite pojedincima, stvaraocima i inovatorima, kao i ekonomski i politički definisan u smislu koncentrisanja moći prilikom pružanja političke, korporativne i medijske potpore (Lesig 2006, 10). To znači da nova tradicija evroatlantske provenijencije ne znači slobodu u smislu „besplatne“ kulture i spoznaje (Ibid.).

Naprotiv, novu „slobodnu kulturu kao i slobodno tržište odlikuje vlasništvo“ (Lesig 2006, 12). Bogata je pravilima o vlasništvu i ugovorima čiju primenu štite nacionalna država i međunarodne organizacije (Ibid.). Upisivanje prava nad „autorskim delima“ stvaranja našeg miroljubivog 'ja' i 'mi' u slobodnoj kulturi liberalne političke ekonomije Unesco će definisati sa usvajanjem prvih međunarodnih konvencija, o čemu će biti reči u drugom delu ovog poglavlja.

U istoriji sveta nove ere, XX vek se uz V i XV svrstava među prelomne periode u kreiranju globalne zajednice. Političko, ideološko, komunikacijsko-mediološko, naučno-tehnološko i tržišno prestrukturisanje celokupnog sistema sveta su, prema konsenzusima istoričara i antropologa, karakteristike prelomnog istorijskog perioda.

Prema određenim stavovima antropologa koji istražuju razvojne procese, „svetska ekonomija bila je bolje integrisana krajem XIX veka“ nego tokom prve polovine XX veka (Edelman, Haugerud 2005, 160–161). Masovne migracije krajem XIX i u prvoj deceniji XX veka bile su, prema ovom gledištu, glavni uzroci opadanja trenda takozvane lake globalizacije bez putnih isprava.

Naime, „protok ljudi iz Evrope u SAD, koji je sredinom XIX veka bio oko trista hiljada godišnje, porastao je na milion ljudi u prvoj godini XX veka“ i ovo je proizvelo promene u birokratskim procedurama za prelazak granica (Edelman, Haugerud 2005, 161). Posebno je značajna činjenica da su promene u procedurama bile pospešene time što je sistem izdavanja pasoša u vreme velikih migracija krajem XIX i u prvoj deceniji XX veka „u potpunosti propao zbog čestih putovanja i promenjenih načina putovanja [...] Francuska je još 1861. godine ukinula pasoše i vize, a većina evropskih zemalja je ubrzo učinila isto“ (Stearns 2010, 121).

Tek će sa Prvim svetskim ratom ovaj sistem biti izmenjen. Zbog straha od „špijuna i stranih agenata većina zemalja u Evropi“ će uvesti stroge propise koji se odnose na posedovanje pasoša, a SAD će od 1918. godine uvesti propis kojim se zabranjuje napuštanje zemlje bez pasoša (Ibid.).

Uvođenje obaveze posedovanja pasoša proširilo se na sve zemlje sveta. Pasoš je postao „istovremeno simbol i neko vreme odraz nove stvarnosti“, koju je tokom prve polovine XX veka obeležila reakcija na laku globalizaciju, druge polovine XIX veka (Ibid.). Ipak, ceo ovaj „period od 1850. do 1945. godine moguće je“, kako određeni istoričari smatraju, „sagledati kao uspon globalizacije“ koji tokom nekoliko decenija obeležavaju reakcije (Ibid.).

Drugo mišljenje je da je vreme od 1880. godine do Prvog svetskog rata, koje je obeleženo procesima globalizacije, smenila epoha „deglobalizacije koja se povlači tek od pedesetih godina

XX veka“ (Edelman, Haugerud 2005, 161). U okvirima kulturne istorije, prema pobornicima ove ideje o deglobalizaciji, valja razlikovati dva osnovna oblika, praktični i teorijski. Jedan je okrenutost ka lokalnom u životnoj svakodnevnici, a drugi oblik deglobalizacije predstavlja „metodološki nacionalizam koji granice određenog političkog društva postavlja kao granice istraživanja“ (Bell 2013, 254–255).

Da li je ipak smisleno govoriti o deglobalizaciji u periodu koji obuhvataju Prvi i Drugi svetski rat, ostaje predmet rasprava. Izvesno je, međutim, da povezivanje sveta u ovom razdoblju karakteriše kontradiktornost, odnosno paradoks da se reakcija na globalizaciju rešava globalnim interakcijama. Deglobalizaciju koju, kako tvrde zagovornici ovog stanja sveta u prvoj polovini XX veka, obeležava partikularizacija životnih potreba pojedinaca i nacija. Paradoks je međutim u tome što se trend deglobalizacije razvija u globalnim ratovima.

„Tokom prve polovine XX veka Evropa je prolazila kroz kataklizmičke promene“ koje su radikalno promenile globalni kontekst (Grenville 2005, 18). Prvi svetski rat sa katastrofalnim razaranjem je dramatična prekretnica u istoriji sveta. Razorne moći ratovanja pojačane su preokretom u industrijskom razvoju. „Evropa nije mogla da se smiri sve dok su vođe nacija verovala u Darvinov (Charls Darwin, 1809–1882), svet konflikta u kojem snažni moraju da postaju snažniji ili da se pokore“ (Ibid.). Kako neki istoričari tvrde, „uverenje da u svetu može da bude samo jedna supersila“ učinilo je da se rat prihvati kao neophodnost opstanka (Ibid.)<sup>54</sup>.

Ubrzo nakon okončanja Prvog svetskog rata osnivanjem dveju međunarodnih organizacija pripremljeno je i formalno konstituisanje Uneska. Na prvom zasedanju Lige Naroda, održanom u novembru 1920. godine, raspravljalo se o predlogu za osnivanje *Instituta za intelektualnu saradnju* (Valderrama 1995, 1). Rezultat dogovora Veća lige naroda od 14. januara 1922. godine, bilo je najpre osnivanje *Komiteta za intelektualnu saradnju* (Valderrama 1995, 2). *Komiteet za intelektualnu saradnju* činilo je dvanaest članova, a njegovo prvo zasedanje bilo je u Ženevi 1. avgusta 1922. godine (Ibid.). Osnovni zadaci bili su prevazići gubitke u intelektualnom životu nacija i briga za neposredne potrebe svake zemalje članice (Valderrama 1995, 17).

Prvog dana avgusta iste godine, za predsednika ovog *Komiteta* izabran je jedan od najuticajnijih filozofa s kraja XIX i početka XX veka Anri Bergson (Henri Bergson 1959–1941)<sup>55</sup>. Koncept multipliciteta smatra se u istoriji filozofije jednim od ključnih doprinosa Bergsonove filozofske misli svetskoj intelektualnoj baštini<sup>56</sup>. Bergson je ovim konceptom pokušao da objasni i pomiri kontradiktornost heterogenosti i kontinuiteta, što se i danas u filozofiji smatra „revolucionarnim [...] jer otvara puteve rekonceptualizacije zajednice“<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Jedna od analogija u popularnoj kulturi može se naći u savremenoj filmskoj priči o „Gorštaku“ (Highlander, Pristup: 2. 1. 2017. Dostupno na: <http://www.imdb.com/title/tt0091203/> .

<sup>55</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy. Pristup 1. 9. 2016. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/bergson/>

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Ibid.

Prilikom stvaranja međunarodnih institucija rešenja koja je ponudio Bergsonov koncept multipliciteta prepoznata su kao izuzetno značajna, a samim tim i Bergsonovo predsedavanje novim međunarodnim komitetom. O Bergsonovom pogledu na svet i filozofiji će više biti reči u uvodu četvrtog poglavlja.

Predstavnici zemalja članica u *Komitetu za intelektualnu saradnju* formalno su bili, kako se u autoistoriji Uneska navodi, bez nacionalnih političkih uputstava zemalja iz kojih su dolazili (Valderrama 1995, 1–2). Pored ovog komiteta koji je činilo dvanaest nezavisnih intelektualaca sa mandatom od pet godina, osnovan je u Parizu *Institut za međunarodnu intelektualnu saradnju*. *Institut* je sa sedištem u Pale Rojalu otvoren 16. januara 1926. godine. *Komitet za međunarodnu intelektualnu saradnju* postaje upravno telo *Instituta međunarodnu intelektualnu saradnju* (Ibid.).

Druga organizacija od značaja za osnivanje Uneska je *Međunarodni biro za obrazovanje* (Bureau international d'éducation, BIE). Osnovan je i ima sedište u Ženevi (Ibid.). Ovaj biro postojao je kao međunarodna nevladina agencija od 1925. od 1929. godine. Potom, nakon što je u svoje članstvo primio predstavnike vlada država, transformiše se u međuvladinu organizaciju za obrazovanje.

Prvi direktor *Međunarodnog biroa za obrazovanje* bio je Žan Pjaže (Jean Piaget, 1896–1980), profesor razvojne psihologije i filozofije, poznat po uspostavljanju teorije kognitivnog razvoja i istraživanju genetske epistemologije (Valderrama 1995, 19–21)<sup>58</sup>.

*Međunarodni institut za intelektualnu saradnju* obezbedio je uspostavljanje i razvoj nacionalnih komiteta za intelektualnu saradnju (Valderrama 1995, 18). Kada se prva grupa od trinaest novoosnovanih nacionalnih komiteta sastala 1923. godine, teme i pitanja o kojima se raspravljalo odnosili su se na „razmenu naučnika, studenata i publikacija, kao i na dogovore o ustanoavljenju međunarodne kancelarije za bibliografiju“ (Ibid.).

*Međunarodna komisija za intelektualnu saradnju* predložila je da „nacionalni komiteti predstavljaju sve vodeće intelektualne projekte i aktivnosti svojih zemalja i da pošalju jednog ili više delegata na sastanke u Ženevi, kako bi se obezbedila bolja koordinacija“ (Ibid.).

Naredni sastanak *Međunarodne komisije za intelektualnu saradnju* održan je u Ženevi 1929. godine kao *Prva generalna konferencija* na kojoj je prisustvovalo dvadeset šest predstavnika nacionalnih komiteta. Potom je sledeći sastanak održan u Parizu 1937. godine u vreme *Međunarodne izložbe umetnosti i tehnologije*, a planirano četvrto okupljanje u Parizu 1940. godine osujetile su bitke Drugog svetskog rata (Ibid.).

Broj nacionalnih komiteta za intelektualnu saradnju se od trideset u 1928. povećao na četrdeset devet u 1938. godini (Ibid.). Broj članova unutar samih nacionalnih komiteta varirao je u zavisnosti od zemlje. Tako je, na primer, Poljska imala šest predstavnika, a Francuska osamde-

---

<sup>58</sup> International Bureau of Education. Pristup 1. 9. 2016. Dostupno na: <http://www.ibe.unesco.org/en/about-the-ibe/who-we-are/history.html>

set. Među njima su po pravilu predstavnici ministarstava inostranih poslova i obrazovanja, naučnih i umetničkih udruženja i univerziteta i svi su imali izvršne komitete i stalne sekretarijate. Finansirale su ih njihove vlade i privatne institucije (Ibid).

Predlog za osnivanje Uneska prihvaćen je na jednom međunarodnom političkom skupu u vreme kada su se vodile najžešće bitke Drugog svetskog rata. Predsednik Odbora za obrazovanje Engleske i Velsa Ričard Batler (Richard A. Butler, 1902–1982) „28. oktobra 1942. godine, postupajući u skladu sa inicijativom predsedavajućeg Britanskog saveta ser Malkoma Robertsona (Sir Malcom Robertson 1877–1951)“, pozvao je svoje kolege iz savezničkih vlada koji su boravili u Londonu u egzilu na sastanak koji je održan 16. novembra 1942. godine (Valderrama 1995, 19).

Ministri obrazovanja ili njihovi predstavnici iz Belgije, Čehoslovačke, Grčke, Holandije, Norveške, Poljske i Jugoslavije, kao i profesor Rene Kasan (René Cassin, 1887–1976), predstavnik De Golove slobodne Francuske, sastali su se u Londonu, koji su u to vreme bombardovale Sile osovine. Taj sastanak iz 1942. ostaće u istoriji zabeležen kao Konferencija udruženih ministara obrazovanja (Conference of Allied Ministers of Education, CAME) (Ibid.). Ovo je bio drugi od ukupno četiri sastanka koji su u istorijama predstavljeni kao uvertira osnivanja Uneska.

## Uneskovе klasifikacije koncepta kulture od 1945. do 1966. godine

Nakon dva svetska rata i nekoliko decenija velike socijalne i ekonomske depresije koje su se dogodile između ova dva rata, od sredine XX veka pa nadalje, prema jednom gledištu a, „tehnologije, programske politike i jezik“ ističu se kao tri bazične oblasti na čijem se razvoju ubrzavaju promene u procesima globalizacije (Stearns 2010, 128).

„Tehnologija i programska politika“, koje su postale značajne za povezivanje sveta još tokom druge polovine XIX veka, u ovom razdoblju doživljavaju velike promene, a jezik se pojavljuje kao jedno sasvim novo polje kojim se procesi povezivanja sveta u globalnu zajednicu intenziviraju i ubrzavaju (Ibid.).

Nasuprot ovoj konstataciji, profesor istorije na Hebrejskom univerzitetu u Jerusalimu Yuval Noa Harari (Yuval Noah Harari) argumentuje da tehnološke promene, premda moćne, nisu presudne kao što su to „kulturni činiooci“ (Harari 2008, 299). Svoje argumente o prioritetu kulturnih činilaca u sociokulturnim promenama izlaže u rezultatima ispitivanja tehnologija ratovanja od početka XVIII do kraja XIX veka.

Tokom ovih dve stotine godina, kako iznosi Harari, tehnologija ratovanja se „nije suštinski promenila, borbe, marševi, rovovi, bolnice, bolesti, vremenski uslovi i tako dalje“ ostali su tokom ovog razdoblja vrlo slični (Ibid.). Ono što se promenilo od početka XVIII do kraja XIX veka jeste osećaj, to jest osećanja o ulozi čoveka i zajednice u odnosu na ratovanje (Ibid.)<sup>59</sup>.

Međunarodni institut za intelektualnu saradnju je odmah po završetku Drugog svetskog rata pregledao svoju oštećenu arhivu i predao je na čuvanje Unesku, koji je trebalo da se pobrine za kontinuitet rada ovog instituta i to tako što će raditi na promenama osećanja o ulozi u ratu (Valderrama 1995, 18). Unesku su ovi materijali omogućili da na pouzdanim izvorima podataka napravi prvi program (Ibid.).

Ishod Drugog svetskog rata, na osnovu prethodno iznetih stavova, a u kontekstu osnovnih pitanja ovog istraživanja, kako smatram, valja posmatrati kroz četiri ključne promene koje se odvijaju u sociokulturnim kontekstima povezanog sveta i koje utiču na nove načine i intenzitet njegovog povezivanja.

---

<sup>59</sup> „Tokom dugog razdoblja romantizma [...] oblikovana je nova interpretacija rata koja ga je opisivala 'kao iskustvo' ili čak kao 'vrhunsko iskustvo'“ (Harari 2008, 299). Ratni događaji su predstavljani i ocenjivani u svetlu njihovog uticaja na procese izgradnje individue, pre nego u svetlu utilitarnog i časti“ kao što je to bilo pre ovog doba (Ibid.). „Snage koje su neposredno oblikovale ovakvu interpretaciju“ rata imale su, kako argumentuje Harari, izvorište u kulturi, to jest predstavljale su proizvod „kulture osećajnosti romantizma“ (Ibid.).

Prva je promena „osećaja o ulogama“ pojedinaca i zajednica u odnosu na ratovanje (Harari 2008, 299). Druga je preispitivanje politika i političkih akcija koje su za sobom ostavila dva svetska rata (Stearns 2010, 128). Treća relevantna promena je doseg razvoja tehnologija u vojnoj industriji, koje su u miru dobile novu primenu (Ibid.). Četvrta dolazi s novom pozicijom Sjedinjenih Američkih Država u međunarodnoj politici s kojom se uvećao „značaj engleskog jezika u međunarodnoj komunikaciji“ (Ibid.).

Promene osećaja o pozicijama čoveka u globalnoj zajednici, to jest nove perspektive koje su se otvorile u ratom poharanom svetu proizvele su „ideje reformisanja međunarodne globalne političke strukture“ (Ibid.). Ključni element „novog talasa globalizacije“ sredinom XX veka u periodu revitalizacije posleratnog sveta, kako gledište ovog istoričara ukazuje, je dakle, novo osećanje sveta i nove institucije (Ibid.). Ovo gledište doprinosi argumentaciji za potvrdni odgovor na hipotezu istraživanja.

U kreiranju ovog novog lica sociokulturne stvarnosti koje, rekla bih, počinje zamišljanjem i jačanjem osećaja ljudi koji učestvuju u malim konferencijama za uloge pojedinca i zajednice u toj stvarnosti, a tek se potom prelazi na konstruisanje i konstituisanje novih međunarodnih programskih politika za „promovisanje mira i ekonomskog rasta“, najviše su učestvovala evropske zemlje i Sjedinjene Američke Države (Ibid.).

Ostvarivanje novih ideja međunarodne političke zajednice karakterišu „dve vrste inovacija u programskim politikama“ kojima je promenjen kontekst povezivanja sveta (Stearns 2010, 131). Prva su, kako je već pomenuto kod Hararija, nove „međunarodne institucije s vrednostima i funkcijama koje oličavaju“ (Ibid.). Druga vrsta inovacija nastaje sa novim nacionalnim odlukama“ o tome kakve će odnose određena država imati s globalnom zajednicom (Ibid.).

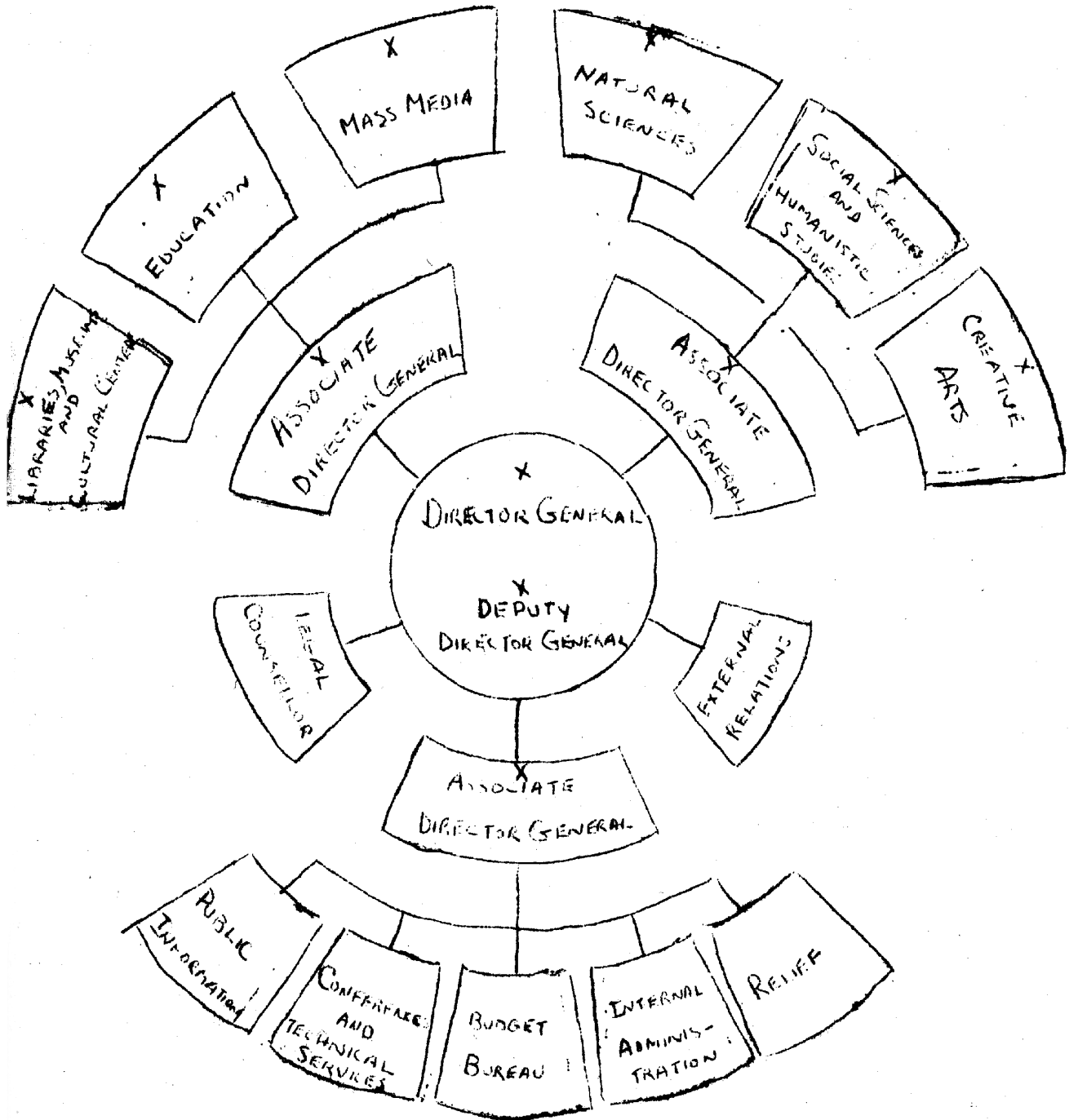
Prva vrsta inovacija je naročito značajna za istraživanje. Nova grupa međunarodnih institucija osnovana je kao deo sistema jedne nove institucije–matice, to su *Ujedinjene nacije*. „U maju 1944. Vlada Sjedinjenih Američkih Država pozvala je Veliku Britaniju, Savez Sovjetskih Socijalističkih Republika i Kinu da razmotre okvire“ za konstituisanje međunarodne organizacije za sigurnost (Valderrama 1995, 20).

U oktobru iste godine objavljen je nacrt plana kako bi ova nova organizacija trebalo da funkcioniše (Ibid.). Ujedinjene nacije su osnovane u San Francisku 1945. godine, „s nadom da će nova organizacija biti daleko odlučnija u rešavanju konflikata i osiguranju mira nego što je to bila Liga naroda“ (Stearns 2010, 132).

Premda se ne može govoriti o vladi svetske zajednice, *Ujedinjene nacije* su uspele da u potonjim decenijama ostvare globalni uticaj (Ibid.). Osnivanje i političke akcije Unesko organizacije čine deo ovog međunarodnog sistema uticaja na globalni kontekst.

Misija Uneska je, kako se iznosi u osnivačkim dokumentima, a potom potvrđuje višedecenijskim razvojnim politikama, formirana s ciljem da sociokulturnim sredstvima, to jest programski definisanim političkim akcijama u kulturi promeni odnos ljudi prema ratu i miru, a u

PROPOSED ORGANISATION  
OF UNESCO SECRETARIAT



x - Cabinet of 11 top people

Slika 1. Nacrt predloga za *Veće jedanaestorice* u kojem je u pripremanju za osnivanje Uneska predložena organizacija Uneskoveg sekretarijata kao prvog radnog tela.



korist razvoja mirnodopske svesti (Valderrama 1995, 19–32)<sup>60</sup>. Inicijalnu strukturu Organizacije predstavlja nacrt „kabineta jedanaestorice“ (Slika 1, izvor Uneskov Multimedijalni arhiv).

Od vremena *Veća jedanaestorice* do proglašenja *Međunarodne godine svetla i svetlosnih tehnologija 2015.* godine upotreba koncepta kulture Uneska u osnovi je dvojnog karaktera<sup>61</sup>. Prvu upotrebu vidim i označavam kao implicitnu i nesvesnu upotrebu kulture kao totalne društvene činjenice, to jest kulture kao načina života u evroatlantskom području, čije koncipiranje ostaje zaklonjeno akcijama retoričkog i materijalnog stvaranja kulture sveta.

Drugu označavam kao eksplicitnu i svesnu upotrebu kulture koja podrazumeva mišljenje o kulturi kao umetnosti, kulturi kao nasleđu, kulturi kao etnosu, kulturi kao kulturnoj politici, to jest kulturi kao vrsti stvaralačkog procesa koji angažuje, priznaje, potencira, dozvoljava i/ili izaziva slobodno poetički dimenzionirano zamišljanje, izmišljanje i koncipiranje našeg *ja*, našeg *mi* i sveta u kojem živimo.

Obe upotrebe su u svakodnevnom životu i konstruisanju stvarnosti jesu složeni i kontradiktorni procesi. Predložena podela, međutim, jedna je od osnova za rasvetljavanje odgovora na pitanja istraživanja kojima se bavim u ovom poglavlju.

#### ČETRDESETE: JEDINSTVO

Četrdeset i tri države su u novembru 1945. godine potpisale osnivački akt Uneska (Valderrama 1995, 21). „Budući da nauka nije prvobitno bila uključena u naziv Organizacije, britanska delegacija je predložila“ ono što će predstavljati njen konačni naziv, a to je Organizacija Ujedinjenih nacija za obrazovanje, nauku i kulturu (United Nation Educational, Scientific and Cultural Organisation) (Valderrama 1995, 22).

Na samom kraju konferencije, neposredno nakon što su delegati zemalja potpisali osnivački dokument Uneska, gospođa Elen Vilkinson (Ellen Wilkinson, 1891–1947) ministarka obrazovanja Velike Britanije rekla je sledeće:

„Zahvalili smo *Savetu za intelektualnu saradnju*, ali moram sa žaljenjem da primetim da smo zaboravili da zahvalimo telu koje je zaslužno za sve detalje ove konferencije i koje je započelo s radom dve godine pre osnivanja organizacije Ujedinjenih nacija. Reč je o *Konferenciji udruženih ministara obrazovanja*, koju je pokrenuo moj prethodnik ministar obrazovanja ove zemlje gospodin Batler (Richard Austen Butler, 1902–1982). Za žaljenje je činjenica da još ne postoji himna Ujedinjenih nacija, koju bismo mogli, da postoji, pevati upravo sada na

<sup>60</sup> Pogledati Ustav Uneska usvojen u Londonu 16. novembra 1945. godine i amandmane sa 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 28 i 31. zasedanja Generalne konferencije (UNESCO Basic Texts 2014, 5–18).

<sup>61</sup> Ovde referišem na dokument doslovnog nacrtu predloga za formiranje *Veća jedanaestorice* koje je predloženo kao prvo radno telo Unesko organizacije u osnivanju (Slika 1).

kraju ove naše konferencije. Nadam se da će neki genije odeljenja za muziku iz našeg međunarodnog obrazovanja upriličiti da je dobijemo. U nedostatku himne, dozvolićete mi da jednostavno zaključim ovu veliku konferenciju tako što ću svima vama zahvaliti na prisustvu i svima nama poželeti da uz Božju pomoć radimo ono što nam je zadatak“ (Valderrama 1995, 25).

Ovim rečima završena je pripremna konferencija na kojoj je Unesko osnovan da bi međunarodnim povezivanjem „obrazovanja, nauke i kulture promovisao mir i sigurnost“ u svetu (Ibid.). Unesko je formalno i zvanično počeo s radom na prvoj Generalnoj konferenciji koja je „održana u Parizu 20. novembra 1946. godine“ (Valderrama 1995, 28–32).

Samo „četiri dana nakon prve Generalne konferencije“ Savet *Ujedinjenih nacija* priznao je Unesko kao specijalizovanu agenciju Ujedinjenih nacija (Valderrama 1995, 32). Unesko potom započinje rekonstrukciju pokidanih veza sveta.

„Ono što se očekivalo od prve Generalne konferencije Uneska jeste da ponudi svetu program“ koji će obaveze iz „Ustava Organizacije“ preneti u akciju i dati praktične rezultate (Valderrama 1995, 30, 395–406). Usvojen je program u okviru kojeg su bili glavni oni projekti koji političku akciju usmeravaju na „širenje znanja obrazovanjem i masovnim informisanjem“ (Ibid.).

Kultura je u ovim projektima pomenuta kao jedan od predmeta obrazovanja, i to u sledećem kontekstu: „oblast kulture, zdravlja i građanske obuke“ (Ibid.). Kultura je takođe u jednom od prvih projekata pomenuta u kontekstu namere da se tehnički napredak i kultura učine dostupnim širom sveta.

Program ovog projekta povezivanja kulture s tehničkim napretkom odnosio se u konkretnom slučaju na političku akciju Uneska da širom sveta postavi mrežu prijemnika i uspostavi radio izveštavanje „dok će istovremeno da započne praćenje štampe, kinematografije i čitavog dijapazona telekomunikacija i poštanskih usluga da bi ispitala“ u kojoj meri su sva ova sredstva komunikacije među ljudima „prilagođena potrebama sveta“ (Valderrama 1995, 31).

Kultura se dalje pominje u kontekstu projekta ispitivanja nacionalizma i internacionalizma. Projekat je imao „tri glavna cilja da odredi (utvrdi, oceni) karakteristične osobine kulture i ideala svake zemlje, da pomogne svakoj od zemalja da razvije naklonost i poštovanje prema drugim zemljama“, kao i da istraži i preporuči mere koje bi stvorile uslove za tešnju saradnju među nacijama uz „puno poštovanje njihovih ideala i kulture“ (Ibid.).

Među konkretnim akcijama u oblastima obrazovanja, nauke i kulture, a u kontekstu praćenja upotrebe kulture, izdvaja se jedno istraživanje Uneskovog *Odeljenja za filozofiju i humanističke studije*.

Reč je o upitniku o ljudskim pravima, a koji je prosleđen na adrese oko dve stotine filozofa iz različitih zemalja sveta, kao i vladama država članica. Cilj je bio ispitivanje „kakvu ulogu humanističke studije i njihovi međunarodni aspekti mogu da igraju u međunarodnoj razmeni i

razumevanju“ (Valderrama 1995, 37). Jedan opšti, zajednički stav, kako se navodi u autoistoriji Uneska, mogao je da se izvede iz odgovora, a to je „insistiranje na integraciji kulture na srednjim linijama filozofije i istorije i na uzajamnom upoređivanju kultura i njihove korisnosti za međunarodno razumevanje i mir“ (Ibid.).

Kultura je takođe upotrebljena da obeleži programe „kulturne i umetničke razmene“ čija je realizacija počela 1947. godine (Valderrama 1995, 42). U ovom smislu kultura se odnosila na programe osnivanja *Međunarodnog instituta za teatar*, *Međunarodnog instituta za muziku*, kao i *Međunarodnog udruženja za literaturu* i na planiranje i promociju njihovih aktivnosti (Valderrama 1995, 42, 48)<sup>62</sup>.

Deo upotrebe kulture bio je u vezi sa pokretanjem „istraživanja zavičajnih (starosedelačkih, izvornih) kultura Afrike, koje je zahtevalo uspostavljanje regionalnih centara i objekata za pristup arheološkim lokalitetima“ (Valderrama 1995, 44).

U oblasti razvoja međuljudskih i društvenih odnosa Unesko je tražio da se „promoviše ispitivanje osobnosti različitih kultura uzimajući u obzir koncepte koje su ljudi jedne nacije usvojili o vlastitoj i o drugim nacijama, tehnikama obrazovanja, i o političkim naukama i o psihologiji. Svrha ovih ispitivanja bile su predispozicije ljudi na uticaje programa za međunarodno razumevanje, s jedne strane, i na uticaje agresivnog nacionalizma, s druge strane, odnosno predispozicije da promene mišljenje (Ibid.).

Upotrebe koncepta kulture u programima umetničke razmene bile su, pored ostalog, zasnovane na „koordinaciji profesionalnih aktivnosti muzeja u svim oblicima i na primeni tehnologija u projektima kao što su 'Socijalne implikacije nauka', 'Pilot projekat u osnovnom obrazovanju' i 'Obrazovanje za međunarodno razumevanje'“ (Valderrama 1995, 48).

Na samom kraju četrdesetih godina XX veka „kulturnim aktivnostima“ nazvane su akcije u svim poljima umetničkog stvaralaštva (Valderrama 1995, 52). Ove akcije su podrazumevale pravljenje baza podataka o umetničkom stvaralaštvu i baštini, umrežavanje institucija kulture i umetnika iz različitih zemalja, promovisanje umetničkih sloboda“ i institucionalizaciju Uneskovičkih nagrada za umetnost (Ibid.)<sup>63</sup>.

Deo kulturnih aktivnosti u ovom razdoblju podrazumevao je odluku da se nastavi sa objavljivanjem *Index Translationum*, međunarodnog kataloga prevedenih književnih dela, koji je na preporuku *Komiteta za međunarodnu intelektualnu saradnju* ustanovila i počela da objavljuje Liga naroda 1932. godine (Valderrama 1995, 14, 54, 62).

U ovom periodu kulturne aktivnosti su podrazumevale i pravljenje nacrti za „organizovanje Uneskovičkih putujućih izložbi savremene umetnosti, čije kataloge treba da pripremaju države

---

<sup>62</sup> „Usvojene su rezolucije o kolor reprodukcijama umetničkih dela i objavljeni spiskovi dokumentarnih filmova o umetnosti i institucija sa fotografskim arhivama i katalog svetske muzike [...] date su preporuke da se napravi plan prevođenja klasične literature“ i da se sprovede umrežavanje muzeja (Valderrama 1995, 42).

<sup>63</sup> UNESCO Prizes. Pristup 2. 2. 2017. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/unesco/events/prizes-and-celebrations/unesco-prizes/>

članice, nacionalne komisije i adekvatne profesionalne organizacije“ (Valderrama 1995, 54). Pored toga, planirano je istraživanje, u saradnji sa *Međunarodnim savetom muzeja*, koje je trebalo da omogući sastavljanje komiteta eksperata za saradnju sa državama članicama na poslovima „očuvanja spomenika i lokaliteta od istorijskog značaja“ (Ibid.).

Kulturne aktivnosti obeležilo je pisanje četiri pamfleta o ljudskim pravima, koja su na zahtev generalnog sekretara Uneska sastavili istaknuti književnici (Valderrama 1995, 57). Takođe, u kulturne aktivnosti svrstani su istraživanje „koncepta demokratije“, objavljivanje kataloga dela Frederika Šopena, dva kataloga sa reprodukcijama umetničkih dela koja su namenjena obrazovanju, plan za prevođenje velikih dela svetske književnosti, studija o statusu i stanju umetničkih sloboda, kao i studija o problemima autorskih prava i predlog objavljen 31. decembra 1948. godine da se 10. decembar slavi kao *Dan ljudskih prava* (Valderrama 1995, 58).

Upotreba kulture tokom druge polovine četrdesetih godina XX veka u istoriji Uneska obeležena je jedinstvenošću različitosti. Ovakvu konceptualizaciju kulture karakteriše, smatram, simultana multidisciplinarna i interdisciplinarna upotreba ovog koncepta<sup>64</sup>. S jedne strane, upotrebu termina kulture u ovom razdoblju tumačim kao rezultat sprega pojedinačne, kolektivne i političke volje za jednakošću u izgradnji misije mira.

S druge strane, ovakvu upotrebu koncepta kulture tumačim kao proizvod dominantnih tendencija posleratnog sveta da se implicitna kultura inicijatora osnivanja Uneska i eksplicitna kultura uspostave u konceptualnom jedinstvu. Ovo je značilo povezivanje sa svim onim oblastima koje se u datom vremenu u političkim akcijama preduzimaju za povezivanje sveta.

#### PEDESETE: JEDNAKOST

Pedesete su počele s „kulturnim aktivnostima“ koje se odnose na Uneskovu finansijsku i logističku podršku održavanju tri kongresa: *Deveti međunarodni kongres istorijskih nauka*, *Prvi međunarodni kongres klasičnih nauka* i *Četvrti međunarodni kongres istorije religije* (Valderrama 1995, 68).

Među kulturnim aktivnostima početkom pedesetih, pored završenih novih prevoda svetске književnosti, za Unesko je naročito značajna činjenica da je „projekat uvođenja promena u mentalitetima određenih autohtonih naroda u dolini Mezkvital (Mezquital) u Meksiku“ dao prve rezultate i da je konstituisana „komisija za projekat objavljivanja *Naučne i kulturne istorije čovečanstva*“ (Valderrama 1995, 68, 70).

Kulturne aktivnosti iz 1951. godine obuhvataju slanje ekspertske misije Uneska u Liban, Peru, Siriju i Jugoslaviju, osnivanje *Međunarodnog fonda za konzervaciju i restauraciju kulturnih*

---

<sup>64</sup> Multidisciplinarno u istraživanju okuplja predstavnike različitih disciplina kako bi razmenjivali mišljenja i svako izneo svoju perspektivu“, ali se u samom procesu i zaključku istraživanja, projekta i/ili programa vraćaju u okviru svoje discipline. „Interdisciplinarno takođe okuplja različite“ discipline u procesima istraživanja, ali se rezultati ove „ekspertize koriste za pravljenje novih instrumenta, modela i pristupa koji se ne bi pojavili da se na njihovom istraživanju radilo odvojeno“. Pristup 12. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.4researchers.org/articles/5213>

dobara, pravljenje nacrtu *Međunarodne konvencije za zaštitu kulturnih dobara u slučaju oružanog sukoba*, koja je poznata kao *Haška konvencija*, i prosleđivanje gotovog nacrtu *Univerzalne konvencije o autorskim pravima* (Valderrama 1995, 78)<sup>65</sup>.

U Ženevi je 6. septembra 1952. godine „usvojena *Univerzalna konvencija o autorskim pravima* i znak © kojim će se obeležavati delo zaštićeno autorskim pravima“, a konvencija je potom ratifikovana u Monaku 16. septembra 1955. (Valderrama 1995, 85, 106)<sup>66</sup>. U Hagu su sredinom marta 1954. godine predstavnici pedeset zemalja potpisali *Međunarodnu konvenciju o zaštiti kulturnih dobara u slučaju oružanog sukoba* (Valderrama 1995, 96).

Nacrt Uneskove *Deklaracije o rasi*, koju je za Unesko napisao Levi-Stros i koja je potom objavljena kao knjiga pod naslovom *Rasa i istorija*, 1952. godine, rezultat je rada na prioriternim političkim akcijama Uneska. Ovi prioriteti odnose se upravo na upotrebu koncepta kulture u projektima kojima se promovišu ideje o jednakosti svih ljudi u svetu.

„Kulturne aktivnosti“, kako ih opisuje autor *Istorije Unesko* Fernando Valderama, bile su orijentisane na sakupljanje podataka i artefakata o kulturama koje je, pored ostalog, pratilo ispitivanje uslova za rad i razvoj umetnika u svim granama umetničkog stvaralaštva. Naglasak je stavljen na podsticanje četiri načina njihovog sprovođenja: „međunarodna saradnja u kulturi, očuvanje i korišćenje kulturnog nasleđa čovečanstva, zaštita pisaca, umetnika i naučnika i širenje kulture“ (Valderrama 1995, 88, 96).

Sredinom pedesetih među kulturnim aktivnostima Uneska posebna pažnja je usmerena na ispitivanje „kulturnih aspekata korišćenja radija, televizije, razvoja biblioteka, muzeja i selektivnog širenja dela vizuelnih umetnosti i muzike“ (Valderrama 1995, 107). U istom periodu doneta je odluka o osnivanju *Međunarodnog centra/instituta za ispitivanje, konzervaciju i restauraciju kulturnih dobara* sa sedištem u Rimu, koji počinje s radom 1958. (Valderrama 1995, 113, 118).

Od 1. januara 1957. godine započelo se sa implementacijom prvog Uneskovog „desetogodišnjeg projekta nazvanog *Veliki projekat uzajamnog uvažavanja istočnih i zapadnih kulturnih vrednosti*“ (Valderrama 1995, 113). U osnovi obrazloženja uspostavljanja Uneskovih programskih dekada i ovog prioriteta navedeno je da se sprovodi „u ime priznanja da se razumevanje među narodima može graditi samo na potpunom poznavanju i uvažavanju kultura jednih i drugih“ (Ibid.).

U sedištu Uneska formirani su za desetogodišnji projekat *Međuodeljenski komitet* koji se bavio ključnim pitanjima, kao i *Savetodavni komitet* koji je tokom 1957. i 1958. godine razrađivao njegov plan i aktivnosti (Valderrama 1995, 117).

---

<sup>65</sup> Opširnije o nastanku i problematici autorskih prava u evroatlantskoj istoriji novog doba, modernog doba i u novijoj istoriji videti u: Lesig 2006, 93–179; Copyright. Pristup 2. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/creativity/creative-industries/copyright/> ; The ABC of Copyright. 2010. Paris: UNESCO 2010.

<sup>66</sup> „Universal Copyright Convention, with Appendix Declaration relating to Articles XVII and Resolution concerning Article XI 1952“. Pristup 12. 12. 2016. Dostupno na: [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=15381&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=15381&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Kulturne aktivnosti, to jest upotreba kulture na samom kraju pedesetih uključuje praćenje i podržavanje realizacije započetih projekata, koje u celini karakteriše tendencija koncipiranja kulture kao osnova za uzajamno uvažavanje.

Deo razvoja kulture svetske zajednice u pravcu uzajamnog uvažavanja činilo je pokretanje međunarodne kampanje za spasavanje nubijskih spomenika i lokaliteta. Pretilo im je „uništenje zbog podizanja Asuanske brane na reci Nil u severoistočnoj Africi“ (Valderrama 1995, 132). Početkom 1960. godine počela je kampanja za njihovo spasavanje, koja je trajala više decenija, do njenog uspešnog okončanja premeštanjem i prezervacijom velikog dela ovog spomeničkog kompleksa.<sup>67</sup>

U istom periodu „generalni direktor Uneska ovlašćen je da podstakne“, kako se navodi, „ispitivanje kultura u južnoj i jugoistočnoj Aziji i Africi i da napravi nacrt“ plana da se sličan program sprovede od 1963. do 1964. godine za ispitivanje arapske kulture (Valderrama 1995, 136).

Istovremeno se radilo na „međunarodnoj promociji remek-dela svetske umetnosti“, koja je kao osnovni proizvod imala objavljivanje *Kataloga kolor reprodukcija slika* i albuma *Uneskova serija svetske umetnosti*“ (Ibid)<sup>68</sup>. Premda u autoistoriji nije navedeno koja su to remek-dela, pregledom objavljenih kataloga dostupnih u elektronskoj arhivi Uneska na svetskoj širokoj mreži, moguće je konstatovati da je reč o umetničkim remek-delima iz evroatlantske istorije umetnosti čija je vrednost određena u okvirima tog istog evroatlantskog akademskog diskursa<sup>69</sup>.

Naročit značaj se i dalje u ovom periodu pridaje praćenju implementacije prvog desetogodišnjeg projekta i njegovog uspeha u „stvaranju promena koje su se dogodile tokom prethodnih godina, u ekonomskom, socijalnom i kulturnom životu zemalja na Istoku“ (Valderrama 1995, 137).

S jedne strane, upotreba sintagme širenje kulture u jednini, u ovoj ranoj fazi razvoja Uneska, kako zaključujem, određuje apstraktnu prirodu koncepta kulture. S druge strane, upotreba kulture u opisivanju strukture programskih aktivnosti kojim su obuhvaćene različite vrste umetničkog stvaralaštva, predstavljanje umetnosti, prevođenje, sprovođenje istraživanja, konferencije, zaštita spomenika, osnivanje instituta, izvođenje angažovanih projekata, slanje misija kojima je cilj promena mentaliteta, organizovanje kurseva, izložbi, okruglih stolova, radio i televizijskih emisija i uvođenje zakona u oblastima koje podrazumevaju zaštitu autorskih prava i zaštitu spomenika kulture, određuje pragmatično, pravolinijsku i figurativnu prirodu koncepta kulture.

Programi Uneska u celini tokom pedesetih impliciraju jednakost apstraktne i figurativne upotrebe kulture. U programima ovog razdoblja preovlađuju akcije orijentisane na selekciju, prikupljanje i diseminaciju podataka, kao i na usaglašavanje pravila za povezivanje u oblastima koje koncept kulture obuhvata bilo kao apstraktan, bilo kao figurativan. Ovim se naglašava i insi-

---

<sup>67</sup> The Rescue of Nubian Monuments and Sites. Pristup 12. 12. Dostupno na: <http://whc.unesco.org/en/activities/173>

<sup>68</sup> UNESDOC. Pristup 12. 12. Dostupno na: [http://unesdoc.unesco.org/ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=2195&amp;set=4A5B2AC3\\_1\\_228&gp=1&lin=1&ll=1](http://unesdoc.unesco.org/ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=2195&amp;set=4A5B2AC3_1_228&gp=1&lin=1&ll=1)

<sup>69</sup> Ibid.

stira na jednakosti kulture u stvaranju našeg *ja* i našeg *mi*, u svetskoj zajednici, to jest na jednakosti kulture kao koncepta i kao konteksta.

Koncept kulture, kojim se teži da se individualni i kolektivni sociokulturni prostori posleratnog sveta u što većoj meri oslobode minskih polja ideologije nacizma i bliskih mu ideoloških opcija, cilja na postavljanje temelja razvoja društava jednakih po pravima. Razvoj perspektiva o kulturi u ovom periodu nagoveštava da bi ona trebalo da bude imaginarno polje susreta različitih zamisli, stvaranja, dijaloga i delovanja koje u pravima predstavlja javni domen.

*Veliki projekat uzajamnog uvažavanja kulturnih vrednosti* Uneska podvodi teoretski i političkom akcijom tokom pedesetih različite oblasti pod koncept kulture. Ovo, kako sagledavam, ukazuje da se teži ispunjavanju misije mira delovanjem podjednako u konceptualnom i materijalnom stvaranju sveta. Takođe, ovo me upućuje na zaključak da realizaciju ideje jednakosti, koja kako tvrdim karakteriše ovaj period, Unesko započinje izjednačavanjem konceptualnih i materijalnih svetova ljudi, odnosno, našeg *ja* i našeg *mi*. Početak ostvarivanja misije mira Uneska angažovanjem zamišljene jednakosti konceptualnih i materijalnih kultura sveta, je prva naznaka delovanja na principima stvaranja umetničkog dela koji se temelje na zamišljanju i izmišljanju.

Insistiranje na atmosferi konceptualne i materijalne jednakosti u promenama kojima se inteveniš sa intencijom stvaranja novog mirnodopski orijentisanog sveta, implicira da Unesko jednu grupu konceptata kulture upotrebljava kao autorski rukopis (Foucault 1998; Šuvaković 1999, 50).

#### ŠEZDESETE: RAVNOPRAVNOST

„Unesko šezdesetih nije više ono što je bio [...] uhvatio je plimu i kreće se prema otvorenom moru. Organizacija je došla do faze u kojoj je neophodna kritička refleksija čiji je cilj da obezbedi rast na osnovama sistematskog uređenja“, rekao je generalni direktor Uneska povodom proslave dvadesete godišnjice od osnivanja. Dodao je da Unesko ne treba nikada da „zaboravi da je njegova misija da bude inkarnacija nade“ (Valderrama 1995, 175).

Početak šezdesetih, kada je „broj zemalja članica Uneska porastao na sto četrnaest“, obeležen je u istoriji Organizacije prvim konferencijama i konvencijama posvećenim popularnoj kulturi i produkciji novih medija (Valderrama 1995, 142–143, 144). Pružena je podrška razvoju Instituta za afričke studije u Africi, kako bi „stimulisali istraživanje sopstvenih kultura i kako bi ove kulture mogle da postanu učesnici, ukoliko to već nisu, u pisanju konvencija i davanju preporuka (Valderrama 1995, 148). U saradnji s *Međunarodnim savetom afrikanista*, započete su pripreme za pisanje opšte istorije Afrike (Valderrama 1995, 155).

Desetogodišnji *Projekat uzajamnog uvažavanja istočnih i zapadnih kulturnih vrednosti* završio se s poslednjim danom 1966. godine. Implementacija ovog projekta dobila je odlične ocene i pohvale *Savetodavnog komiteta* godinu dana ranije, najavljujući „integraciju rezultata ovog projekta u buduće Uneskove programe“ (Valderrama 1995, 166). U pregledu kulturnih aktivno-

sti našli su se u ovom periodu i omaži velikim imenima svetske nauke i umetnosti (Valderrama 1995, 167).

U šestoj deceniji kao najznačajnija promena u Uneskovoju upotrebi koncepta kulture ističe se razrada ideja, projekata i političkih akcija za razvoj kulturne politike. Osnovni smisao ove ideje je sistematizovanje političke akcije u polju implicitne i eksplicitne kulture. „Drugim rečima, podsticane su akcije vlada“ zemalja članica da se uspostavi i razvija sistem političkog programa bavljenja kulturom „kao sveprožimajućom u društvenom životu“ (Valderrama 1995, 180).

Konačno su ova sporadična i nezvanična ohrabrenja od početka šezdesetih dobila prvu zvaničnu raspravu na *Okruglom stolu o kulturnim politikama* modernog sveta, koji je održan u Monaku od 18. do 22. decembra 1967. godine. Rezultati sastanka su, prema piscu istorije Uneska, bili „izuzetno ohrabrujući“ (Ibid.).

Kruna ovog perioda je osnivanje mreže međunarodnih škola 1968. godine. Osnovan je centar škola sa programima obrazovanja za uzrast dece od tri i mladih do devetnaest godina. Sedište administracije za ovaj program otvoreno je u Ženevi.

*Međunarodni bakaloreat* (International Baccalaureate, IB), kako je naziv ovog obrazovnog sistema, oformljen je kao nevladina organizacija koja je pod Uneskovim patronatom. *Međunarodni bakaloreat* implementira programe međunarodnog obrazovanja u kojima je osnova podsticanje razumevanja i uvažavanja drugih kultura i različitih pogleda na svet, a koji uvek imaju mirnodopski predznak<sup>70</sup>.

Osnivanjem centara za predškolsko, osnovno i srednje obrazovanje upotreba koncepta kulture Uneska dobija status kojim se na terenu u svakodnevici legitimizuje globalna politička akcija u formiranju identiteta i „pogleda na svet“ (Rapport, Overing 2007, 431–441).

Unesko ovim promenama, kako tumačim, završava jednu programsku celinu svoje misije, to jest jednu istorijsku epohu u životu institucije. Šezdesete godine obeležene su diversifikacijom programa Unesko institucije. Idejno i materijalno osnaženom Unesku doprinele su promene u idejno i materijalno osnaženom svetu.

U ovim promenama Unesko insistira na ravnopravnom delovanju i odlučivanju svetske zajednice. Pod ravnopravnošću u konceptualizaciji kulture Uneska implicira veći stepen nezavisnosti udruženih strana, raspodelu odgovornosti, veći stepen sloboda, ali i potrebu redovnog uzajamnog izveštavanja o postignutim rezultatima.

Sociokulturne interakcije i kontekst u kojem je šezdesetih godina na nov način upotrebljen koncept kulture doprineli su tome da je sam koncept kulture postao ravnopravniji nego što je to ikada ranije bio u istoriji upotrebe kulture u politici Uneska.

Uvođenje strateške sintagme kulturne politike, osnivanje međunarodnog obrazovnog sistema i akademskog centra za diseminaciju obrazovnih modela na Univerzitetu u Birminghamu

---

<sup>70</sup> „About the IB“. Pristup 2. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.ibo.org/about-the-ib/>; „International Bureau of Education“. Pristup 2. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.ibe.unesco.org/>



(Velika Britanija) 1963/4. godine (o čemu pišem u trećem delu trećeg poglavlja), a ne treba zaboraviti ni uvođenje programa za razvoj kulturnog turizma, u promenama koncepta kulture predstavljaju prekretnice koje su izučavanje kulturne politike zvanično i legitimno uspostavile kao predmet od akademskog značaja<sup>71</sup>.

Nova upotreba kulture kao kulturne politike u okviru programa Uneska formalno i praktično u ovom razdoblju uvodi kulturu kao koncept kojim se legitimizuje arbitrarno delovanje i intervenisanje u različitim sferama politike, obrazovanja, ekonomije, u različitim sredstvima javnih komunikacija i informacionih sistema ekologiji, planiranju slobodnog vremena i dokolice, i uopšte u svim sferama koje čine svakodnevni život ljudi u povezanom svetu (Valderrama 1995, 180, 181).

Ovo razdoblje obeležava i završetak nekoliko dugoročnih projekata i započinjanje novog projektnog ciklusa. Tri pomenuta događaja, a to su konferencija u Monaku, osnivanje *Međunarodnog bakaloreata* i uspostavljanje studija kulture kao akademske discipline u visokom obrazovanju predstavljaju za ciljeve ovog istraživanja, bitne podatke. Oni simbolično i praktično predstavljaju kraj jedne i početak druge epohe u promenama upotrebe koncepta kulture Uneska. Kao opšta karakteristika ovog perioda, ističe se smatram tendencija da se koncept kulture upotrebljava u arbitriranju ravnopravnosti članova međunarodne zajednice.

---

<sup>71</sup> Jedan među onima koji su pobrali zasluge za osnivanje studija kulture postao je od 1971. do 1974. pomoćnik generalnog direktora Uneska (Milner, Browitt, 2002, 6–7, 12, 33, 49, 55.).

## Uneskove klasifikacije koncepta kulture od 1967. do 2015. godine

### KRAJ ŠEZDESETIH I SEDAMDESETE: PSEUDO DEPOLITIZACIJA

Drugu veliku epohu razvoja upotrebe koncepta kulture Uneska obeležava politička akcija koja ubrzava promene perspektiva u koncipiranju kulture i omasovljuje njihovu produkciju. Novo razdoblje, kako sam zaključila počinje s prvim danima zvanične, institucionalizovane implementacije programa definisanih kao kulturna politika i međunarodno obrazovanje.

Porast kriza identiteta i produbljevanje kriza alteriteta u svetskoj zajednici, krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX veka, obeleženi su usponom nove paradigme u retorikama o povezivanja sveta, a to je multikulturalizam (Ože 2005, 140; Milenković 2014; Bošković 2009). Sedamdesetih godina XX veka promene u kulturnoj politici Uneska karakteriše instrumentalizacija koncepta, odnosno pokreta multikulturalizma koji je zasnovan na idejama o doktrini, odnosno zadatosti etniciteta i ravnopravnosti kultura.

Kao što je već navedeno, šezdesetih godina se u osnovi radilo na razradi ideje ravnopravnosti, njenom širenju i realizaciji u političkim akcijama Organizacije. Unesko je potom, sedamdesetih godina, nadograđujući ideju ravnopravnosti, kao novu paradigmu razvoja kulturnih politika, preporučio upotrebu koncepta kulture u značenjima koja obuhvata multikulturalizam (Milenković 2014).

Upotreba koncepta multikulturalizma u političkim akcijama Uneska koji, kako sam već iznela, se opisuje takođe kao pokret, pravda se težnjom i namerama da se ublaže i čak preduprede duboke krize identiteta u svetu koji se sve tešnje povezuje (Rapport, Overing 2007, 119). Ipak, u autoistoriji Uneska, koja je ključni teorijski okvir za ispitivanje promena koncepta kulture Uneska, pominjanje multikulturalizma svedeno je na najmanju moguću meru. U drugim programskim dokumentima Uneska počevši od sedamdesetih godina multikulturalizam je zastupljen kao naročito uticajan koncept u razvoju kulturne politike na terenu<sup>72</sup>.

Za ovo razdoblje karakteristično je uspostavljanje, ali i jačanje postojećih nacionalnih komiteta zemalja članica Uneska čiji zadatak je bio formiranje međunarodnih nevladinih organizacija u oblasti kulture. U Uneskovim programima se naglašava da je ovaj projekat naročito značajan za zemlje u razvoju.

---

<sup>72</sup> Multiculturalism and Political Integration in Modern Nation-States. *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*. Vol. 5, No. 1, 2003. Pristup 5. 4. 2016. Dostupno na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001387/138796E.pdf>; UNESCO and the Strange Career of Multiculturalism, 2016. Pristup 5. 6. 2017. Dostupno na: <https://lareviewofbooks.org/article/unesco-and-the-strange-career-of-multiculturalism/#!>

*Haška Konvencija za zaštitu kulturnih dobara u slučajevima oružanih sukoba* prvi put je primenjena početkom arapsko-izraelskog sukoba 5. juna 1967. godine. Na svakoj od sukobljenih strana imenovan je po jedan generalni komesar Uneska i „sve se potom odvijalo prema pravilima Konvencije“ (Valderrama 1995, 181). Koncept kulture upotrebljen je u ovom slučaju takođe pod sintagmom kulturne aktivnosti, čime je kulturom označena vrsta mirovnog posredovanja kojim se vodi briga o očuvanju spomenika.

Unesko je 1968. godine dobio kamen temeljac „novog krila Palate nacija u Ženevi“ (Valderrama 1995, 176). Završena je obnova „hramova Abu Simbela“, koju je finansirao Unesko, a krajem iste godine u „Briselu proslavljene su dve decenije od usvajanja Deklaracije o ljudskim pravima“ i broj zemalja članica porastao je te godine na sto dvadeset pet (Valderrama 1995, 182).

Kulturu kraja šezdesetih predstavlja i šest tomova *Istorije naučnog i kulturnog razvoja čovečanstva (XX veka)*, od kojih je poslednji, šesti, „objavljen 1968. godine na engleskom i francuskom jeziku“. Tu spada i započinjanje „projekata istraživanja afričkih jezika kao kulturnih pokretača“ što uključuje, na primer, pripremu gramatika i rečnika za devet afričkih jezika (Ibid.).

Kultura u politici Uneska u ovom periodu nastavlja da se koristi kao koncept koji se dobro uklapa u razvoj mišljenja o različitim terenima i oblastima društvenog života. Ovome je pomoglo već pomenuto osnivanje nevladinih organizacija, uz čiju bi se pomoć sistematično promovisala upotreba i shvatanje kulture kao sveobuhvatnog društvenog činioaca u svim društvenim slojevima i interesnim grupama.

Upotreba koncepta kulture u ovom periodu učvršćuje se u oblasti obrazovanja koje omogućava pravilno sprovođenje obezbeđenja, zaštite i očuvanja kulturnih poseda/dobara, sprečavanje kupovine objekata stečenih nezakonitim iskopavanjima i implementaciju projekata razvoja muzeja kao centara dokumentacije, istraživanja, konzervacije i kulturne akcije (Valderrama 1995, 186).

Takođe, koncept kulture nastavlja da se upotrebljava u oblastima konzervacije i razvoja sistema očuvanja kulturnih dobara i kulturne baštine, usavršavanja infrastrukture muzeja i obuke muzejskih delatnika. U autoistoriji Uneska, od ovog perioda prestaje da se koristi sintagma „kulturne aktivnosti“ i u upotrebi ostaje samo „kultura“ (Valderrama 1995, 187).

*Međunarodna komisija za istoriju naučnog i kulturnog razvoja čovečanstva*, koja je počela da radi još 1950. godine sa zadatkom da priprema smernice i nadzire pripremu nacrti i programa za podučavanje istorije u obrazovanju, rasformirana je u septembru 1969. godine pošto je uspešno ispunila svoje zadatke (Valderrama 1995, 194). Nastavljeno je, međutim, objavljivanje *Časopisa istorije sveta* (Journal of World History).

*Međunarodni savet za muziku* organizovao je iste godine tokom maja, uz podršku Uneska i u sedištu Uneska u Parizu, simpozijume *Međunarodnog foruma kompozitora* čija tema je bila muzika Zapada i simpozijum *Forum orijentalne muzike*, koji se bavio indijskom, japanskom i korejskom muzikom (Valderrama 1995, 195).

*Međuvladina konferencija o institucionalnim, administrativnim i finansijskim aspektima kulturnih politika*, koju je Unesko organizovao u Veneciji (Italija) od 24. avgusta do 2. septem-

bra 1970. godine, okupila je predstavnike osamdeset osam zemalja utvrđujući kurs razvoja kulturne politike (Valderrama 1995, 194). Potom je *Generalna konferencija Ujedinjenih nacija* usvojila zaključke ove konferencije (Valderrama 1995, 200). Iste godine održan je ekspertski sastanak istoričara u Adis Abebi (Etiopija) na kojem je dogovoren nacrt za pisanje opšte istorije Afrike.

Žorž Pompidu (Georges Jean Raymond Pompidou, 1911–1974), predsednik Francuske od 1969. do 1974. godine, otvorio je petu zgradu sedišta Uneska podignutu na uglu Garibaldijeve i Mijoli ulice u Parizu 17. marta 1970. godine (Valderrama 1995, 195). Zgrada od devet spratova projekat je arhitekta Bernarda Zeffisa (Bernard Louis Zehrfuss, 1911–1996). Na glavnom ulazu postavljene su antropomorfna skulptura vajara Alberta Đakometija (Alberto Giacometti, 1901–1966) i apstraktna skulptura vajara Eduarda Čilide (Eduardo Chillida, 1924–2002) (Valderrama 1995, 195).

Kinetička instalacija „umetnika Rafaela Sota“ (Jesus Rafael Soto, 1923–2005), koju čine dva pruta u boji i rotirajući delovi, postavljena je u velikom ulaznom holu, dok je u sobi za meditaciju postavljen mural „umetnika Elsvorta Kelia“ (Ellsworth Kelly, 1923–2015) (Valderrama 1995, 196).

Uneskova upotreba koncepta kulture u ovom periodu teži „novom balansu između kulturnog razvoja preko umetnosti i kulturne politike“, te su ovim i konzervacija i istorija stavljeni u službu budućnosti (Valderrama 1995, 200). Kulturni razvoj kao umetničko stvaralaštvo i kulturna politika, dakle, od ovog perioda, kako prenosi Valderrama, čine nukleus budućih programa Uneska.

Ključni zadaci ovog razdoblja bili su „objavlivanje prvog toma *Opšte istorije Afrike*, promovisanje novih vrsta umetničkog obrazovanja i obuka onih kreativnih umetnika koji su sposobni da odgovore na potrebe čovečanstva u društvu koje se ubrzano menja“, promovisanje saradnje relevantnih centara, instituta i saveta, pomoć članicama u očuvanju i predstavljanju lokaliteta, spomenika i umetničkih dela od posebnog značaja (Valderrama 1995, 200).

U periodu 1971 – 1972. godina Unesko kao ključne zadatke u oblasti kulture navodi razradu nacrtu za opštu istoriju Afrike i početak dve nove studije, a to su istraživanja malajske kulture i kulture Okeanije. Nastavlja se takođe rad na projektu koji Unesko sprovodi od svog nastanka, a to je omogućiti što većem broju korisnika dostupnost intelektualnim i umetničkim aktivnostima i sadržajima (Valderrama 1995, 205).

Ovo je, pored ostalog, podrazumevalo prevođenje književnih dela reprezentativnih klasičnih i savremenih autora iz celog sveta i objavljivanje knjiga o umetnosti, reprodukcija i kataloga o različitim oblicima umetničkog izražavanja, kolekcija dela popularne, tradicionalne ili savremene muzike i kolekcija slajdova (Valderrama 1995, 206).

Nova *Međuvladina konferencija o kulturnim politikama u Evropi* održana je u Helsinkiju (Finska) od 19. do 28. juna 1972. godine. Iste godine, „u skladu sa politikom decentralizacije“, Unesko je imenovao dva regionalna savetnika za kulturu. Jednog za Aziju sa sedištem u Džakarti (Indonezija), a drugog za Latinsku Ameriku i Karibe u Havani (Kuba) (Valderrama 1995, 206). Broj zemalja članica se iste godine uvećao na sto trideset jedan (Valderrama 1995, 208).

Preporuke Venecijanske konferencije za kulturnu politiku, održane 1970. godine, državama članicama bile su rad na očuvanju i razvoju nacionalnih kultura, razvoj nacionalnog i međunarodnog turizma uz naročito vođenje računa o zaštiti autohtonih kultura, spomenika i istorijskih lokaliteta (Valderrama 1995, 212).

U fokusu je takođe promovisanje boljeg upoznavanja sa kulturama Azije i Okeanije, savremenim arapskim kulturama i organizovanje obuka za stručnjake u muzeologiji, konzervaciji i očuvanju spomenika, posebno onih iz zemalja u razvoju (Ibid.). Upotreba koncepta kulture podrazumevala je od ovog vremena podsticaje za intenziviranje saradnje sa nevladinim organizacijama koje su rukovodile „projektima popisivanja“ kulturne baštine (Ibid.).

„Vlada Sjedinjenih Američkih Država je 12. februara 1973. godine objavila pad vrednosti dolara za deset procenata (Valderrama 1995, 215). Generalna skupština Ujedinjenih nacija naredne godine na vanrednoj sednici donosi odluku o „hitnom uspostavljanju novog međunarodnog ekonomskog poretka koji će ispraviti nejednakosti i postojeće nepravde“ i omogućiti da se smanje razlike između razvijenog sveta i sveta u razvoju, a „Unesko je ovo morao da uzme u obzir prilikom planiranja svojih budućih programa (Ibid.).

Objavljen je prvi tom nove edicije *Latinska Amerika kroz svoju kulturu*, a međunarodni pregled časopisa *Kulture*, čija je prva tema bila *Muzika i društvo*, objavljen je prvi put u oktobru 1973. godine (Valderrama 1995, 219).

Upotreba kulture je, između ostalog, tih godina obuhvatala i slanje šesnaest evropskih arheoloških misija u Siriju, otvaranje prvog *Regionalnog centra za obuku u očuvanju kulturne i prirodne baštine* u Džosu, u Nigeriji, i restauraciju niza spomenika u Basri (Ibid.). *Međunarodni savet za muziku* dobija pomoć Uneska da Uneskovoј kolekciji zvučnih zapisa doda nove snimke iz serije *Muzički izvori* i *Muzički atlas* (Ibid.).

Najvažniji program kulturne akcije Uneska sredinom sedamdesetih je, kako se ističe u autoistoriji, postala upotreba „kulture kao faktora u nacionalnom identitetu“ (Valderrama 1995, 225). „Živa nacionalna kultura može zemlji da omogući zaštitu originalnih i specifičnih duhovnih vrednosti i da je tako zaštititi od posledica koje izazivaju uvezene tehnologije“ (Ibid.).

Generalni direktor Uneska je „dobio uputstvo 1975. godine da sastavi grupu eksperata sa zadatkom da iznesu svoja gledišta o tekućim i budućim programima ove organizacije u oblastima informacija, dokumentovanja, biblioteka i arhiva“, kao i da određene ciljeve izdvoje kao prioritete (Ibid.).

U osnovi ovog zahteva bila je, kako se dalje iznosi „potreba da se stvore uslovi za očuvanje sigurnosti u kulturnom pluralizmu koji ne bi trebalo tumačiti i rešavati samo u okvirima problema manjina, već i subkultura u različitim socijalnim grupama, naročito među radnicima migrantima“ (Ibid.).

Dogovoreno je da se državama članicama poveća pružanje pomoći „u razvoju politika za očuvanje istorijskih celina, gradova i lokaliteta, i njihove integracije u moderno okruženje“ (Valderrama 1995, 226). Upotreba kulture se u ovakvim inicijativama odnosi takođe na brigu o rela-

cijama „čoveka i životne sredine“, kojoj je bila posvećena konferencija održana u Vankuveru (Kanada) tokom maja i juna 1975 (Ibid.).

U skladu sa opštim tendencijama ovog razdoblja i statutom Organizacije, osnovan je *Međunarodni fond za promociju kulture* (Ibid.). Najpre je počeo s radom *Administrativni savet* ovog fonda, u čijem su sastavu bile „javne ličnosti iz različitih regiona“ i koji je do kraja 1976. godine prikupio četiri miliona dolara (Valderrama 1995, 232).

„Kulturni diverzitet“ je sintagma kojoj tokom sedamdesetih raste vrednost u programima oblikovanja kulturnih politika (Ibid.). Kulturni diverzitet označava novo stanje sveta, realnost svetske zajednice, a prepoznaju ga kao činioca koji „doprinosi ravnoteži i plodnom dijalogu između različitih kultura“ (Ibid.). Istovremeno, članstvo Uneska smatra da programi kojima se pomaže potvrđivanje i negovanje kulturnih identiteta bi trebalo da imaju prednost u kulturnoj politici, jer obezbeđuju „harmoničan razvoj društava i individualno samoostvarenje“ (Ibid.).

Kao u prethodnim decenijama, kulturom se označavaju kampanje za zaštitu i restauraciju spomenika od istorijskog značaja, to jest onih koje je Unesko proglasio svetskom kulturnom baštinom, a u ovom razdoblju prioriteti su svetska baština u Veneciji, Maroku, Avganistanu, Etiopiji, Keniji, Ugandi, Tanzaniji, Tajlandu i Gvatemali, kao i spomenici Kartagine, Mohendžo Daro (Pakistan) i Katmandu (Nepal) (Ibid.).

U istom periodu završena je priprema za objavljivanje udžbenika *Uvod u afričku kulturu*, a nastavljeno je objavljivanje serijala *Latinska Amerika kroz svoju kulturu* na engleskom 1975. godine, a godinu kasnije na španskom jeziku Unesko objavljuje monografiju *Latinska Amerika kroz svoju arhitekturu* (Valderrama 1995, 233).

U istraživanjima „evropskih kultura uspostavlja se tešnja saradnja u realizaciji projekata kojima se ispituju kulture jugoistočne Evrope i kulture Slovena“, a Uneskov glasnik počeo je da se prevodi na šesnaest jezika (Ibid.).

„Kulturni i socijalni aspekti su od suštinske važnosti“ za ostvarivanje Uneskovih planova (Valderrama 1995, 244). Upotreba koncepta kulture u poslednjim godinama ove decenije određena je odlukama iz srednjoročnog plana Uneska za period 1977–1982. godina, kojim se uvode nove metode i pristupi (Valderrama 1995, 236).

Za svaku oblast, te i za oblast kulture važno je sledeće: „postupati kako bi se osnažile aktivnosti i delovanje Organizacije u ime ljudskih prava i mira, uspostavljanje, promovisanje i implementacija koncepcije razvoja koja je u skladu sa zadovoljavanjem čoveka i progressa društava i doprinos dostignućima novog međunarodnog ekonomskog poretka“ (Ibid.).

Ovo razdoblje obeležava, smatram, pseudo depolitizacija u promenama koncepta kulture zbog toga što Unesko insistira na provizornom prebacivanju težišta retorike o kulturi u diskurse studija kulture, umetnosti i popularne medije, što je tendencija koja će se uz druge promene nastaviti i u narednim decenijama. Razvoj koncepta kulture Uneska u pokretu multikulturalizma omogućio je Organizaciji da upotrebu ovog koncepta prividno depolitizuje.

Unesko je zamišljanje depolitizacije omogućio neposrednim usmeravanjem svojih političkih akcija multikulturalizma na osnaživanje našeg *ja* i našeg *mi* u etničkim zajednicama i građanskim inicijativama. Istovremeno je ovim akcijama omogućio da se rasterete i olabave uticaji samog Uneska na državne politike, a da se ipak nastavi s misijom povezivanja sveta.

#### OSAMDESETE: RESTAURACIJA

U kulturi u ovom periodu pažnju Uneska zadržava razvoj muzeja, zaštita spomenika, restauracija i vraćanje kulturnih artefakata zemljama njihovog porekla, kao i poboljšanje statusa umetnika (Valderrama 1995, 239). Programi u različitim oblastima koje su u ovom periodu podvedene pod koncept kulture definisani su, smatram, u programskom smislu tendencijama ponovnog uspostavljanja čvršćih veza sa državama članicama.

Bilo da je reč o obnovi spomenika, naknadi za spomeničko nasleđe, vraćanju odnete, odnosno pokradene kulturne baštine, ili da govorimo o konceptualnom uspostavljanju starih vrednosti na nov način, restauracija se pokazala kao dominantna tendencija Uneskove političke akcije osamdesetih. U konceptualizaciji kulture restauracija se, smatram, najpre odnosi na restrukturisanje u smislu upotrebe koncepta kulture kao sinonima za obnovu onoga što je autentično i izvorno.

*Međuvladina konferencija o kulturnim politikama u Latinskoj Americi i na Karibima*, fokusirana na probleme kulturnog identiteta, održana je u Bogoti (Kolumbija), sredinom januara 1978. godine (Valderrama 1995, 249).

U ovom periodu počinje priprema projekta *Horizont 2000*, čija je uloga bila da pomogne i prati realizaciju projekata kao što su, na primer, uvođenje afričkih jezika u obrazovanju, osnivanje *Mediterranskog kulturnog centra na Malti*, kao i da obezbedi prisustvo Uneska u Jerusalimu kako bi se sprovedla zaštita gradova i lokaliteta svetske kulturne baštine (Valderrama 1995, 255).

Unesko je pomogao osnivanje *Regionalnog centra za istraživanje karijskih kultura* u Santo Domingu (Dominikanska Republika), obeležio hiljadu i četiristo godina Hidžre „kao početka islamske civilizacije i kulture“ i pružio podršku radu *Centra za komparativne islamske studije* na Al-Farabi Univerzitetu u Isfahanu u Iranu (Ibid.).

Upotreba kulture Uneska dosledno se učvršćuje i razvija u oblasti zaštite kulturne baštine. U 1980. godini, koja je proglašena *Međunarodnom godinom deteta*, Uneskova lista kulturne baštine je dostigla broj od osamdeset pet spomenika i lokaliteta (Valderrama 1995, 262).

U periodu od 1981. do 1983. godine Unesko je upotrebu koncepta kulture vezao takođe za pet novih kampanja, a to su zaštita grupe istorijskih spomenika u Vijetnamu, kampanja za uspostavljanje Nubijskog muzeja na Asuanu i Nacionalnog muzeja egipatske civilizacije u Kairu, kampanja za zaštitu istorijske četvrti Goreme u Istanbulu (Turska) i Plaza Vieja u Havani (Kuba) (Valderrama 1995, 274).

U Meksiko Sitiju je sredinom leta 1982. godine održana Svetska konferencija o kulturnim politikama, koja je zaokružila rezultate niza regionalnih konferencija, a krajem 1983. Unesko pominje dvadeset devet kampanja koje u ovom periodu vodi u oblasti kulture u svetu (Ibid.).

Prevođenje, zapisivanje svetske muzike, zaštita spomenika, inventarisanje pokretnog i nepokretnog kulturnog nasleđa, obeležavanje važnih datuma, organizovanje izložbi, okruglih stolova redovne su aktivnosti u oblasti kulture Uneska u prethodnim decenijama, koje su takođe karakteristične za ovaj period (Valderrama 1995, 284).

Vажnost odabranih programa i akcija, kako Unesko ističe, jeste u tome što omogućavaju upoznavanje kultura, podstiču kulturnu osvešćenost i izražavanje kulturnih identiteta. Karakteristično za Uneskovo koncipiranje kulture jeste i isticanje međuzavisnosti kulture i ekonomije, nauke, tehnologije i komunikacija (Ibid.) U ovom pogledu, za Unesko glavnu ulogu u podizanju svesti o tome da je kultura u svemu i da je deo svega ima „inkorporiranje kulturnih činilaca u strategije razvoja“ (Ibid.).

U drugoj polovini osamdesetih, u okviru *Međunarodnog fonda za promociju kulture*, osnovana je podružnica, novo radno telo *Komitet za međunarodne fondove autorskih prava* (COFIDA) (Valderrama 1995, 284–285).

Generalna konferencija Uneska je 1987. godine, između ostalog, obeležila vek postojanja esperanta, održala omaž povodom dvestote godišnjice rođenja Vuka Stefanovića Karadžića, autora modernog pisma srpskog jezika, a godinu ranije, obeležila je sto sedamdeset pet godina od rođenja kompozitora i pijaniste Franca Lista“ (Valderrama 1995, 300, 307).

Program Svetske dekade kulturnog razvoja, predložen na konferenciji u Meksiko Sitiju 1982. godine, Unesko realizuje od 1988. do 1997. godine (Ibid.). Suština uspešnog razvoja, za predstavnike Uneska, imperativ je zasnivanja razvoja „na najboljem mogućem korišćenju ljudskih resursa i materijalnih bogatstava zajednice“, što znači da konačne „analize, motivacija i prioriteti razvoja moraju da se pronadu u kulturi“ i pravima koja se s kulturom uspostavljaju (Mayor 1988, 5).

#### DEVEDESETE: PRAVA

Kada su stvarni požari „multikulturalnog pakla“ devedesetih godina XX veka počeli intenzivnije da rastaču „romantiku pluralizma“ i s njom potencijale mirnodopske multikulturalne politike svetske zajednice, razgranao se Uneskov rečnik o kulturi i kulturama zalazeći sve dublje u oblasti ljudskih prava (Hannerz 1999, 396; Shweder 2001, 3154; Eriksen 2001, 128).

Iako blagovremena, antropološka dijagnostika neželjenih posledica multikulturalizma osvanula je na dnevnom redu za rekonceptualizaciju kulturne politike Uneska i koncepta kulture nažalost s velikim zakašnjenjem, tek pred kraj drugog milenijuma (Milenković 2014; Shweder 2001).



„Svetska dekada kulturnog razvoja počela je 21. januara 1988. godine. Cilj ove dekade je da promoviše svest o imperativu kulture i da podstiče novo stanje svesti koje će dovesti do pojave niza predloga posvećenih 'raznolikosti koja ujedinjuje, kreativnosti koja okuplja i solidarnosti koja oslobađa'. Četiri velika cilja konstituišu i usmeravaju ovu dekadu [...] spoznaja kulturne dimenzije razvoja: neophodno je pronalaženje načina povezivanja proizvodnje i kreativnosti i ukorenjivanja ekonomije u kulturi [...], afirmacija i obogaćivanje kulturnih identiteta: podsticanje svih individualnih i kolektivnih talenata i inicijativa [...], proširivanje učešća u kulturnom životu: mobilisanje snaga za slobodno izjašnjavanje i kreativnost u individualnom i grupnom delovanju, a u ime ljudskih prava, slobodne volje i nezavisnog mišljenja [...] i promocija međunarodne kulturne saradnje će zahtevati, uvećavati i jačati sredstva kojima kultura nezavisno privlači podršku drugih i za uzvrat ih oplemenjuje“ (Mayor 1988, 6 u: Unesco Courier, November 1988).

Prvi čovek Uneska devedesetih godina, pozvao je svetsku zajednicu da promoviše, koordinira i implementira različite metode upotrebe koncepta kulture kao „direktnog izvora inspiracije za razvoj“, nakon čega „razvoj treba da uzvratiti kulturi time“ što će joj dati „središnju ulogu socijalnog regulatora“ (Valderrama 1995, 300; Mayor 1988, 5). Predstavnik Uneska, koji ovde u ovom obraćanju koncepte kulture i razvoja poetizuje, pozvao je takođe vlade zemalja članica da imenuju nacionalne komitete za ovu dekadu (Valderrama 1995, 307).

Političke akcije Uneska u ovoj dekadi usmerene su na aktivnosti koje su i do ovog razdoblja bile definisane kao oblast kulture u okviru istorije programa ove organizacije, a koje, kako se smatra, promovišu uzajamno poštovanje kultura, stvaranje različitih polja za umetničko izražavanje, obuke umetnika i zanatlija, uključivanje umetnika u društveni život, uzimanje u obzir kulturnih činilaca (šta god se pod njima podrazumevalo) u razvoju, kulturni razvoj politika i participacije u kulturnom životu, celoživotno učenje zaposlenih o kulturnom razvoju i međunarodnu kulturnu saradnju (Valderrama 1995, 308).

To je za Unesko značilo nastavak intenzivnog rada na planovima i potom sprovođenju akcija očuvanja i predstavljanja različitih „formi nematerijalne baštine, posebno one kojoj pretili nestanak, jačanje podrške očuvanju i prezentaciji pokretne kulturne baštine, podsticanje bilateralnih pregovora za vraćanje ili restituciju kulturnih dobara zemlji njihovog porekla, proširivanje znanja o različitim kulturama i stimulisanje izražavanja kulturnih identiteta“, što između ostalog za Unesko uključuje i pripremu novog izdanja *Istorije naučnog i kulturnog razvoja čovečanstva* i objavljivanje regionalnih istorija kao što su *Opšta istorija Afrike*, *Opšta istorija Latinske Amerike*, *Opšta istorija Kariba*, *Istorija civilizacija centralne Azije* i rad na delima o različitim aspektima islamske kulture (Valderrama 1995, 317).

Posebno značajan Uneskov projekat u okviru *Svetske dekade kulturnog razvoja* jeste pokret nazvan *Barjak mira* (Banner of Peace), u vezi s kojim su zemlje članice „pozvane da do-

prinesu širenju spoznaje o kulturnoj dimenziji razvoja i da sprovedu opsežne akcije i projekte kojima se opslužuju prioritetna pitanja njihovog ekonomskog, socijalnog i kulturnog razvoja“ (Ibid.).

Tokom ove dekade naročit značaj je dobila *Deklaracija svetske konferencije o kulturnim politikama*, koja je doneta na konferenciji u Meksiko Sijetu 1982. godine (Ibid.). U skladu s tim, pored ostalih programa, planirana su i sprovedena tri međunarodna plana koja se odnose na „status umetnika, razvoj kinematografije i televizije u zemljama u razvoju i razvoj zanata (Valderrama 1995, 327).

Imajući u vidu neophodnost oblikovanja socijalnog okruženja naklonjenog programima kojima se ubrzava ono što se u međunarodnoj politici Uneska naziva razvojem, sprovedene su kampanje kojima se promoviše čitanje. U nekoliko zemalja članica Uneska proglašena je u ovoj dekadi *Godina čitalaca*, intenziviran je rad na distribuiranju „univerzalne književnosti/literature“ intenziviranjem rada na njihovom prevođenju i oglašavanju u masovnim medijima“, kao i pripremom materijala za obuku u knjižarstvu (Valderrama 1995, 327, 328).

Unesko je tokom ove decenije radio na promovisanju prioriternih programa Ujedinjenih nacija u vezi sa pravima manjinskih i marginalizovanih grupa, na programima kao što su na primer *Međunarodna godina porodice* 1993. godine ili *Međunarodna godina tolerancija* 1995. godine (Valderrama 1995, 389).

U istom periodu Uneskova upotreba kulture se razuđuje u okvirima oblasti koje su se tokom prethodnih decenija idejno, konceptualno i infrastrukturno oblikovale (Valderrama 1995, 338, 348, 350). Tako su sve umetničke oblasti i discipline, uključujući i arhitekturu, znanate, sektore izdavaštva, zaštitu kulturnih dobara, pozvane da jačaju međusobno povezivanje unutar i izvan nacionalnih granica, da omoguće razmenu dela i osnaže uticaj profesionalnih informacija, promovišu razvoj muzeja u smislu osavremenjavanja naučnih metoda, komunikacije s javnošću i osavremenjavanja obrazovnog, kulturnog, ekonomskog i socijalnog razvoja (Ibid.).

Produbljivanje razvojnih procesa i jačanje njihove masovne vidljivosti otvorili su nove perspektive upotrebe kulture. To je značilo promenu kvaliteta kulturne razmene čime se produbljuje perspektive na kojima se oblikuju kulturni identiteti i interkulturalni odnosi.

Kreativnost, učešće u kulturnom životu lokalne i globalne zajednice, odnos prema kulturnim robama koje su nastale industrijskom proizvodnjom, autorska prava, nematerijalno kulturno nasleđe, restitucija ili vraćanje umetničkih dela zemljama porekla do kraja devedesetih godina XX veka dobijaju novu dimenziju u upotrebi kulture, a zajednički imenitelji ove dimenzije su prava u kulturi, pravo na kulturu, odnosno upotreba koncepta kulture za uspostavljanje novih prava u svim oblastima sociokulturnog života (Valderrama 1995, 350, 359, 374, 387, 389).

U prvim deceniji i po XXI veka zvanična programska politika organizacije *Ujedinjenih nacija za obrazovanje, nauku i kulturu* počela je da dobija razrade na relacijama koje razvoj i izgradnju kultura povezuju s problemima regresije i razgradnje (Hannerz 1999, 393).

„Duboka kriza koja je uzdrkala sve ekonomije sveta od 2008. godine ubrzala je uspon koncepta kulture“ u svim oblastima života (Hannerz 1999, 393; Krugman 2008). Ideje su u ovom razdoblju krize ušle u središte pažnje različitih disciplina. „Pre ili kasnije, ideje su te, a ne interesne grupe, koje postaju opasne u dobru ili zlu“ (Keynes u: Krugman 2008, 190). Kultura je bila i ostala ključna ideja u Uneskovom programu, a promene upotrebe njenih različitih koncepta, premda namenjene izgradnji dobra i prevenciji zla, pokazale su se opasnim na terenu svakodnevnog života globalne zajednice<sup>73</sup>.

Unesko je na novom kursu u trećem milenijumu, pored razrade apstraktnog matriksa retorike o kulturi, kulturama i etici jedinstva različitosti, proširio već dobro razrađene i prisutne retorike o kulturi kao kulturnoj baštini, performativnoj kulturi, interkulturalizmu i estetici kulturnih razlika (Handler 2003, 353–365).

Uneskova upotreba koncepta kulture se od osnivanja Organizacije temelji na izgradnji mira. Međutim, tek je ulaskom u treći milenijum ova upotreba došla u prvi plan zahvaljujući programima novog desetogodišnjeg projekta Ujedinjenih nacija, *Međunarodne dekade kulture mira i nenasilja za decu sveta*, o čijoj realizaciji je doneta odluka na zasedanju Generalne skupštine 10. novembra 1998. godine<sup>74</sup>. Programi ove dekade realizovani su u periodu od 2001. do 2010. godine.

Političkim akcijama koje podvodi pod koncept kulture, Unesko tokom jedne i po decenije u trećem milenijumu deluje u okviru niza novih programskih dekada usvojenih i preporučениh od Generalne skupštine Ujedinjenih nacija. Neke od tema programskih dekada svedoče o novoj upotrebi koncepta kulture Unesko. U ovom razdoblju koncept kulture obuhvata oblasti koje su bile zastupljene u prethodnom veku, ali nisu u većem obimu bile uključene u Uneskove upotrebe koncepta kulture.

Unesko u ovom periodu nastavlja da sprovodi programe i političke akcije vezane za implementaciju projekata *Dekade pismenosti Ujedinjenih nacija* od 2003. do 2012, *Druge međunarodne dekade autohtonih naroda sveta* od 2005. do 2014, potom *Dekade obrazovanja za održivi razvoj* od 2005. do 2015, *Međunarodne dekade akcije 'voda za život'* od 2010. do 2020, *Dekade bio-*

<sup>73</sup> Davos 2016 Hub Culture Interview with Irina Bokova, Director-General of UNESCO. Pristup 2. 2. 2017. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=VGostbidijo> ; Culture of Destruction Ft. Irina Bokova, UNESCO Director-General. Pristup 2. 2. 2017. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=lsg3Lgvu3m8>

<sup>74</sup> Resolution adopted by the General Assembly. Pristup: 2. 2. 2017. Dostupno na: <http://www.un-documents.net/a53r25.htm>; International Decades. Pristup: 2. 2. 2017. Dostupno na: <http://en.unesco.org/celebrations/international-decades/>

*diverziteta* od 2011. do 2020, *Međunarodne dekade približavanja kultura* od 2013. do 2022, *Dekade održive energije za sve* od 2014. do 2024. i *Dekade za pustinje i borbu protiv proširivanja pustinja* od 2015. do 2024. godine.<sup>75</sup>

Novost predstavlja povezivanje kulture sa akcijama za očuvanje prirodnih resursa Zemlje. Voda, biodiverzitet, održive energije i pustinjski predeli postaju atributi u zamišljanju onoga što kulturu označava u međunarodnoj zajednici. Među mnogim sveobuhvatnim programima Uneska indikatori upotrebe koncepta kulture u prvih petnaest godina XXI veka su i teme međunarodnih godina koje proglašava Generalna skupština Ujedinjenih nacija, a u kojima takođe učestvuje Unesko<sup>76</sup>.

U ovim temama, pored onih koje su decenijama prisutne, kao što su *Međunarodna godina kulturnog nasleđa* 2002, *Međunarodna godina obeležavanja borbe protiv ropstva i sužanjstva* 2004, *Međunarodna godina jezika* 2008, *Međunarodna godina pomirenja* 2009. i *Međunarodna godina približavanja kultura* 2010, nalazimo i nove teme.

One ulaze u opticaj programima kao što su *Međunarodna godina tekućih voda* 2003, *Međunarodna godina sporta i fizičkog obrazovanja* 2005, *Međunarodna godina planete Zemlje* 2008, *Međunarodna godina astronomije* i *Međunarodna godina gorila* 2009, *Međunarodna godina biodiverziteta* 2010, *Međunarodna godina hemije* i *Međunarodna godina šuma* 2011, *Međunarodna godina matematike planete Zemlje* i *Međunarodna godina saradnje u oblasti vodenih resursa* 2013, potom *Međunarodna godina kristalografije*, *Međunarodna godina malih ostrvskih država* i *Međunarodna godina solidarnosti sa palestinskim narodom* 2014. i konačno 2015. godina proglašena je *Međunarodnom godinom svetla i svetlosnih tehnologija*<sup>77</sup>.

„Šezdeset pet godina nakon osnivanja Uneska ideja s kojom je osnovan relevantnija je nego ikada pre. Ipak, njena implementacija mora da bude prilagođena novim zahtevima našeg vremena. Globalizacija je ubrzala mešanje ljudi i kultura. Ubrzani razvoj informacionih tehnologija je umnožio mogućnosti za približavanje i društvene interakcije. Takođe, proizveo je nerazumevanje i izlive nezadovoljstva. Promena klime i uništavanje prirodnih resursa doprineli su da uslovi budu teži. [...] Promene u svetu pozivaju na razvoj novog humanizma koji nije samo teoretski već i praktičan, koji nije fokusiran samo na potragu za vrednostima – što treba da bude takođe – već orijentisan na implementaciju određenih programa koji imaju opipljive rezultate. Biti humanista danas znači prilagoditi snagu stare poruke oblicima modernog sveta“<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> International Decades. Pristup: 2. 2. 2017. Dostupno na: <http://en.unesco.org/celebrations/international-decades/>

<sup>76</sup> International Years. Pristup: 2. 2. 2017. Dostupno na: <http://en.unesco.org/celebrations/international-years>

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> A New Humanism for the 21st Century (Irina Bokova, 2010). Pristup: 15. 12. 2016. Dostupno na: [http://www.unesco.org/new/en/media-services/single-view/news/a\\_new\\_humanism\\_for\\_the\\_21st\\_century-1/](http://www.unesco.org/new/en/media-services/single-view/news/a_new_humanism_for_the_21st_century-1/)

U ovom citatu iz govora generalne sekretarke Uneska Irine Bokove pažnju privlači sintagma novi humanizam. Novi humanizam je faza u kojoj se, pored ostalog, jasno može primetiti promena stila, kao i upotreba novih materijala u izražavanju, političkim akcijama i oblikovanju zajedničkih vrednosti međunarodne zajednice.

Novi 3D humanizam označava novu fazu upotrebe koncepta kulture u političkim programima, retorici i akcijama Uneska. Ovu fazu karakteriše diversifikacija perspektiva. U sagledavanjima i zamišljanima šta kultura jeste i šta može da bude u Unesko, ovom periodu, upotrebu koncepta kulture koncentriše na porast problema novih ratnih razaranja, održivi razvoj i donacije, što su upravo tri osnovne dimenzije u zadacima novog humanizma<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Skraćenicu 3D konstruisala sam na osnovu engleskih termina ključnih reči novog humanizma: destruction (razaranja), donation (donacije), development (razvoj).

## Rasprava

Premda tendencije epohe druge polovine XIX veka, kao deo događaja modernosti, nemaju isključivo pravo da brane smisao veza između politike, ekonomije i umetnosti, odnosno na kulturi zasnovanih veza između pojedinca, njihovih koncepata o stvaranju sveta i institucija kojima se taj svet gradi i predstavlja, u kontekstu kulturne istorije o kojoj se ovde govori i hipoteze istraživanja, ipak su, smatram, najpozvanije da se sa njima počne izlaganje zaključaka o ovim relacijama.

Odluka inovativnih snaga modernog doba koja je političkim institucijama i političkoj ekonomiji omogućila praćenje pojedinca preko statistike sredinom XIX veka, rezultat je mirenja intelektualnih tradicija racionalizma prosvetiteljstva i iracionalnih tendencija romantizma.

Zasedanje *Međunarodnog statističkog kongresa* i govor njegovog prvog predsednika princa Alberta je istorijska činjenica. Preliminarni dogovor, odnosno mala konferencija za osnivanje ove međunarodne strukovne organizacije koja obeležava početak povezivanja sveta na ujednačavanju sistema mernih jedinica, održana je tokom *Svetske izložbe* u Londonu 1851. godine<sup>80</sup>.

Princ Albert monarh Velike Britanije u svom govoru je istakao očekivanja da će njegova zemlja kao inicijator i osnivač ovog Kongresa imati i najviše koristi od rezultata njegovog rada<sup>81</sup>. Korist je u ovom slučaju određena dobrobitima koje će proizvesti politička ekonomija na terenu svetske zajednice.

Demonstracija dostignuća kultura na *Svetskoj izložbi* u Londonu predstavljala je ključni kontekst začetka nove organizacije i razvoja nove političke ekonomije. Smotra umetnosti kao kulture na *Svetskoj izložbi* u Londonu u doslovnom smislu demonstrira da je prioritet poetičkog produkta u samoj srži stvaranja modernog političkog, ekonomskog i svi drugih sociokulturnih svetova.

---

<sup>80</sup> Design, Politics and Commerce International Exhibitions 1851-1951. Resources in Special Collections 1851: the Great Exhibition: a lesson in taste? Pristup 3. 5. 2016. Dostupno na: <http://special.lib.gla.ac.uk/teach/century/index.html>

<sup>81</sup> Đanbatista Viko (Giambattista Vico, 1668–1744) filozof, pravnik, političar i vešti govornik je među prvima u istoriji novog doba „sistematično izložio veze između izučavanja retorike i kulturnih formi i njenih efekata“ (Rapport, Overing 2007, 135). Viko koji je kako izvori navode bio malo čitan u svoje vreme, među protoantropološkim izvorima važan je takođe zbog toga što se pozabavio tumačenjem „relacija istorije, socijalne evolucije, nacionalnog i religije“ (Barnard 2006, 172). Inače, kada je reč o tumačenju retorike, njena osnova od Vikoovog vremena do XXI veka ostala je ista. Ispitivanjem političke retorike Robert Pejnu (Robert Paine, 1926–2010) 1980-tih uvodi u antropologiju gledište da je suština retorike, kao jednog oblika diskursa, u objašnjenju da „govor jeste činjenje“ (Paine 1981, 9 u: Rapport, Overing 2007, 135). Prema Pejnu „retorika najviše podseća na muziku ili dramu, jer u svakom od izvođenja činjenje i efekti tog činjenja postaju nerazdvojni“ (Ibid.). Ne treba, međutim, zaboraviti da retorika o kulturi otvara vrata pojedinačnim i skupnim ekonomskim interesima, i to sve u paru s kontradiktornim konceptima o nacionalnoj državi u kojoj smene rata i mira predstavljaju važne delove ove tradicije (Stolcke 1995, 4).

Ovim se upravo na terenu pokazuje kako se sprega umetnosti i kulture ističe među prioritetima stvaranja sveta. Ova sprega vidljiva je u različitim medijumima, kontekstima, terenima i uopšte područjima sociokulturnih interakcija u kojima i sa kojima su stvoreni uslovi za događaje koji su omogućili osnivanje Uneska.

Kako navodi Sartori (Andrew Sartori), profesor istorije na Univerzitetu Čikago (SAD), „svaki i najmanji pokušaj da se istorijom političke ekonomije bavimo kao kompleksnom i empirijskom završava se tako da se ekonomski diskurs posmatra kao konvencionalno konstruktivistički“ (Sartori 2013, 113)<sup>82</sup>.

Razlog za to je, objašnjava, što se politička ekonomija uvek javlja kao diskurs institucionalnog miljea „koji je izvan guste stvarnosti i njenih relacija“ i ona najpre „predstavlja, uobličava i formatira ekonomiju“, što je, između ostalog, obeležava kao „disciplinu društvene apstrakcije“ (Ibid.).

Prema ovom gledištu „politička ekonomija“ je nauka društvene apstrakcije, a liberalni kapitalizam je jedan od metoda koji dominira njenim razvojem u XIX, XX I XXI veku (Sartori 2013, 111). Prevodilac apstraktnog u političkoj ekonomiji uvek je čovek koji svoje stvaralačke sposobnosti, kulturu i umetnost koristi da apstrakciju prevede u konkretno.

Izvodi o upotrebama koncepta kulture iz autoistorije Uneska, institucije čije je stvaranje, kako konstatujem počelo zahvaljujući pomoćnim institucijama od kojih je prva u nizu *Međunarodni statistički kongres*, osvetljavaju samo mali deo istorije u kojoj je opisano konstruisanje infrastrukture koja će postati deo Uneskove laboratorije promena. Ipak, i ovaj mali segment kojim se definiše i redefiniše koncept kulture moguće je sagledati kao izdašan resurs suptilne moći međunarodne zajednice.

Njegovu suprotnost u smislu resursa razvoja brutalne moći je rat. U prvoj polovini XX veka dogodila su se dva svetska rata. Stradanja i tragična iskustva ovih ratova pokrenula su političke akcije osnivanja nove međunarodne institucije Ujedinjenih nacija u čijim je okvirima ustanovljena agencija Unesko (Grenville 2005)<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> „Konstruktivizam i neokonstruktivizam dele zajedničko opredeljenje i ideale, egzaktnog, konstruktivnog, metodološki zasnovanog i naučnim metodama podržanog projektovanja i realizacije apstraktnog i konkretnog umetničkog dela. Takođe, konstruktivizam i neokonstruktivizam dele zajedničku ideologiju projekta modernosti kao ideala preobražaja društva kroz umetnički rad koji povezuje nauku, tehniku, politiku i umetnost“ (Šuvaković 1999, 215). Ukoliko prethodno iznet koncept o konstruktivističkom i apstraktnom karakteru političke ekonomije liberalizma, uporedimo sa tumačenjem konstruktivizma u teoriji postmoderne umetnosti, pokazaće se da su ova dva sveta oblikovanja sociokulturne stvarnosti bliska u osnovnim principima tumačenja njihove uloge i značenja. Osnovi principi su već pomenuti, a to je „preobražaj društva kroz umetnički rad koji povezuje nauku, tehniku, politiku i umetnost“ (Ibid.).

<sup>83</sup> Prvi svetski rat, koji počinje na Balkanu 1914. godine, razlog je kako se u istorijama navodi ultimatum koji je Nemačka postavila Austro-ugarskoj monarhiji, a povod je bio sarajevski atentat na princa Ferdinanda (Đorđević 1922; Žofr 1956; Dedijer 1966; Fisher 1969; Živojinović 2010; Fišor 2014; Gaćinović 2014; Mitrović 2014). Ovaj rat završen je primirjem 1918. godine, koje je potom konačno zaključeno Versajskim sporazumom 1919. godine (Ibid.). Drugi svetski rat počinje formalno u centralnoj Evropi pripajanjem Sudetske oblasti Nemačkoj 1939. godine, a završen je na Dalekom istoku bacanjem atomskih bombi na japanske gradove Hirošimu i Nagasaki 1945. godine (Kalvokorezi, Vint 1987).

Smisao osnivanja Uneska, kako se može pročitati u osnivačkim dokumentima i misiji Organizacije, zasniva se i brani na sistematskoj političkoj akciji sprečavanja nastanka novih oružanih sukoba i opšteg svetskog rata<sup>84</sup>. Dva osnovna izvora za sistematsku odbranu smisla i neophodnosti ove institucije postali su kultura mira kao izvor suptilne moći i održivog razvoja, i rat kao brutalna pretnja. Unesko je ovim zasnovan na klasičnim narativima u kojima je postojanje junaka uslovljeno postojanjem dobra i zla i borbom protiv zla koje za Unesko predstavlja rat.

Unesko je svoj mandat započeo 1945. godine kao heroj po pozivu međunarodne zajednice<sup>85</sup>. Unesko su naravno ljudi postavljeni na zadatke oblikovanja mirnodopske svesti u sociokulturnom kontekstu globalne zajednice.

Od polovine četrdesetih godina XX veka, kako je pokazala upotreba koncepta kulture u istoriji Uneska, narativi o kulturi razvijaju se na sprezi uticaja pojedinačne volje i opšteg raspoloženja za učešćem u izgradnji misije mira. Da bi se ove sprege ojačale Unesko je upućen na povezivanje koncepta kulture sa svim onim oblastima koje se u datom vremenu preduzimaju u političkim, ekonomskim, humanitarnim, obrazovnim i drugim akcijama za obnovu i konceptualno umrežavanje sveta na ideji mira.

Akcijama umrežavanja tokom četrdesetih dominirale su težnje Uneska za jedinstvom. Predstavnici kultura osnivača Uneska, dakle onih koji su je ceo projekat započeli i koji očekuju najveće dobiti od projekta, težili su uspostavljanju jedinstva koncepta o kulturi i stvaranja.

Četrdesete su karakteristične po dominaciji ideje jedinstva kultura, kako zaključujem upravo zbog toga što se insistira da se oblikovanje koncepta kulture u glavama ljudi uspostavi kao jedinstveno sa materijalnim stvaranjem. Ovim se naizgled premošćavaju problemi protivrečne stvarnosti kultura. Ideje Uneska o kulturi u ovoj fazi stvaranja globalnog sveta pokazuju se kao na viši nivo podignute i poetizovane stvarnosti.

Pedesete karakteriše insistiranje na ideji jednakosti kultura. Ovo implicira da su svi jednaki u procesima promena u svetu. Promene koje Unesko pokreće za i zajedno sa globalnom zajednicom kako bi se oblikovalo novo društvo sveta u kojem će većina ljudi težiti miru, u ovom periodu povezane su sa idejom jednakosti svih u procesima stvaranja mira. Jednakost koju Unesko propagira je uslovljena utemeljenjem jedinstva konceptualizacije kulture i njenih materijalnih oblika na modelima, predlošcima kulture osnivača Uneska.

Šezdesete obeležavaju akcije u kojima je uspostavljanje ravnopravnosti zapravo označilo jednakovrednost/istovrednost (ekvivalentnost) promena koncepta kulture i političke akcije. Događaji kojima je napravljen zaokret u ovom pravcu i sa kojima počinje nova faza Uneska su

---

<sup>84</sup> UNESCO Constitution. Pristup: 2. 2. 2017. Dostupno na: [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=15244&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

<sup>85</sup> „Književna dela su mi kao uzore nudila junake ratnike iz antičkih vremena, i već tada sam zazirao od 'profesionalnih heroja' [...] Danas se moja predstava o heroju podudara sa predstavom o 'čovjeku kakav bi on trebalo da bude': heroj bi dakle bila osoba koja uspeva da se suoči sa nekom teškom situacijom, držeći se pri tom određenih etičkih načela. Bio on ratnik ili pacifista, heroj je onaj ko uspe da postane ili ostane ljudsko biće u punom smislu te reči. Heroj je Čovek. [...] 'Znaš Sendi potpuno sam ravnodušan prema herojima po pozivu'“ (Prat 2017, 269).



prva konferencija u Monaku o kulturnim politikama, osnivanje *Međunarodnog bakaloreata* i uspostavljanje studija kulture kao akademske discipline u visokom obrazovanju. Promene koncepta kulture Uneska u ovom periodu vezane su dakle za uspostavljanje ravnopravnosti u stvaranju sveta, a koja se temelji na jedinstvu i jednakosti koje definiše kultura osnivača.

Sedamdesete, kako zaključujem, karakteriše prividna depolitizacija u promenama koncepta kulture Uneska. Insistira se na prebacivanju težišta retorike o kulturi u diskurse studija kulture, umetnosti i popularne medije, što stvara privid depolitizacije. U ovome je naročito pomogao pokret, odnosno ideja multikulturalizma koja je obezbedila argumente da se delovanje Organizacije rasporedi na inicijative i projekte specijalizovanih nevladinih organizacija koje su implicitno političke i ideološke, a eksplicitno se deklariraju kao neutralne građanske inicijative. Na upotrebu i promene koncepta kulture Uneska u ovom periodu utiču prividno depolitizovane akcije stvaranja sveta u kojima ravnopravnost, jednakost i jedinstvo ostaju zasnovani na kulturi osnivača Uneska.

Osamdesete su obeležene blagom reakcijom na prethodnu deceniju. Restauraciju u odnosu na upotrebu koncepta kulture karakterišu obnovljene retorike o kulturi autentičnog i izvornog diskursa, kao i ponovno insistiranje na vidljivosti Unesko institucije kao autora smernica globalnih kulturnih politika. Promene koncepta kulture Uneska u ovom razdoblju obeležava insistiranje na vidljivosti političkih moći u stvaranju sveta, ali koja se zasniva na decentralizaciji, ravnopravnosti, jednakosti i jedinstvu koji su definisani kulturom osnivača Uneska.

Zajednički imenitelj Uneskove upotrebe koncepta kulture u devedesetim godinama XX veka jesu prava u kulturi, odnosno pravo na kulturu. Retorika o pravima u svim oblastima sociokulturnog života učinila je da se upotreba koncepta kulture Unesko veže za ideju prava na kulturu postajući u ovoj sprezi ključni argument svih drugih prava (UNESCO Human Rights, 2011).

U ovoj deceniji svojstveni su diskursi o ljudskim pravima koje preporučuje Unesko, a čije prihvatanje postavlja za Unesko jedan od stubova stvaranja stabilnog sveta. Prava u kulturi devedesetih definisana su na oprečnim sistemima restauracije političke moći institucija, pseudo depolitizacije, ravnopravnosti, jednakosti i jedinstva koje formuliše kultura osnivača Uneska.

Novi 3D humanizam sam nazvala fazu upotrebe koncepta kulture Uneska tokom prvih petnaest godina XXI veka. Ovu fazu obeležavaju tri ključne akcije. Prva je definisanje koncepta kulture u odnosu na novi globalni talas ratnih razaranja i terorističkih napada. Druga je dinamika održivog razvoja zasnovana na vezivanju koncepta kulture sa novim oblastima ključnim za održivi razvoj, a treća je osnaživanje sprega kulture i sistema donatorstva.

Ovo su tri referentne odrednice u skladu sa kojima se oblikuje upotreba koncepta kulture Uneska u razdoblju koje se u programima i govorima predstavnika Organizacije opisuje kao novi humanizam. Novi 3D humanizam definisan je pravima u kulturi koje određuje Unesko, restauracijama kulture i kulturnog nasleđa na osnovu prioriteta koje opredeljuje Unesko, pseudo depolitizacijom u širenju Uneskove kulture mira, ravnopravnošću kultura koje su sa Uneskom, jed-

nakošću kultura koje učestvuju u radu Uneska i jedinstvenošću kultura koje prihvataju da ih formuliše kultura osnivača Uneska.

Istorija promena koncepta kulture Uneska obeležena je „potrebom da se razume kretanje prema budućnosti“ sveta, a revizije, to jest promene prioriteta su zapravo odgovori na „izmenjene potrebe spoljnog sveta“ (Mayor u: Valderrama 1995, vii). Problemi redefinisanja i uzajamnog delovanja kulture i istorije, pojedinca i institucije u tome su, smatram, što „revizionistička streljenja [...] iskrivljuju istoriju u istoj meri u kojoj je bila iskrivljena i pre“ (Douglas 2011, 69).

Ukoliko je „cilj revizije prilagođavanje distorzije raspoloženju sadašnjeg vremena“, što nam u izvesnom smislu potvrđuju izjave predstavnika Uneska, sklona sam da zaključim da pregled upotreba koncepta kulture Uneska ne predstavlja niz dobrih ili loših, ispravnih ili neispravnih koncepata za razvoj mira u svetu (Ibid.). Tokom sedamdeset godina Uneskova upotreba koncepta kulture obeležena je, kako zaključujem proizvodnjom, odnosno umnožavanjem novih sociokulturnih prostora, podjednako konceptualnih i materijalnih. Rezultat je ubrzanje promene perspektiva. Kako se ovaj rezultat čita u kontekstima antropoloških teorija istraživanja predmet je ispitivanja u narednom poglavlju.

ANTROPOLOŠKE PERSPEKTIVE  
PROMENA KONCEPTA KULTURE

## Kontekst

U poglavlju *Antropološke perspektive promena koncepta kulture* bavim se interpretacijom odabranih značenja, uloga i upotrebe koncepta kulture u antropologiji i protoantropološkim izvorima. Antropološke teorije, teorijski sistemi, njihove relacije i primer jednog etnografskog istraživanja – osnovni su tereni interpretacije ovih promena.

Različite antropološke poglede na svet i doživljaje tog sveta, s jedne strane, predstavljaju biografije antropologa, a s druge, to su njihove teorije i istraživačke prakse. U ovom istraživanju fokus je, što je već rečeno, na antropološkim idejama, konceptima, teorijama i teorijskim sistemima, a ne na biografijama i praksama. Pitanje koje se u ovom smislu prvo nameće jeste: koja su osnovna značenja i uloge teorija?

Teorija je u rečnicima definisana kao „verovatan ili naučno prihvatljiv skup opštih principa kojima se objašnjava određeni fenomen“<sup>86</sup>. Potom teorija je takođe uverenje, politika, procedura ili osnovni redosled činjenja koji su baza određenih praksi<sup>87</sup>. U trećem značenju teorija može da predstavlja ideal ili hipotetički niz činjenica, principa ili okolnosti kojima se podupire, objašnjava, tumači izvor postupaka koji se neposredno sprovode u praksi<sup>88</sup>. Teorija se takođe definiše kao hipoteza pretpostavljena kako bi se istražila ili ispitala određena argumentacija<sup>89</sup>. Konkretno, teorija može da označava nedokazanu pretpostavku<sup>90</sup>. Kada je reč o antropološkim teorijama upotrebljenim u istraživanju, koristim je u prvom, a u slučaju teorija organizacije Uneska, u drugom i trećem značenju.

Kada je reč o ulozi teorija u svakodnevicu, još su ih filozofi antičke Grčke tumačili u tesnoj vezi s praksom. Naime, u razdoblju antike važno je mišljenje da je najbolja praksa tamo gde su ljudi okrenuti oslanjanju na teorije (Dupré 1993, 75). To znači da „kuća u stvarnosti proističe od kuće u svesti“ (Ibid.).

Osnovnu jedinicu prakse, to jest kuću u stvarnosti sociokulturne antropologije predstavlja antropolog, to jest njegov tekst. Teorijske tekstove zbog toga u kontekstu istraživanja označavam kao osnovne jedinice antropoloških praksi. Poglavlje započinjem teorijama na kojima je postavljena hipoteza. Analiziram najpre tekst Kliforda Gerca kojim izlaže, tumači i obrazlaže teo-

---

<sup>86</sup> Definition of theory. Pristup 2. 4. 2017. Dostupno na: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/theory>

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid.

riju o umetnosti kao kulturnom sistemu (Geertz 1976). Potom se bavim analizom izvoda iz tekstova Najdžela Raporta u kojima izlaže, tumači i obrazlaže svoju verziju teorije prioriteta poetičkog produkta (Rapport 1997; Rapport, Overing 2007, 51, 63, 96, 101, 138, 277).

Nastavljajući, odnosno sledeći princip shematičnog predstavljanja istorije kao u prethodnom poglavlju, u nastavku izlažem odabrana antropološka tumačenja smisla i uloge institucija. Potom se bavim prirodom promena koncepata o kulturi u antropologiji i razvojem antropološke kulturne kritike. U trećem delu ovog poglavlja bavim se prikazom osnovnih strateških orijentacija metodologija studija kulture i antropologije, njihovim relacijama, izlažem primere etnografskog istraživanja Jutjuba i određujem pozicije sa kojih deluje Unesco u tim relacijama.

„Unutar antropologije u bilo kojim zadatim okvirima korisno je razmišljati angažujući podjednako skupove teorijskih perspektiva koje se međusobno nadmeću i hijerarhije teorija“, tvrdi početkom XXI veka Alan Barnard (Alan Barnard), profesor emeritus socijalne antropologije na Edinburškom univerzitetu (Škotska), (Barnard 2004, 8).

Razlika između teorijske perspektive i teorije je, prema Barnardu, u tome što se teorijska perspektiva odnosi na „veliku teoriju“, nazvanu još i teorijskim sistemom koji je kolektivnog karaktera, dok je teorija sistematizovanje naučno ili iskustveno utemeljenih ideja najpre u kontekstu individualnog pogleda na svet (Barnard 2004, 4, 7; Mills 2000, 25–49)<sup>91</sup>.

Prilikom definisanja teorijskih okvira razvoja antropologije Barnard koristi sintagmu teorijske perspektive (Barnard 2004, 9, 11). Tumačenje opštih odrednica istorije i teorije antropologije započinje postavljajući dve grupe antropoloških perspektiva (Barnard 2004, 9, 11). U prvoj varijanti, teorijske perspektive antropologije deli na dijahronične, sinhronične i interaktivne (Barnard 2004, 9)<sup>92</sup>. U drugoj varijanti, antropološke perspektive definiše kao perspektive o društvu i kulturi (Barnard 2004, 11)<sup>93</sup>.

Kada se govori o odnosima između društva i kulture, postoje oni koji smatraju da se društvo i kultura „ne mogu deliti“, jer između njih u životu ne postoji realna podela (Barnard 2004, 97). Ipak, kada se premestimo u svet teorija, tu je potrebno i korisno praviti razliku između te-

---

<sup>91</sup> Čarls Rajt Mils (Charles Wright Mills 1916–1962) je sociolog koji je, kako se smatra, u društvene i humanističke discipline uveo termin „velika teorija“ definišući je kao teorijski sistem koji ima visok stepen apstrakcije i u kojem ispitivanje koncepata ima prioritet u odnosu na svakodnevicu, vreme i prostor. Prema Milsu „sociološka imaginacija“, a to je ono što osoba želi i što oseća da želi, ta je koja omogućava razumevanje šire istorijske pozornice u smislu njenog značenja za „unutrašnje živote i spoljne karijere različitih individua“ (Mills 2000, 25–49).

<sup>92</sup> Dijahronične su, prema Barnardu: 1. evolucionizam, 2. difuzionizam, 3. marksizam (neki vidovi) i 4. pristupi oblasti kulture (neki vidovi). Sinhronične su: 1. relativizam (uključujući 'kulturu i ličnost'), 2. strukturalizam, 3. strukturalni funkcionalizam, 4. kognitivni pristupi, 5. pristupi oblastima kulture (u najvećem obimu), 6. funkcionalizam, (neki vidovi), 7. interpretivizam (neki vidovi). Interaktivne perspektive: 1. transakcionalizam, 2. procesualizam, 3. feminizam, 4. poststrukturalizam, 5. postmodernizam, 6. funkcionalizam (neki vidovi), 7. interpetivizam (neki vidovi), 8. marksizam (neki vidovi) (Barnard 2004, 9).

<sup>93</sup> U perspektivama o društvu su: 1. evolucionizam, 2. funkcionalizam, 3. strukturalni funkcionalizam, 4. transakcionalizam, 5. procesualizam, 6. marksizam, 7. poststrukturalizam (neki vidovi), 8. strukturalizam (neki vidovi), 9. pristupi oblasti kulture (neki vidovi), 10. feminizam. Među perspektivama o kulturi su: 1. difuzionizam, 2. relativizam, 3. kognitivni pristupi, 4. pristupi oblasti kulture (u najvećem obimu), 5. strukturalizam (u najvećem obimu), 6. poststrukturalizam (neki vidovi), 7. feminizam (neki vidovi) (Barnard 2004, 11).

orija o društvu i o kulturi. Ova razlika definisana je onim što se naglašava teorijom, teorijskim sistemom ili što se izdvaja kao bitno prilikom preispitivanja istorija teorija i njihovih mogućih uticaja na budućnost određenih praksi (Ibid.).

U dvema radnim teorijama, teoriji o umetnosti kao kulturi i teoriji prioriteta poetičkog produkta, na kojima je postavljena hipoteza istraživanja, kao bitnu izdvajam ideju da su društvo i kultura međunarodne zajednice obeleženi i da se menjaju na principima prioriteta osećanja i da se ovaj princip ispoljava u teoriji umetnosti kao kulturi i teoriji prioriteta poetičkog produkta, to jest na poetičkoj akciji i reakciji. Ukratko, ono što se prema postavkama ovog istraživanja izdvaja kao bitno u ovim teorijama je ideja o prioritetu osećajnosti u čovekovom delovanju, oblikovanju pogleda na svet i stvaranju sveta.

Kada antropolozi opisuju pogled na svet određene „tradicionalne kulture“, skloni su da koriste termin „kosmologija“ (Ibid). Odnosi li se, međutim, taj opis na pogled na svet grupe istraživača, naučnika, filozofa, tada je obično u upotrebi termin paradigma (Kuhn 2012). Tako se može reći da se ovo istraživanje odvija na relacijama kosmologija (pogleda na svet i stvaranja sveta) i paradigmi (teorijskih perspektiva). Nadalje, Barnard, objašnjavajući u antropologiji različite načine upotrebe termina teorijska perspektiva, takođe iznosi da se ona nekad naziva i „teorijskim okvirom koji podrazumeva sveobuhvatni pogled na svet“ (Barnard 2004, 7).

Antropologija se u opštem smislu može predstaviti kao deo onih naučnih sistema koji se bave fizičkim i konceptualnim promenama u ljudskom društvu čije je polazište multiperspektivno. Jedna od mogućih podela antropologije na biološku, arheološku, lingvističku i kulturnu antropologiju, zapravo određuje osnovne pravce razvoja multiperspektivizma unutar discipline (Barnard 2004, 2–3). Zahvaljujući upravo multiperspektivizmu antropološke discipline, kako u ovom poglavlju pokazujem, uočljive su najznačajnije razlike u upotrebi koncepta kulture prilikom ispitivanja i analize političke akcije Uneska (Geertz 1966, 93–118).

Mišljenje koje početkom XXI veka iznosi Kliford Gerc, da je „jedna od prednosti antropologije kao naučnog poduhvata u tome da niko, uključujući i one koji se njome bave, ne zna tačno šta ona jeste“, tumačim kao argumentaciju koja takođe implicira prednosti multiperspektivizma antropologije (Geertz 2000, 89). Gercova konstatacija o ne baš sasvim jasnim statusima i ulogama antropološke discipline, rekla bih, govori između ostalog o kontinuitetu u preispitivanju zadataka i identiteta antropologije, odnosno kontinuitetu otvaranja novih perspektiva.

Okrenemo li se dublje u prošlost i zavirimo u zapise antropoloških mišljenja o multiperspektivizmu discipline, evidentno je da postoji konsenzus u vezi sa ovim pitanjem. Jedno antropološko mišljenje o multiperspektivizmu koje je oblikovano u vremenu neposredno pre osnivanja Uneska izdvajam kao uvod u kratki pregled istorije razvoja ideja o multiperspektivizmu u antropologiji.

Bronislav Malinovski (Bronislaw Malinowski, 1884–1942), u trećoj deceniji XX veka konstatuje da je ključni cilj antropološkog razumevanja u dosezanju „multiperspektivnih okvira za analizu i donošenje zaključaka“ (Rapport, Overing 2007, 12).

Ovde, smatram, ne treba gubiti iz vida da je ipak svaka osoba „sklona da vidi ono što očekuje“ (Rapport, Overing 2007, 68). Ukoliko uzmemo da su klasifikacione sheme koje je određena osoba usvojila ključni sociokulturni arbitri u oblikovanju očekivanja, odnosno u razvijanju perspektiva, „tada bi u antropologiji svako mogao da insistira na vlastitoj perspektivi“ (Rapport, Overing 2007, 49, 97).

Upravo se to i događa. U sociokulturnoj antropologiji se kontradikcijom naglašava, „promenljivost, mnogostrukost oblika društvenog života, klasifikacije i agregacije 'neograničenih diskurzivnih perspektiva“ (Parkin u: Rapport, Overing 2007, 97).

„Kada privatno postane javno, kada kontradiktorne osobe deluju“ u javnom prostoru, tada diverzitet individualnih perspektiva utiče na diversifikaciju perspektiva drugih (pojedinaца i zajednice) u svim oblicima i načinima „indirektnog, slučajnog, nepredvidivog i promenljivog ponašanja“ (Ibid.). Multiperspektivizam antropologije je za istraživanje ovakvih procesa naročito primeren i pogodan.

Ovakve društvene interakcije, kako tumačim Raportov stav, mogu se opisati kao „haotični relativizam“ (Rapport u: Rapport, Overing 2007, 100). Gerc je ovaj fenomen neuređenosti video kao posledicu varijacija koje izazivaju različiti uslovi za praktično, neposredno delovanje u određenim trenucima postojanja i prostorima u kojima ljudi žive (Geertz 2000).

Trenuci postojanja u sociokulturnoj antropologiji na početku XXI veka definisani su kod Raporta i Overingove kao referentne odrednice za ispitivanje i određivanje raskoraka između teorije i prakse. Trenuci postojanja koji prave razliku između teorije i prakse ukazuju da ono što za posledicu ima kaos i neuređenost izvire iz multiperspektivizma, koji zapravo predstavlja opšte mesto kako u konceptualizaciji kulture kod pojedinaca i zajednica, tako i u sistemima sociokulturne antropologije, odnosno antropološkim perspektivama, ali i u međunarodnim organizacijama kao što je Unesko.

Multiperspektivizam je takođe definisan kao jedan od oblika „hibridnosti“ koji je konsenzusom antropologa i u drugoj deceniji XXI veka prepoznat i priznat kao veliki potencijal antropologije (Rapport, Overing 2007, 208).

Multiperspektivizam se zasniva na činjenici da svako od nas formira svoj konceptualni prostor u okviru kojeg iza kulisa „formalnih, javnih i kolektivnih izvođenja“ razvija perspektive (Rapport, Overing 2007, 324). U osnovi svake od perspektiva koju razvijamo je svesno ili nesvesno angažovan koncept kulture, odnosno mišljenje iz kulture, o kulturi, sa kulturom i u kulturi.

Otvaranje novih perspektiva i njihovo sistematizovanje u teorijama i društvenim procesima i praksama uopšte, u istorijama i političkim naukama opisuje se još jednim terminom, a to je modernizacija. Međutim, sociokulturna antropologija procese modernizacije sagledava i ispituje kao različite perspektive u trenucima postojanja koje u/o vremenu i promenama imaju drugi i drugačiji.

Tako antropolog uvek ispituje kakvo je vreme jedne kulture kao društva ili zajednice za vreme druge kulture, ali i kakvo je vreme kulture individue u jednom trenutku postojanja u od-

nosu na drugi trenutak postojanja. Dakle, bitno je naglasiti da modernost kao pojam koristim u ovom istraživanju, ali ga smatram neprimerenim i zbunjujućim za razumevanje prirode antropološkog izučavanja kulture i kultura.

Razlog pronalazim u tome što termin modernost zanemaruje činjenicu da svaka osoba, zajednica, društvo imaju svoje specifično sociokulturno vreme, to jest trenutke postojanja. Modernost je zbog toga uvek kontradikcija jednog trenutka postojanja u odnosu na drugi trenutak. Modernost i modernizacija za bilo koju perspektivu sociokulturne antropologije u osnovi predstavlja drugost, drugo i razliku u odnosu na prošlost i sadašnjost onoga koji istražuje (Rapport, Overing 2007, 11).

Sociokulturna antropologija sisteme drugosti, a prevashodno „strukture identiteta i razlike“ najpre vezuje za uspostavljanje i oblikovanje sopstva (self) (Ibid.). Tek se potom okreće empirijskoj stvarnosti drugog (Bruner 2001). U tom smislu antropološka kulturna kritika, koja se legitimiše i ostvaruje na relacijama preispitivanja sopstva i drugog, predstavlja upravo ona mesta, one tekstove u antropološkim discipliniranim perspektivama u kojima je, kako tumačim, sopstvo, drugost i njihove relacije moguće ispitivati i preispitivati neposredno i eksplicitno (Rapport, Overing 2007, 14).

Sistem preispitivanja sopstva antropološka nauka, pored ostalog, zasniva na sofisticiranim principima kulturne kritike, za čije tumačenje je bitno vezati značenje pojma autoantropologije (Rapport, Overing 2007, 19–30). Autoantropologija, što je već pomenuto ranije, primarni je „kontekst u kojem antropologija“ svakog antropologa nastaje, odnosno to je „fizički, fenomenološki, psihološki, socijalni i lični“ prostor antropologa kao osobe (Ibid.).

Kulturnu kritiku karakteriše, s jedne strane, autoantropologija, to jest usmerenost na vlastiti razvoj, a s druge, usmerenost na ispitivanje principa dinamike kulturnih promena u lokalnim i globalnim kontekstima sveta kakav poznajemo u XIX, XX i u prvim decenijama XXI veka. Kulturna kritika je teorijsko područje za pokretanje promena i otvaranje novih perspektiva antropologije i drugog i drugih kojim se određena kritika bavi. Kulturna kritika se najbliže može opisati kao teorijski sistem zasnovan na spregama autoantropologije, teorijsko-metodološkog određenja i odabrane akcije u sociokulturnom kontekstu.

Izučavanje i tumačenje procesa modernizacije i modernog stanja, to jest procesa promena i inovacija u trenucima postojanja, u kulturnoj istoriji i misiji Uneska se iz perspektive sociokulturne antropologije započinje, kao što je već pomenuto, preispitivanjem same antropološke discipline i njenog identiteta, a tek potom se okreće ka iznošenju stavova i odgovora o stvarnosti drugog (Rapport, Overing 2007, 116)<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Sociokulturna antropološkinja Merlin Strahern (Marilyn Strathern) uvela je u antropologiju pojam autoantropologija kojim označava antropološko istraživanje „samog sebe, vlastitog doma, sopstva i ispitivanje osnova koje su u senci fizičkog, fenomenološkog, psihološkog, socijalnog i ličnog, i čijem ispitivanju se okreće 'antropologija kod kuće'“ (Rapport, Overing 2007, 19–30).



## Dve teorije o kulturi i određena antropološka promišljanja institucija

U ovom delu izlažem i interpretiram sadržaj dve teorije o kulturi na kojima je zasnovana hipoteza istraživanja, a potom iznosim nekoliko napomena o značenju i tumačenju smisla institucija u antropologiji, gde se fokusiram na saznanja o oblikovanju mehanizama kojima se od rane istorije stvaranja ljudskog društva, preko modernog doba do novije i savremene istorije sistematski utiče na promene koncepta kulture.

Za početak, neophodno je prisetiti se ključnog pitanja istraživanja, a to je: da li se u političkim akcijama misije Uneska mogu identifikovati procesi koji u promenama klasifikacije koncepta kulture u političkim projektima, programima i propagandi ove organizacije povezuju teoriju Kliforda Gerca o umetnosti kao kulturnom sistemu i redefiniciju teorije prioriteta poetičkog produkta Najdžela Raporta. Prve antropološke perspektive koje ovde otvaram su one koje sam opredelila za interpretaciju ovih dveju radnih teorija istraživanja, a potom prelazim na odabrana tumačenja smisla institucija u antropologiji.

### DVE TEORIJE O KULTURI

Kliford Gerc započinje svoj esej *Umetnost kao kulturni sistem* izjavom da je o umetnosti „teško govoriti [...] čak i kada je napravljena od reči“ (Geertz 1976, 1473). Međutim, teškoće koje podrazumeva govor o umetnosti nestaju, smatra Gerc, ukoliko zaključimo da je nepotrebno o njoj bilo šta reći, jer u recepciji umetnosti može da izgleda sasvim dovoljno prepuštanje osećajima, namesto ispunjavanja retoričkog zadatka i baratanja lingvističkim aparatom (Ibid).

U suštini ovog Gercovog pogleda na svet je da „umetnost ne sme da znači već da bude“ jer, kako on tvrdi, većina umetnika priče i govore o delima čiji su autori „u najmanju ruku smatraju ometanjem“ dela (Ibid). Da bi ovu konstataciju argumentovao, Gerc iz knjige *Umetnici o umetnosti* citira šta je svojevremeno slikar Žan Fransoa Mije (Jean-François Millet, 1814–1875), izjavio u vezi sa interpretacijama njegovih umetničkih dela:

„Govorkanja o mojoj slici *Čovek sa motikom* zvuče mi, sve u svemu, veoma čudno i veoma sam vam zahvalan što ste mi ih preneli, jer mi daje mogućnost da razmišljam o idejama koje mi ljudi pripisuju [...]. Moji kritičari su obrazovani i ljudi od ukusa, međutim, sebe ne vidim u njihovoj koži. Budući da od svog rođenja nikada nisam video ništa osim polja, ja samo pokušavam da na najbolji mogući način prenesem šta sam video i osetio dok sam radio“ (Goldwater, Treves u: Geertz 1976, 1473).

„Čak i oni među nama koji nisu mistici niti su sentimentalni, niti se prepuštaju izlivima estetskih saosećanja“, smatra Gerc, mogu da oseće nelagodnost slušajući govore o umetnosti (Ibid.). Opširne govore o umetničkim delima moguće je, smatra Gerc, bez griže savesti okarakterisati kao „isprazne, nadmene i pogrešne“ (Ibid.).

Međutim, kako dalje konstatuje Gerc, „teško da bilo ko, osim istinski ravnodušnih“ može da čuti o umetnosti, uključujući i same umetnike (Geertz 1976, 1474). Umetnost u celini pokreće ljude da komuniciraju.

„Umetnost koja je puna značenja, jednostavno ne biva prepuštena tavorenju u nevinom, čistom značenju bez primesa i zato opisujemo, analiziramo, upoređujemo, sudimo, klasifikujemo, postavljamo teorije o kreativnosti, formi, percepciji, društvenim funkcijama, posmatramo umetnost kao jezik, strukturu, sistem, čin, simbol, model (mustru) osećanja, posežemo za naučnim, duhovnim, tehnološkim i političkim metaforama i, ako nas sve drugo izneveri, povezujemo nerasvetljene delove i nadamo se da će ih za nas neko rasvetliti“ (Ibid.).

Gerc naročito bitnom smatra činjenicu da je srećom mali broj onih ljudi koji su „uspeli ubediti sebe“ da, kada govore o umetnosti kao veštini izvođenja i opisuju njene tehničke karakteristike, iznose dovoljno podataka za njeno razumevanje (Geertz 1976, 1475). Osećanja ljudi, osim u recepciji umetničkih dela, učestvuju i deluju i u drugim oblastima čovekovog života u „religiji, moralnosti, nauci, trgovini, tehnologiji, politici, zabavi, u pravima i u svim drugim načinima kojima se organizuje svakodnevnica“ (Ibid.).

Iz ovog razloga, smatra Gerc, „definicija umetnosti u bilo kom društvu ne predstavlja samo ono što je unutar“ užeg estetskog iskustva tehničkih karakteristika i veština, već i ono, što je čini se, na njenim marginama (Ibid.). „Osnovni problem koji fenomen estetske sile“ implicira ma u kojoj formi on bio izražen i kakav god da je rezultat predstavljenih veština, jeste kako u kontekst ostalih „društvenih aktivnosti [...] u teksturu određenog modela života (životne mstre)“ umetnuti, smestiti, predstaviti, pokazati, izložiti specifičnu estetsku silu (Ibid.).

Gerc konstatuje da smeštanjem u kontekst umetnički objekti „stiču značenja“ i određeni su uvek lokalnim kontekstom (Ibid.). Primer kojim Gerc argumentuje velike propuste studija umetnosti koncipiranih u kulturi Zapada, i to onih okrenutih ka ispitivanju nezapadne umetnosti, približava šta ideja o umetnosti kao kulturnom sistemu podrazumeva, barem u tumačenju autorke ovog istraživanja.

Primer je uzet iz opisa takozvane primitivne umetnosti. Kada se iz perspektiva zapadne kulture ukazuje na to da određeni narodi ili kulture „ne govore o umetnosti – samo vajaju, pevaju, tkaju ili štagod“, to zapravo znači, tvrdi Gerc, da oni o umetnosti ne govore onako kako to čini posmatrač, ili kako bi on želeo da oni to čine (Geertz 1976, 1476).

„Naravno, oni ipak govore o njoj (o umetnosti), kao što govore o svemu drugom, izvanredno, sugestivno, dirljivo“, a to znači da govore izvedenim delom (Ibid.). Ovo međutim, kaže

Gerc, nije shvaćeno kao govor o umetnosti, već kao govor „o nečem drugom, o svakodnevnom životu, mitovima, trgovini i o čemu god (Ibid). Iz ovog razloga „ukoliko umetnosti pristupamo [...] iz bilo kojeg oblika prethodno uspostavljenog formalizma, bivamo zaslepljeni i onemogućeni da primetimo njeno postojanje“ i konačno da je razumemo (Geertz 1976, 1477).

Eksternalizovanjem fenomena umetnosti „mi je samo prividno“ stavljamo pod lupu detaljnog ispitivanja, a zapravo ona je ostala „potpuno izvan našeg vidnog polja“ (Ibid.). Slikar Matis (Henri-Émile-Benoît Matisse 1869–1954) je za Gerca bio potpuno u pravu kada je rekao da su „značenje umetnosti i osećanje života kojim se to značenje oživljava – nerazdvojni“ (Ibid.). Razumevanje estetike objekata kao lanca čistih formi, ne može prevazići razumevanje govora kao „parade sintaksičkih varijacija ili mita kao skupa strukturalnih preobražaja“ (Ibid.).

„Znakovi ili elementi znakova [...], koji stvaraju semiotički sistem koji mi želimo kako bismo stvarali teorije koje nazivamo estetičkim, idejno su, a ne mehanički povezani sa društvom u kojem ih pronalazimo“ (Ibid). Znakovi stoga nisu „ilustracije koncepata koji su na snazi, već date koncepcije traže – ili za koje ljudi traže – smisljeno mesto u repertoaru drugih, jednako primarnih dokumenata“ (Geertz 1976, 1478).

Ukoliko s jedne strane uzmemo da za određenu kulturu biti pismen može značiti „barata-ti veštinama koje omogućavaju da ocenimo (procenimo) dimenzije stvari“, a s druge to znači „kompleksne forme sagledati kao kombinacije jednostavnih i tako ih lakše razumeti“, može se uvideti da su sposobnosti oblikovanja značenja, „kao i druge ljudske sposobnosti [...], proizvod kolektivnog iskustva koji ga istovremeno u znatnoj meri prevazilazi (Geertz 1976, 1487, 1488).

Tako Gerc konstatuje da ono što nije deo „opšteg sistema simboličkih formi, nazivamo kulturom“, a ono što obuhvata „naročite sisteme simboličkih formi zovemo umetnošću“ (Geertz 1976, 1488). Iz ovoga Gerc izvlači zaključak da „teorija umetnosti istovremeno predstavlja i teoriju kulture“ i, kako podvlači, teorija umetnosti zbog toga ne bi trebalo da bude samostalni poduhvat, to jest zadatak istraživanja umetnosti ne bi smeo da isključuje teorije kulture i *vice versa* (Ibid.). Međutim, pitanje koje se ovde nameće u potrazi za odgovorima na pitanja istraživanja jeste: šta određuje granicu, kada ili gde prestaje opšti sistem simboličkih formi, a počinje „naročit“ sistem simboličkih formi?

Unesco za oblikovanje kulture mira u *svesti ljudi* koristi elemente opšteg sistema simboličkih formi i naročite sisteme simboličkih formi, odnosno kulture i umetnosti. Sama organizacija je proizvod kolektivnog iskustva i delovanja. Ovo delovanje, pored ideologija i političkih teorija, uključuje i teorije kulture i umetnosti, a ono u svim slučajevima takođe implicira angažovanje opšteg sistema simboličkih formi i naročitih sistema simboličkih formi.

Misija kulture mira može da bude okarakterisana, uže gledano, kao naročit sistem simboličkih formi, to jest konceptualni tekst. U teoriji postmoderne umetnosti „postavljena zamisao teksta odgovara zamislima dematerijalizacije umetničkog dela, otvorenog umetničkog dela ili procesualnog umetničkog dela“ baziranog na jezičkom zapisu, a „umetnički rad se naziva koncept ili projekat“ (Šuvaković 1999, 341)

Eksternalizovanjem fenomena kulture mira, kao koncepta i projekta i jezičkog zapisa, misija Uneska svoj međunarodni zadatak, oblikuje baš kao bilo koju vrstu umetničkog artefakta konceptualne umetnosti. Projekat kulture mira je podvrgnut kontinuiranoj evaluaciji, reevaluaciji i samoevaluaciji. Međutim, ono što Gerc sugerise u svojoj teoriji umetnosti kao kulture jeste zaključujem to da se ovaj projekat, kao i drugi koji su zasnovani na nekoj od sociokulturnih formi, samo prividno postavljen pod lupu detaljnog ispitivanja i evaluacije.

Naime, bilo koji od formalnih pristupa razumevanju i tumačenju nekog dela implicira, prema ovoj Gercovoj teoriji, potpuni promašaj. Zapravo, kako tumačim Gerca, artefakt – kultura mira – implementiran, analiziran, preispitivan i vrednovan iz formalnih perspektiva, ostaje potpuno izvan vidnog polja onoga koji ga ispituje formalnim sredstvima. Razlog tome je što su značenje kulture mira i osećanje života kojim se to značenje oživljava nerazdvojni.

Bolji primer za ovo Gerc ne vidi od „činjenice da umetnik radi sa znacima koji imaju svoje mesto u semiotičkim sistemima koji daleko prevazilaze veštine“ a kojima umetnik raspolaže (Ibid.). Umetnici stvaraju i „oduvek su stvarali u kontekstu u kojem instrumenti njihove umetnosti (jezika) imaju poseban, uzvišen status, osobeno značenje i misterioznost“ (Ibid.). Ovo je razlog što je umetniku „ne sasvim legitimno, dodeljena uloga da posreduje u prometu moralnih sadržaja vlastite kulture“ (Ibid.).

Ništa manje nije tačno, kako smatram, da je političarima, isto ne sasvim legitimno, dodeljena uloga da posreduju u prometu moralnih sadržaja vlastite kulture. Nelegitimnost, kako smatram, izvire iz činjenice da političari i birokrate rade takođe sa znacima koji imaju svoje mesto u semiotičkim sistemima, koji daleko prevazilaze mogućnosti i veštine kojima političar i birokrata raspolažu. Razlog za ovo je, kako dalje tvrdim, u tome što političari i birokrate stvaraju i oduvek su stvarali u kontekstu u kojem instrumenti njihovog delovanja imaju poseban, uzvišen status, osobeno značenje i misterioznost – narod, nacija, rituali, kultura.

Da bi umetnik mogao da „demonstrira svoje veštine, prvo mora da svoj predmet/objekat svede na meru kojom može da upravlja“ (Geertz 1976, 1489). Svođenje na upravljivu meru na izvestan način dovodi do toga da sama recepcija i percepcija umetničkog dela bude svedena ili ako hoćete, smatra Gerc, uzdignuta na princip „uhvati kako god možeš (engl. *catch-as-catch-can*)“ (Geertz 1976, 1493).

Analizirajući primer iz religiozne poezije, Gerc zaključuje da je umetnost moralno ambivalentna jer, kako kaže, „nije dovoljno sveta da opravda moć koju zapravo ima, niti je dovoljno svetovna da bi ta moć mogla da se izjednači s prosečnom rečitošću“ (Geertz 1976, 1497).

Gerc smatra da umetnost opisana u rečniku koji citira „nema valjano značenje“, jer osećaj za lepo, ili bilo koja druga vrsta sposobnosti da inteligentno reagujemo na pesmu, sliku, skulpturu ili građevinu „nije ništa manje kulturni artefakt nego što su objekti i izumi“ koji podstiču te reakcije (Ibid.).

„Umetnik radi sa kapacitetima svoje publike“, a ovi kapaciteti stvaraju se u „iskušenjima života, među različitim vrstama stvari koje se gledaju, slušaju, dodiruju, o kojima se misli (Ibid.).

Kako dalje Gerc konstatuje, „umetnost i sredstva uz pomoć kojih se ona razume napravljeni su u istoj radionici“ (Ibid.).

„Izložiti umetničko delo i izračunati njegov uticaj nisu iste stvari“ (Geertz 1976, 1498). Ideja, to jest „apsurdni mit o izdvojenosti estetskog iskustva“, da mehanika umetnosti generiše njeno značenje, može da proizvede samo ispraznu virtuožnu verbalnu analizu, a ne „nauku o znakovima“ (Goodman u: Geertz 1976, 1498). Društvo, odnosno ljudi su ti koji oživljavaju značenje, i to svako na svoj način, a ono (značenje) se oživljava upotrebom u svakodnevi.

Ovim se, kako kaže Gerc, ne zanemaruje forma. Ispitivanje forme i njenih korena, nije, kako on smatra, smisleno sprovesti u nekim „osavremenjenim verzijama psihologije, već na drugom mestu, a to je u društvenoj istoriji imaginacije (zamišljanja, izmišljanja, stvaralačke mašte)“ (Geertz 1976, 1498).

Pored toga, faktori koji utiču da nam se određene stvari, pa tako i umetničke veštine čine bitnim, tiču se uticaja onih koji ih prave ili poseduju, a „varijetet tih stvari je kao život sam“, što u prevodu znači multiperspektivan, relativno haotičan, hibridan (Geertz 1976, 1499). Ukoliko i postoji neko opšte mesto u recepciji umetnosti, „onda to svakako nije“ u univerzalnom osećanju za lepo, već u dokazivanju i pokazivanju da se ideje mogu „videti, čuti, osetiti“ i da je njima moguće stvarati materijalni svet (Ibid.).

Jednako tako smatram da postaviti instituciju i izračunati njen uticaj nisu iste stvari. Upravo kao što mehanika umetnosti ne generiše vlastito značenje, tako je, tvrdim, i sa mehanikom institucionalnih aparata. Argument vidim u očiglednosti da opšte mesto recepcije političke akcije nema smisla tražiti u univerzalnom osećanju određenih koncepata, već u dokazivanju i pokazivanju da se angažovani koncepti mogu videti, čuti, osetiti i da je njima moguće stvarati materijalni svet. Ovde se nameće zaključak da se ispitivanju institucionalnih formi i koncepata kojima se te forme legitimišu valja pristupiti s pozicija kojima je moguće ispitivati imaginaciju, odnosno kreativne potencijale pojedinca i kolektiva.

Takođe, veštine ljudi koji upravljaju i rade u instituciji kao što je Unesko, a koje su multiperspektivne, relativno haotične i hibridne, utiču na to da li nam se neke stvari iz političke akcije za kulturu mira čine bitnim ili ne. Konačno, ukoliko postoji opšte mesto u recepciji političke akcije Uneska, onda to svakako nije u univerzalnom osećanju zamišljenog reda, odnosno kulture mira zbog kojeg institucija postoji.

Tako početna ideja zbog koje je institucija pokrenuta, kultura mira, već prema samoj prirodi ljudskog stvaranja i samoostvarivanja, ne može da ostane identična, konačna, to jest nepromenjena. Zamišljanje, izmišljanje i stvaralačka mašta kako osobe, tako i određenog kolektiva, perpetuiraju proces stvaranja značenja. Mehanika političke akcije ne može da generiše njeno značenje, ali može da proizvede virtuožnu verbalnu analizu. Politička akcija kojom se proizvode programi kulture mira oživljava upotrebom u svakodnevi, a svaki čovek i svako društvo čini to na svoj način.

Kada je reč o drugoj radnoj teoriji istraživanja izdvajam dva ključna elementa analize. Prvi je Raportov manifest o transcendentnoj individui, a drugi su izvodi o značenju, ulozi i upo-

trebi poetike u ključnim antropološkim konceptima Raporta i Overingove (Rapport 1997; Rapport, Overing 2007).

Elementi teorije poetičkog produkta koje Najdžel Raport definiše u kontekstu tumačenja koncepta klasifikacije u antropologiji i to u segmentu koji objašnjene klasifikacije zasniva na interpretaciji izvoda iz filozofije Fridriha Ničea, su polazišta za analizu ove teorije (Niče u: Rapport, Overing 2007, 51).

„Mi klasifikujemo, stvaramo kategorije, svesni logičkih prepreka da to ne možemo učiniti jednom za svagda i tako nastavljamo da stvaramo svet kao umetničko delo“ (Niče u: Rapport, Overing 2007, 51). Počevši tumačenje prethodne Ničeeve misli, Raport najpre iznosi pitanje, čiji odgovor daje smernice za odgovore na osnovna pitanja ovog istraživanja.

„Ako je ovo zaista tako, ukoliko kategorije i koncepte klasifikacionih shema zaista prepoznamo i priznajemo samo kao pokušaje da logički definišemo, napravimo jedan, ograničen i podesan poduhvat, za koji istovremeno znamo da je višestruk, neograničen i nekoherentan, zašto onda nastavljamo sa ovom praksom? Zbog toga što proizvode naše ljudskosti prepoznamo i priznajemo kao estetičke ili poetičke, i takođe zbog toga što je upravo ova proizvodnja ono što nas čini ljudima“ (Ibid.).

Raport u nastavku iznosi stav da svesnim i kontinuiranim stvaranjem „pluraliteta nestalnih sistema klasifikacije“ postajemo individue u sociokulturnom okruženju (Ibid.). Raport, parafrazirajući Ničea, poglavlje o konceptu klasifikacije zaključuje da ako „želimo da steknemo analitičku prednost u odnosu na kognitivne procese“, potrebno je najpre da se okrenemo „poetičkom, odnosno estetičkom razumevanju, a ne mehaničkom i strukturalnom“ (Ibid.).

Primere u kojima je pozitivističko ispitivanje kognitivnog procesa podređeno poetičkom, odnosno estetičkom razumevanju, najpre nalazimo u kulturama koje karakteriše „prelogička ili mitopoetička recepcija sveta, kojom u mentalnom smislu upravlja emocija, opsednutost magijom i nerazgovetnim i verovanje u mistične veze“ (Rapport, Overing 2007, 63; Mauss 2001).

Potom u antropološkim tumačenjima koncepta kontradikcije, nalazimo reference iz Ničeeve filozofije kulture. „Za Ničea su ljudsko društvo i kultura iznad svih poetičkih projekata, a umetnička dela, umetnički modeli i estetičke evaluacije (nenaučne tvrdnje i racionalno rasuđivanje), predstavljaju najbolja sredstva za njihovo razumevanje“ (Rapport, Overing 2007, 98).

„Nalik umetničkim delima ljudski svetovi su nešto što je konstruisano i nešto što zahteva da bude interpretirano“, ukoliko imamo nameru da ovaj svet razumemo i učinimo ga mestom za život i „ovladamo onima koji žive u tom svetu“ (Niče u: Rapport, Overing 2007, 98).

Raport se ovde nadovezuje zaključnim stavom da „nećemo moći nikada da imamo celovitu teoriju i konačnu interpretaciju sveta ili bilo čega drugog, već samo aranžmane perspektiva koje nasleđuju jedna drugu“ (Rapport, Overing 2007, 98).

Razlog za to Rapport objašnjava jednostavnom činjenicom da ljudi „konstruišu svet već samo time što ga interpretiraju svako na sebi svojstven način, a njihova konstrukcija se pridružuje „kompleksnosti, mnoštvu i neodređenosti umetničkog dela“ koje mi i drugi nastavljam da interpretiramo, kako sada tako i u budućnosti“ (Ibid.). Singularitet koji prema Raportu postoji je kontinuitet izdašnosti formi kojima se svet stvara.

Red koji postoji i koji vidimo u društvima je, prema Raportu, simboličan, jer je uvek aktuelna, to jest, prisutna kontradikcija redu, a ona je u kontinuitetu stvaranja sveta. Svet i svaki čovek u ovom svetu su uvek i stalno u nastajanju i postajanju. Kontinuiteti nastajanja i postajanja su dokazi „kreativnosti i umetničkog ustrojstva“ stvarnosti (Rapport, Overing 2007, 101). Stvaranje našeg *ja* i našeg *mi* u bilo kojem od ljudskih svetova, bez obzira na realnost kognitivnih normi i na uslovljenost trenutnim spoznajama, nepogrešivo „teče poetičkim“ tokom (Ibid.).

„Emocionalnost je rutina diskurzivnih praksi“, konstatuje Rapport, a formira se pored ostalog „u ali i uz pomoć određenih socijalnih ekologija i političkih ekonomija“ (Rapport, Overing 2007, 138). Tako je na primer, prema Raportu, antropologija „poetički poduhvat“, jer traži distanciranje od iskustva i refleksiju, a tek se „potom transformiše u uređen tekst“ (Rapport, Overing 2007, 277). Stvaranje u ovom slučaju ističe kategoriju antropologa kao autora koji „institucionalizuje verbalne forme“ u kojima na nov način predstavlja „individualno osećanje realnosti“ (Ibid.).

U svom manifestu o transcendentnoj individui Rapport detaljno i primerima iz kulturne i intelektualne istorije stvaranja sveta argumentuje ideju o svetu ustrojenom na prioritetu poetičkog produkta (Rapport 1997). „Iznad svega“, kaže Rapport pozivajući se na Oskara Vajlda (Oscar Wilde, 1854–1900), dramskog pisca, esejistu i pesnika, čovek jeste „radikalno autonoman“ (Rapport 1997, 3). Radikalno autonomno je upravo, kako dalje tvrdi, svako umetničko delo koje je moguće „stvarati i preradivati maštom (imaginacijom, zamišljanjem), svesnim znanjem i igrom“ (Ibid.). Ovakvim stvaranjem svaka „individua transcendiraju izumevajući sebe i svoje tradicije“ (Ibid.).

U ovom kontekstu Rapport se ponovo nadovezuje na argumente Ničeove filozofije, tvrdnjom da je za razumevanje sveta i „evaluaciju ljudi i njihovih činjenja moguće jedino koristiti umetničke modele“, jer je svetu koji je umetničko delo, baš kao i književni tekst, potrebno čitanje i interpretacija kako bi se njime ovladalo, kako bi postao razumljiv i učinio živim (Ibid.). „Štaviše, svet kao umetničko delo moguće je jednako dobro interpretirati na mnoštvo načina“ koji su različiti kao nebo i zemlja, upravo kao što je to moguće izvesti sa umetničkim delom (Ibid.). Ovo potencijalno uključuje sve metode egzaktnih nauka koje se primenjuju u različitim nivoima ispitivanja i u zavisnosti od ciljeva koji su postavljeni.

Nadalje, svaka osoba ima neku vrstu inicijative. Osnovu inicijative čini „svest kojom čovek izumeva lični sistem ili sisteme mentalnih konstrukcija“ (Rapport 1997, 5). Svako od nas ima

svoje kriterijume izumevanja u okviru kojih se „susreću, zapliću i anticipiraju“ ljudi i događaji (Ibid.). Čak i prilikom hemijski izmenjenih mentalnih procesa, svaki pojedinac razvija individualnu reakciju na određeni stimulans kojom deluje na društvenu realnost.

Citirajući Harolda Bluma (Harold Bloom, 1930), profesora književnosti i književne kritike na Univerzitetu Jejl u SAD, Raport argumentuje da se „poetičke tradicije mogu sagledati kao sled, to jest kontinuitet pogrešnih čitanja prethodnih pesnika i postojeće poezije“ i taj revizionizam koji je opisan kao „čin kreativne ispravke“ sprovode uvek novi živi pesnici u svom vremenu (Rapport 1997, 30). Ovaj čin je, kako Raport tumači, „neophodan da bi se prostor imaginacije očistio“, da bi novi ljudi mogli „upisati i uzdići svoj vlastiti glas“ (Ibid.).

Pisati rečima drugog i govoriti tuđim glasom, znači podrediti se „prethodno određenoj šemi“ (Ibid.). Međutim, suština stvaranja sveta je, kako Raport tvrdi pozivajući se na pesnika Blejka (William Blake, 1757–1827), uvek u stvaranju novog sistema. „Moram da stvorim sistem ili da budem robom drugog čoveka, neću da obrazložim i poredim, moj zadatak je da stvaram“ (Blake u: Rapport 1997, 31). Bez obzira na uticaje istorijskog nasleđa „izmišljati je značilo pogrešno interpretirati“, ali samo je umešnom, spretnom upotrebom imaginacije i novom snažnom ličnošću, moguće negirati prethodnika (Rapport 1997, 31).

Čak i kada smo okruženi „stvarnim činjenicama objektivne istorijsko-sociokulturne sadašnjosti“, prevazilazimo ih tako što zamišljamo/izmišljamo njihovo značenje i naše iskustvo na ovaj način „ne može da bude svedeno samo na objektivne odrednice“ (Kearney u: Rapport 1997, 33).

Imaginaciju (izmišljanje, zamišljanje) Raport izdvaja kao ključni koncept u „portetisanju svesti ljudskog postojanja“ i definiše je kao „aktivnost u koju je svaka osoba neprekidno uključena i uz pomoć koje svako stvara i obnavlja suštinu postojanja, čineći sebe onim koji je bio i kakvim će postati“ (Ibid.). Dakle, „zahvaljujući imaginaciji“, tvrdi Raport, svet ima dinamiku koju poznajemo, koja mu je svojstvena vekovima i zahvaljujući kojoj su „ljudska bića transcendentno slobodna“ (Rapport 1997, 34).

„Predispozicija da iskustvo organizujemo u narative“ obezbeđuje nam da podjednako sagledamo i izrazimo „normativno znanje i znanje o prekršajima i o onome što je izuzetak“, kao i uopšte sve alternativne puteve postojanja (Rapport 1997, 35).

„Bez obzira na to što smo na izvestan način istorijska bića, s jezicima kultura i socijalnim dimenzijama sopstva“, postoji druga autonomna strana sa „refleksivnim kapacitetom da se pobegne i iznova vrednuje i preformuliše ono što kultura ima da nam ponudi i tako postane nešto drugo od onoga što smo mi sami“ (Ibid.).

Kada govori o kreativnosti pojedinca, Raport iznosi mišljenje da „harizma kreativnosti nikada neće postati rutinska i institucionalizovana“ (Rapport 1997, 41). Budući da su pojedinci ti koji stvaraju i upravljaju institucijama, za pretpostaviti je da se jedan od odgovora u vezi s pitanjem o značenju prioriteta poetičkog produkta može potražiti u tumačenju ovog gledišta.

Odgovor do kojeg me dovelo ovo Raportovo mišljenje je sledeći: baš kao što se antropologija i čovekova stvaralačka priroda razvijaju kao kontradiktorni, utemeljeni na intristički kre-



ativnim i na, uslovno rečeno, pogrešnim tumačenjima dinamizovane ljudske prirode, tako je i sa razvojem retoričke objektivnosti institucija u prevođenju kultura koje i same nastaju kao proizvod čovekove kreativne prirode.

U kontekstu tumačenja prioriteta poetičkog produkta Raport nudi još jedno viđenje sa- držaja čovekove kreativne prirode. Raport ovim stavom ujedno objašnjava svoj koncept transcendentne individualnosti.

„Umesto da se opredelim za relativističke dopune kojima bih za različite kulture zagovarao očuvanje različitih tradicija – kakve god bile posledice za njihove pojedine članove – želim da naglasim liberalnu osnovu društvene nauke koja prepoznaje i priznaje individu u kao univerzalnog činioca, iznad kojeg nema višeg dobra, bez koje nema šireg društva, i u kontradik- ciji s kojom nema kulturne tradicije“ (Rapport 1997, 181).

Upotrebom Raportovih premisa u tumačenju statusa političke akcije misije Uneska dola- zim do sledećih, za hipotezu, relevantnih zaključaka. Premda smo okruženi i u dodiru sa stvar- nim činjenicama objektivne istorijsko-sociokulturne sadašnjosti, koje političkim akcijama pro- izvodi misija Uneska, mi ih u kontinuitetu i neprekidno prevazilazimo tako što zamišljamo/iz- mišljamo njihovo značenje, što u nametnuti doživljaj upisujemo vlastito iskustvo. Već je ovim činom, koji predstavlja očiglednost čovekove svakodnevice u stvaranju našeg *ja* i našeg *mi*, mi- sija za kulturu mira Uneska lišena je mogućnosti da bude svedena na objektivne odrednice po- stavljene u programima i političkim akcijama.

Izmišljanje, zamišljanje, imaginacija kulture mira, za misiju Uneska predstavlja ključni smisao prilikom sprovođenja političkih akcija. Međutim, aktivnost u koju je svaka osoba nepre- kidno uključena i uz pomoć koje svako stvara i obnavlja suštinu postojanja, čineći sebe onim ko- ji je bio i kakvim će postati, neumitno menja i ključni smisao postojanja i delovanja institucije, njenih zadataka i posledica njenog delovanja. Ova aktivnost, se kako tvrdim, definiše teorijom prioriteta poetičkog produkta i to onom koju je Najdžel Raport koncipirao na svojim antropo- loškim perspektivama.

Dakle, imaginacijom oblikujemo kulturu mira. To činimo dinamikom koju poznajemo, koja nam je svojstvena vekovima i zahvaljujući kojoj se kao ljudi osećamo slobodnim. Budući da se zamišljanje mira, kao i bilo kojeg drugog koncepta, odvija na principima kreativnog stvaranja, proizvodnja multiperspektivizma, takozvana pogrešna interpretacija i kontradikcija predstavlja- ju kontinuitet u kreativnim procesima.

Unesko oblikovanje kulture mira zasniva na zajedničkoj istoriji, jezicima, sociokulturnim dimenzijama sopstva i uopšte iskustvima globalnog prostora koji delimo kao ljudi na planeti Ze- mlji. Tumačenje oblikovanja kulture mira iz perspektiva otvorenih Gerc- Raportovom teorijom

je, kako shvatam, bez izuzetka povezano sa učešćem naših autonomnih individualnih perspektiva, s našim refleksivnim kapacitetima i sklonostima da napravimo otklon od ponuđenog sadržaja, da iznova vrednujemo i preformulišemo ponuđeno.

Uneskovom misijom kulture mira, mir u perspektivama svakoga od nas postaje uvek nešto drugo i novo od onoga što je prvobitno zapisano u osnivačkom aktu organizacije i različito od onoga što su zamišljali oni koji su ovu instituciju osnovali.

#### ODREĐENA ANTROPOLOŠKA PROMIŠLJANJA INSTITUCIJA I

Ljudske zajednice su od svojih početaka od pre oko „dvadeset hiljada godina“ do današnjeg dana „izbrazdane“ ostrašćenim sporovima svih vrsta i svi su na neki način institucionalizovani (Daglas, Nej 2003, 135). Među njima su i sporovi u vezi sa konceptom kulture i političkim principima razvoja kultura. U okviru akademske antropološke discipline, ovi sporovi se odvijaju od poslednje četvrtine XIX veka.

Sredinom druge decenije XXI veka, slika sveta koja fokusira stanje institucija pokazuje da su društva, odnosno kulture sveta umnožile institucije i razvile njihovu složenost. Institucijama se u ovom vremenu organizuju i povezuju skoro sve ljudske aktivnosti, a u vezi s njima se i dalje generišu različita sporna pitanja.

U sociokulturnoj antropologiji naročito se ističu sporovi u vezi sa dominacijom institucija zapadne kulture, među kojima je i Unesko (Eriksen 2001; Geertz 2000; Carpenter 1974). U biološkoj antropologiji, s druge strane, velike sporove otvaraju rezultati istraživanja kojima se kazuje da institucije evro-atlantskih društava „nikada ne bi ostvarile globalni uticaj“ u XX i XXI veku da druge kulture, ma koliko bile različite, nisu otvorene za inovacije (O'Brien, Shannon 2010; Dupre 1993, 249).

Među sporovima u vezi s različitim konceptima o kulturnim promenama u kulturnoj istoriji za ovo istraživanje ključni su oni koji obuhvataju sociokulturnu antropološku kritiku dominacije zapadne kulture. Ipak, oprečni stavovi iz kampa biološke antropologije koji ukazuju na otvorenost ljudske vrste za inovacije uzeti su kao uzorci pozitivističkih argumenata koji se suprotstavljaju humanističkim sociokulturnim perspektivama o ulozi institucija u promenama kulture (Barnett 1953).

Inovacije i usloznjavanje funkcija institucija objašnjavaju se spregom veće razmene informacija i intenzivnije komunikacije (O'Brien, Shannon 2010). Posebno isticana uloga institucija jeste da preživljavanjem biološkog vek osoba koje ih stvaraju, omogućavaju funkcionisanje genealoškog aparata samo kao sociokulturne tvorevine (Geertz 1976, 1481; Valderrama 1995; Gledhill 1994; Moyn, Sartori 2013; Debre 2000, 15).

Institucionalizovana sociokulturna antropologija i drugi institucionalizovani sistemi ljudskog delovanja, kao genealoški aparati preživljavaju, dakle, biološko postojanje onih koji ih stva-

raju i/ili doraduju i razvijaju. Sociokulturna dimenzija ljudskog postojanja, prema ovome, kako tumačim, predstavlja spone isprekidane biološke egzistencije. U ovoj činjenici pronalazim razlog da sociokulturne mehanizme smatram bazičnim činiocima koji upravljaju selekcijom ostvarenih dostignuća pojedinaca.

Institucija kao sociokulturni produkt može komunikaciju između osoba koje su ovde i sada i njihovog osobeno osećanje kulture i kulturom oblikovanog prostora, vremena i produktivnog raspoloženja, da poveže s komunikacijom koja se između određenih pojedinaca (kao bioloških produkata) odvijala juče ili pre hiljadu godina, kao i sa onima koje će se desiti sutra ili za dvesta godina.

Među teorijama sociokulturne antropologije koje se bave tumačenjem smisla i uloge institucija izdvajam teoriju nastalu u periodu kada se konstituiše Unesko. Ova teorija zasnovana je na ideji da „se svi procesi evolucije ili difuzije najviše i najpre odvijaju u formi institucionalne promene“ (Malinowski 1960, 41)<sup>95</sup>.

Teoriju Bronislava Malinovskog izdvajam, jer pruža mogućnost, kako tumačim, pozivanja na naučni legitimitet političkih akcija razvoja institucija kao što je Unesko. Malinovski je studije antropologije započeo u Londonu, i to neposredno pred početak Prvog svetskog rata (Bošković 2010, 93–95). Njegovi radovi privlačili su i one izvan antropoloških krugova.

Malinovski koji je kao student bio pod „snažnim uticajem filozofa Ničea i Ernsta Maha (Ernst Mach, 1838–1916), [...] smatrao je da sve teorije moraju biti proverene u praksi“ (Bošković 2010, 94). Malinovski je u istorijskoj epohi u kojoj se konstituiše Unesko razvio svoj antropološki pogled na svet i perspektive o mestu čoveka i kulture.

Pogled na svet Malinovskog bio je isticao se kao različit od svega što je do tog vremena razvijeno u antropološkim teorijama. „Pravi zadatak antropologije“, prema Malinovskom bio je da „pokaže kako se pravila prilagođavaju stvarnom životu“ (Bošković 2010, 94).

Ukupan zbir misli i osećanja o svetu Malinovski izražava u ideji o dinamičnoj povezanosti ljudskog ponašanja i kulture (Malinowski 1960). Da bismo „mi, ljudi“ postigli bilo koju svrhu, dosegli cilj, potrebno je da se organizujemo, pisao je Malinovski (Malinowski 1960, 39). Organizacija, prema njemu, implicira vrlo precizno definisanu strukturu.

Glavni elementi ove strukture ili sheme su, prema mišljenju Malinovskog, univerzalni i primenljivi u svim organizovanim grupama, to jest važe za celokupno čovečanstvo (Ibid.). Predložio je da se ova univerzalna jedinica ljudske organizacije „nazove starim, ali ne uvek konsistentnim terminom – institucija“ (Ibid.).

Ovaj koncept, kako sagledava Malinovski, poziva na dogovor u vezi s paketom tradicionalnih vrednosti s kojima bi ljudi mogli da se slože i da žive u zajednici (Ibid.). Ukoliko se postigne takav dogovor, razviju li se neki univerzalno validni principi institucionalne akcije, to će,

---

<sup>95</sup> „Here we shall attempt to show that all evolutionary or diffusion processes happen, first and foremost, in the form of institutional change“ (Malinowski 1960, 41).

prema Malinovskom, biti osnov za repozicioniranje „empirijskih i teorijskih“ naučnih osnova antropologije i humanističkih nauka (Malinowski 1960, 40).

Posebno se u ovoj raspravi naglašava to da univerzalnost institucionalne akcije ne „impli- cira da su sve kulture identične, niti da istraživač kulture mora više da bude zainteresovan za identitete ili sličnosti nego za različitosti“ (Ibid.). Dva tipa analize, prema Malinovskom, funk- cionalni i institucionalni, omogućavaju da definišemo kulturu na konkretnim i precizno obli- kovanim perspektivama (Ibid.).

Kultura je, kako on tvrdi, „integral komponovan od autonomnih i koordiniranih institu- cija“ (Ibid.). Ona je, prema ovom gledištu, integrisana na serijama principa kao što je krvna za- jednica za reprodukciju, povezanost u prostoru za odgovarajuću saradnju, specijalizovanje u od- ređenim aktivnostima i poslednje, ali ne najmanje bitno, za korišćenje moći u političkim orga- nizacijama (Ibid.).

Svaka kultura svoju celovitost i samodovoljnost duguje činjenici da zadovoljava čitav ras- pon osnovnih, instrumentalnih i integrativnih potreba (Ibid.). Bilo u formi izuma ili kao posle- dica difuzije, novi se tehnički izumi za ispunjavanje novih potreba ugrađuju u već uspostavljeni sistem organizovanog ponašanja i postepenim delovanjem utiču na preobrazbu institucije (Ma- linowski 1960, 41).

Malinowski dalje konstatuje, da se društvena i intelektualna promena, barem na osnovu funkcionalne analize „ne dešava, osim ukoliko ne dođe do stvaranja novih potreba“ (Ibid.). Ovim se putem, prema Malinovskom, novi izumi, znanja i verovanja „uklapaju u kulturni pro- ces ili instituciju“ (Ibid.).

Ono što ne izostaje ni iz jedne institucije, kako smatra Malinowski, „jeste princip vlasti u punom značenju ovog termina“ (Malinowski 1960, 61). Vlast označava privilegiju i dužnost da se donose odluke, obaveštava u slučajevima svađa ili neslaganja, ali takođe i moć nameta- nja odluka.

Prema Malinovskom, postoje institucije koje su nastale prvenstveno na upotrebi efektivne si- le. „Možemo ih definisati kao političke institucije i možemo govoriti o političkom koeficijentu ili kvoti u porodici, gradu, provinciji ili čak u ekonomskoj ili religioznoj organizaciji“, kaže Mali- novski (Ibid.).

Nastanak političke institucije Malinowski povezuje s formiranjem grupa koje razmenjuju usluge i koje se angažuju na istim poduhvatima. On ostavlja otvorenim pitanje da li ovako „na kulturnim osnovama objedinjena grupa“ kao prototip ili preteča nacije može da bude smatrana institucijom (Ibid.).

Zaključuje, međutim, da je „bolje opisati naciju kao integral autonomnih, ali međuzavi- snih institucija [...], prema čemu bi nacionalnost značila jedinstvo u kulturi“ (Ibid.). Kako tu- mačim, ovo je jedan od onih stavova koji mogu da budu upotrebljeni da potkrepe argumen- taciju misije kulture mira, ali i argumentaciju tvoraca i pristalica koncepta/pokreta multikultu- ralizma.

U nastavku se okrećem jednom posebno značajnom gledištu među teorijskim sistemima i mehanizmima odbrane legitimiteta institucija. Ovo gledište je izvan okvira kulture definisane nacionalnim bićem. Zasnovano je na ispitivanju i tumačenju relacija kulture i prirode.

Antropološkinja Meri Dagleas u svojim istraživanjima prilikom tumačenja smisla i uloge institucija, naročitu pažnju pridaje tendencijama uspostavljanja, izgradnje i utvrđivanja relacija kulture i prirode. Veze kulture i prirode, kako smatra Dagleasova, za bilo koji oblik i bilo koju vrstu institucije u društvu, ključni su argumenti u odbrani njenog legitimiteta (Bošković 2016).

Kada se u ispitivanju ide od pojedinačnog ka opštem, kako Dagleasova smatra, pravo prvenstva se daje prirodi. U suprotnom, u proučavanjima kojima se od opšteg ide ka pojedinačnom, prioritet se po pravilu daje kulturi (Douglas 2011, 47).

Ovo gledište govori da najveće društvene institucije polažu pravo na reprezentativni „legitimitet koji počiva na usklađenosti institucije sa prirodom i svemirom“ (Ibid.). Primer koji Dagleasova iznosi je da institucije, to jest ljudi koji su njihovi legitimni predstavnici, upitani zašto nešto čine na određen način, prve odgovore daju tako što precizno i konkretno imenuju zadatke na terenu delovanja, to jest u kulturi.

Ukoliko idemo dalje sa pitanjima, u želji da proširimo saznanja o razlozima, motivima, uzrocima određenih činjenja, prema Dagleasovoj, „konačan odgovor kod svih odnosi se na usklađivanje sa rasporedom nebeskih tela ili sa prirodnim zakonima u skladu s kojima se biljke, ljudi ili životinje ponašaju“, to jest sa prirodom (Ibid.).

Institucija je za Dagleasovu rezultat „dogovora koji se postiže time što sve strane imaju zajednički interes u uspostavljanju pravila, kako bi osigurali koordinaciju“ i nijedna od strana „nema konflikt interesa, niti potrebu da zastrani, kako željena koordinacija ne bi izostala“ (David Lewis u: Douglas 2011, 46).

Meri Dagleas objavljuje 1986. godine svoju teoriju o institucijama u knjizi *Kako institucije razmišljaju*. Teoriju institucija zasniva na sociološkim teorijama Emila Dirckema i Ludviga Fleka (Ludwig Fleck 1896–1961). Perspektive koje Meri Dagleas otvara od značaja su za ovo istraživanje, jer se, pored ostalog, pozabavila odgovorom na pitanje u kom je obimu samo mišljenje osobe zavisno od institucija.

Odgovor na ovo pitanje je da različiti tipovi institucija omogućavaju ljudima da razviju različite misli i emocije. Da ne bi bilo dileme, potrebno je naglasiti da Dagleasova ovde želi reći da ljudi ne misle *kroz* institucije i da same institucije nemaju svrhu, već svrhu formulišu ljudi spoznajnim dogovorom kako bi svoje postupke i akcije učinili legitimnim (Douglas 2011, 1, 8). Međutim, ona takođe dodaje da institucije imaju moć da oblikuju kontekste spoznaje, mišljenja i formulisanja svrhe.

Dakle, prema Dagleasovoj, sasvim je jasno da „institucije ne misle“ i ne osećaju već da to čine ljudi koji institucije stvaraju (Ibid). Oblikovanjem, to jest stvaranjem institucije, kako tumačim Dagleasovu, na različite načine i u kontinuitetu formulišemo, izražavamo, označavamo i stvaramo naše *ja* i naše *mi*. Institucija prema ovome jeste, kako shvatam, jedan od kulturnih produ-

kata koji integriše različite kulturne produkte i oblikuje bitne delove sociokulturnog pejzaža ljudske zajednice u sociokulturne perspektive društva.

U zajedničkoj studiji o istoriji institucija u društvenim naukama Daglasova i Stiven Nej (Steven Ney), profesor političkih nauka na Jakobs Univerzitetu u Bremenu (SR Nemačka), koji se bavi institucionalnim promenama, mišljenja su da osnovu ove istorije u velikoj meri čine sporovi verskih i političkih principa, kao i sporovi vezani za uspostavljanje građanskih sloboda, s jedne strane, i slobodnog tržišta, s druge (Daglas, Nej 2003, 135).

Rane teorije institucija u XIX veku, kako tvrde, branile su „svojinska prava i težile da postave pojedinca nasuprot“ pravnim i drugim ograničenjima „koja bi mogla da oslabe njegova svojinska prava“ (Ibid.). U ovom kontekstu Daglasova i Nej ukazuju na moguće uloge institucija koje, kada predstavljaju samo ceremonijalni deo ljudskog ponašanja, postaju neprijatelji progressa (Ibid.).

Ekonomista i sociolog Veblen (Thorstein Bunde Veblen, 1857–1929), kojeg u ekonomiji i društvenim naukama smatraju pionirima svog doba za oblasti institucionalne ekonomije, uticao je, kako se tvrdi, na niz mislilaca koji su razvili teorije o institucijama kao kočnicama napretka (Ibid.).

Ipak, pregled ovih teorija pokazuje da u Sjedinjenim Američkim Državama preovlađuje pozitivan stav prema institucijama, jer „sile kapitalističkog tržišta moraju biti ublažene pomoću institucija“ (Daglas, Nej 2003, 136). Uprkos tome, nikako ne bi valjalo gubiti iz vida, pišu Daglasova i Nej, da „arheološka svedočanstva o propalim drevnim carstvima“ daju primere u kojima su potpun raspad određenih „društvenih sistema“ odnosno kultura izazvale upravo velike, moćne i razvijene institucije (Ibid.).

„Pokazalo se da su velike i moćne institucije zaista tako opasne [...], ali je šteta što su problemi koje su one stvorile ugurani u kalup opšte borbe pojedinaca protiv institucija“ (Ibid.). U ovom kontekstu Daglasova i Nej pominju između ostalih i sociologa Talkota Parsonsa (Talcott Parsons, 1902–1979), koji je „u središte svog učenja“ o institucijama postavio ispitivanje problema veza „između institucija i moralnih osećanja“ (Ibid.).

Parsonsovo učenje bilo je jedno u nizu onih koji su se tokom XX veka bavili rešavanjem pitanja uloge institucija u integraciji i dezintegraciji društava (Daglas, Nej 2003, 136–137). Središnji problem rešavanja ovih pitanja bio je „mirenje individualnih sloboda s društvenom kohezijom“, jer se, kako tvrde, „kulturna raznovrsnost osoba“ institucijama objedinjuje u vrstu apstraktnog „racionalnog bića“ (Daglas, Nej 2003, 137).

Glavno pitanje ovde je da li su osobe kadre da „potpuno ostvare svoju zdravu racionalnost dok obavljaju svoje standardizovane uloge“ u apstraktno strukturisanim sistemima velikih institucija, kakva je na primer Unesko institucija (Ibid.).

„Krajem šezdesetih“ godina XX veka u društvenohumanističkim disciplinama dominira opšte kritičko raspoloženje prema institucijama, ali u akademskom svetu, kao i svetu politike,

ono ostaje prožeto različitim ideologijama u pojedinačnim i kolektivnim pogledima na svet i u stvaranju sveta (Daglas, Nej 2003, 138). Među institucijama koje su se našle na udaru u ovom periodu bila je i Unesko organizacija.

Uticaj antropoloških perspektiva Klod Levi-Strosa u razvoju Uneska u ovom periodu došao je pod udar kritike. Žak Derida (Jacques Derrida, 1930–2004), filozof, kritikuje tadašnji Levi-Strosov strukturalistički pogled na svet kojim je učestvovao u definisanju Uneskovih programa (Derrida 1978, 279–293). Deridin stav da se „objašnjenje uvek može naći u strukturi kada misao nastoji da izbegne pitanje o delovanju sopstvenih regulativnih pojmova“ pojednostavljeno sublimira dekonstruktivističku kritiku strukturalizma, koji je, na različite načine integrisan u programe Uneskove misije za kulturu mira (Noris 1990, 73).

Različiti načini apstrahovanja prisustva čoveka u institucijama, među kojima su metode strukturalizma, govore smatram u prilog potvrdnog odgovora na ključna pitanja hipoteze. Jedan od argumenta pronalazim u činjenici da se izbegavanjem prikazivanja pojedinačnog mišljenja insistira na prikazivanju institucije kao ikoničkog znaka.

U postmodernoj teoriji umetnosti ikonički znak je „vizuelna jedinica“ koji predstavlja „objekat na koji se odnosi, koji zastupa i prikazuje“ (Šuvaković 1999, 123). Čoveka i grupu ljudi koji deluju u Unesko organizaciji, prema ovom gledištu, predstavljaju različite vizuelne jedinice proizvedene u sistemu Uneska.

Na primer, ikonički znaci su podjednako i zgrade sedišta Uneska u Parizu, Uneskova kulturna baština i pisani i video materijali o Unesku i tako dalje. Problem određivanja značenja institucije kao ikoničkog znaka čoveka ili grupe ljudi u tome je što su njegove relacije sa objektom koji predstavlja određene pravilima upotrebe, a one ne mogu da budu obuhvaćene iz jednog kadra (Ibid.).

O ključnim aspektima i pravilima upotrebe ikoničkog znaka iz antropoloških perspektiva koje otvara ovo istraživanje govore upravo Gercova i Raportova teorija. Prva ukazuje na činjenicu da iz određene perspektive postojanje ikoničkog znaka ne mora biti primećeno, a druga da priroda interpretativnog postupka koja implicira osećanje, to jest doživljaj znaka implicira i princip takozvanog pogrešnog čitanja predstavljenog sadržaja.

S druge strane imamo primer po kojem se Unesko institucija može upotrebljavati kao ikonički znak „bez pozivanja na kontekst i ranija objašnjenja“ (Ibid.). Ona može da bude apstraktno nezavisno biće institucije, viša sila. Na trećoj strani može da bude definisana kontekstom, odnosno ljudima i njihovim pojedinačnim i kolektivnim autorskim delima, kao i osećanjem života i pogledom na svet uopšte (Ibid.).

Pravila upotrebe uspostavljaju konstruisana individualna značenja i osećanja (Ibid.). Problem nastaje kada konstatujemo da su zapravo svi na određen način stvaraoci značenja. Svaki čovek učestvuje u stvaranju i u osnovnom opisu jeste stvaralac vremena, promena i narativa delom sopstvenih, a delom kolektivnih.

Da bismo oblikovali i doneli velike odluke za društvo, mi, ljudi, svoje individualne perspektive udružujemo u različite oblike formalnih i neformalnih institucija, sažimajući i projektujući tako individualne perspektive u formama kolektivnog dela stvaranja sveta.

U zavisnosti od istaknutosti pojedinačnih interpretacija i njihove prihvatljivosti, ova kolektivna dela dobijaju značaj i značenje u svakodnevici pojedinca (Douglas 2011, 128). Velike odluke za društvo se, prema ovakvom gledištu, događaju kao sumarne reakcije pojedinaca i kolektiva.

Ekonomskim teorijama institucija iz sedamdesetih godina XX veka dominiraju ideje da pojedinci čiji je cilj „maksimum koristi“ aktivno oblikuju svoje institucije (Daglas, Nej 2003, 138). U ovom periodu „ekonomisti lansiraju novi institucionalizam“, između ostalog i zbog toga što se do tada, kako tvrde Daglasova i Nej, „o institucijama nije učilo ništa dobro“ (Ibid.).

Pitanja ranih teorija o ličnom identitetu i odanosti, s pojavom novog institucionalizma ostaju neko vreme na marginama. Grupu ovih ekonomskih teorija karakteriše isticanje ključne uloge „lično motivisanog pojedinca“ (Daglas, Nej 2003, 140). U ovim teorijama „nema prostora za kulturu“, tvrde Daglas i Nej (Ibid.). Ovakvim gledištem, kako smatram, oni ističu stav da je kultura jedna od karika u sistemu institucija.

Tokom sedamdesetih i osamdesetih godina XX veka otvaraju se još dve teorijske perspektive kojima se pokreću ispitivanja smisla i delovanja institucija. Prva je teorija igara, koja je kod Daglasove i Neja, kako tumačim, svedena na jednu svoju frakciju, a to je bavljenje „srećnim slučajem“ (Daglas, Nej 2003, 145).

## ODREĐENA ANTROPOLOŠKA PROMIŠLJANJA INSTITUCIJA II

Sledeću perspektivu obuhvataju teorije usmerene na konvencije. Kada je reč o konvenciji, ona je obično definisana kao način postupanja u slučajevima kada „ne postoji želja da se reši problem koordinacije i kada se ne preferira nijedno posebno rešenje“, jer institucija daje okvir u kojem se konvencija sama stara o svom izvršenju (Ibid.). Ideja konvencije podseća, rekla bih, na upotrebu modela, kalupa, matrice, strukturisanog obrasca.

Konvencije, prema Daglasovoj i Neju, „objašnjavaju zavisnost od zadate putanje, povećane prinose i smanjenje transakcionih troškova“ (Daglas, Nej 2003, 146). Konvencija, kako tvrdi ovo dvoje autora, premda profitabilna, pokazuje velike gubitke na polju „ideja odlučivanja“, to jest „skliznuće na liniju manjeg otpora“ (Ibid.)<sup>96</sup>.

U celini, institucije su u različitim primerima i praksama pokazale sklonost da podstiču konvencionalno postupanje, u čemu naročito prednjače na primer dominacije struk-

---

<sup>96</sup> Ovde ne treba gubiti iz vida razliku koja postoji između konvencije i stereotipa. Konvencionalan je ovde priдев koji obeležava konkretne postupke i prakse kojima se slede opšte prihvaćeni principi, metodi i ponašanja. Stereotip bilo da se upotrebljava kao imenica ili glagol obeležava koncepcije, mišljenje i stvaranje mentalnih slika, konstrukcija o nečem (Rapport, Overing 2007, 391–397). Masovna proizvodnja modela za postupke i prakse tokom druge polovine XX veka u skladu je sa omasovljavanjem proizvodnje i ponude gotovih koncepcija i mentalnih slika.



turalističke paradigme u Unesku. Pojavu pop-art umetnosti takođe mogu da izdvojim kao naročito inspirativan primer analogije konvencionalnosti u sistemu institucije, ali i umetničkih praksi.

Pop-art od sredine pedesetih godina XX veka u svet lepih umetnosti uvodi lako prepoznatljive teme iz svakodnevnog života i predstavlja najveći i najvažniji zaokret u umetnosti nakon onoga koji je izazvala pojava modernizma (Šuvaković 1999, 247–249). Pop-art je tako u umetnost uveo ikonizaciju svakodnevnih predmeta i običnih ljudi<sup>97</sup>.

Premda je pokazivao tendencije brisanja granica između takozvane elitne umetnosti i masovne proizvodnje umetničkih objekata, pop-art, kako sagledavam, nikada nije napustio ono što se u klasičnoj teoriji umetnosti, ali i sociokulturnoj antropologiji izučavalo u okviru tema *puta heroja, mita, istorije i sistema vrednosti*

Unesko institucija takođe nakon Drugog svetskog rata pravi veliki zaokret, ali u političkom svetu. Ovaj zaokret u politički fokus stavlja promene u konceptualizaciji kulture u svakodnevnom životu i ističe značaj svake pojedinačne kulture u globalnom sistemu sveta. Unesko, konvencionalizuje brisanje hijerarhije kultura u sistemu sveta, ali ne napušta sistem ikonizacije određenih uzoraka svakodnevice, niti napušta razvijanje i čuvanje od zaborava puta odabranih heroja, mitova, istorije i sistema vrednosti.

Misija Uneska za kulturu mira kao konvenciju uvodi potragu za traumatizovanim ljudima, zajednicama, prirodom i uopšte traumama života i životnog okruženja čoveka. Misija Uneska takođe konvencionalizuje rešenja za ove traume. Isto to u okvirima sistema umetnosti čini pop-art umetnik. Štaviše, obe strane, premda sa potpuno oprečnim perspektivama, rešavanje trauma sveta zasnivaju na veri o međusobnoj povezanosti svega i svih u svetu<sup>98</sup>.

Nadalje, misija Uneska i pop-art kao sociokulturne pojave predstavljaju istu generaciju koja stasava na inicijalnoj ekspanziji komunikacionih medija nakon Drugog svetskog rata. Obe strane mobilisale su kritičare i one koje ih optužuju da su sa nedvosmislenim entuzijazmom prigrlili kapitalističko tržište i robu (Finkielkraut 1995)<sup>99</sup>.

Misiji Uneska, baš kao pop-art umetnosti upućene su optužbe da status sirovina i roba vezuju u slučaju Uneska za status kulture, a u slučaju pop-arta za status umetničkog objekta. Ovo je značilo uspostavljanje konvencionalnog postupka kojim se u svakom od ovih sistema objekti kreacije, to jest stvaranja, oblikuju u osnovi na onome što bi se arhaičnom antropološkom terminologijom moglo da nazove kultom sirovina i robe<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> Pop Art. Pristup 2. 4. 2007. Dostupno na: <http://www.theartstory.org/movement-pop-art.htm>

<sup>98</sup> Teaching and Learning for a Sustainable Future: Globalisation. Pristup 2. 4. 2007. Dostupno na: [http://www.unesco.org/education/tlsf/mods/theme\\_c/mod18.html](http://www.unesco.org/education/tlsf/mods/theme_c/mod18.html)

<sup>99</sup> Pop Art. Pristup 2. 4. 2007. Dostupno na: <http://www.theartstory.org/movement-pop-art.htm>

<sup>100</sup> Drugim rečima, u sociokulturnoj antropologiji tendencija izražena ovakvom kritikom svrstava kritičara među one koji pogled na svet razvijaju na kulturnom materijalizmu, odnosno „vulgarnom materijalizmu“ (Friedman, Harris u: Barnard 2002, 202). U ovakvom pogledu na svet „kognitivni i ideološki aspekti kulture nužno zauzimaju drugo mesto, a na prvom mestu su njeni tehnološki aspekti“ (Ibid.).

Meri Daglas podvlači, da ponovim, da je „institucija u najmanju ruku, konvencija“ koja se stvara kada „sve uključene strane imaju zajednički interes da se uspostavi pravilo kojim bi se obezbedila koordinacija“ (Lewis u: Douglas 2011, 46). Konvencija je ovde opisana kao nešto što je podložno samoregulaciji i „stvara se kao samoupravna politika“, tvrdi ona (Douglas 2011, 46).

Takođe prema Daglasovoj, karakteristično za institucije je stvaranje apstraktnih štitova organizacije, i to u „dve dimenzije“ (Douglas 2001, 4148). Prva je u proizvodnji utiska o snažnim kolektivnim granicama institucije, a druga u proizvodnji utiska o strukturalnim ograničenjima koje institucije nameću individui (Ibid.). Na osnovama ova dva svojstva institucija, kako smatra Daglasova, mogu se izdvojiti četiri idealna tipa institucija.

Svaki od tipova je kultura za sebe i svaka od tih kultura specifičnim stavovima i vrednostima proizvodi neki oblik kulturnog pritiska (Ibid.). Prvi tip je birokratska grupa čija se „moralna klima“ čita iz linija i granica koje podvlači i ucrtava u društvo (Ibid.). Drugi tip je organizacija kao disidentska grupa koja razvija kulturu kao enklavu. Treći tip čine kompetitivne grupe tržišta, a četvrti su idiosinkratične grupe izolovanog stanovništva (Ibid.). Prema Daglasovoj, svaka od ove četiri grupe je prisutna u svakom društvu i svaka je „dinamično u suparništvu s drugima“ (Ibid.).

Antropološke perspektive o institucijama izvedene iz područja delovanja evolucionista bacaju sasvim drugačije svetlo od prethodnih na smisao, funkcije i uloge nastanka i delovanja institucija. Jedna od ovih perspektiva rezultat je obimnog istraživačkog poduhvata izloženog u zborniku *Inovacije u kulturnim sistemima – prilozi evolutivne antropologije*, objavljenom 2010. godine (O'Brien i Shennan 2010).

Savremeni svet i stanje čovečanstva danas, prema istraživanjima evolutivnog biološkog antropologa Jozefa Hajnriha (Joseph Heinrich), profesora Univerziteta Britanska Kolumbija u Vankuveru u Kanadi, rezultat su dugih procesa kulturne evolucije tokom koje je veća povezanost kultura omogućavala veći stepen inovativnosti (Heinrich 2010, 117). Inovativnost je značila promene u kulturi, čemu, kako možemo da svedočimo kao savremenici Unesko institucije, teži njena misija.

Prvi od zaključaka ovog Hajnrihovog istraživanja je da se inovacija temelji na društvenim i kulturnim procesima i da intenzivno povezana populacija može postići visoki stepen inovativnosti, čak i kada je inventivnost veoma niska. Drugi je da se u društvima prisutna i preovlađujuća dilema u pogledu izgradnje visokog stepena međusobne povezanosti kultura, kojom se postiže brzina u prenosu inovacija, može razrešiti samo evolucijom institucija saradnje. „Bez ovakvih institucija, populacija je ograničena u mogućnostima stvaranja međusobne povezanosti i proizvodnje inovacija“.

Prema gledištu i nalazima istraživanja jedne druge struje evolucionista, koji su se fokusirali na pitanje o uzrocima nastanka institucija, sama priroda promena nudi ključ za odgovore na pitanja o sociokulturnim izvorima nastanka institucija. U zajedničkoj knjizi Frederik Kulridž (Frederick Coolidge), psiholog i biološki antropolog i Tomas Vin (Thomas Wynn), antropolog

i arheolog, obojica sa Univerziteta Kolorado u Kolorado Springsu (SAD), pišu na osnovu istraživanja koja su sproveli, da su se „dogodila dva presudna skoka u promenama načina života ljudi u istoriji“ (Barnard 2011, 50).

Prvu prekretnicu, prema ovim autorima, u razvoju ljudske kulture predstavlja pojava *Homo erectusa*. „Prelazak čoveka da spava na zemlji umesto na drvetu“ uticao je na psihološke promene koje su razvile njegove kognitivne sposobnosti (Ibid.). Ovo je, smatraju Kulridž i Vin, bilo praćeno promenama razumevanja pejzaža, okruženja, životne sredine, to jest promenama u percepciji prostora. Ovoj promeni sledile su promene načina u korišćenju tog na nov način percipiranog prostora (Ibid.).

Bitno u nalazima istraživanja Kulridža i Vina za ovo istraživanje je, kako primećujem, to što u ranom razdoblju čovekovog postojanja, razvoj i dinamiku promena onovremene ljudske zajednice povezuju, to jest uslovljavaju *promenom perspektive*.

„Promena u razumevanju prostora“ je prema ovim autorima, a kako nam prenosi Barnard, uslov „kognitivnog skoka“ u izgradnji čoveka kao sociokulturne osobe (Barnard 2011, 51). Posebno je, smatram, značajno to što ideja o promeni perspektive nije nužno u suprotnosti sa kreacionističkim pogledom na svet, niti je u osnovi protivrečna pogledima na svet iz različitih „kampova“ sociokulturne antropologije (Shweder 2001).

Promena perspektive, pa tek potom prilagođavanje u različitim vidovima organizovanja života uz pomoć institucija. Prema ovim nalazima, institucija nastaje kao rezultat akcija izazvanih i pokrenutih otvaranjem novih perspektiva. Ono što je u sociokulturnoj antropologiji otvaranje novih perspektiva, za antropologiju koja se bazira na biološkim i ekološkim kontekstima to je kognitivni skok.

Institucija je, prema ovom gledištu, u osnovi, ako ne zalazimo u detalje o vrednostima koje neka institucija zastupa, deo sistema amortizacije kognitivnih skokova, to jest promena perspektiva. Nadalje, institucija je u ovako definisanom opštem smislu najpre deo sistema prilagođavanja novootvorenim perspektivama.

Ipak, od trenutka kada institucija postane deo sociokulturnog pejzaža, od tog trenutka ona postaje jedan od konkurentnih sadržaja za stvaranje sveta, našeg *ja* i našeg *mi*. Iz ovog pejzaža svako od nas bira pozicije sa kojima i sa kojih će stvarati, otvarati i/ili menjati perspektive.

U skladu i na liniji ovih nalaza je, premda od njih ne potiče, kako primećujem i stav Dagleasove da ljudi ne misle kroz institucije, već se ovi procesi odvijaju individualnim kombinovanjem sadržaja kojima čovek gradi svoje mesto na relacijama kulture i prirode. U svim temama i oblastima, u politikama i političkim akcijama Uneska moguće je identifikovati konceptualne i materijalne elemente koji argumentuju značaj održavanja kontinuiteta u isticanja veza kulture i prirode ove institucije.

Unesko, dakle reprezentativnost i legitimitet, istinu i smisao misije za kulturu mira brani na argumentovanju veza kulture i prirode. Unesko i doslovno „zaštitu prirodne sredine tesno povezuje sa očuvanjem kosmologije zajednice, kao i sa drugim primerima nematerijalnog kul-

turnog nasleđa“, a u politikama zaštite svetske baštine obuhvaćeni su podjednako i prirodne dragocenosti, ljudsko stvaranje i čovek<sup>101</sup>. Osnovni problemi i pitanja koja podiže sistem Unesko-ve zaštite je od koga, za koga i u koje svrhe ova institucija brani veze i opstanak kulture i prirode, ali i na kraju čija je kultura i kome pripada priroda.

„Kulture su ukorenjene u vremenu i mestu. One definišu kako se ljudi odnose prema prirodi i fizičkoj sredini, prema zemlji i prema kosmosu, i njima se izražavaju stavovi i verovanja o drugim oblicima života, kako životinja, tako i biljaka. Podjednako tako u našem globalizovanom svetu kosmopolitskih društava, koji čine transnacionalni ljudi, kulture imaju tendenciju da se ukorenjuju i prilagode posebnostima određene okoline i geoistorijskog konteksta. To je zbog toga što su na bazičnom nivou biološke i kulturne raznovrsnosti međuzavisne“<sup>102</sup>.

Ovde je korisno dodati još jedan stav iz studije koja se bavi vezama kulture i prirode, a potiče iz kampa filozofa. Razlozi postojanja ovih veza objašnjeni su u ovom primeru vrlo jednostavno. Reč je o stavu da kada smisao svog postojanja temeljite na vezama kulture i prirode, tada se sasvim prirodno možete iz odgovarajuće materijalne kulturne realnosti prebaciti i izmestiti na idejnu kulturnu realnost i obratno (Dupré 1993, 79).

Prethodno gledište objašnjavam sledećim primerom. Perspektive koje se, na primer, otvaraju ljudima, birokratama, koji rade u prostorima zgrade Uneska u Parizu, dakle u kancelarijama, konferencijskim salama, svečanim holovima i drugim prostorima u kojima održavaju sastanke, diskutuju, beleže, pišu, glasaju, jesu perspektive sastavljene od specifičnih materijala kojima se mogu oblikovati isto tako specifične slike sveta i pogledi na svet.

Premeštanjem informacija o misiji Uneska na internet, u različite pisane dokumente, video i tonske zapise, u propagandne filmove, na arheološke lokalitete, na teren kulturne baštine i tako dalje, dolazi do promene materijala, odnosno promene okruženja u kojem se pronalaze materijali za oblikovanje perspektiva u okviru koji se sagledava misija Uneska za kulturu mira.

Konačno, u oba slučaja svako posebno, svaka individua, formira svoju sliku stvarnosti. Tako se sumarnim akcijama i reakcijama multiperspektivne pojavnosti kulture i prirode odvija stvaranje sveta i svetova globalnog društva u kojem konvencije postaju mesto susreta za dogovore, pregovore i usaglašavanje perspektiva.

Svaka osoba i/ili grupa, prema konsenzusu antropologa s početka XXI veka, ima svoje sociokulturno vreme u kojem i iz kojeg otvara nove perspektive (Rapport, Overing 2007, 11).

---

<sup>101</sup> Knowledge and practices concerning nature and the universe. Pristup 1. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/knowledge-concerning-nature-00056>

<sup>102</sup> Culture and Nature: the two sides of the coin. Pristup 1. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/culture-and-development/the-future-we-want-the-role-of-culture/the-two-sides-of-the-coin/>

U antropologiji je, dakle, hronološko vreme kojim se služi istorija da bi opisala promene perspektiva podređeno sociokulturnom vremenu. Promene perspektiva se iz antropološke perspektive zbog toga i ne ispituju kao modernizacija, već kao proizvodnja razlika koje se uspostavljaju na razlici perspektiva.

Ovo potvrđuju, smatram, nalazi i stavovi bioloških antropologa Kulridža i Vina, kao i sociokulturnih antropologa Gerca, Raporta i Daglasove. Svako iz svoje perspektive iznosi gledište da su promene perspektiva, a ne institucije, pokretači promena u načinu života, u formiranju našeg *ja* i našeg *mi*. Međutim, ne treba smetnuti s uma da institucije kao elementi kulturnog konteksta implicitno, a ne nužno po zadatku i ulozi, učestvuju u stvaranju uslova za promenu perspektiva.

Konsenzus antropoloških perspektiva o proizvodnji razlika u vremenu i prostoru, to jest u modernizaciji sveta početkom XXI veka, upućuje me na zaključak da je jedna od osnovnih karakteristika u delovanju Unesko institucije upravo u ulozi katalizatora umnožavanja perspektiva. U antropološkom pogledu na prirodu razvoja, jasno je da Unesko svim mehanizmima i oblicima svog delovanja proizvodi razlike, umnožava vremena različitih kultura i njihove perspektive.

Na primer, multiperspektivizam zajednice koji proizvodi birokratija u zgradi Uneska u Parizu, komunikacijom u različitim prostorima, a transmisijom u različitim vremenima kultura, podstiče razvoj multiperspektivizma drugde. Rečju, indukuju kognitivne skokove. Tako na primer, akcije Uneska otvaraju sasvim drugačije perspektive zaposlenima u zgradi ove organizacije u Parizu u odnosu na perspektive koje se otvaraju antropolozima koji ovu instituciju istražuju, ili na one koje se otvaraju pastirima na jezeru Titikaka u Peruu u Južnoj Americi ili ribarima arhipelaga Vega u Norveškoj<sup>103</sup>.

Već sama činjenica da jedna grupa ljudi u jednom delu sveta ima podatak o delovanju institucije, a da na primer pastiri Titikake i ribari Vege možda nemaju saznanja o tome da žive na području koje je pod zaštitom Uneska, ukazuje na neodrživost oblikovanja jedinstvene perspektive o misiji Uneska. One su uslovljene kako u prenesenom značenju, tako i doslovno, slojevitim vezama kulture i prirode čiji su deo i slojevitim značenjem pojmova kulture i prirode i njihovim kompleksnim vezama<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Lake Titicaca. Pristup 2. 12. 2016. Dostupno na: <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/5080> ; Vegaø\_yan -- The Vega Archipelago. Pristup 2. 12. 2016. Dostupno na: <http://whc.unesco.org/en/list/1143>

<sup>104</sup> Promenama perspektiva proizvode se promene u percepciji prostora, to jest okruženja, čime se menjaju ideje o tome kako, s kim, za šta i protiv koga bi taj novoosvojeni prostor trebalo organizovati i koristiti. Obeležje institucije, teorijskog sistema ili eko-sistema u kojima se ostvaruje određena vrsta kontakta između osoba, koje su ovde i sada sa osobenim osećanjem kulture, prostora, vremena i produktivnog raspoloženja, sa osobama koje su bile tamo i nekada, kao i sa osobama koje će biti sutra ili za dve stotine godina, predstavlja novi kvalitet, novu dimenziju veza koju prema određenim gledištima oblikovanim u sociokulturnoj antropologiji medija nije dovoljno opisati terminom „komunikacija“ (Debre 2000, 23). Konceptualni prostori zgrade Uneska, antropološkog naučno-istraživačkog sistema i eko-sistema u kojima se čuvaju ovce i lovi riba, koji su se gradili i oblikovali komunikacijom ljudi u jednom trenutku postojanja, kada jedna generacija nestane, premeštaju se u konceptualne prostore i trenutke nove generacije zahvaljujući onome što se u sociokulturnoj antropologiji medija naziva transmisijom.

Dakle, Unesco institucija može da proizvodi i povezuje različite prostore, vremena i perspektive, ali i samo postojanje institucije, njenih ideja, koncepata, programa i akcija u komunikaciji i transmisiji predstavljaju predmet izbora. Birajući informaciju, čovek između ostalog bira perspektivu vlastitog postojanja, bilo da je reč o postojanju u kulturi i prirodi ili o postojanju u ratu ili miru.

Među definicijama institucija koju bih na kraju ovog dela izdvojila iz ovog područja antropološki orijentisane filozofije s početka XXI veka. Ova definicija naglašava ulogu institucija kao genealoškog aparata, te kako shvatam, ukazuje na značaj sociokulturne antropološke perspektive za njihovo ispitivanje i tumačenje.

„Institucija predstavlja genealoški aparat u dvostrukom značenju – psihičkog aparata, koji duhovno povezuje jedinku sa grupom kojoj pripada i predaje joj neuroze koje iz tog spajanja mogu proisteći i pravnog aparata koji utvrđuje pravne propise za uređivanje čina primanja novih članova ili usvajanja, sa svim zloupotrebama koje iz toga mogu proisteći“ (Debre 2000, 15).

Institucija koja, kako je već navedeno, preživljava biološki vek osobe obezbeđujući preživljavanje određenih veza kulture i prirode, u osnovi ima ulogu da uređuje „odnose u koji stupaju različiti vidovi našeg ja i svesnim izborom ostvarenih/ponuđenih opcija čuva celovitost našeg mi“ i na taj način obezbeđuje transmisiju koncepata prošlih, sadašnjih i budućih perspektiva (Debre 2000, 23). Međutim, svaka nova generacija ima mogućnost da menja nasleđeni sistem, ali na zatečenim potencijalima i ograničenjima.

Transmisija koncepata i trenutaka unutrašnjeg vremena osobe i takozvanog objektivnog vremena zajednica, spoznajnih dogovora, osećanja i uopšte pogleda na svet koji se stvaraju na relacijama kulture i prirode ukazuje na to da je instituciju, iz konteksta u kojem se istraživanje odvija, moguće posmatrati kao skup principa koji pojedincima i zajednicama koje okuplja obezbeđuje, kako sagledavam, pravljenje *mape za navigaciju*. Ovim institucija postaje jednoznačna određenim definicijama kulture (Frake 1997, 32–46).

Svaka institucija je, kako zaključujem, karakterističan *tekst* i osobena, to jest karakteristična *kultura*. Kultura kao apstraktni koncept predstavlja diskurzivno čvorište za vođenje rasprava o mapiranju prošlosti, sadašnjost i budućnosti. Slično, ali iz druge perspektive, institucija kao materijalna struktura na određenom terenu, u određenom prostoru, sa određenom grupom individua postoji kao mesto stvaranja, odabira, rasprava, borbe, strategija i planiranja konteksta.

Kontekst je, da ponovim, u osnovnom značenju definisan kao neposredno okruženje u kojem nastaju tekstovi. Institucija je, imajući u vidu konstatacije iz prethodnog pasusa, istovremeno i tekst i kontekst, baš kao što je to i kada se govori o kulturi. Institucija kao mesto rasprave,

dijaloga, sporova, dogovora i razilaženja o uređivanju odnosa u tekstovima i među tekstovima, o tome kako će se neki tekst pojaviti, upotrebljavati i označavati, mesto je na kojem se određuje značaj onoga šta bi kao najvrednije trebalo da se čuva i prenosi genealoškim aparatom.

Unesko se, prema izloženim tumačenjima institucija, pomalja kao mesto uspostavljanja, uređivanja i koordiniranja veza prirode i kulture i kulturnog konflikta. Unesko je i mesto stvaranja teksta i konteksta, mesto oblikovanja određenog tipa kulture koje utiče na preispitivanje napravljenih izbora, na čuvanje uspostavljenih principa i mesto pokušaja mirenja sukobljenih principa. „Institucija, premda nekada kritikovana da zanemaruje individualne akcije u oblikovanju kulture“, daleko je od takvog zanemarivanja, jer institucije ne misle, niti zanemaruju, već to mogu da čine ljudi od kojih i sa kojima institucija postoji (Douglas 2001, 3151).

Institucija je iz antropoloških perspektiva otvorenih u ovom istraživanju diskurzivno čvorište kulture i prirode, potencijalni generator multiperspektivizma, mesto pregovora i dogovora između našeg *ja* i našeg *mi* i mesto koje pravi modele i kalupe za oblikovanje značenja kulture i osećanja života.

Konačno, institucije predstavljaju sistematične „proizvođače kulturnog konflikta“ kojima se odvlači pažnja od subjektivnog i prividno smanjuje zabuna koja nastaje podelom na „subjektivna i objektivna gledišta“, a „sukob različitih sistema vrednosti“ se pomoću tumačenja institucija kao apstraktnih interpretira kao takmičenje organizacionih formi sa kojima nije moguće ući u trku (Douglas 2001, 3147). Ispitivanje dinamičnog koncepta kulture u kontekstu Unesko institucije iz antropološke perspektive, upravo na osnovu prethodno navedenog stava, posmatram i tumačim kao jedan od „metoda izučavanja kulturnog konflikta“ (Ibid.).

## Tragovima antropoloških koncepata kulture i potencijali antropološke kulturne kritike

Namera mi je da u ovom delu izlaganja predstavim šta antropolozi i antropološke škole podrazumevaju pod konceptom kulture. Kada to kažem, mislim na predstavljanje dinamike proizvodnje razlika u tumačenju koncepta kulture. Nizanje definicija kulture, međutim nije moj cilj.

Izložiću različite stilove mišljenja o kulturi, različite upotrebe kulture od najranijih primeana u akademskoj antropologiji do tumačenja i upotrebe koje ovaj koncept ima u odabranim savremenim antropološkim čitanjima. U drugom delu je pregled kritičkih teorija o kulturi i reagovanja na te kritike.

Drugim rečima, u ovom poglavlju izlažem i opisujem odabrane antropološke perspektive o kulturi, što znači da obuhvatam određen broj definicija, teorija i teorijskih sistema koje sam odabrala za ispitivanje hipoteze istraživanja. Prilikom izlaganja antropoloških koncepata kulture i antropološke kulturne kritike, kao u prethodnim delovima, držim se shematizovanog predstavljanja kulturne istorije.

U antropologiji, kao i u drugim društveno-humanističkim disciplinama, mnogoznačne promene u zamišljanju i predstavljanju zamisli šta kultura jeste ili šta bi trebalo da bude mogu da proizvedu ono što se obično naziva promenom paradigme. Kada se takve promene dogode izvan sistema teorija, to jest u praksama svakodnevnih života, kao što sam već pomenula, antropolozi ih nazivaju promenom pogleda na svet, promenom perspektive, promenom doživljaja mikro i makro kosmosa (Rapport, Overing 2007, 431–441; Barnard 2004, 8–13; Daglas, Nej 2003, 32–33).

Antropologija je, prema mišljenju određenih sociokulturnih antropologa, istovremeno „disciplina i virtuelna antidisciplina“ (Hart u: Rapport, Overing 2007, 277). Ovim se, kako tumačim, želi reći da „postoji rutina u antropologiji da se postupa nerutinski, da se poređenjem i kritikom napravi iskorak iz vlastitih simboličkih konstrukcija“ (Rapport, Overing 2007, 277).

Antidisciplinarnom i nerutinskom kontekstualizacijom antropoloških perspektiva o konceptu kulture se još od ustanovljenja antropologije kao akademske discipline evaluiraju relacije antropologije sa samom sobom, sa drugim disciplinama, sa kulturama, kao i odnosi sa svetom koji ova disciplina istražuje.

### TRAGOVIMA ANTROPOLOŠKIH KONCEPATA KULTURE

U antropologiji se reč kultura koristi da označi konkretna materijalna dela kojima ljudi oblikuju svoj svet, ali i procese stvaranja koji se odvijaju u svetu ideja, koncepata, znanja i mišljenja. To



su procesi oblikovanja vidljivog i čulnog sveta kojima prethode zamišljanja, izmišljanja, „izumevanja“, to jest koncipiranje sveta (Wagner 1981).

Mi, ljudi, intervencijom ili akcijom u zadatom kontekstu, povezujemo ideje i koncepte koje stvaramo u okvirima sopstvene, osobene, individualne prirode sa prirodom koja nas okružuje oblikujući tim akcijama kolektive, zajednice, društva (Rapport, Overing 2007, 109–120; Shweder 2001; Kuper 2000, 227; Wagner 1975).

Značenje kulture se u ovako sagledanim relacijama najpre definiše na osnovu čovekovih veza sa prirodom. Kultura je, dakle, ovim odnosom najpre određena kao proizvod ljudskog stvaranja u zadatom, zatečenom kontekstu prirode. Značenje kulture povezano je ovde sa realizacijom zamišljenog, izmišljenog, koncipiranog sveta koji čoveka materijalizuje u zatečenom kontekstu.

Kulturna istorija beleži da se kulturom u sociokulturnoj antropologiji obeležava svet u kojem dominiraju ideje i koncepti, s jedne strane, i predmeti, objekti i komunikacija, s druge (Moyn, Sartory 2013; Debre 2000; Rapport, Overing 2007; Barnard 2004; Edelman, Hagerud 2005; Ože 2005; Šobe, Marten 2014). U svim akcijama i procesima kultura je definisana kao individualni i/ili kolektivni, konceptualni i opredmećeni dodatak zatečenoj fizičkoj prirodi, ili onome što ljudska percepcija definiše kao zadato okruženje i zadato stanje čoveka kao nagog biološkog bića. Kultura se time prepoznaje kao delovanje čoveka koje pravi razliku u prirodi čineći je drugačijom od onoga kakva je bila pre naših akcija stvaranja.

Da bi nešto bilo nazvano kulturom, potrebno je da predstavlja proizvod veštine oblikovanja i/ili komuniciranja zamišljenog. Kulturu, prema ovome, karakteriše stvaranje koje uopšte unosi promenu i poremećaj u zatečeno stanje. Kultura je konstruktivna intervencija u bilo kom i bilo kakvom zadatom kontekstu u kojem čovek postoji.

Pokazalo se tokom istorije da forme imaju ključno mesto u predstavljanju relacija kulture i prirode, odnosno zamišljenog, stvorenog, s jedne strane, i zatečenog, s druge. Jedno od tumačenja iz teorije umetnosti, koje se poziva na filozofske izvore, formu na jednoj strani definiše kao oblik „vidljiv u prirodi“, a na drugoj je definiše kao zamišljenu, razumljivu i shvatljivu suštinu koja je „nevidljiva“, ali se može spoznati umom (Summers 1998, 131).

U prvom značenju „forma kao oblik je sredstvo kojim predmeti postaju različiti“, a zahvaljujući toj različitosti, moguće ih je razlučiti i „pristupiti njihovom razumevanju“ (Ibid.). U drugom smislu forma je „apstraktna i uopštena“ i kao takva biva povezana sa svetom ideja i koncepta (Ibid.).

Razlika u perspektivi definiše koje su vizuelne, odnosno materijalne, a koje nevizuelne/nematerijalne forme sociokulturne stvarnosti. Na primer, za perspektive sociokulturne antropologije i njene metode, nevizuelne/nematerijalne forme predstavljaju ideje, koncepti i osećaji o kulturi mira ljudi koji deluju kao Unesco institucija.

Za perspektive sociokulturne antropologije nematerijalne forme kulture označavaju razumljivu i shvatljivu suštinu, koja se ne ispituje tehničkom aparaturom, a kojima se služi biološka antropologija ili neke druge egzaktne discipline.

Za sociokulturnu antropologiju nematerijalne forme, podjednako kao i materijalne, valja sagledavati, ispitivati i tumačiti metodima kod kojih je u hijerarhiji postupaka ispitivanja prvo i ključno kritičko mišljenje čoveka. Reč je ovde o razlici perspektiva, od kojih se u jednoj prioritet daje tumačenju čoveka čovekom, to jest ljudi ljudima, a u drugoj tumačenju čoveka i ljudi različitim organizovanim sistemima i tehničkim sredstvima koja su ljudi napravili za tu svrhu.

Kultura obeležava različite stvaralačke aktivnosti pojedinca, većeg ili manjeg kolektiva, zajednice, društva i sistema. U opštem smislu „ideje i ponašanje“ su, kako određeni antropolozi smatraju, one manifestacije, to jest oni sadržaji ljudskog postojanja koje nazivamo kulturom (Harris 1999, 22). U ovom određenju ideje se mogu čitati kao ekvivalent nevidljive/nematerijalne forme, a ponašanje vidljive, odnosno materijalne forme.

Mišljenje o kulturi ključna je komponenta svih antropoloških perspektiva, teorijskih sistema i teorija u istoriji antropologije. Da mišljenje o kulturi u antropologiji postane bazično, to jest okosnica promena antropoloških perspektiva, kako smatraju određeni antropolozi, doprneli su rezultati istraživanja iz prirodnih nauka pre skoro dva veka. Naime, početkom XIX veka je u raspravama između poligenista i monogenista, prevagnula monogenistička struja po kojoj „celokupno čovečanstvo predstavlja jednu biološku vrstu“ (Barnard 2004, 26).

Legitimitet koji se sociokulturnim istraživanjima kulture ukazuje pobedom jedne paradigme nije obuhvaćen konsenzusom sociokulturnih antropologa. Ipak, ovo je značajan događaj, prekretnica u istoriji protoantropološkog mišljenja u kulturi. Ne treba, dakle, gubiti iz vida da antropologija i antropološko mišljenje o kulturi ne počinje iz jedne tačke niti se razvija na jednom jedinstvenom kursu (Bošković 2007, 230, 231).

Etimološki reč kultura u većini indoevropskih jezika potiče iz klasičnog Latinskog jezika. Doslovno, latinski izvor definiše kulturu u najčešće ponavljanom značenju koje je od prevelike upotrebe postalo trivijalno, a to je gajenje, negovanje, obrada. U metaforičkom smislu, kao što je već rečeno, označava je negovanje svesti, uma, znanja, ukusa, intelekta (Rapport, Overing 2007, 110). Savremeno značenje kulture u antropologiji baštini kako doslovna, tako i prenesena tumačenja, analogije i metafore etimološkog značenja ovog termina, a reč kultivisanje najpre označava intelektualni, duhovni i estetički progres (Ibid.).

Vežemo li se, na primer, za hebrejsku etimologiju, videćemo da je poreklo značenja kulture koja se na hebrejskom naziva *tarbut* (תּוֹרָבּוּת), vrlo slično latinskoj. Etimologija hebrejske reči kultura vezuje njeno značenje za učenje, sticanje znanja i uvećanje bogatstva<sup>105</sup>.

Koncept kulture se u savremenom akademskom rečniku sociokulturne antropologije upotrebljava i definiše na različite i često nekompatibilne načine (Shweder 2001; Rapport, Overing 2007, 109–120; Bošković 2014, 47–51). Koncept je više od jednog veka predmet neslaganja. Izazivao je i još izaziva rasprave, pa čak i raskole među različitim „kampovima“ antropologije, zbog oprečnih tumačenja i sagledavanja sistema i načina kojima bi koncept kulture trebalo istraživati (Shweder 2001; Liotar 1991).

---

<sup>105</sup> Tarbut. Pristup 2. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.balashon.com/2007/07/tarbut.html>

Tokom druge polovine XX veka teorijska gledišta sociokulturne antropologije se, prema Švederu, razvijaju u „pet intelektualnih kampova“, a to su politike identiteta, skeptični postmodernizam, neopozitivizam, romantični pluralizam i kulturni developmentalizam (Shweder 2001, 3153). Ovoj podeli, kako sugerije i sam Šveder, potrebno je pristupiti s rezervom.

Uneskove istorije ideja o kulturi, još od vremena kada je organizacija osnovana, mogle bi se, prema Švederovoj podeli, u prvom redu povezati sa „intelektualnim kampom politika identiteta“, dok bi dekade programskih prioriteta u kulturi mogle da figuriraju kao prostrani i bogato opremljeni šatori tog kampa.

Osnovnu karakteristiku politika identiteta čine u antropologiji konceptualizacije platforme za „moralni aktivizam u borbi protiv rasizma, seksizma, homofobije, neokolonijalizma, eksploatacije, diskriminacije i represije“ (Shweder 2001, 3153). Kultura u ruhu moralnog aktivizma i borbe protiv ovih nejednakosti za Unesco predstavlja upravo onu personifikaciju nade u ispunjavanju misije kulture mira.

Za sociokulturne antropologe, ima smisla kulturu objašnjavati ispitivanjem simboličkih sistema verovanja, vrednosti i zajedničkog razumevanja uz pomoć kojih svet postaje razumljiv i smislen određenoj grupi ljudi. Dok se simbolički sistemi – koji obezbeđuju elementarne koncepte, kao što su hrana i srodstvo, i čak utiču na to kako osobe doživljavaju vreme, prostor i druge aspekte stvarnosti – često javljaju kao prirodni i objektivni, oni zapravo predstavljaju varijablu, društveno usaglašenu/dogovorenu na osnovu modela.

Kultura se tako prema prirodi svoje pojavnosti može definisati kao specifičan sociokulturni model sa mnoštvom podmodela. Ipak, svaka osoba mora sama da odabere neki od postojećih modela ili da konstruiše svoj model kako bi se udenula u širu sliku zajednice (tj. kolektivnog modela) ili pronašla način da bude prepoznata i priznata u zajednici i/ili izvan nje.

Određeni antropolozi navode da koncept kulture preterano pojednostavljuje i pravi stereotipe celih društava, neispravno se odnoseći prema njima kao izolovanim i jednoobraznim, dok se u podtekstu poigrava sa individualitetom i raznovrsnošću (Barnard 2004, 10–12; 102–105; Kuper 2000). Drugi drže da koncept kulture nikada nije uključivao takve pretpostavke i da je kultura jednostavno put mišljenja o verovanjima i kolektivnim tumačenjima koja omogućavaju ljudima da razumeju svoj svet (Rapport, Overing 2007, 109–120).

Dok se rasprave krajem XX i početkom XXI veka oko koncepta kulture odražavaju u legitimnim ideološkim razlikama, često su zasenjene nesporazumima, ne samo o tome da li se reč koristi da obeleži naširoko različite ideje, već se često definiše neodređenim i dvosmislenim (nerazgovetnim, neshvatljivim) odrednicama (ukoliko je eksplicitno definisana uopšte).

„Svi se bave kulturom sada. Za antropologe, kultura je nekada bila termin umetnosti [...]. Kako primećuje Maršal Salins, reč 'kultura', odnosno neki njen lokalni ekvivalent, svima je na jeziku. 'Tibetanci i Havajci, Ojbivejanci, Kvakultli i Eskimi, Kazahstanci i Mongoli,

autohtoni Australijanci, Balinežani, Kašmirci i Novozelandski Maori, svi su oni otkrili da imaju kulturu. Monolingvalni Kajapo u tropskim šumama Južne Amerike koriste portugalski termin kultura kako bi opisali tradicionalne ceremonije.[...]. Povratnik sa rada u inostranstvu Moris Godelje (Maurice Godelier) rekao je kada je došao kući u Novu Gvineju svome narodu Baruja: 'Mi moramo naći snagu u našim običajima, moramo sebe smestiti u ono što belci nazivaju kulturom'. Jedan drugi Novogvinejac rekao je jednom antropologu: 'Kada ne bismo imali običaje, bili bismo isti kao beli ljudi'. Salins je ovim citatima ilustrirao sledeće opšte propozicije: 'Kulturna samosvest koja se razvija među nekadašnjim žrtvama imperijalizma, jedan je od najčudesnijih fenomena svetske istorije kasnog XX veka' (Harris 1999, 2).

Etnografske i pozitivistički obojene perspektive o kulturi činile su nezaobilazno polazište različitih tumačenja kultura u antropologiji od kada se antropologija institucionalizuje kao disciplina krajem XIX veka sve do sredine šezdesetih godina XX veka (Kroeber, Kluckhohn 1952; Shweder 2001; Barnard 2004).

Može se reći da je do ovog doba antropološki konsenzus u tumačenju kulture bio u sagledavanju kulture kao „kompleksa određenih modela/obrazaca ponašanja kao što su običaji, angažovanje tradicije i navike zajednica“ (Ibid). Kao što vidimo iz prethodnog citata, na pragu XXI veka ovaj obrazac nije prestao da bude aktuelan, samo je prilagođen modelima sveta u nastajanju.

Većina leksikografskih definicija je u skladu s pomenutom, kako bih definisala, modularnom, antropološkom strujom tumačenja kulture. Ona dominira sve do trenutka kada su se „Gerc i Šnajder 'pokrenuli prema ekstremnijim kulturalističkim pozicijama' (Silverman u Bošković 2007, 232)<sup>106</sup>. Jednu od leksičkih definicija upotrebnih značenja kulture iz *Rečnika engleskog jezika i kulture* koja obuhvata kako pozitivistički tako i takozvani kulturalistički pogled na svet, izdvajam kao primer (Summers 1992, 311).

„Kultura [...] 1. običaji, verovanja, umetnost, muzika i svi drugi proizvodi ljudske misli koje je napravila određena grupa ljudi u određenom vremenu: antička grčka kultura, plemenska kultura, pop kultura, rascep kultura (razlike u kulturi) između Britanije i Francuske [...] 2. umetničke ili druge umne aktivnosti i dela proizvedena ovim aktivnostima“ (Ibid.).

Novo razdoblje antropološkog izučavanja kulture i kultura od druge polovine šezdesetih do druge decenije XXI veka, karakterišu konceptualne i fenomenološki obojene perspektive.

---

<sup>106</sup> Dejvid Šnajder (David Murray Schneider 1918–1995), profesor kulturne antropologije na univerzitetima Harvard, Berkli i Čikago u Sjedinjenim Američkim Državama, u istoriji discipline ostao je ubeležen kao jedan od onih koji su menjali pravac razvoja antropologije (Rapport, Overing 2007, 256–258; Barnard 2004, 172). Poznat kao zagovornik teorije da je srodstvo pre zasnovano na kulturi nego na prirodi.

Kliford Gerc jedan je, kao što je već naglašeno, od posebno istaknutih predstavnika novog antropološkog mišljenja o kulturi i naročito je zaslužan za njegovo formiranje.

Izdvajam Gercov opis kulture kao serije kontrolnih mehanizama. Gerc ovde, kako sagledavam, precizno definiše novi konsenzus, to jest opšte karakteristike tumačenja koncepta kulture u sociokulturnoj antropologiji koji, kako sam već navela, u drugoj polovini druge decenija XXI veka još traje (Geertz 1966, 101).

Kultura kao „mehanizam kontrole“, prema Gercu, prepoznatljiva je zahvaljujući činjenici da je „ljudska misao u osnovi društvena i javna i da je njeno prirodno stanište dvorište kuće, pijaca i gradski trg“, radio, televizija, univerzitet, škola, fabrika, pozorište, koncertna dvorana, internet, *Jutjub* i tako dalje (Ibid.).

Taj mehanizam kontrole deluje zahvaljujući činjenici da se kultura kao „kreativnost, narativnost, individualne ekspresije i originalnost individualnog postojanja“ konstantno stvara u spregama oblikovanja našeg *ja* i našeg *mi*, to jest nas i drugih (Geertz 1966, 101; Rapport 1997, i, 4, Leach u: Rapport 1997, 36; Strathern u: Rapport 1997, 40–41; Geertz u: Rapport 1997, 60).

Sažeto opisanu razliku između dva osnovana tumačenja kulture u antropologiji koja se sredinom šezdesetih godina XX veka smenjuju u dominaciji, pronalazim u Barnardovom shvatanju kulture, a koje on iznosi početkom druge decenije XXI veka.

„Nekada sam sagledavao regionalne kulturne sisteme kao metaforične jezike, koji svaku od kultura predstavljaju kao vrstu 'dijalekta' koji je različit, ali najčešće razumljiv drugim pripadnicima kulture. Metafora s jezikom još je važea za mene, ali više ne sagledavam kulture kao entitete koje je moguće brojati. Postoji Kultura, ali ne i kulture“ (Barnard 2011, 50).

Ono što zajednice sociokulturnih antropologa iz ovog konteksta u mišljenju o kulturi dele, i to iz bilo kog kampa i bilo koje nacionalne škole jesu, kako shvatam, dve ključne osnove u problematizovanju tog mišljenja. Jedna je u sagledavanju kulture kao metafore, jezika ili vrste dijalekta koja predstavlja forme kulture u figurativnom i/ili apstraktnom smislu, to jest etnografske kulture. Druga je kultura u jednini, napisana velikim slovom koja označava stvaranje, to jest kulturu kao sistem sveta u kojem čovečanstvo bez izuzetka učestvuje.

Perspektive sociokulturne antropologije u promenama tumačenja koncepta kulture razvijaju se kao diskursi antropološke discipline. Kultura kao sistem kontrolnih mehanizama u konstituisanju čovekovog *ja* i *mi*, u raspravama o upotrebi i načinu njihovog predstavljanja, može se prepoznati kao analogna funkcijama recepcije i stvaranja dela umetnosti.

U praksi osvedočene teorije o umetnosti kao kulturnom sistemu i o prioritetu poetičkog produkta moguće je, kako smatram, prepoznati u kontinuitetu samoostvarivanja antropologa i antropologije i institucija kojima legitimišu vlastito postojanje (Derrida 2002). Zahvaljujući

ovom kontinuitetu, antropološka disciplina i njene različite perspektive o konceptu kulture i definicije o kulturi koje postaju deo disciplinarne baštine, nikada ne ostaju identične prethodnici, niti konačne, to jest nepromenjene.

Ovo je jedan od razloga da se opredelim da koncept kulture koristim i definišem kombinujući četiri perspektive, koje sam navela u metodologiji i na koje je ovde važno podsetiti se. Prva je perspektiva na osnovu koje se kultura tumači kao skup principa za „mapiranje promenljivih terena“ sociokulturnih konteksta (Frake 1997, 32–46). Druga je ona koja kulturu opisuje kao zadati sociokulturni kontekst u okviru kojeg se odvijaju promene. Treća perspektiva kulturom označava sisteme umetničkih formi.

Četvrta perspektiva značenje koncepta kulture definiše kao „diskurzivno čvorište“ po kojem, kako tumačim, kultura obuhvata sve što uključuje dijaloge, rasprave, odluke i akcije u procesima stvaranja našeg *ja* i našeg *mi* (Rapport, Overing 2007, vii). Raportovo shvatanje kulture kao diskurzivnog čvorišta blisko je, smatram, značenju koje Barnard pripisuje kulturi u jedini sa velikim slovom. Oba ova tumačenja, kako zaključujem, oblikovana su na konceptu kulture kao kreativnom procesu u najširem smislu njegovog značenja.

Pogled na dinamiku promena paradigmi o konceptu kulture u antropološkoj disciplini najživopisnije odražava istorija antropološke kulturne kritike, koju ću shematski predstaviti u narednom delu ovog poglavlja.

#### POTENCIJALI ANTROPOLOŠKE KULTURNE KRITIKE I

Antropološka kulturna kritika jedna je među onim tendencijama preuređivanja koncepata kulture u teorijama i teorijskim sistemima, koja predstavlja dobar izvor za čitanje razlika među antropozima/antropologinjama i antropologijama. Osnovni sadržaj koji antropološka kulturna kritika u bilo kojoj od antropologija preuređuje jeste, dakle, koncept kulture.

Uloga antropoloških istraživanja u oblikovanju „globalnog pejzaža“ u opravdavanju ili osudama i preispitivanju odnosa kulturnih vrednosti, prema mišljenju određenih antropologa, najavljena je tridesetih godina XX veka, a jača sa uspostavljanjem kulturne kritike sedamdesetih godina XX veka (Milenković 2003, 13). Prema drugima, „angažovanje antropologije kao kulturne kritike staro je koliko i sama antropološka disciplina“ (Hart 2009b)<sup>107</sup>.

Mišljenja sam da je antropološka kulturna kritika u opštem smislu i u svom širem značenju osnovni predmet i sadržaj antropološke discipline. Antropološka kulturna kritika je od pojave antropologije u akademskom sistemu dramatično i iz korena promenila, to jest ubrzala i dinamizovala sistem čitanja, tumačenja i interpretacije čoveka čovekom.

---

<sup>107</sup> Cultural Critique in Anthropology. Pristup 5. 5. 2016. Dostupno na: <http://thememorybank.co.uk/papers/cultural-critique-in-anthropology/>

Istorija razvoja antropološke kulturne kritike predstavlja smene kompatibilnih, ali i međusobno suprotstavljenih teorija i teorijskih sistema o konceptu kulture. U ovom pregledu montiram kadrove, delove, isečke odabranih slojeva sačuvane istorije „kompleksnih odnosa koji grade antropološke teorije“ o konceptu kulture, a koje sam prepoznala kao značajne za rasvetljavanje osnovnih pitanja hipoteze istraživanja (Barnard 2004, 181).

U osnovi izlaganja istorije je proces montaže istorijskog materijala, kojim se stvara utisak prostorno vremenskog kontinuiteta, odnosno diskontinuiteta. Antropološki pogled na svet i njegova istorija polažu pravo na kontinuitet intelektualnog nasleđa koje počinje u vremenu antičke helenske kulture.

„Tekstovi grčkih filozofa i zapisi putopisaca“, srednjovekovnih i novovekovnih filozofa Bliškog i Dalekog istoka, „evropskih srednjovekovnih i renesansnih putopisa“, i tekstovi drugih disciplina nastali pre poslednje četvrtine XIX veka, kada se antropologija konstituiše kao akademska disciplina, predstavljaju za antropologiju relevantne izvore. Ovi izvori nastali pre institucionalizovane antropološke discipline obično se nazivaju protoantropološkim i čine važan deo argumentacije ovog istraživanja (Barnard 2004, 15).

„Pisanje“ kultura „kao način mišljenja kojim se značenje pripisuje iskustvu“ genealoškog aparata i njihove istorijske dimenzije, obično se učvršćuje i razvijaju kada se nađu među odabranim i isticanim vrednostima institucija koje im daju legitimitet (Rapport 1997, 43). U ovom kontekstu nisam gubila iz vida da protomodeli teorija kulture i kulturnih koncepata, kojima je antropologija kao akademska disciplina dala legitimitet tokom XX veka i tokom prvih decenija i po XXI veka, otvaraju novim generacijama antropologa nove perspektive.

Svaka se nova generacija antropologa, koristeći genealoški aparat, iskušava u mišljenju o kulturi. Novo mišljenje tako oblikuje i nove paradigme, dajući pečat mentalitetu epohe, pogledima na svet, akademskim, ali i političkim akcijama, kakva je na primer akcija misije Uneska.

Antropološkom kulturnom kritikom naziva se podoblast antropološke discipline koja predstavlja različite načine iskušavanja antropologa u mišljenju o kulturi. Ovako definisana antropološka kulturna kritika obuhvata dinamiku promena paradigmi o kulturi, uslove u kojima se odvijaju smene jednog načina mišljenja drugim mišljenjem, uloga koje kultura ima unutar disciplinarnog diskursa i u svakodnevnom životu.

Budući da je kultura ključni koncept antropološke discipline, istoriju antropološke kulturne kritiku shvatam kao istoriju ideja ključnog antropološkog koncepta. Ovo je osnovno polazište za predstavljanje antropološke kulturne kritike u kontekstu predmeta istraživanja.

Različita iskustva u mišljenju o kulturi uključuju lične doživljaje, slobodne procene, ali i merenje fizičkog vremena, prostora, analize političkih klasifikacija i podele sociokulturnog konteksta, kao i uvek novu potragu, reinterpretaciju i rekonceptualizaciju u kojima kultura kao realnost transcendirira.

Bilo da se radi o transcendiranju intelektualne intuicije u pisanju kultura, religioznog osećanja ili terenskog i eksperimentalnog istraživanja, iskustvo čitanja kulture i kulturne istorije an-

gažuje imaginaciju (Rapport 1997). Istoriju kulturne kritike karakteriše, dakle, angažovanje imaginacije kritičara. Ovaj angažman poziva, kako smatram, da kulturnu kritiku prepoznamo i čitamo kao prošireno estetsko iskustvo.

To znači da su tehničke karakteristike, veštine, kategorije, klasifikacije i metodi kulturne kritike deo nekoherentnog, višestrukog i neograničenog projekta stvaranja. Ovim se karakteristikama, kako smatram, antropološka kulturna kritika deklarise kao estetički, odnosno poetički poduhvat koji se kontinuirano preuređuje, neprekidno dodajući nove perspektive kulturnoj istoriji i istoriji ideja.

U dijalogu koji jedan čovek započinje sa drugim, kultura kao „razlika per se“ transcendirira (Shweder 2001, 3155; Rapport 1997, 3). To znači da se kultura u ovim procesima međusobnog razumevanja ljudi, njihovog delanja i sveta koji se ovim razumevanjem i delovanjem stvara, pojavljuje kao „tendencija preuređivanja“ primljenog i/ili predatog sadržaja (Rapport 1997, 4).

Ipak, razmenjeni sadržaji i nakon preuređenja ostaju predmet ispitivanja koje i dalje označavamo terminom kultura, a ključna razlika ostaje u perspektivi iz koje se posmatra. Ceo antropološki projekat rekonstrukcije predmeta čoveka iznutra je prema prethodnom gledištu sadržan u kontinuitetu informisanja o spoljnim „suptilnim sklonostima i materijalnim odgovorima na ove zakone koji zapravo nisu zakoni“ (Ibid.).

Predmet antropološke kulturne kritike su događaji preuređivanja stvarnosti kako one koja se oblikuje teorijom i političkom akcijom, tako i one stvarnosti koju vlastitim, individualnim i/ili kolektivnim izborima živimo u svakodnevicu, ali njen predmet je i sve ono što zamišljamo da živimo ili zamišljamo da bi trebalo da živimo.

U istoriji antropološke discipline raspoznajem dva načina upotrebe antropološke kulturne kritike. Prva je upotreba antropološke kulturne kritike kao posebnog predmeta, odnosno jedne od paradigmi discipline koja počinje 1970-tih godina.

Druga je, kako sam na početku iznela, antropološka kulturna kritika kao osnovni model celokupne naučnoistraživačke oblasti koju antropologija obuhvata i koja počinje da se razvija sa institucionalizacijom antropološke discipline u drugoj polovini XIX veka. Rukovodeći se ovakvim sagledavanjem značenja kulturne kritike, prikaz njenog razvoja započinjem od perioda kada je antropologija uspostavljena u akademskim institucijama.

U antropologiji koja se tokom druge polovine XIX veka konstituiše kao akademska disciplina dominantnu teorijsku orijentaciju u tumačenju kulture odražava uverenje da kultura generalno evoluira na ravnomeran i progresivan način i da većina društava prolazi kroz iste stadijume razvoja (Barnard 2004, 9).

Glavni zagovornici ove teorije kulture bili su Edvard Tajlor, o kojem je u uvodu već bilo reči i Luis Morgan (Lewis Henry Morgan, 1818–1881) koji je po zanimanju bio advokat, i jedan od osnivača antropologije (Ibid.). U drugoj polovini XIX veka, ključni zadatak antropologije je, prema antropolozima ove generacije, bio rad na razvoju nove evolutivne istorije ljudskog roda (Hart 2003a, 223; Bošković 2010, 21–57).



Teorija evolucije Čarlsa Darvina i Alfreda Volasa, odnosno Darwin-Volasova teorija evolucije formulirana je na osnovu istraživanja Darvina u arhipelagu ostrva Galapagos i Volasa u Malajskom arhipelagu<sup>108</sup>. U ovom razdoblju pretpostavke i dokazi evolucije bili su spektakularni u tolikoj mjeri da su izazvali dramatičnu i korenitu promenu paradigme u mišljenju o tome šta je kultura i kakva je njena uloga (Barnard 2004, 29; Bošković 2010, 61–68; Rapport, Overing 2007, 85–86)<sup>109</sup>.

U antropologiji je evolucionizam bio na liniji s drugim disciplinama „uključujući arheologiju i biologiju“, ali je bio jedinstven po tome što se razvio u okviru tri pravca koji su u jednoj od podela nazvani „unilinearni, univerzalni i multilinearni“ (Barnard 2004, 45).

Unilinerani antropološki evolucionizam je „monogenezu uzeo zdravo za gotovo“ i podrazumevao da sve kulture neminovno moraju proći kroz iste faze razvoja (Ibid.). „Univerzalni evolucionizam je karakterističan za arheologiju“, priznaje kompleksnost razvoja, ali „fokus mu je na opštim stadijumima“ razvoja kultura (Ibid.). Konačno, za multilinearni evolucionizam važan je istorijski razvoj, naročito onaj koji prati faktore životne sredine i „najbliži je“ Darwin-Volasovoj „ideji evolucije“ (Ibid.)

Ova otkrića i njihovi principi usvojeni u viktorskom makro kosmosu XIX veka nisu promenili svet i ljude toliko da bi prestali sa vođenjem ratova. Naprotiv, čak su određene političke akcije nacionalnih država upotrebile nove teorije i njihove dokaze, da bi tokom i nakon Prvog svetskog rata potkrepili formiranje ideologija koje su, kada su sprovedene u delo, donele Drugi svetski rat, i još miliona mrtvih i gladnih, razaranje, uništavanje, sluteći nestanak ljudske civilizacije.

Ipak, ne bi trebalo „da zaboravimo da je upravo evolucionizam združio 'nas' i 'druge“ u jednu vrstu (Dimon 2004, 200). Ideju evolucije bi trebalo sagledati kao „privremeni temelj na kome su spojeni diskretni skupovi, pre nego što su postali delovi jedinstvene celine“ (Ibid.).

U antropologiji se „kritika evolucionističke teorije kulture javlja već krajem XIX i početkom XX veka. Alternativa, odnosno nova teorija kulture nazvana je difuzionizam. Dolazi iz redova dve antropološke škole, britanske i nemačko-austrijske (Barnard 2004, 49–54; Bošković 2010, 69; Bošković 2014, 35–36).

Difuzionizam se razvio na idejama formulisanim još tokom XVIII veka. Nadovezao se zapravo na rezultate ispitivanja i nalaze istraživanja nastanka i razvoja jezika sveta, koji svedoče o

---

<sup>108</sup> Volas je 1858. godine poslao Darvinu esej: *On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely From the Original Type*. Alfred Russel Wallace Classic Writings. Pristup: 5. 3. 2018. Dostupno na: [https://digitalcommons.wku.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.bing.com/&httpsredir=1&article=1002&context=dlps\\_fac\\_arw](https://digitalcommons.wku.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.bing.com/&httpsredir=1&article=1002&context=dlps_fac_arw)

<sup>109</sup> Premisa Darwin-Volasove teorije evolucije „je u ideji da je život na Zemlji potekao iz zajedničkog izvora. To jest, da su ptice i banane, ribe i cveće u srodstvu. Darwin i Volas su retpostavili da se živo razvilo iz neživog i naglašavao je čisto naturalističko (neusmereno) 'poreklo sa modifikacijama'. Što znači da su kompleksna bića evoluirala od jednostavnijih predaka, i to prirodno i polako tokom vremena, procesom 'prirodne selekcije', koja je zasnovana na genetskim varijacijama i mutacijama. Pristup 12. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.darwins-theory-of-evolution.com/>; Alfred Russel Wallace Classic Writings. Pristup: 5. 3. 2018. Dostupno na: [https://digitalcommons.wku.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.bing.com/&httpsredir=1&article=1002&context=dlps\\_fac\\_arw](https://digitalcommons.wku.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.bing.com/&httpsredir=1&article=1002&context=dlps_fac_arw)

međusobnoj povezanosti različitih ljudskih jezika i njihovom međusobnom uticaju (Barnard 2004, 47). Kao prvi veliki difuzionista pominje se Fridrih Razel (Friedrich Ratzel 1844–1904), koji je po obrazovanju bio zoolog i geograf, ali je oblast kojom se bavio u svojim istraživanjima nazvao antropogeografijom (Barnard 2004, 50).

Osnova teorije difuzionizma oblikovana je na ideji da se većina aspekata koji se susreću u takozvanim razvijenim kulturama, difuzno prostirala iz jednog centra, te otuda potiče njihovo postepeno širenje kako u oblastima jezika, tako i u teritorijalnim, prirodnim, političkim, tehničkim, umetničkim, duhovnim, religioznim i drugim oblastima (Bošković 2014, 35–36; Bošković 2010, 69–71).

Difuzionizam je opstao u istraživanjima kulture u XXI veku (Barnard 2004, 54). Difuzionizam opstaje i razvija se u idejama kao što je „kulturno područje/oblast“ i u teorijama globalizacije, ali najviše na nivou teorijskih razmatranja i analogija (Ibid.).

Barnard smatra da pristup antropologiji na temeljima difuzionističkih teorija kulture i teorija kulturnih oblasti/područja „predstavlja skup najzanimljivijih ideja koje je antropologija proizvela“, ali uprkos tome one su, za razliku od evolucionizma, ukoliko izuzmemo teorije globalizacije, „izgubile kontinuitet sa prošlošću“ (Barnard 2004, 59; Rapport, Overing 2007, 107, 202). Nasleđe difuzionizma je „klasično izučavanje kulturnih oblasti“, kako istorijskih relacija između ovih područja, tako i „što je još važnije, temeljito izučavanje regiona“ (Ibid.).

Tokom dvadesetih godina XX veka, dakle vremenski skoro paralelno sa difuzionizmom koji je potekao iz krugova evropskih antropologa, američki antropolozi razvijaju novu paradigmu. Ona predstavlja mišljenje o kulturi koje karakteriše „naglasak na specifičnom“ i ukazivanje većeg značaja čitanju i ispitivanju posebnih, a u manjoj meri opštih karakteristika kulture (Bošković 2010, 71).

Najistaknutiji među antropolozima koji su na ovaj način sagledavali smisao istraživanja kultura bio je Franc Boas, osnivač američke antropologije. Na istoj strani, premda svako sa svojim specifičnim određenjima, bili su antropolozi Robert Lovi (Robert Harry Lowie, 1883–1957), Edvard Sapir, Alfred Kreber (Alfred Louis Kroeber, 1876–1960), Klajd Klakhon (Clyde Kluckhohn 1905–1960), i Abram Kardiner (Abram Kardiner, 1891–1981) (Barnard 2004, 55; Bošković 2010, 73, 76–78; Sapir 1929 ).

Istorijske veze među kulturama, kulturnim područjima i kulturna kompleksnost bili su od opšteg značaja za američku antropologiju ovog talasa koja se fokusira na specifične karakteristike i na pojedinca. Središnji zadatak antropologije prema Boasu, sastojao se od sakupljanja što veće količine specifičnih podataka iz kojih će se s vremenom, kada ih bude dovoljno, moći da iščitaju zakoni koji vladaju kulturnim varijacijama (Lewis 2001). Boas je „odbacio evolucionizam, a difuzionizam nije smatrao naročito značajnim (Barnard 2004, 55). Iznad svega insistirao je na preciznom sakupljanju etnografskih podataka.

„Boas je osnivač nove antropologije zasnovane na relativističkim principima, odnosno principima koji naglašavaju kulturne razlike i moralne zasluge različitih razumevanja sveta“ (Barnard 2004 118–119; Bošković 2010, 71–74). Ono što u najvećoj meri odlikuje različita gle-

dišta relativizma, su prema Barnardu „škola kulture i ličnosti“, i interes za „kognitivne aspekte klasifikacije“ (Ibid.).

Reč je o paradigmi koju naročito razvijaju antropolozi u Evropi i koja takođe dobija zamajac dvadesetih godina XX veka. Prioritet u ovom kampu dobija ispitivanje psihološkog pogleda na kulturu. Antropološka istraživanja kulture usmerena su na proučavanje unutrašnjeg sveta čoveka, to jest psiholoških činilaca i procesa koji bi mogli da pomognu u tumačenju praksi, odnosno delovanja u spoljašnjem svetu (Bošković 2014, 83–94).

Konačno, iz istog razdoblja je još jedna naročito uticajna paradigma koju predstavljaju one antropološke perspektive koje su tokom XX veka uzimane u obzir u velikim političkim previranjima i strukturisanju međunarodne globalne zajednice.

Antropolog Marsel Mos (Marcel Mauss, 1872–1950) i njegov stric sociolog Emil Dirkem (Émile Durkheim, 1858–1917), sa teorijama o postojanju elementarnih kategorija i totalnih društvenih činjenica, otvaraju način mišljenja o kulturi koji će biti široko prihvaćen i priznat. Svojim teorijama postavili su temelje za tumačenje i istraživanje kulture na univerzalističkim premisama (Mauss 1990; Barnard 2004, 27, 45, 64–65, 119; Bošković 2010, 79–84).

Da ne bude zabune, bilo je onih koji su isticali da je zapravo „Mos bio filozof i teoretičar koji se okrenuo konkretnom“ (Dimon 2004, 191). Mosova „prva brigada“ bile su činjenice (Dimon 2004, 192). Zahvaljujući Mosu „sve, pa čak i najbeznačajniji pokret tela“ u čitanju kultura dobija izvestan smisao (Dimon 2004, 194). „Mos je svoje studente pre svega pripremao za monografske misije“ uz insistiranje na značaju pojedinca (Dimon 2004, 197; Bošković 2010, 82).

Mos je antropolozima pokazao „da se naše osnovne ideje razmene temelje upravo na ideji primanja i davanja poklona“ i u tom smislu njegov rad predstavlja jedno od posebno značajnih gledišta za proučavanje misije Uneska (Bošković 2010, 84). Iako je negovao zaostavštinu zajedničkog rada sa Dirkemom, Mosa ne bi trebalo videti u kampu univerzalističkih struja antropološkog mišljenja o kulturi, već kao antropologa koji je bio paradigma za sebe (Bošković 2010, 81–84; Dimon 2004, 197;).

Teorijski sistemi i pojedinačne teorije sa univerzalističkim predznakom imaju zajedničko to što elemente kulture, modele, mentalitete, institucije, osobine i odlike pojedinca i zajednica posmatraju kao spoljne manifestacije različito kombinovanih zakona kulture koji su univerzalno prisutni i koje je valjalo otkriti u različitim tradicijama.

Kada je „Dirkem sa Mosom napisao esej o primitivnim klasifikacijama, 1903. godine“ njihovo ubedenje da je „istinska solidarnost zasnovana na poretku koji delimo, to jest zajednički koristimo“ i ideja o klasifikacijama bili su za to vreme potpuno nov predlog za reviziju mišljenja o kulturi i „klasifikacija je počela da se uspostavlja kao metod“ koji će posebno doći do izražaja u narednoj antropološkoj paradigmi, funkcionalizmu (Douglas 2011, 97).

Osnova teze o klasifikaciji Dirkema i Mosa je u ideji da su „izvori klasifikacije u socijalnim grupama“, da je njena svrha „socijalizacija i integracija članova grupe, a da su posledice klasifikacije objektivizacija kolektivnog“ života i sveta koji delimo (Rapport, Overing 2007, 50).

Dakle, na istraživanjima elementarnih kategorija i idejama o postojanju totalnih društvenih činjenica i o smislu klasifikacije tih činjenica, uspostavljen je skup novih teorijskih sistema u antropologiji, a to su sistemi funkcionalizma i strukturalnog funkcionalizma, čiji će razvoj obeležiti drugu i većinu treće četvrtine XX veka (Barnard 2004, 61; Bošković 2010, 84–99).

Funkcionalizam „u opštem smislu“ obuhvata funkcionalizam u užem smislu i strukturalni funkcionalizam“ (Ibid.). Funkcionalizam se kao nova paradigma razvija kao potraga za funkcijom, za nekim aspektom kulture ili socijalnog života koji igra noseću ulogu u kulturnom sistemu, i to od kraja druge decenije XX veka

Bronislaw Malinowski se naročito „bavio relacijama između individua, ograničenjima koja pojedincima postavljaju institucije društva i relacijama“ koje ispunjavanje potreba individue ima sa kulturom i društvenim radnim okruženjem i koje određeni antropolozi čitaju kao funkcionalističku orijentaciju (Barnard 2004, 61; Bošković 2010, 93–94). Osnovo polazište mu je ideja da sve kulturne karakteristike društva služe individualnim potrebama (Malinowski 1960). Tako je reč služe kod Malinovskog u određenim kasnijim interpretacijama protumačena kao deo funkcionalističkog kampa.

Među studentima Malinovskog bili su antropolozi koji su obeležili različite funkcionalističke pravce antropološkog mišljenja o kulturi u prvim decenijama obnove sveta nakon Drugog svetskog rata. Bili su to Rejmond Fert (Raymond Firth, 1901–2002), Edvard Evans-Pričard (Edward E. Evans-Pritchard, 1902–1973), Odri Ričards (Audrey I. Richards, 1899–1984) Edmund Lič (Edmund Leach, 1910–1989), i Ešli Montagju (Montague Francis Ashley-Montagu, 1905–1999) (Bošković 2010, 95–99; Firth 1953)<sup>110</sup>.

Eru paradigme strukturalnog funkcionalizma karakteriše fokus na društva kao kompleksne sisteme. Antropolozi ove orijentacije manje su bili zainteresovani za ispitivanje individualnog delovanja i individualnih potreba (Barnard 2004, 61). Redklif Brauna, koji je antropologiju još nazvao „komparativnom sociologijom“, smatraju začetnikom strukturalnog funkcionalizma (Barnard 2004, 62).

Polazna ideja strukturalnog funkcionalizma je da različiti aspekti društvenog ponašanja, a ne individue, odražavaju i ispunjavaju socijalnu strukturu društva (Redklif-Braun 1982). Prema ovoj paradigmi, društva imaju strukture nalik organizmima, a „društvene institucije, kao delovi tela, funkcionišu zajedno u okviru većeg sistema i sistemi srodstva, religije, politike i ekonomije zajedno čine društvo upravo kao što različiti biološki sistemi formiraju organizam“ (Barnard 2004, 62).

Četrdesetih godina XX veka Lesli Vajt (Lesly A. White, 1900–1975) oživljava evolutivne perspektive o kulturi (Barnard 2004, 39–40). Džulijan Stjuart (Julian H. Stewart, 1902–1972) Maršal Salins (Marshall Sahlins, 1930) i Elmen Srvis (Elman R. Service, 1915–1996) će tokom

---

<sup>110</sup> Bronislaw Malinowski. Pristup 12. 12. 2016. Dostupno na: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0096.xml>

druge polovine XX veka na ovoj neoevolucionističkoj paradigmi razviti svoje teorijsko-metodološke pristupe (Barnard 2004, 96).

Kulminaciju perspektiva o kulturi okrenutih ispitivanju društva i usmerenih „na akciju“, predstavlja rad antropologa iz različitih kampova oslonjenih na marksističku tradiciju mišljenja o kulturi (Ibid.). Ova grupa perspektiva uključuje „takoreći sve prethodne koje su se u međuvremenu razvile u antropologiji“, ali i u drugim društvenohumanističkim oblastima (Barnard 2004, 97).

U tome se naročito ističe marksistička orijentacija čiji su predstavnici zagovornici ideje da teorije mogu da postoje samo u kontekstima u kojima se ispoljavaju i „naglašava različite vrste socijalne evolucije, difuziju (globalizaciju), funkcije, strukture, refleksivnost“ kao oblik samokritike i feminizam (Barnard 2004, 97).

Među zagovornicima marksistički orijentisanih teorija kulture i kulturne kritike koja se na njima razvija izdvaja se po uticaju *mančesterska škola*. Mačesterski univerzitet dobio sredinom XX veka svog prvog profesora socijalne antropologije Maksa Glakmana (Max Gluckman 1911–1975), koji je prešao sa Univerziteta Oxford (Ibid.).

U istom periodu paradigma strukturalizma otvara nove antropološke perspektive u koncipiranju kulture, implicirajući kritiku postojećih. Osnova ove strukturalističke paradigme je u gledištu da se susret kulture i prirode dešava u polju jezika i da je socijalno ponašanje ljudi učitano u jezik, odnosno jezike (Hawkes 2003, 19).

Kultura, prema ovom gledištu, pripada carstvu materijalnih uzroka, a analiza formalnih uzroka pretpostavlja postojanje reda, koji je potrebno otkriti ili iščitati iz fenomena (Maranda 1972, 330; Leach 1989). Kao najistaknutiji predstavnik ove škole, Klod Levi-Stros u svojim istraživanjima, na primer, kombinuje elemente kognitivnih i sociokulturnih pristupa koje je razvio Boas, ali se za „razliku od njega, okrenuo kulturnim univerzalijama“ (Barnard 2004, 119; Bošković 2010, 84–89; Antonijević 2009).

Okretanje univerzalijama u okvirima funkcionalnih i strukturalnih pogleda na svet, pored postavljanja zasebnih teorijsko-metodoloških modela, upriličilo je u antropološkoj praksi i to što su na viši nivo „postavljeni institucionalni okviri socijalnog života (kancelarije, pravila, prava i dužnosti) i esencijalizovane korporativne grupe“ umanjujući na izvestan način značaj i angažovanje individue (Rapport, Overing 2007, 405).

Pedesete godine XX veka su, pored ostalog, formativni period kognitivne antropološke paradigme u pristupu mišljenju o kulturi. Prvobitno formirana kao etno-nauka, kognitivna antropologija uspostavila je teorijsko-metodološki pravac u istraživanjima koja povezuju procese ispitivanja ljudskog mišljenja, fizičkih i idejnih aspekata kulture (D’Andrade 1995, 1). U ranoj fazi, ona se kao etno-nauka uspostavila u ispitivanju i formulisanju pravila koja generišu prihvatljivo ponašanje u određenoj kulturi.

Kulturna ekologija se od sredine XX veka razvija takođe kao jedna od paradigmi u mišljenju o kulturi. Predstavlja izraz težnji da se proučavanjem kulture tumače veze i odnosi između kultura i njihovog fizičkog, biološkog i socijalnog okruženja. Prethodno u evolucionističkom

kampu antropologije pomenuti Džulijan Stjuart jedan od začetnika ove antropološke perspektive u ispitivanju kulture.

Potonji zagovornici kulturne ekologije kao središnje postavljaju ispitivanje kako se kulturne osobine i prakse uspostavljaju i utiču na život ljudi u kontekstima određene životne sredine, što uključuje i ispitivanje uzajamnih uticaja odnosa moći i bogatstva i ekosistema kultura (Barnard 2004, 40–41).

Teorijske orijentacije kojima su u središtu pitanja „transakcije“, politička ekonomija i ekonomski procesi čine još jedan u lancu promena kritičkog pogleda antropologije u istraživanju kulture (Hart, 2000; Rapport, Overing 2007, 405–409).

Transakcionalizam predstavlja jednu od reakcija na funkcionalne i strukturalne paradigme, premda su mu osnovne postavke i teme upravo izrasle na njima. Perspektive transakcionalizma otvaraju se ka ispitivanju „dinamike socijalnih procesa i stvaranja kulturnih formi“ (Rapport, Overing 2007, 406). Sociokulturni prostor se iz ove perspektive posmatra i ispituje u kontekstima „interakcija pojedinaca, saradnje i takmičenja, borbe da se oblikuje značenje, da se izrazi sopstveno mišljenje, dopre do drugog, ispune očekivanja i istovremeno uspostavi kontrola nad drugima“ (Ibid.).

Rejmond Fert daje jedno od objašnjenja razlike između „socijalne organizacije i socijalne strukture“ (Ibid.). Socijalna organizacija predstavlja „socijalni sistem proistekao iz sabranog niza odluka koje su donele grupe pojedinaca“ (Ibid.). Socijalna struktura nastaje kao proizvod različitih kompleksnih faktora koji utiču na „pojedinačne izbore i odluke“ (Ibid.).

Edmund Lič, nadovezujući se na ove Fertove definicije „istražuje jaz između idealnog ponašanja koje propisuju društveno strukturisane norme“ i onoga za šta se zaista ljudi opredeljuju (Ibid.). Prema Liču „jedini sociokulturni red“ je onaj koji se stvara statistikom i koji predstavlja samo model za pokazivanje promena individualnih odluka, a ne realnost (Ibid.). Transakcionalizam svoj zenit doživljava sa generacijom antropologa čiji su istaknuti predstavnici bili Fredrik Bart (Fredrik Barth, 1928–2016) i Robert Pejn (Robert Paine, 1926–2010).

Sociokulturni red i modeli reda se iz perspektive transakcionalizma u osnovi, „stvaraju od aktuelnih odnosa koji se razvijaju između političkih aktera, onih koji mogu da manipulišu redom i menjaju model u težnji da ostvare svoje ciljeve“ (Rapport, Overing 2007, 407)<sup>111</sup>.

„Kolektivna autentičnost“ antropologije kao discipline kompromitovana je ulaskom koncepta kulturne kritike u svaki od antropoloških kulturnih kampova (Shweder 2001). Antropo-

---

<sup>111</sup> Jedan od posebno zabavnih primera individualne manipulacije socijalnim modelima, koji govori u prilog ovoj tvrdnji, jeste životna filozofija Uga Prata (Hugo Pratt, 1927–1995), strip crtača koji je sredinom XX veka u svet stripa uveo Korta Maltezea, čiji lik i životna filozofija od sedamdesetih godina XX veka postaju legende popularne kulture (Prat, Ptifo, Lagranž 2017). „Izgradio sam vlastitu etiku koja se temeljila na odanosti prijateljima. [...] Kao što sam umeo da donkihotski pritekнем u pomoć pobeđenima, tako sam znao da iskoristim i pripadnost pobeđničkoj strani. [...] Ma koliko čitavo to doba bilo ideološki obojeno [...] vodile su me isključivo prijateljske veze i potraga za zadovoljstvima. [...] Sudbina Pratovih počiva negde izvan granica i razlika po rasi, religiji i jeziku“ (Prat, Ptifo, Lagranž 2017, 63, 74, 83, 171).

loška kulturna kritika kao nova paradigma, prema konvencionalnom rečniku istorije antropologije, stvorena je u previranjima intelektualne istorije tokom pedesetih, šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX veka i pripada bejbibum generaciji buntovnika s razlogom (Hart 2001)<sup>112</sup>.

Roj Vagner (Roy Wagner), profesor sociokulturne antropologije na Univerzitetu Virdžinija, objavio je svoju teorijsku studiju *Izmišljanje kulture* 1975. godine i u njoj iznosi da je „antropologija nauka o čoveku [...] nastala kao izum kulture, kako iz njenog opšteg smisla kao koncepta, tako i izumima pojedinačnih kultura“ (Wagner 1975, 17).

„Antropolog situaciju koju proučava naziva 'kulturom' kako bi je pre svega razumeo u uslovima koji su mu poznati i tako znao kako da postupi i kontroliše vlastito iskustvo. Međutim, to čini i da bi video šta nazivanje ove situacije 'kulturom' čini njegovom razumevanju kulture u celini. Bez obzira na to da li je znao to ili ne, nameravao to ili ne, njegov 'bezbedni' čin koji strano čini poznatim uvek proizvede da poznato postane malo više strano. Kako strano postaje sve više poznato, sve više i više će poznato da postaje strano. To je vrsta igre, takoreći igra pretvaranja da su ideje i konvencije drugih ljudi, u najširem smislu, iste kao naše, tako da možemo videti šta se događa kada se 'igramo' ubacujući vlastite koncepte u živote i činjena drugih. Antropolog koristi pojam kulture da bi kontrolisao vlastito polje iskustva, on izmišlja (pronalazi, izumeva) 'kulturu' za ljude i oni izmišljaju (pronalaze, izumevaju) kulturu za njega (Wagner 1975, 18).

Ishod, to jest proizvod procesa kojim antropolog izučava drugu kulturu, je prema Vagneru „izum“, to jest izumevanje kulture (Wagner 1975, 28). Ovaj izum kulture nastaje „uopštavanjem utisaka, iskustva i drugih dokaza kao da ih je 'proizvela' neka spoljna 'stvar'“. Zbog toga je izmišljanje (kao izumevanje, pronalaženje) kulture, prema Vagneru, „objektivizacija ili shvatanje kojim se apstraktni koncept tumači kao stvaran“, kao materijalna stvar (Ibid.).

Kako bi izmišljanje (kao izumevanje) kulture jednog antropologa moglo da bude razumljivo drugim antropolozima i drugim njemu sličnim ljudima, kako Vagner kaže „neophodna je dodatna kontrola izuma“ (Ibid.). Hipotetički, antropološko „izmišljanje/izumevanje kulture je čin njenog produžavanja, to je nov i jedinstven derivat apstraktnog smisla kulture koji je izveden iz njegovog užeg smisla“ (Ibid.).

Opšte je mesto, kako Vagner tvrdi „pretpostavka da kultura deluje naukom i tehnologijom uz pomoć merenja, predviđanja i obuzdavanja prirodnih sila“ (Vagner 1975, 58). Međutim, sve ono što smatramo konvencionalnom kontrolom, a to je na primer „naše znanje, pismenost, naučna i umetnička dostignuća, arsenal tehnika proizvodnje“, prema Vagneru, predstavlja „skup

---

<sup>112</sup> Počeci ideje predmetne društvene kritike u modernom dobu povezuju se sa Hegelom i njegovom *Fenomenologijom duha* (*Phänomenologie des Geistes*) koju je objavio 1807. godine (Hegel 1974). U drugoj polovini XX veka na njen razvoj tokom pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih godina utiču kako se najčešće navodi u intelektualnim istorijama, dela, to jest filozofija Fukoa, Deride, Deleza i psihoanalitičara Lakana.

izuma kojima se izumeva prirodni svet i njegovi fenomeni“ (Ibid.). Ipak, s pretpostavkom da se bavimo „merenjem, predviđanjem ili obuzdavanjem situacija ovog sveta, pojedinaca i sila, maskiramo činjenicu“, kako zaključuje Wagner, da „mi stvaramo taj svet“ (Ibid.).

Oblikovanje novih identiteta antropologije od druge polovine sedamdesetih i tokom osamdesetih godina XX veka odvijalo se na dijalektici svojevrstne „kontrakulture“ antropologije, koju reprezentuju antropološka „ispitivanja fizičkog, fenomenološkog, psihološkog, socijalnog i ličnog“ označava se takođe sintagmom „antropologija kod kuće“ (Sen-Žan-Polen 1999, Strathern u: Rapport, Overing 2007, 19; Bošković 2010, 109). U ovom razdoblju počinje sistematično interesovanje za pitanja o tome kome pripada autorstvo o konceptu kulture, kako se ono manifestuje i kako bi ga trebalo beležiti (Strathern 2004).

Kritička studija *Antropologija kao kritika kulture: eksperimentalni trenutak u naukama o čoveku* prekretnica je u legitimizaciji antropološke kulturne kritike, s kojom u antropologiji počinje era u mišljenju o kulturi obeležena procesima refleksivne samosvesti i „razotkrivanja, odnosno razobličavanja autoriteta autora“ (Marcus 1986, 165–193; Barnard 2004, 170; Rapport, Overing 2007, 21).

Eksperimentalni izlet u kulturnu kritiku jednog dela ove generacije antropologa pretvorio se u antropološkoj disciplini u sistem disciplinarnih putovanja kojima je cilj otkrivanje novih perspektiva u mišljenju o kulturi. Bazu antropološke kulturne kritike i njenu klasičnu literaturu čine tekstovi nastali tokom sedamdesetih, osamdesetih i devedesetih godina XX veka (Sahlins 1985; Marcus, Fischer 1999; Clifford, Marcus 1986; Kuper, 1994; Bidney 1995; Stolcke 1995; James, Hockney, Dawson 1997; Harris 1999; Hart 2001; Ortner 2006).

Sedamdesetih godina antropološki pogled na svet bio je pre svega usmeren na preispitivanje i odbranu već pomenute „kolektivne autentičnosti“ discipline (Clifford, Marcus 1986; Barnard 2004; Ortner 2006; Rapport 2009, 150–161; Lindholm 2008). Ovo usmerenje obeležila je sintagma „pisanje kultura“ (Marcus, Fischer 1999; Clifford, Marcus 1986; Bošković 2010, 118).

Antropologija pojam pisanja prepoznaje kao „univerzalni i sveprisutni deo ljudskog postojanja“ (Rapport, Overing 2007, 443). Pisanje je „specijalno spremište“ kultura koje „praktikuju baš svi“ (Berger u Rapport, Overing 2007, 443). „Pisanje služi sećanju uz pomoć kojeg poruke o uređenju i značenju života mogu da se zabeleže i zapamte“, a jedna od definicija pisanja u antropologiji s početka XXI veka glasi:

„Pisanje je kompozicija, u simboličkim formama, kojima se beleže nizovi misli i ideja i čuvava, i to tako da se stvara značenje i čuvaju prethodna iskustva koje je moguće pronaći, dopuniti i elaborirati. Drugi način da se ovo kaže jeste da je svaki sociokulturni milje tekstualni milje [...] a svaki milje ima svoje [...] živote koji su zapravo tekstovi podložni revizijama“ (Rapport, Overing 2007, 443–444).



Antropologija je teorijsko-metodološki obeležena takozvanim postizmima počevši od sedamdesetih godina XX veka, što se nastavlja i narednih decenija do kraja tog stoleća. Karakteristična za ovaj pravac mišljenja je tendencija da se znanje definiše kao subjektivno i da to znanje neprekidno i aktivno oblikuju oni koji su u vlasti.

Osamdesetih godina dolazi do kulminacije tendencija interne kritike. Ove tendencije neki antropolozi nazivaju postmodernom antropologijom (Clifford, Marcus 1986; Milenković 2010). Teorije etnografije postmoderne antropologije ili „četvrtog stadijuma moderne“, razvijene na idejama različitih postizama, karakteriše korenit preobražaj (Ricoeur 2004, 313; Bošković 2010, 115).

Ključno za ove preobražaje je to što se sociokulturna antropologija usmerava na politiku, odnosno kulturu znanja. Ovim usmerenjem antropološka kulturna kritika dobija jednu od svojih središnjih tema, ali stiže i istaknute pozicije u društveno-humanističkim ispitivanjima političkih akcija (Milenković 2007, 121).

Sistem kulturne kritike u društveno-humanističkim disciplinama u ovom periodu u najvećoj meri formulišu ideje poststrukturalizma, postmodernizma i dekonstrukcije. Poststrukturalizam, na jednoj strani, sledi lingvističku tradiciju ističući radikalno konvencionalan – skeptički i relativistički – pristup kulturnoj kritici. Postmodernizam, s druge strane, objavljuje kraj prosvetiteljskog modernističkog projekta potrage za istinom pomoću modela racionalnog ispitivanja koncepta kulture. Dekonstrukcija, na trećoj strani, svoj smisao baštini na debatama o istini, znanju, logici, jeziku i predstavljanju, koji su u tradiciji zapadne filozofije i prosvetiteljskih tendencija.

Dekonstrukcija razvija kompleksan pristup baveći se kontradiktornim, ali čuvajući kritički duh prosvetiteljske misli preispitujući uvrežena uverenja, pri čemu skreće pažnju na nerešena pitanja i konflikte u postojećim izvorima mišljenja (Norris, 1998, 2018–2022). Interpretativne teorijsko-metodološke osnove sociokulturne antropologije, zahvaljujući čijem uspostavljanju antropološka kulturna kritika dobija naročitu vidljivost u ovom periodu, kako čitam, ali kako takođe argumentuju određeni antropolozi, u najvećoj meri oslanjaju se na teorijske planove dekonstrukcije (Rapport, Overing 2007, 12, 194–195).

Perspektive antropološke kulturne kritike širile su se na primer feminističkim teorijsko-metodološkim diskursima nastalim iz shvatanja da je istraživanje žena i ženskih uloga u drugim kulturama relativno retko (Rapport, Overing 2007, 382–383). Neki feministički antropolozi zauzeli su otvoreno političke stavove videvši svoju ulogu u tome da identifikuju načine kojima su žene eksploatisane i radeći na tome da se ti problemi prevaziđu. Drugi su jednostavno pokušavali da razumeju živote žena i kako se ti životi razlikuju od života muškaraca (Barnard 2004, 144–149; Bošković 2010, 111).

Teorijsko-metodološke sisteme i ciljeve antropološke kulturne kritike argumentuje jedan zajednički cilj interpretativne antropologije, a to je razumeti šta znači biti osoba koja živi u određenoj kulturi, a ne baviti se objašnjavanjem zašto se kulture razlikuju.

Novost je sadržana u tvrdnji da se zadatak razumevanja značenja ne može ostvariti naučnim putem, već mu se jedino može pristupiti putevima literarne analize, to jest objašnjavanja čoveka čovekom (Geertz 1973; Barnard 2004, 175–177). U ovom periodu mišljenje o kulturi kao složenoj i neuhvatljivoj stvarnosti ljudskog postojanja dobija u antropološkoj kulturnoj kritici pozicije najpotpunijeg i najsadržajnijeg koncepta discipline.

Zasićenost koncepta kulture značenjima i sadržajima, tokom devedesetih godina XX veka proizvodi još jedno novo čitanje smisla, to jest besmisla ovog koncepta. Najviše pažnje i rasprava među novim tendencijama toga doba privlači predlog za ukidanje upotrebe koncepta kulture u antropologiji.

Sa paradigmom koja poriče smisao upotrebe koncepta kulture, ideja koja je dugo bila važea u antropologiji, a to je „da se kultura odnosi na autonomnu sistematično harmonizovanu celinu, sastavljenu od zajedničkih i stabilnih sistema verovanja, znanja, vrednosti i praksi“, biva u velikoj meri marginalizovana (Rapport, Overing 2007, 111).

Kultura kao koncept kojeg nema, postaje dakle goruća tema antropološke kulturne kritike ovog razdoblja. Zagovornici ukidanja upotrebe koncepta kulture u antropologiji tvrde da kultura kao koncept sugerise ograničenost, homogenost, koherentnost, stabilnost, strukturu, dok socijalna stvarnost ima osobine varijabilnog, inkonsistentnog, konfliktnog, promenljivog i individualnog posredovanja (Brumann 1999, 1–27). Ukidanje koncepta kulture pokazalo se na kraju samo kao jedna u nizu promena mišljenja o kulturi.

U antropološkim teorijama kulture, da zaključim, u poslednjim decenijama XX veka izdvajaju se tri načina koncipiranja kulture. Prvi je onaj kojim se predlaže potpuno odbacivanje koncepta kulture, a predstavlja direktnu reakciju na probleme pojave stereotipa i etiketiranja, koji su se u određenim kontekstima ispoljili kao neželjene posledice klasičnog etnografskog postupka (Brumann 1999). Drugi je koncipiranje kulture u kontekstima studija medija, a treći obuhvata ispitivanje i koncipiranje kulture kao teorije igara, čiji nastanak simbolički obeležava osnivanje časopisa *Public Culture* 1988. godine (Ortner 2006, 11–12; Bošković 2015)<sup>113</sup>.

## POTENCIJALI ANTROPOLOŠKE KULTURNE KRITIKE II

Pojavu ova tri teorijska sistema u kulturnoj kritici karakteriše i povezuje posmatranje kulture kao političkog procesa, odnosno kulture kao politizovane i ideja da politizovana kultura izaziva popuštanje veza između kulture i zajednica (Ortner 2006, 13). U osnovi ovih pristupa je traženje rešenja za istraživanja kulture kao prisile, kao institucionalnog konstrukta, potom kulture kao ograničenja i kulture kao mogućnosti, a koju oblikuju institucije.

---

<sup>113</sup> U prvom broju časopisa Javna kultura definisana je misija, to jest osnovna svrha ove naučne periodičke publikacije. Svrha osnivanja bila je „da posmatra i ispituje kulturu nezavisno od određene grupe ljudi, kao deo globalnih tokova kulture“ (Ortner 2006, 12).

„Politička antropologija se kao uža naučna oblast sociokulturune antropologije pojavila prilično kasno i bila je kratkog daha. Između 1940. i sredine 1960-tih. godina generacija političkih antropologa koji su bili tesno povezani, intenzivno su radili na uspostavljanju kano- na i sastavljanju program za ovu užu naučnu oblast. Međutim, osim u ovom kratkom perio- du, antropološke definicije politike i njenog političkog sadržaja su u svim drugim slučajevi- ma bile postavljene tako široko da je politiku moguće pronaći u svemu, kao važnu osnovu discipline [...] O antropologiji politike se može govoriti kao intelektualnoj istoriji koju je ob- likovala Britanska kulturna hegemonija uzduž i popreko anglofonog imperijalnog sveta, a potom i kulturna hegemonija Sjedinjenih Američkih Država u svetu za vreme Hladnog ra- ta. Kritična tačka antropologije politike je vreme oslobađanja kolonija i poraz SAD-a u ra- tu u Vijetnamu (1965–73)“ (Vincent 2002, 644)<sup>114</sup>.

Politička antropologija koja etnografskim pristupom ispituje mišljenje o kulturi zasnova- no na mišljenju o vezama „politike, moći, subjektiviteta i promenljivih formi upravljanja“ jeste jedna od oblasti koja konstituše sistem antropološke kulturne kritike. U poslednjoj deceniji XX veka u političkoj antropologiji naročitu pažnju dobija podoblast „antropologije politike“ (Shore, Wright 1997, 7).

„Politike su imanentno i nedvosmisleno antropološki fenomen. Antropolozi mogu da ih čitaju na mnoštvo načina: kao kulturne tekstove, kao sredstva za klasifikaciju različitih značenja, kao narative čija je uloga da opravdaju ili osude sadašnjost ili kao retoričke aparate i diskur- zivne formacije kojima se neki ljudi osnažuju, a drugi učutkuju“ (Shore, Wright 1997, 7).

Antropologija politike (anthropology of policy) je podoblast političke antropologije i raz- likuje se od nje po predmetima istraživanja i pristupima (Shore, Wright 1997, 3; Luelen 2001. [1991])<sup>115</sup>. Vladine i nevladine organizacije, poslovne korporacije i međunarodne institucije opšti su predmet istraživanja antropologije politike. U antropologiji politike, javna i/ili praktična *politika* (policy) je definisana kao „centralni koncept i instrument u organizaciji sa-

---

<sup>114</sup> Tri se faze obično prepoznaju u razvoju antropoloških istraživanja politike. „Prva je period njenog formi- ranja (1879–1939) kada antropolozi sasvim slučajno izučavaju politiku u okvirima predmeta svog interesovanja i u ovom periodu se može govoriti o ’antropologiji politike’“ Skrećem pažnju ovde na to da ovo gledište zapravo ospo- rava stavove onih koji tvrde da se antropologija politike javlja 90-tih godina XX veka. U drugoj fazi (1940–1966) politička antropologija postaje korpus sistematično konstruisanog znanja i samosvesnim diskursom. Treća faza po- činje sredinom šezdestih godina XX veka, kada politička antropologija među prvima biva dekonstruisana“, a to je vreme kada su i ostale discipline izazvane paradigama dekonstrukcije i postmodernizma (Vincent 2002, 645).

<sup>115</sup> U srpskom jeziku termin *politika* jednako označava politiku kao političko uverenje i orijentaciju (eng. politics) i politiku kao politički pravac i liniju političkog delovanja (eng. policy). U tekstu disertacije politika je uglavnom korišćena u drugom značenju. U slučaju primene prvog navedenog značenja upotrebićemo sintagmu *političko uverenje*.

vremenih društava [...] lažna slika objektivnog upravljanja [...] i politička tehnologija“ (Shore, Wright 1997, 4).

Politika se značenjski definiše u zavisnosti od teorijskog okvira. Kreće se od široko shvaćenog koncepta prema kojem je svaki socijalni plan ili praksa čoveka kao političkog bića „politika“, preko ideja politike kao skupa uverenja, politike kao jezika političara, pa do ideja politike kao programskog jezika političkih institucija i politike kao sistema mera.

„Na jednoj strani, politika se posmatra kao borba za moć između onih koji teže da dokažu svoju moć i onih koji nastoje da joj se odupru. Na drugoj strani, politika se posmatra kao saradnja kroz prakse i institucije koje društvo ima za rešavanje sukoba interesa zbog novca, uticaja, slobode i sličnog“ (Chilton 2004, 3). Politika Uneska je u ovoj podeli, u kontekstu istraživanja, legitimisana kao politika pomirenja ovih dveju opcija. Jedno od značenja politike Uneska definiše se kroz komplementarnost relacija moći i saradnje.

Politika posmatrana iz perspektive antropologije politike označava manje ili više „metodički i racionalni način delovanja“, to jest „umetnost“ iniciranja i delovanja kako bi se oblikovali, vodili, korigovali i menjali načini kojima pojedinci i/ili zajednice upravljaju sobom“ (Shore, Wright 1997, 6).

Antropologija politike se devedesetih godina XX veka javlja, rekla bih, kao struja koja pokazuje tendencije uspostavljanja još jednog programa za istraživanja politike u ovom periodu. Kako primećujem, antropologija politike devedesetih nastaje pod uticajem i zahvaljujući razvoju novih potreba antropološke kulturne kritike.

U periodu kada se kulturni konflikti dinamizuju kao svakodnevnica globalne svetske zajednice vladine i nevladine organizacije, poslovne korporacije i međunarodne institucije postale su „predmet istraživanja antropologije politike, koja uključuje antropologiju razvoja i istraživanja globalne političke ekonomije obuhvatajući time i ekonomsku antropologiju“ (Kurtz 2001).

Antropološke teorije kulture i ispitivanja dinamičnog koncepta kulture u novim uslovima oprobavali su se u novim metodama proučavanja političkih činilaca – pokretača i izvršilaca/posrednika, među kojima su institucije kao Unesko, i uopšte postajala je potreba za novim načinima „izučavanja kulturnog konflikta“ (Douglas 2001, 3147).

U poslednjoj deceniji XX i prvoj XXI veka u teorijama i teorijskim sistemima društveno-humanističkih disciplina i u programima političke akcije u celini, koncept kulture zauzima dominantno mesto u odnosu na koncept društva<sup>116</sup>. U dijalogima o moći, termini društvo i društveno počeli su da dele svoje istaknuto mesto sa terminima kultura i kulturno“ (Breisach 2003, 141).

Prevaga koncepta kulture nad konceptom društva okarakterisana je kao „vrsta akademske kulturne manije“ (Sewell 1999, 36). Pomeranje težišta tumači se kao proizvod novog talasa in-

---

<sup>116</sup> U ovom kontekstu posebno je zanimljivo promišljanje kako se prevaga koncepta kulture može posmatrati u odnosu na klasifikaciju antropoloških tradicija američke kulturne i evropske socijalne antropologije, i kakvu ulogu i status u novom kontekstu ostvaruju tendencije u teorijskoj antropologiji koje disciplinu klasifikuju na osnovama nacionalnih škola (Barnard 2004, 178–84).

terpretativnih struja postizama u četvrtom stadijumu moderne, a koje su usmerene na jezik, tekst, strukture, dekonstrukciju i pitanja modernosti (Kovačević 2006, 7–18).

Prirodom percepcije i osećanja koja izazivaju nove forme izražavanja u interpretativnim strujama postizama, ali i sudom o primerenosti određenih formi tradicionalno se bavi estetika, a „umetnička dela i svetovi umetnosti, nikada nisu bili daleko“ od antropoloških ispitivanja (Kaur 2014, 1).

„Kako definisati umetnost, ko ima autoritet da je kao takvu odredi i šta se isključuje iz njenih okvira, predstavlja naravno uvek otvorenu debatu, dok je estetiku kao opsežniju moguću istraživati ne samo u smislu njene primene na konkretne objekte već i na procese proizvodnje i kontekste značenja, afektivnog, predstava i (re)interpretacije. Stavljanjem naglaska na estetiku ciljamo na pomeranje od vizuelnog (ili audio-vizuelnog) kako bismo obuhvatili veća multisenzorska sinestatička i telesna područja, kao i da bismo omogućili više bavljenja političkim idejama o estetici kao ideologiji“ (Kaur 2014, 2).

Odgovor na prvih nekoliko pitanja iz prethodnog citata postoji u teoriji savremene umetnosti. Odgovor glasi: autoritet za određivanje statusa objekta kao umetničkog dela ima „umetnik, odnosno autor“ (Šuvaković 1999, 325–328). Estetika koja je u svom osnovnom usmerenju okrenuta potrazi za transcendentnom prirodom umetnosti, umetničkih dela, kulturom i diskursima dominantnih ideologija kulture, njenom istorijom i njenim statusima, kako tumačim, povlači za sobom unutrašnja pitanja antropologije koja se odnose na promene u percepciji, u osećanjima i na sud antropologa o novim kulturnim formama (Eagleton 1990, 3; Ingold 2005, 201–236).

Drugim rečima, kako tumačim, sociokulturni antropolog, angažujući se u kulturnoj kritici, birajući predmet, teren i metod, proizvodi artefakte. Ovi kritički tekstovi, bilo proglašeni umetničkim delima ili ne, postaju otvorena dela „koja dovršava interpretator“ vlastitom percepcijom i tumačenjem ponuđenog značenja (Šuvaković 1999, 232; Rapport 1997, 4; Ingold 2005, 201–236).

U antropologiji u prvoj polovini XX veka „umetnost i estetika su *sui generis* bili ignorisani, kao deo zapadne“ kulture (Kaur 2014, 2). Ipak, među sociokulturnim antropolozima tog doba postoji izuzetak. Franc Boas u tekstu *Primitivna umetnost* objavljenom 1927. godine piše sledeće.

Mišićne, vizuelne i zvučne senzacije pružaju nam estetsko zadovoljstvo, a koriste se u umetnostima. Potrebno je takođe da govorimo o impresijama koje se odnose na čula mirisa, ukusa i dodira. Spajanje čula, gastronomski obrok, mogu da budu nazvani umetničkim delima, jer su omogućila uzbuđenja prijatnih osećanja (Boas u: Kaur 2014, 3).

Među mišljenjima iz rane novovekovne filozofije racionalizma koje predstavlja koristan protoantropološki izvor, je ono Aleksandera Baumgartena (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762), kojem se pripisuje zasluga uspostavljanja estetike kao posebne oblasti filozofskog proučavanja. Kod Baumgartena je moguće pronaći argumente kojima se potkrepljuje smisao ideje da je antropološka kulturna kritika, između ostalog, estetički poduhvat<sup>117</sup>.

Za Baumgartena, „estetička percepcija“ je ta koja je „medijator između razuma i posebnosti čula“ i koja na „konfuzan način učestvuje u usavršavanju razuma“ i jednako konfuzno filtrira slojeve kreativnog mišljenja iz vremena i prostora jednog sociokulturnog institucionalnog konteksta u drugi<sup>118</sup>. Estetika je u tom smislu sestra logike analogna razumu, ali na nivoima materijalnog života (Ibid.).

Dramski pisac, esejista i pesnik Jozef Adison (Joseph Addison 1672–1719) smatrao je da je odgovor čoveka na lepotu bilo, da je ona u prirodi, umetnosti ili kulturi, „slobodna igra“ naših saznajnih moći (Huizinga 1992)<sup>119</sup>. Prema Adisonu, ove moći „intristički pripadaju sferi zadovoljstva“ i nije im potrebno „epistemološko ili moralno opravdanje, premda je činjenica da se one mogu pretočiti u epistemološku i moralnu korist<sup>120</sup>.

Čitava istorija ljudske kulture i njene promene zasnovani su, prema trećem gledištu iz kampa filozofa, na praćenju razvoja i umnožavanja estetskih fenomena u materijalnom životu. Jedan od vodećih filozofa XX veka Edmund Huserl (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859–1938) smatrao je da „ono što je od suštinske važnosti za estetiku nije umetnost, već ceo projekat rekonstrukcije predmeta čoveka iznutra, informisanje o njegovim suptilnim sklonostima i materijalnim odgovorima na ove zakone koji zapravo nisu zakoni“.

Konačno, i u teorijama postmoderne umetnosti estetika je opisana kao disciplina koja izučava „čulno saznanje“ u okviru koje se pravi razlika između filozofske estetike i filozofije umetnosti (Šuvaković 1999, 86). Kompleksnost razvoja mišljenja o estetici i različitim pravcima njene upotrebe, daleko prevazi potrebe uloge koju ona ima u predmetu ovog istraživanja<sup>121</sup>.

Međutim, pet perspektiva iz istorije ideja o estetici među kojima je jedna antropološka, koje imaju različite osnove kako u vremenu nastanka, tako i u pravcima mišljenja na kojima su se oblikovali, od značaja su za tumačenje određenih aspekata antropološke kulturne kritike, ali i hipoteze ovog istraživanja. Naime, svaka od ovih perspektiva doživljava, tj. estetičku percepciju prirode, umetnosti i uopšte čovekovog sveta, tumače kao rezultate delom neuređene, slobodne igre čulnih saznanja, recepcije i percepcije pojavnog sveta i ovo tumačenje naravno nije novost.

---

<sup>117</sup> 18<sup>th</sup> Century German Aesthetics. Pristup 12. 12. 2016. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/>

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> „Za period posle 1950. godine kao i za razvoj umetnosti visokog modernizma karakteristične su sledeće estetičke škole: egzistencijalistička škola“, marksistička, fenomenološka, hermeneutička, analitička, estetika teorije informacija, semiotička estetika, semiološka estetika, formalistička, neomarksistička i psihoanalitička estetika. (Šuvaković 1999, 86–87).

Formalni i kompozicioni aspekti koji uključuju merenja prirodnog okruženja i njegovih zakonitosti, s jedne strane, i umetnosti kao veština s druge, takođe su poznati, ali manje važani predmeti estetike. Prioritet predmeta estetike je doživljaj koji ne podleže svim pravilima i mogućnostima merenja kojima raspolaže čovečanstvo u aktuelnom stanju nauka o merenju.

Teorija otvorenog umetničkog dela objašnjava, s jedne strane, neke od principa s kojima se igra čulnih saznanja može povezati sa stvaranjem i promenama koje u kulturi proizvodi to stvaranje (Šuvaković 1999, 232). S druge strane, na nivoima ispitivanja koja za svoj predmet uzimaju sociokulturne procese i sociokulturnu stvarnost, teorija igara kao analitički alat primenjene matematike takođe može da posluži za tumačenje principa igara čulnog saznanja i stvaranja (De Monbrijal 2006, 196).

Teorije estetike, konceptualne umetnosti i teorije igara, su kako tumačim, primereni da dopune sisteme kojima se u antropologiji ispituje čovekovo stvaranje sveta, kako u onoj sferi koja se naziva antropološkom kulturnom kritikom, tako i onoj koja se u misiji Uneska naziva kulturom mira. Dva su osnovna razloga zbog kojih predlažem ovo uključivanje.

Prvi, jer neophodno je baviti se osećanjima i recepcijom sveta u politici kulture iz perspektiva i uz pomoć metoda čiju osnovu čini ispitivanje čoveka čovekom, što omogućavaju antropološke perspektive čitanja estetike.

Drugi važan razlog je kako bi se antropološkim tumačenjima sistema kreativnog stvaranja sveta ponudile nove perspektive. Ovo je, kako tvrdim, moguće uključivanjem teorija umetnosti u statusu pomoćnih antropoloških nauka, a naročito teorije konceptualne umetnosti koja se bavi konceptom otvorenog umetničkog dela.

Zakoni slobodne igre koji se prate računicom, odnosno brojanjem i merenjem, kao što sam već navela, ispitivani su u matematičkim teorijama igara (De Monbrijal 2006, 196–230)<sup>122</sup>. Egzaktni sistemi predviđanja i proračuna igara na sreću i ishoda ekonomskih programa političkih organizacija, o kojima će više biti reči u narednom poglavlju, osim pod imenom teorije igara, razvijaju se u primenjenoj matematici i kao teorije uslovljenih verovatnoća (Ibid.).

Estetika, teorije umetnosti i teorije igara zasnovani su na teorijsko-metodološkim aparatima kojima se ispituju fenomeni čiji ishod nije moguće unapred sagledati. Rezultati konstantno ostaju podređeni različitim vrstama, tj. stepenima i procentima nepredvidivosti i subjektivnim osećanjima.

Premda je razvoj sociokulturnog konteksta moguće urediti i organizovati, oblikovanje čovekovog sociokulturnog sveta nužno, u izvesnom procentu, ostaje podređeno zakonu da nema konačnog zakona<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Game Theory. Pristup 12. 1. 2017. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/game-theory/>

<sup>123</sup> Aktuelni razvoj kvantne obrade podataka iz različitih sistemima, najavljuje da će se u budućnosti načini predviđanja ishoda različitih sociokulturnih i prirodnih fenomena promeniti. Međutim, kako shvatam, potreba tumačenja čoveka čovekom u naučnim diskursima, ne bi trebalo da bude potisnuta tehnološkim izumima. Quantum Computing. Pristup 12. 1. 2017. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/qt-quantcomp/>

U kulturnoj istoriji novog doba Bajesova teorema postavlja matematički sistem predviđanja uslovljenih verovatnoća. Ova teorema je „jednostavna matematička formula kojom se izračunava procenat nepredvidljivosti različitih sociokulturnih praksi“, kao i delovanja pojedinca<sup>124</sup>. Eksplikacija formula nije predmet ovog istraživanja. Osnova da Bajesovu teoremu upotrebim kao primer jeste isticanje činjenice da egzaktni sistemi brojanja i merenja sociokulturne stvarnosti, kojima se Unesco služi, potvrđuju, pokazuju i dokazuju važnu ulogu subjektivističkih principa u stvaranju sveta.

Za antropološku kulturnu kritiku ova teorema još je jedan od korisnih protoantropoloških izvora. Bajesova teorema, ne samo što argumentuje smisao i osnovne principe delovanja kulturne kritike, već se može smatrati i jednim od „temelja subjektivističke metodologije“<sup>125</sup>. U kulturnoj istoriji autor je osnova sistema umetnosti, ali i subjektiviteta.

Potpis autora u ovom sistemu postaje naročito važan. Autor, dakle, stoji iza svakog osobenog, subjektivističkog pristupa, metodologije i sistema. Ipak, ovde je, smatram, posebno značajno izneti podatak da postmoderna teorija konceptualne umetnosti definiše autora kao „umetnika čiju zamisao i projekat umetničkog dela mogu realizovati i druge osobe (profesionalci, publika ili saradnici) [...] čime se razdvaja intelektualni od proizvodnog rada“ (Šuvaković 1999, 50).

Rolan Bart (Roland Barthes 1915–1980), lingvista, semiotičar i teoretičar književnosti i umetnosti, u delu *Smrt autora* 1968. godine, iznosi jednu teoriju koja potom postaje paradigma i koja, kako tumačim, upravo definiše razliku između intelektualnog i proizvodnog rada, ali tako što upućuje na njihovu implicitnu povezanost (Dosse 1996, 117–126). Ona naravno nije usamljena, ali je ovde istaknuta kao jedan od primera.

Bart u svojoj „potrazi za sistemom“, objašnjavajući autorsko delo, zaključuje da je tekst (kao delo) otvoren za neograničene interpretacije. Kako dalje tvrdi Bart, ovo je dovelo do simboličke „smrti autora“ i rođenja čitaoca (Ibid.).

Sintagma kojom se definiše epoha dominacije anonimusa, to jest Bartova paradigma o smrti autora, kako tumačim, premda poetički i dramski dinamizovana, govori zapravo o uvećanju procenta neizvesnosti u predviđanju ishoda igara kojima se zamišlja, koncipira i stvara materijalni i intelektualni svet.

Dok s jedne strane autor umire, a s druge se kao perspektiva novog sveta rađa čitalac, teško je otrgnuti se zaključku da je ovde reč o autorskoj kulturnoj kritici, koju potpisuje Bart i kojom zapravo kazuje da se pravila igre stvaranja u novom vremenu ne mogu kao ranije činiti mogućim, uhvatiti, sagledati u jednom kadru, niti je više moguće uočiti granicu između intelektualnog i proizvodnog rada, koja je, kako tumačim, prema Bartu, postojala u prethodnoj epohi.

---

<sup>124</sup> Tomas Bajes (Thomas Bayes, 1701–1761) statističar, filozof i prezviterijanski sveštenik koji je živio u Velikoj Britaniji, poznat po teoremi koja nosi njegovo ime, Bajesova teorema. Bayes' Theorem. Pristup 12. 1. 2017. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/bayes-theorem/>

<sup>125</sup> Ibid.



Autor, jasno je, ovde ne umire odistinski. S pojedinačnim i kolektivnim omasovljavanjem perspektiva, što se u društveno-humanističkim disciplinama objašnjava dominacijom sistema *popularne kulture*, autor biva potisnut na manje istaknuto mesto u sociokulturnom pejzažu nove epohe, koja počinje sedamdesetih godina XX veka.

Antropolozi su, prema određenim stavovima unutar antropologije, „nedovoljno pažnje posvetili razvoju okvira za makroantropološke analize kompleksnih društava kao celine (Hannerz 2002, 187)<sup>126</sup>. Da bi se razumela kultura kompleksnih društava iz makroantropološke perspektive, „neophodno je razmišljati imajući u vidu organizacionu raznolikost i međusobno povezane subkulture, i više ili manje kulturni aparat koji sve to pokriva (kao što su na primer obrazovne institucije i masovni mediji)“ i kao što je na primer Unesco i „podela znanja koja se u najvećoj meri poklapa s podelom rada“ (Hannerz 2002, 188).

Od sedamdesetih godina XX veka makroantropološke perspektive u izučavanju kulturne kompleksnosti usmerene su na „istraživanja područja ideologija, hegemonija i kulturnog otpora“ (Ibid.). Jedan od razloga za oklevanje antropologa da se više anagažuju u ovoj oblasti je, kako određeni antropolozi smatraju, „razvoj nove kvazi discipline 'studija kulture', discipline koja se ponekad, kako kažu, poduhvata etnografije“ (Ibid.).

Antropološka kulturna kritika u okviru institucionalno uređene i sistematizovane antropološke discipline koristi imaginaciju koja legitimno učestvuje u stvaranju novih antropoloških perspektiva o načinima konstruisanja i rekonstruisanja našeg *ja* i našeg *mi*. Antropološka kulturna kritika je u novim uslovima pokazala takođe najmanji otklon od bavljenja makroantropološkim temama (Hart 2001; Eriksen 2001; Eriksen 2017).

Ono što je od suštinske važnosti za tumačenje uloge antropološke kulturne kritike u makroantropološkim ispitivanjima, prema konsenzusu antropologa, nisu klasifikacije koncepta kulture u teoretskim sistemima, već je to ceo projekat rekonstrukcije predmeta ispitivanja čoveka, ljudskih zajednica i ispitivanja kako čovek funkcioniše u toj kulturi. Konačno, ali ne najmanje, za kulturnu kritiku bitno je informisanje o čovekovim suptilnim sklonostima i nematerijalnim odgovorima na zakone koji zapravo nisu zakoni (Rapport 1997, 4).

Antropološka kulturna kritika angažuje estetičku percepciju i recepciju i kao takva ona je uvek ambivalentna i kontradiktorna (Ingold 2005, 201–236). Ovo su kvaliteti koji joj omogućavaju da bude jezik političke hegemonije, ali takođe i diskurs usmeren protiv nekog oblika hegemonije. Može da bude kritika utopijskih i idealističkih vizija harmoničnog sveta, ali i zagovornica utopije.

Istorija antropološke kulturne kritike pokazuje se kao niz antropoloških rasprava o konceptu kulture, o disciplini i o stvaranju sveta. Antropologija je u svim svojim perspektivama, ka-

---

<sup>126</sup> Od sredine XX veka među antropolozima koji su se u svom radu usmerili na „makroantropološke analize su A.L. Kreber, Robert Redfield, Džulijan Stjuarat, M. G. Smit“, Alan Mekferlejn, Keith Hart, Najdžel Raport, Tomas Hiland Eriksen (Hannerz 2002, 87).

ko prošlim, tako sadašnjim i budućim, uspostavljena na nekomformističkoj tradiciji stalnog suprotstavljanja i otpora, s jedne strane, i prihvatanja novog, s druge, te je, smatram, primerno tvrditi da je antropološka kulturna kritika metodološka potka antropologije kao discipline.

Reč je o tome da je antropologija u kontekstima istorijskih mena ključnih antropoloških paradigmi i koncepta, rasprava i kritika o njima zapravo uspostavila dinamiku praćenja i preispitivanja drugih u paru s praćenjem i preispitivanjem vlastite dijalektike sociopolitičkog i dijalektike sociokulturnog diskursa (Barnard 2004, Ingold 1996; Rapport, Overing 2007; Bošković 2014).

Pregled smena različitih orijentacija kulturne kritike, koje su se uspostavljale od nastanka antropologije do prve decenije XXI veka, pregled je koji govori o izlaganju i kruženju ideje kritičkog diskursa. Reč je najpre o kruženju volje za novim, s jedne strane, i oživljavanju tradicija, s druge, a sa treće o potrebi da se teorije institucionalizuju, to jest da se prihvate trajna rešenja.

Osnova za izgradnju kritičkog pristupa antropološkim teorijama, prema savremenom konsenzusu antropologa, jeste poznavanje njihove istorije. Neposredno iskustvo sticanja znanja o teorijskim horizontima antropologije ostvaruje se čitanjem klasičnih teorijskih izvora, originalnih eseja, to jest *pogleda na svet, osećanja i mišljenja* antropologa.

U osnovi se mogu izdvojiti tri konceptualna polja lične ili kolektivne kulture antropologa koji se upušta u kulturnu kritiku. Prvo je „identitetsko“, u smislu da se antropolozi mogu u njima prepoznati i preko njih definisati, drugo „relaciono“, u smislu da mogu u njima pročitati odnos koji ih međusobno povezuje i treće „istorijsko“, u smislu da pripadnici različitih antropoloških škola mogu u njima naći razne tragove ranijeg života svoje škole, odnosno znakove smene ideja i naraštaja u datom teorijsko-metodološkom prostoru (Ožbe 2005, 165).

Disciplinarne zajednice se u ovakvim odnosima konstituišu gotovo kao narodi, kao njihove prototipske konstrukcije, to jest modeli idealizovane kosmopolitske „nacije“, koja jeste bez vojske i policije, ali ima svoju simboliku, pismo, jezik, očeve i majke, heroje i odmetnike, centre i provincije, samoodrživu proizvodnju i industriju koja uništava zatečene resurse. Međutim, odsustvo kolektivnih mitova, koji bi u tu zajednicu uneli magiju i mističnost karakterističnu za nastanak nacija, antropologiju ipak ne čini uporedivom sa nacijom.

Međutim, istraživanja u kojima postoji tendencija da se traga za nekim prvim događajem, prvom upotrebom, prvom primenom i *bori* za prvo otkriće, samo su simboli „pomame za manje vidljivim“ motivima igara (Geertz 1973, 412-453). U aktuelnom vremenu ekspanzija, akumulacija i neprestano proširivanje tehnoloških mogućnosti javnog predstavljanja i prikazivanja, umnožava specifičnosti predmeta antropološke kulturne kritike, koja se kontekstualizuje u nekoj vrsti teorijskih *igara* i *nadmetanja* (Ehrmann 1968).

O tome šta je kultura bila, kako se menjala, kakvo značenje ima danas i u koje će se značenje pretočiti sutra, većina antropologa uči, oseća i sudi, pored ostalog, i prema toku vlastitog života, vrednostima i okruženju. Istorija rasprava o konceptu kulture, bilo implicitno ili eksplicitno, neizostavno uključuje raspravu o individualnim odnosima antropologa i „socijalne strukture“ prenoseći igru ovih odnosa na teren refleksivnog, spontanog i subjektivnog (Rapport, Overing 2007, x, 3; James, Dawson 1997).

## Metodomahija: studije kulture vs. sociokulturna antropologija

U ovom delu izlažem pregled izvoda iz metoda koji su Unesku obezbedili dva tipa mentorstva, primere, njihove međusobne relacije i konačno kako je ova učenja Unesko upotrebio u izgradnji vlastitog identiteta. Ova dva tipa učenja, odnosno dve discipline, nisu jedine koje su uticale na oblikovanje identiteta ove institucije i njenih koncepta kulture, ali su izdvojeni kao relevantni za ispitivanje hipoteze istraživanja. Prvi i mlađi tip mentorstva predstavljaju studije kulture (Franklin 2002). Drugi tip, koji je za Unesko bio u hronološkom smislu prvi, onaj je koji su oblikovale različite antropologije, odnosno antropologinje i antropolozi.

Dakle, izlaganje koje sledi predstavlja samo jednu od mogućih opcija za odmeravanje relacija različitih tipova mentorstva i njihovih metoda tokom razvoja programske politike međunarodne organizacije. Krećući se linijom zamišljenog konsenzusa u izvodima i primerima metodologije ovih dveju disciplina, izlažem, analiziram i interpretiram njihove sličnosti i razlike (Pickering 2008; Russell 2006).

Relacije ova dva metoda, njihova razilaženja i, rekla bih jednostrana preklapanja (ova iz kampa studija kulture) izdvajam takođe kao jednu od mogućih perspektiva u okviru koje se, pored ostalog, daju iščitati promene mišljenja ljudi koji su razvijali misiju Uneska i menjali koncepte kulture ove institucije.

Važno je napomenuti da se ovde ne bavim specifičnim užim paradigmatiskim smenama samog koncepta. U fokusu je iznošenje pregleda perspektiva koje za ispitivanje kultura kao sociokulturnih realnosti otvaraju dva metoda. Razlog za ovakav pristup je u stavu da promena terminologije kojom se označavaju smene paradigmi o kulturi, kao što su na primer multikulturalizam, interkulturalizam ili novi humanizam, sagledavam kao ikoničke znakove kompleksnijih procesa. Ovi procesi odvijaju se u nadmetanjima različitih pogleda na svet u kojima metodi stvaraju razliku perspektiva.

U vremenu kada su studije kulture ustanovljene u akademskom svetu antropologija je bila usmerena na međukulturna poređenja, istraživanje razlika, otkrivanje autentičnog i specifičnog u kulturnim obrascima, i uopšte na istraživanje drugih i drugačijih kultura koje se nisu događale na zelenoj pijaci, fudbalskom igralištu, lokalnoj upravi ili kulturnom centru u blizini kuće u kojoj se antropolog rodio.

Programi političkih akcija Uneska postali su tereni na kojima se odvija vojevanje za teritorije s kojih se posredno i direktno mogu usmeravati globalne političke akcije, a čiji prioritet je da istraživanja dopru do lokalne pijace, fudbalskog igrališta, upravne birokratije i kulturnog cen-

tra, ali podjednako do ovih prostora koji su u blizini rodne kuće antropologa i onih koji se nalaze u oblastima koje su za kulturu istraživača egzotične.

Od ishoda nadmetanja za prevlast metoda zavisi na kakvim će se perspektivama razvijati promene paradigmi. Odnosno u kakvom ćemo kolektivnom medijumu ove organizacije moći da oblikujemo individualne predstave, smisao i relacije kulture i prirode.

Ovde se beleži promena u hijerarhiji ove dve discipline, a u pogledu njihovih statusa mentorskih pozicija u Unesku. U procesima oblikovanja identiteta institucije u trećoj četvrtini XX veka antropologija je bila jedna od disciplina čije je mentorstvo, premda selektivno, imalo izuzetan značaj za misiju Uneska (Unesco Courier, 2008). Tokom šezdesetih godina dolazi do promene u korist studija kulture, koja i danas traje (Valderrama 1995, 200). Ipak, nijedna od nauka nije opstala kao mentor Uneskovog sistema.

Uvođenje organizacije Unesko u svet, njena inicijacija u sisteme relevantnih činilaca u međunarodnom političkom životu, dogodilo se i događa se, kako tumačim, zahvaljujući različitim tipovima učenja i mentorstva, koja su, pored ostalih, Unesku pružile antropologija i studije kulture.

Društvene i prirodne nauke poslužile su takođe kao kompleksna potpora u izgradnji institucije koja se razvijala u kontaktu s najnovijim otkrićima u prirodnim i tehničkim naukama. Kako se ovde bavim onom potporom koju predstavljaju delovi učenja studija kulture i antropologije, a kako njihove međusobne relacije karakteriše neka vrsta sukoba, to je bio povod da ovo suprotstavljanje nazovem *metodomahijom*<sup>127</sup>.

Metodomahiju sam skovala da obeleži kako simbolično, tako i doslovno suprotstavljanje dvaju metoda. Kako ta borba nije u prvom planu, niti je vidljiva širem javnom mnjenju, već se odvijala u pozadini između različitih kampova disciplina, odnosno u inicijacijskim procesima programske politike i na malim konferencijama, ovu kovanicu u potpunosti smatram primerenom. Primerena je, takođe, jer je primetna tendencija da se ishodi ovih borbi u vidu programa političke akcije predstavljaju i čitaju kao *viša sila*.

Između ostalog, njen smisao argumentuje i činjenica da su sporovi u vezi s načinima istraživanja, donošenja zaključaka i delovanja u sistemu sveta, zapravo dijalog različitih tipova učenja, to jest mentorstva koji učestvuju u oblikovanju identiteta Uneska, kao heroja koji bi trebalo da spase svet.

Dakle, kao svaki heroj, Unesko je imao svoje učitelje i mentore<sup>128</sup>. Unesko se u ovoj analogiji jasno razaznaje kao sistem za ispunjenje sna o tranziciji sveta zahvaćenog ratovima u svet u kojem vlada mir. Tranzicija sveta je u ovom kontekstu u osnovi priča o težnji da se ratnički identiteti sveta preobrazu u mirnodopske.

---

<sup>127</sup> Mahe (μάχη) na grčkom bitka, borba, rat, spor, sukob. Pristup 2. 4. 2017. Dostupno na: <http://www.kypros.org/cgi-bin/lexicon>

<sup>128</sup> „Mentor je u grčkoj mitologiji bio prijatelj Odiseja i savetnik Odisejevog sina Telemaha. Mentor je opisan često kao prerušena boginja Atina“. Online Etymology Dictionary. Pristup 2. 4. 2017. Dostupno na: <http://etymonline.com/index.php?term=mentor>

Učenja dve discipline studija kulture i sociokulturne antropologije, za Unesko predstavljaju važnu, ali, kao što sam već napomenula, ne jedinu niti presudnu intervenciju u tranzicijama programskog i političkog identiteta. Ovde sam usmerena na neke od karakteristika metoda koji su preko disciplina angažovanih za oblikovanje programske politike uticala na formiranje identiteta Uneska.

S vremenom, kako Unesko kao institucija jača, mentorstvo naučnih disciplina slabi. Naime, Unesko s razvojem svojih snaga, kako idejnih, tako i materijalnih za misiju spasavanja sveta razvija i definiše vlastiti identitet kao novi kvalitet, nezavisan i odvojen od prvobitnih učenja o kojima sam detaljnije pisala u drugom poglavlju. Međutim, istorija mentorstva u razvoju institucije predstavlja delove onih znanja koja su bila dostupna u njenim obrazovnim kontekstima i od pomoći su, kako smatram, za tumačenje određenih promena koncepta kulture i menjanja programa političkih akcija misije Uneska.

S jedne strane, ovde su predstavljeni *Metodi istraživanja za studije kulture* uređivača Majkla Pikeringa (Pickering 2008). S druge su kraći izvodi iz američke škole sociokulturne antropologije *Metodi istraživanja u antropologiji: kvalitativni i kvantitativni pristupi* (Russell 2006). Kako je istraživanje zasnovano na antropološkim perspektivama i opisima antropoloških škola istraživanja, pregled primera metoda studija kulture u osnovi predstavlja najveći deo ovog izlaganja.

#### STRATEŠKA ORJENTACIJA METODOLOGIJA STUDIJA KULTURE

Studije kulture, interdisciplinarne, antihijerarhijske, politički angažovane i kontroverzne od vremena svog ustanovljenja do sredine druge decenije XXI veka, uspostavile su akademske katedre sa odvojenim nastavnim programima na svim kontinentima (Franklin 2002).

Priča o osnivanju počinje tokom pedesetih godina XX veka sa Stjuartom Holom (Stuart Hall, 1932–2014), profesorom sociologije na Visokoj školi u Birmingemu<sup>129</sup>. Hol je zajedno s grupom od petnaest svojih kolega i postdiplomaca započeo rad na formiranju nove, kako je on nazvao, „nediscipline“, koja će nekoliko godina kasnije dobiti naziv studije kulture<sup>130</sup>.

„Kontrola reprezentacije“ je ključni problem i predmet interesovanja ove „nediscipline“ koju pokreće Stjuart Hol<sup>131</sup>. Birmingemska škola studija kulture uspostavljena je na ideji o razvoju kulturne hegemonije koja se zasniva na kulturnom „prilagođavanju i ustupcima“ (Hall 1980). Među intelektualnim uzorima koje Hol pominje su Karl Marks (Karl Marx, 1818–1883),

---

<sup>129</sup> The Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies project. Pristup: 2. 4. 2017. Dostupno na: <http://www.birmingham.ac.uk/schools/historycultures/departments/history/research/projects/cccs/index.aspx>

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> William Edward Burghardt Du Bois (1868–1963) pan-afrikanista, profesor istorije, sociologije i ekonomije na Univerzitetu Atlanta, (Džordžija SAD) je još dvadesetih godina XX problematizovao ispitivanje kontrole reprezentacije. W.E.B. Du Bois: Theories, Accomplishments & Double Consciousness. Pristup: 2. 4. 2017. Dostupno na: <http://study.com/academy/lesson/web-du-bois-theories-accomplishments-double-consciousness.html>

Maks Veber (Max Weber, 1864–1920), Margaret Mid, (Raymond Williams, 1921 – 1988), Rolan Bart, Luj Altiser (Louis Althusser, 1918–1990).

Proces prilagođavanja hegemonističke kulture se, prema ideji o kontroli prezentacije, odvija tako da se iz drugih kultura uzimaju delovi, ali ne u onoj meri koja bi radikalno mogla da utiče na središnje ideje i verovanja vladajuće kulture. „Posledice prilagođavanja i ustupaka buržoaske kulture“ su takve da nakon što je buržoaska kultura usvojila mnoge elemente drugih kultura i podređenih grupa, premda i sama vrši pritisak na druge, ona to čini sredstvima koja u recepciji drugih kultura, ne moraju nužno da izgledaju i da se oseće kao represija“ (Hall 1976, 39).

Drugi princip represije hegemonističke kulture koji Hol postavlja kao osnovu kritičkog diskursa nove nediscipline, jeste metod kojim dominantne grupe izmamljuju saradnju podređenih. Reč je o prioritetu postavljanja članova podređenih grupa na uticajne položaje u ključnim institucijama i strukturama kojima se podržava moć i društveni autoritet reda koji su uspostavili oni koji vladaju.

„Upravo u ovim institucijama podređena klasa živi svoju, potčinjenost“, tvrdi Hol, jer se ovde moraju prilagoditi očekivanjima i idejama hegemonističke kulture“ (Ibid). U ovom sistemu se kontrola reprezentacije pokazuje u svojoj punoj snazi, smatra Hol. U konstituisanju upravnih tela Uneska, kako primećujem, ovaj princip je aktivan, ali otvoreno je pitanje da li su motivi na liniji Holovog diskursa o kontroli reprezentacije.

Studije kulture (*Cultural Studies*) su zvanično osnovane na Univerzitetu u Birmingemu gde su uvedene u britanski visokoškolski program 1964. godine (Milner, Browitt 2002, 6–8, 10, 12, 33, 49–61)<sup>132</sup>. Ričard Hograt (Richard Hoggart, 1918–2014), sociolog koji se bavio istraživanjima popularne, tj. masovne kulture, te godine na Univerzitetu Birmingemu u Velikoj Britaniji, osnovao je sa Holom *Centar za savremene studije kulture* (Centre for Contemporary Cultural Studies – CCCS) (Milner, Browitt 2002, 6–8; Hoggart 2011).

Novoosnovanu birmingemsku školu od početaka obeležava tendencija da unutar univerzitetskog sistema politizuje proizvodnju akademskog znanja i da ukloni konvencionalne granice između profesora i studenata gradeći demokratski pristup prenošenju znanja i učenju (Milner, Browitt 2002). Marksističke metode analize bile su omiljene među prvim istraživačima studija kulture.

*Centar za studije kulture* promovisao je grupni rad na istraživanjima, kao suprotnost do tada prevladavajućem mentalitetu individualnog takmičenja u akademskim dostignućima. Rani praktičari studija kulture definisali su ih imajući u vidu antropološko posmatranje kulture kao načina života, kao *antropološki zaokret* (*anthropological turn*)<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> The Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies project. Pristup: 2. 4. 2017. Dostupno na: <http://www.birmingham.ac.uk/schools/historycultures/departments/history/research/projects/cccs/index.aspx>

<sup>133</sup> About CCCS: history and project. Pristup: 2. 4. 2017. Dostupno na: <http://www.birmingham.ac.uk/schools/historycultures/departments/history/research/projects/cccs/about.aspx>

Ipak, u metodološkom smislu studije kulture predstavljene su kao kombinacija metoda sociologije, književne kritike, istorije i antropologije<sup>134</sup>. Metodi uvedeni u istraživanja bili su u potpunosti suprotnosti s većinom metoda koji su bili u primeni u društveno-humanističkim disciplinama tokom šezdesetih godina XX veka<sup>135</sup>.

Osnivači studija kulture isticali su svoj rad kao suprotan elitističkom prikazivanju estetike u literarnoj kritici i takozvanim neintervencionističkim, objektivnim ispitivanjima iz antropološkog kampa. Studije kulture bile su, dakle usmerene na ispitivanje i analizu javne, dominantne, masovne, to jest popularne kulture i globalne političke ekonomije u bivšim kolonijama, zasnivajući svoj metod na kritičkom i angažovanom mišljenju istraživača (Storey 2003; Bets 2004). Studije kulture obuhvataju i grupna istraživanja savremene muzike, književnosti, likovnih umetnosti, televizijskih programa, reklama i uopšte svih umetnosti i kulturnih fenomena.

Krećući se „ničijom zemljom“, putevima koji vode između omeđenih polja društvenih naučnih disciplina i umetnosti, studije kulture u prvim godinama postojanja svojom istraživačkom produkcijom otvaraju nove perspektive o kulturi, politici, ekonomiji, sistemu sveta i o tome kako ljudi u savremenoj sociokulturnoj stvaranosti oblikuju svoje živote prepuštajući nesvesno oblikovanje svog identiteta i pogleda na svet sistemima reprezentacije (Milner, Browitt 2002, 88).

Konačno, studije kulture počinju od svog osnivanja da razmatraju pitanja koja se nisu uklapala ni u jednu strogo omeđenu i davno uspostavljenu naučnu tradiciju. Krajem prve decenije XXI veka metode studija kulture i dalje imaju otvorenu i prilagodljivu strukturu. Kako jedan od osnivača više decenija kasnije primećuje, ova otvorenost je upotrebljena, između ostalog, da proizvede „tiraniju relativizma“ u savremenoj kulturi<sup>136</sup>.

Izbor da se opišu fenomeni mentorskih disciplina kao i entografskog istraživanja *Jutjuba* zasnovan je na stavu da se formiranje koncepata kulture odvija na prototipima, odnosno konkretnim primerima kulture kao fenomena (Bloch 2002, 165; Geertz 1973; Rapport, Overing 2007). U ovom slučaju odabrana su dva prototipa za primer. Jedan je kultura kao naučno znanje, a drugi kultura kao popularno znanje. Još jedan od razloga je taj što se upravo na relacijama ova dva prototipa na čijim se fenomenima, pored ostalih, kultura koncipira, odvijaju i promene koncepata kulture Uneska.

Savremene strategije metodologije studija kulture izložene su u knjizi *Metodi istraživanja za studije kulture* priređenoj za univerzitetski udžbenik (Pickering 2008). Sastavljena je od tekstova devet istraživača<sup>137</sup>. Studije kulture kakve je začeo Stjuart Hol i studije kulture predstavljene

---

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> The Tyranny of Relativism: Culture and Politics in Contemporary English Society. Pristup 2. 4. 2017. Dostupno na: <https://www.amazon.com/Tyranny-Relativism-Culture-Politics-Contemporary/dp/1560009535>

<sup>137</sup> Majk Pickering (Michael Pickering), Stef Louler (Steph Lawler), Eron Dejvis (Aeron Davis), Aneke Majer (Anneke Meyer), Dejvid Dikon (David Deacon), Virdžinija Najtingejl (Virginia Nightingale), Sara Pink (Sarah Pink), Martin Barker (Martin Barker), Emili Kajtli (Emily Keightley).

ne u metodološkom udžbeniku s početka XXI veka nemaju, kako tumačim, dodirnih tačaka u ključnim strateškim tačkama.

Osam autora ove knjige vezani su svojim radom za univerzitete u Engleskoj, samo je Virđžinija Najtingejl (Virginia Nightingale), profesorka na univerzitetu u Australiji. Četvoro istraživača su sociolozi koji su se specijalizovali u okviru svojih poslediplomskih studija za studije medija i komunikacije, jedna je sociokulturni antropolog, dok su ostali autori, njih petoro, od početka svog obrazovanja u studijama medija i komunikacija.

Majkl Pikering (Michael Pickering), profesor analitike medija i kulture na Lofborou Univerzitetu (Loughborough University) u srednjoj Engleskoj, urednik je ove metodologije koja je, kako on naglašava, nastala iz potrebe da se studije kulture iniciraju u svet zrelih nauka. Opšta svrha joj je, prema uredniku, dvostrukog karaktera.

Prva je da „ponudi skup objašnjenja, okvira i uputstava za sprovođenje istraživanja u studijama kulture“, i na taj način bude savremena „intervencija u polju studija kulture podjednako namenjena studentima i istraživačima“ (Pickering 2008, 4). Druga je, kako autor navodi, da se metodologije studija kulture „pomere sa ograničene pozicije šaranja i cepidlačenja po metodološkim slabostima dugih disciplina“ (Ibid.).

U tom smislu svrha joj je da u celosti predstavi metodologiju studija kulture, koja bi, kako predlaže urednik, trebalo da bude „jasnijeg oblika i pravca“, što znači „relativno određena“ (Ibid.). Bližim određenjem on smatra strukturisanje osnovnih odrednica metoda (Ibid.). Osnovne odrednice metodološkog procesa studija kulture u ovoj knjizi čini deset metodoloških koraka.

Prvi temat, *Životi i proživljeno iskustvo*, počinje raspravom u poglavlju *Iskustvo i društveni svet* (Pickering 2008, 17–31). Pikering najpre iznosi svoje gledište da nije moguće sastaviti apsolutnu definiciju studija kulture koja bi obuhvatila sve istraživačke prakse i teorijska usmerenja ovih studija. Ističe da osnovu istraživanja u oblasti predstavljaju iskustvo i znanje o društvenim odnosima koji se stiču učešćem u različitim oblicima komunikacije i transmisije iskustava prošlosti.

Prvi među prioritetima studija kulture je, dakle, sticanje neposrednih iskustava u kojima podjednako legitimne terene za sticanje iskustva predstavljaju prakse i teorije. Drugi je sistematično preispitivanje metodologije pitanjima kojima se stečena iskustva, individualno razumevanje i osećanje evaluiraju i oblikuju za određeni predmet istraživanja (Ibid).

Autor takođe naglašava da je neophodna usredsređenost na subjektivne dimenzije socijalnih odnosa. Praćenje subjektiviteta se odnosi kako na istraživačev, tako i na subjektivitet onoga koji je predmet ispitivanja. Ovde je potrebno uzeti u obzir kompleksnost uzajamnog delovanja javne kulture, privatne subjektivnosti i transformativnih potencijala koji mogu da budu sadržani u toj interakciji. Upravo ove relacije Pikering smatra „presudnim za naše osećanje onoga što jesmo ili što možemo da postanemo [...]“ (Pickering 2008, 18). Ovim on ističe da su metodi studija kulture namenjeni najpre ispitivanju i učešću u procesima stvaranja kulture, čime se, kako primećujem, naročito preporučuju potrebama misije Uneska.



Objašnjavajući razlike između metoda istraživanja na terenu i poimanja različitih nivoa iskustava, Pickering citira stavove antropologa i skreće pažnju na određena razilaženja između studija kulture i antropologije. Ključne razlike pronalazi u prioritetu subjektivizma i intervencionizmu studija kulture. Prva razlika konstituisana je u metodologiji kao „odnos istraživača i objekta istraživanja i odnos između dokaza i njegove analize“, a druga u rezultatima na osnovu kojih se organizuje „politika kulture i promocija demokratizacije kulture“ (Pickering 2008, 30).

U drugom poglavlju *Priče i društveni svet* Stef Louler (Steph Lowler), profesorka sociologije na Univerzitetu Njukastl, govori o narativima. Loulerova ističe značaj *priče*, to jest svih vrsta narativa kao medijatora u stvaranju kolektivne kulture i individualnih koncepata o kulturi (Lawler 2008, 32–49). Važnost narativa argumentuje činjenicom da oni omogućavaju povezivanje sopstva, to jest pojedinca s drugima, prošlo sa sadašnjim vremenom i proizvodnju mitova koji deluju u *večnom* sadašnjem vremenu (Lawler 2008, 33).

Priče, na jednoj strani, povezuju konkretne događaje s različitim tumačenjima, to jest interpretacijama tih događaja. Na drugoj strani, priče o društvu i kulturi uvek imaju publiku. U publici sede oni s kojima društvo ima neki društveni ugovor ili neko dato obećanje. Loulerova pristup višeslojnosti narativa i publike preporučuje osetljivosti i refleksivnosti onoga koji istražuje kako bi analiza bila uspešna (Lawler 2008, 40).

Istraživanja studija kulture su u ovim relacijama najpre usmerena na doživljaje i reakcije publike, na čovekovo osećanje sveta u određenim pričama, odnosno narativnim kontekstima, ali tako da se prioritet daje čitanju čoveka čovekom (Lawler 2008, 47). Istinitost priče, to jest narativnog konteksta obično nije predmet istraživanja studija kulture, tvrdi ova autorka, premda njeno ispitivanje nije u potpunosti isključeno (Ibid.).

U trećem poglavlju *Proizvodnja i konzumacija* Eron Dejvis (Aeron Davis), profesor političkih komunikacija na Goldsmiths koledž Univerziteta u Londonu, opisuje pristupe u istraživanju kulturne produkcije (Davis 2008, 53–67). Referentne odrednice za metode istraživanja kulturne produkcije su, kako navodi, politička ekonomija, tekstovi svih vrsta i oblika (narativi), analiza teksta (narativa) i sociološko-etnografski postupci, kao što su intervjui i posmatranje (Ibid.).

U delu *Multipla metoda i izučavanje primera* Dejvis analizira mogućnosti kombinovanja metoda političke ekonomije, literarne, sociološke i etnografske analize (Davis 2008, 61). Autor ovde ističe da različiti metodološki obrasci, koje kulturolozi smatraju korisnim i primenljivim za istraživanje u ovoj oblasti, nisu i ne treba da budu ograničeni predlozima koje on iznosi (Ibid.).

Kombinovanje metodoloških matrica u istraživanju i pronalaženje novih Dejvis smatra izuzetno poželjnim, korisnim i produktivnim principom za studije kulture. Interdisciplinarna priroda metoda studija kulture, kako iznosi ovaj autor, neguje podsticanje i davanje oslonca hibridizaciji metoda, to jest njegovoj eklektičnosti (Davis 2008, 64).

U četvrtom poglavlju *Istraživanje potrošača kulture* Aneke Majer (Anneke Meyer), profesorka sociologije i studija kulture na Mančester Metropolitan Univerzitetu, piše o metodima istraživanja potrošača kulture (Meyer 2008, 68–86). Majerova se fokusira na primere za pravlje-

nje istraživačkih projekata. Smatra da u istraživanju nije moguće jasno odvajanje procesa potrošnje i proizvodnje, jer potrošači kulture istovremeno proizvode, stvaraju kulturu.

Majerova dalje iznosi da su intervjui i fokus grupe izvanredno sredstvo za istraživanje potrošača kulture zbog toga što se razgovorima otkrivaju posebnosti individue i osobenog iskustva, praksi, stavova, osećanja, čime se istovremeno uzima u obzir dinamika kulturne produkcije, konzumacije i raznorodnosti perspektiva (Meyer 2008, 70–71).

Intervjui su, piše Majerova, naročito prikladni za istraživanja kojima je cilj detaljno ispitivanje potrošača kulture (Ibid.). To su istraživanja različitih oblasti života pojedinca. Svrha im je iznijansirati poređenja i predstaviti kontraste između pojedinaca i grupne dinamike. U celini, navodi autorka, ova uputstva su sastavni deo svih metoda u društvenim i humanističkim disciplinama naukama.

Fokus grupe, za razliku od intervjua, uključuju merljive podatke u interpretaciji grupne dinamike pružajući tako informacije o zajedničkim ciljevima, a njihov smisao i značenje definisani su subjektivnim interpretacijama. Fokus grupe i intervjui kao kvalitativni metodi, zaključuje Majerova, pitanja o subjektivnom značenju procesa saznanja u proizvodnji i potrošnji sadržaja kulture, jesu bazična (Meyer 2008, 85).

*Kvalitet i kvantitet* je poseban temat, koji počinje poglavljem *Zašto se računanje računa*, Davida Dikona (David Deacon), profesora komunikacija i medijskih analiza na LaBorou Univerzitetu (Deacon 2008, 87, 89–104). Dikon najpre konstatuje da je za studije kulture karakteristično izbegavanje kvantitativnih istraživačkih metoda, što je u kontradikciji s poglavljem koje mu prethodi.

Najveći antagonizam kulturolozi pokazuju, kako tvrdi Dikon, u odnosu na statističko zaključivanje. Uprkos tome, veliki broj studija o kulturi i ispitivanja u ovoj oblasti, uključuje kvazikvalifikacije, kako empirijske, tako i retoričke. Povremeno, smatra Dikon, ovakav pristup može da dovede do nepreciznosti i zbnjujućih ili kontradiktornih zaključaka (Deacon 2008, 99).

Vezama literarnih i istorijskih osnova studija kulture, argumentuje preovlađujuće anti-pozitivističke struje među kulturolozima (Bell u: Deacon 2008, 99). Ovo objašnjava zbog čega su, smatra Dikon, analitičari u studijama kulture uglavnom nesposobni da dekonstruišu statističke dokaze u skladu sa zadatim uslovima i da vrednuju komparativni doprinos statističkih podataka (Deacon 2008, 101).

Kako dalje iznosi ovaj autor, moć studija kulture je ovim ograničena. Naročito je to primetno u slučajevima ideoloških zloupotreba statističkih podataka. Statistika je, prema Dikonu, ključni element metoda studija kulture ukoliko je cilj istraživača da u opsežnim debatama o kulturnoj i javnoj politici nastupa s pozicije autoriteta (Deacon 2008, 102–103).

Pitanjem *Zašto je značajno posmatranje* u studijama kulture, bavila se Viržinija Najtigel (Nightingale 2008, 105–122). Autorka smatra da strategije i taktike istraživanja zasnovane na posmatranju i opažanju, odnosno etnografija treba da budu sistemski organizovan metodološki diskurs studija kulture. Ovo argumentuje podatkom da se u interakcijama istraživača i subjekta

koji je predmet istraživanja otvaraju uvek nove perspektive za raspravu i pregovore, što je prioritet za rezultate studija kulture (Nightingale 2008, 107–112).

„Posmatranje u istraživanju zavisi od strategija“ kojima se reči, gestovi, misli, ideje, dijalози, priče, muzika, slike i snovi transformišu u materijalne forme. Tako materijalizovani mogu da budu zabeleženi i sledstveno tome podvrgnuti analizi“ (Nightingale 2008, 121).

*Analiziranje vizuelnog iskustva* izložila je socijalna antropologinja Sara Pink (Sarah Pink) profesorka medija i komunikacija na *Melburnskom kraljevskom institutu za tehnologiju* (RMIT) u Australiji (Pink 2008, 125–149). Bitan deo ljudske komunikacije je u sferi vizuelnog. U osnovi, Pinkova predlaže da studije kulture koriste antropološke predloške etnografskih i tekstualnih analiza vizuelnih slika. Argumentuje svoj stav time da vizuelne antropološke prakse obezbeđuju polazište“ u nehijerarhijskom razmišljanju i podstiču refleksivnost ispitanika koja je pogodna za studije kulture (Pink 2008, 147–148).

*Analiza diskursa* Martina Barkera, profesora za film i televizijske studije na Ejbervisvit Univerzitetu, poglavlje je u kojem se autor bavi teorijama diskursa u studijama kulture (Barker 2008, 150–172). Barker, iznosi ovde primere za analizu diskursa koji su karakteristični za određene „materije kulture“ i daje tabelarni pregled razvoja teorija diskursa sa naslovima dela i autorima kao primer (Barker 2008, 150, 153–154).

Diskurs i teorije na koje se diskurs oslanja u datim primerima zapravo označavaju faze projekta istraživanja. Diskurs i teorije su kako planiranje, upravljanje projektom, prikupljanje podataka tako i analize i interpretacije diskursa i teorija ispitanika. Diskursi i teorije u metodima studija kulture su, kako zaključuje ovaj autor, „sve i u svemu“ (Barker 2008, 170).

Poslednja tematska celina *Povezivanje s prošlošću* počinje tekstom Emili Kajtli (Emily Keightley) *Obavezati se na sećanje* (Keightley 2008, 173, 175–192). Ispitivanje sećanja je za Kajtli vitalno u istraživanjima studija kulture, i to u dva osnovna značenja koja se međusobno uključuju. Prvo, sećanje je bitno kao metod istraživanja kulturnih fenomena. Drugo, sećanje je bitno kao tema, odnosno predmet istraživanja u kulturi (Keightley 2008, 176–179). U oba slučaja sećanje je označeno kao svest određena osećanjem vremena kojim se generiše značenje prošlog, sadašnjeg i budućeg stvaranja našeg *ja* i našeg *mi*, to jest kulture.

Netransparentnost je, prema ovoj autorki, osnovna karakteristika sećanja. Iz ovog razloga u studijama kulture sećanje je, kako iznosi, potrebno uvek posmatrati kao refleksivno i kao konstrukt. U politički i intervencionistički orijentisanim studijama kulture pravilo o konstrukciji sećanja jedan je od preduslova političke akcije u kulturi (Keightley 2008, 189–191).

*Uključiti se u istoriju* je završno poglavlje, u kojem Pickering piše o istoriji kao jednom od ključnih koncepata studija kulture (Pickering 2008, 193 – 213). Koliko je za istoriju važno da se bavi kulturom, iznosi autor, toliko je za studije kulture neophodno da ima kontinuirano angažovan odnos prema uključivanju istorije u savremene tokove kulture (Pickering 2008, 196).

Važnost istorije tumači potrebom prevazilaženja kratkovidnih i partikularističkih predstavljačkih formi aktuelne sadašnjosti. Nadalje, Pickering nudi rešenja za povezivanje istorije i stu-

dija kulture. Kako piše, ovo povezivanje treba da se sprovodi sistematičnim uvođenjem istorije u polja analize kojima se služe različiti fenomeni u savremenoj kulturi, kao i njenim uvođenjem u analize medijskih predstavljanja istorije, uključujući i one koje su u vestima o istorijskim dešavanjima (Pickering 2008, 201).

Ovakva primena istorije podrazumeva tešnju saradnju istraživača studija kulture sa istoričarima. Takođe podrazumeva i tešnju saradnju sa onima koji istoriju i uopšte iskustva prošlosti predstavljaju u popularnoj kulturi. Primena istorije u studijama kulture potrebna je i prilikom istraživanja doživljaja publike o predstavljanju istorije u različitim medijima. Ističe se ovde i važnost povezivanja istraživanja savremenih kulturnih vrednosti i onih iz prošlih vremena (Pickering 2008, 208–212).

Strateška orijentacija metodologije studija kulture u iznetom primeru predstavljena u deset osnovnih koraka istraživanja: iskusiti svet na sebi svojstven način, slušati priče, ispitati grupu proizvođača kulturnih sadržaja i potrošača kulturnih sadržaja, pobrojati ih, posmatrati, snimiti razgovore s njima, analizirati diskurse, sve to učitati u njihovo i naše sećanje sveta, potom rekonstruisati sećanje filmom koji će na popularan način prikazati istoriju ovog istraživanja i podsetiti nas na istoriju istorije istraživanja.

#### STRATEŠKA ORJENTACIJA METODOLOGIJA SOCIOKULTURNE ANTROPOLOGIJE

Metodološki udžbenik američke škole kulturne antropologije poslužio je kao osnov za podvlačenje nekoliko paralela s metodologijom studija kulture. Ovaj primer sam izabrala, jer njegov autor teži balansu odnosa humanističkog i pozitivističkog područja istraživanja i to izražava u sledećem:

„Moja disciplina, kulturna antropologija, jednom je nogom u naukama, a drugom u humanizmu. Moja filozofija podučavanja uvek je bila od pomoći studentima da shvate da ne moraju da biraju između nauke i humanizma. Nauka nam je potrebna, mnogo, mnogo nje, da pomogne razotkrivanje lažnih ideologija [...] i potreban nam je humanizam mnogo, mnogo njega, da pruži uputstva o tome šta ljudi u različitim kulturama i vremenima vide kao važno u svojim životima [...] nauka zahteva jednako dobru pripremu metoda i teorije<sup>138</sup>.

Od početaka akademske antropologije „postojala je izvesna napetost unutar antropološke discipline između onih koji su antropologiju želeli da formiraju kao kvantitativnu nauku i onih čiji je cilj da proizvedu dokumentaciju koja prenosi bogatstvo i jedinstvenost ljudske misli i iskustva“ (Russell 2006, VII).

<sup>138</sup> Russell, Teaching Pristup: 2. 4. 2017. Dostupno na: <http://nersp.osg.ufl.edu/~ufruss/teaching.htm> .

U svim društvenim i humanističkim naukama postoji struja koja uporno razdvaja pozitivistički pristup i onaj interpretativno-fenomenološki. U sociokulturnoj antropologiji debata između pozitivista i interpretativista odnosi se na razlike u poimanju kvalitativnog i kvantitativnog pristupa. Postoji struja antropologa koji su svoje opredeljenje razvili na gledištima koja su postavili Boas, Redfield (Robert Redfield 1897–1958), Lič, Gerc, da pomenem samo nekolicinu, a koji smatraju da je odvajanje ova dva pristupa u antropologiji besmisleno, jer su, kako tvrde, prirodno integrirani. Druga struja insistira na njihovim razlikama i odvojenosti (Rapport, Overing 2007, 345–352).

Odnos kvalitativnih i kvantitativnih podataka objašnjen je na sledeći način: „fundamentalni koncepti istraživanja su: varijable, merenja, vrednovanje, pouzdanost, uzrok i ishod, i teorija [...] potrebno je shvatiti ulogu međusobne podrške podataka i ideja u razvoju teorije, zajedno sa odlučujućom (presudnom) ulogom koju merenje ima u nauci“ (Russell 2006, 19).

Posmatranje učesnika u istraživanju, odnosno etnografski terenski rad predstavlja za antropologiju jedan od osnova istraživanja (Russell 2006, 136). Kultura koja je uvek osnovni predmet istraživanja antropologa podrazumeva upućenost u postupke i otvaranje perspektiva o istraživačevoj kulturi koji će učiniti da se ispitanici osećaju dobro u njegovom prisustvu. Pored veština interpersonalne komunikacije, za terensko etnografsko istraživanje antropologa postoje još dva karakteristične strateške tačke i niz prelaznih varijanti u pristupu ispitanicima.

Jedan od karakterističnih strateških odrednica je uklapanje u određenju sredinu i prepuštanje životnim obrascima grupe koja je predmet istraživanja. Druga ključna strateška odrednica u antropološkoj metodologije je zadržavanje distance, ne bi li se tako postigla što veća objektivnost. Ovaj drugi pristup je rasprostranjeniji i češće se primenjuje.

Primer koji među etnografskim istraživanjima u antropologiji smatram korisnim kao demonstraciju jednog novog modela koji objedinjuje obe pomenute strateške odrednice je istraživanje Jutjuba čiji su rezultati predstavljeni 23. juna, 2008. godine u *Kongresnoj biblioteci* u Vašingtonu<sup>139</sup>

Majkl Uešč (Michael Wesch), vanredni profesor sociokulturne antropologije na Državnom univerzitetu Kanzas (Kansas State University) istražuje uticaje društvenih medija i digitalne tehnologije na globalno društvo i obrazovanje. Istraživanje „*Jutjub* i ti“ (YouTube and You) i studija „*Ne više čovek/Ništa više od čoveka*“ (Human No More) su dva Ueščova projekta u kojima zajedno sa svojim studentima, kako navodi, proučava kako sajber prostor i svet interneta (*Svetske široke mreže* – engl. *world wide web*) oblikuje identitet, kulturu i virtuelne zajednice (Wesch 2009; Wesch 2012)<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> Library of Congress (eng.)

<sup>140</sup> „Koncept zajednice jedan je od najširih i najčešće upotrebljvanih u sociokulturnoj antropologiji, a njegovo ispitivanje privlači pažnju već dve stotine godina. Još je davne 1955. godine Hileri (Hillery) sakupio i zabeležio dvadeset četiri pokušaja definisanja načina kojima se ljudi povezuju. [...] Bilo da se termin zajednica koristi da objasni zajednicu u prošlosti, uobičajeno savremeno ponašanje, političku solidarnost (etničku, lokalnu, religijsku), ili utopijsku budućnost (ruralnu idilu, svetski poredak), ovde (u antropologiji) bez izuzetka predstavlja pozitivnu evaluaciju i naziv, čijom se upotrebom izražava i označava društvena grupa i društvena sredina od koje ljudi nešto očekuju, koju promovišu ili kojoj žele da pripadaju“ (Rapport 2002, 176–177).

Priča o ovom istraživanju započinje sa kratkom istorijom o nastanku interneta i *Jutjuba*. Tim s (Tim Berner) pokrenuo je 1989. godine ono što je poznato pod imenom *internet*. „Kevin Keli (Kevin Kelly) pozvan je u televiziju ABC te godine da priča o tome šta će se dešavati na *internetu*“<sup>141</sup>. Premda nije mogao da predvidi nastanak *Jutjuba*, kao ni bezbroj drugih sistema koji će se razviti na internetu, najavio je samo novi prozor u svet i nove perspektive.

Petnaest godina nakon uspostavljanja interneta dogodio se *Jutjub*. Priča o *Jutjubu* počinje s velikim muzičkim hitom *Numa numa* muzičkog sastava iz Moldavije<sup>142</sup>. Kada se pesma *Numa numa* popela na vrh top-liste Japana napravljeno je nekoliko animiranih amaterskih spotova ove pesme u decembru 2004. godine.

Potom kada je ovaj hit stigao u predgrađe Nju Džersija (New Jersey) do Gerija Brolzme (Gary Brolsma), Geri je uključio u svoju internet kameru i snimio prvi amaterski *Numa Numa* video-spot<sup>143</sup>. Ovaj video postaje fenomen. „U njemu gledamo mladića koji se ludo zabavlja i nije ga briga šta drugi misle“, jednostavno ne pokazuje da uzima u obzir mišljenje javnosti<sup>144</sup>.

U aprilu 2005. *Jutjub* je zvanično registrovan. Pre *Jutjuba* bilo je veoma teško postaviti video-snimak na internet. „Od pojave *Jutjuba* to je postao moguće za milione ljudi“<sup>145</sup> Reagovanje na video Gerija Brolzme je „pedeset osam hiljada snimljenih videa na različitim stranama sveta“<sup>146</sup> Ovaj talas videa, kako primećuju istraživači na ovom projektu, su slika i zvuk novog kulturnog poretka. Oni koji plešu, kaže Uešč, „ne izgledaju kao zarozana šala, više izgledaju kao novi kulturni poredak“.<sup>147</sup>

„Oni se ne rugaju prvom *Numa numa* momku, već ga obožavaju. Predivno je gledati video-snimke *Jutjuba*, zbog toga što umnožavaju i šire sreću onih koji su se spontano predali uživanju u muzici i podelili svoj doživljaj bez brige o tome šta će misliti drugi. Ovi plesovi na *Jutjubu* obeležja su rituala novog kulturnog poretka“<sup>148</sup>.

*Jutjub* je tokom šest meseci na internetu proizveo više programa „nego ABC od svog osnivanja 1948. godine i sve je to urađeno bez producentske kompanije“<sup>149</sup>. *Jutjub* je svaki dan to-

---

<sup>141</sup> An anthropological introduction to YouTube. Michael Wesch. Pristup 2. 4. 2016. Dostupno na: [https://www.youtube.com/watch?v=TPAO-lZ4\\_hU](https://www.youtube.com/watch?v=TPAO-lZ4_hU)

<sup>142</sup> Numa Numa Original Music Video (Dragostea din tei). Pristup 12. 5. 2016. Dostupno na: [https://www.youtube.com/watch?v=oHR4hp\\_kSI](https://www.youtube.com/watch?v=oHR4hp_kSI)

<sup>143</sup> Gary Brolsma Numa Numa. Pristup 12. 5. 2016. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=OE-8WzYNRPNU>

<sup>144</sup> An anthropological introduction to YouTube. Michael Wesch. Pristup 2. 4. 2016. Dostupno na: [https://www.youtube.com/watch?v=TPAO-lZ4\\_hU](https://www.youtube.com/watch?v=TPAO-lZ4_hU)

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ibid.

kom 2008. godine, prema podacima ovog istraživanja, dobijao oko devet hiljada dvesta trideset sati sadržaja, što je u proseku dvesta hiljada tri-minutnih videa<sup>150</sup>. Veliki deo toga je namenjen za manje od stotinu gledalaca, a 88% sadržaja je novo i originalno<sup>151</sup>.

Premda su priče o brojkama važne, za antropološke perspektive neuporedivo su važnije, kako konstatuje Uešč, priče o novim oblicima izražavanja, novim oblicima zajednica i novim oblicima identiteta. Geri je, dakle, prvi plesač na globalnom mikseru. Međutim, ovo nije bio „samo ples već proslava novih oblika osnaživanja“ pojedinca i zajednica, smatra Uešč<sup>152</sup>.

*Jutjub* ne omogućava formiranje zajednica u smislu klasičnih društvenih grupa, ali otvara i prostor i vreme za stvaranje zajednica u novoj društvenoj sredini od koje ljudi „nešto očekuju, koju promovišu i kojoj žele da pripadaju“ (Rapport 2002, 177). Svako ko ima mrežnu kameru ima moć prisustva i njegov se glas dalje čuje.

Ovo je ujedno „proslava novih oblika“ individualnosti i zajednica, koje ranije nismo imali. *Jutjub* znači i osnaživanje globalnih veza kojima se transcendiraju prostor i vreme. Tako se igrom u slobodno vreme stvaraju i „slave nove nezamislive mogućnosti“<sup>153</sup>. Mreža nije samo informacija, „ona povezuje ljude onako kako to nikada ranije nije bilo moguće“<sup>154</sup>.

„Novi mediji ne uvode samo u nove načine kojima ispoljavamo i izražavamo vlastitu ličnost, već i nove forme samosvesti i načine sagledavanja ko smo i kako se odnosimo prema drugima (Wesch 2009, 19). *Jutjub i ti* je analizira iskustava samosvesti nastalih gledanjem i reagovanjima koja su izrazito lične prirode, ali koja nisu upućena na neku određenu adresu, već ljudima *Jutjub* zajednice (Wesch 2009, 19–34).

Korišćenje simboličke interaktivne globalno povezane platforme za postavljanje video-sadržaja iz individualne, lične amaterske produkcije podrazumeva podeliti, postaviti na *Svet-sku široku mrežu* vrlo delikatne sadržaje (Wesch 2009, 20). Reč je o različitim sadržajima koji predstavljaju oblike eksperimentisanja novim tehnologijama u procesima „samoposmatranja, samoostvarivanja u nekoj vrsti igre, koja se doživljava kao dugoročno i jako povezivanje“ sa imaginarnom *Jutjub* zajednicom, a ostaje zapravo „prolazno i potpuno neobavezno“ (Wesch 2009, 23).

Ovaj novi teren, kako shvatam, otkriva modele uz pomoć kojih je moguće novo antropološko odgonetanje relacija kulture i prirode. Čovek na svakom od ovih terena ostaje u nekom od planova i ključni predmet ispitivanja. Dinamika zamišljanja, preispitivanja i eksperimentisanja vlastitim pozicijama i smislom antropologije u mikro i makro kosmosu otvara uvek nove perspektive koje su dosledno relativno haotične i otuda je antropološka metodologija u kontinuiranom stvaranju nekog novog reda i uređenja.

---

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Ibid.

Dimenzije novih terena, to jest prostora istraživanja virtuelnih kultura otvaraju nove stranice kulturne istorije i antropoloških perspektiva u posmatranju i pisanju kultura tokom prve decenije XXI veka. Nalazi antropološkog istraživanja *Jutjuba* pružaju, smatram, izvanredan primer razvoja antropološkog metoda na principima multiperspektivizma, u kojem je evidentno samoposmatranje antropologa i ispitanika. „Ovaj veliki svet [...] ogledalo je u kojem sebe moramo gledati kako bismo se prepoznali iz pravog (odgovarajućeg, podesnog, pogodnog, vlastitog) ugla“, napisao je filozof Mišel Montenj (Michel de Montaigne, 1533–1592) u XVI veku (Montaigne u: Dupré 79, 1993). U XX veku Rorti (Richard Rorty, 1931–2007) „preokreće ovu metaforu kazujući da je svest ogledalo prirode“ (Rorty u: Dupré 79, 1993).

U novom digitalnom predelu relacije kulture i prirode, ostaju, primetno je, u središtu predmeta antropologije. U „eksploziji informacija“ iz novih elektronskih naprava, koje nas oduševljavaju, ili plaše, „institucije nam postaju dosadne“, i to pre svega one koje se ne obnavljaju brzinom tehnologija i industrija komunikacija (Debre 2000, 16).

Dinamika promena perspektiva u samo jednom danu je tolika da, prema mišljenju Erik-sena stvara rizik od pretvaranja života u „histeričnu seriju prenaseljenih trenutaka, bez nekog pre i nekog posle, bez nekog ovde i nekog onde“ (Eriksen 2003b, 11). Ubrzanje je za određene antropološke perspektive toliko da „sledeći trenutak dolazi tako naglo da je teško proceniti trenutni trenutak“ (Ibid.). Druga grupa antropologa novim oblicima izražavanja i zajednica koji se razvijaju na ubrzanju proizvodnji sadržaja, odnosno naglim promenama perspektiva, pridaju obeležja novih rituala novog kulturnog poretka, stvaranja novih oblika osnaživanja pojedinaca, jačanja novih grupa i neformalnih institucija koje u kulturnoj istoriji još nismo imali (Wesch 2009, 19–34).

Ova druga antropološka perspektiva ukazuje na odsustvo potrebe čoveka novog kulturnog poretka da procenjuje trenutke i vremena, kao i da se uspostavlja u odnosu na kulturnu istoriju. Naprotiv, čovek novog kulturnog poretka uspostavlja se, prema gledištu iz ove druge perspektive, na igri stvaranja, u kojoj mišljenje drugih nije uvek u prvom planu. Novi kulturni poredak je, čini se, zasnovan na životnom motu da se prvo deluje, pa tek onda misli.

Dubokim primenama prirodnog okruženja, neosporno se menja i njen odraz u našoj svesti. Globalne veze novih institucija uspostavljene u novim virtuelnim svetovima postaju nova ogledala ljudske prirode i kulture. Otvaraju nam pogled na svet koji transcendirira različite predele, prostore, istorije i vremena, pa čak i potrebu za mišljenjem, koje sve češće pretiče potreba da se reaguje, deluje afektivno, bez obzira na posledice.

Nove formalne i neformalne institucije virtuelnog sveta u XXI veku povezuju ljude onako kako to nikada ranije nije bilo moguće. „Sveprisutnost medija obezvređuje iscrpljene glasove istoričnosti“, a veze između „ovde i drugde postaju vidljivije i očiglednije nego one između pre i posle“ (Debre 2000, 16).

Ono što studije kulture razlikuje od antropologije u prirodi novog doba, kako tumačim, jesu manje zahtevna organizacija, veći raspon modela koja se koriste za istraživanja savremene



kulture i provizorne granice metodologije. Kulturni modeli su u antropologiji tradicionalno bili organizovani oko međukulturnog poređenja usredsređenog na ključne koncepte – kôd, klasifikacija, diskurs, spoznaja, društvo, komunikacija, rod, srodstvo, ljudska prava, individualizam, interakcija, rad, dokolica, praznik, interpretacija, hibridnost, identitet, mit, umrežavanje, narativ, urbanizam, moć, ritual, država, konzumerizam, religije, natprirodno, zajednice – i na društvene strukture.

Ipak, od vremena ustanovljenja studija kulture do vremena ovog istraživanja, i ove razlike su se smanjile. Promene antropoloških metoda i proširenje predmeta koje antropolog ispituje od sedamdesetih godina XX veka do danas evidentno je u svim oblastima savremene kulture (Milenković 2007, 6). Ovu konstataciju potvrđuje primer antropološkog istraživanja Jutjuba.

Potrebno je imati u vidu da su strateške orijentacije metodologije se koriste studije kulture izvedene iz teorija svih raspoloživih društveno-humanističkih disciplina, ali ne zadiru ni od onih koje su nastale kao proizvod egzaktnih prirodnih nauka. Teorije za kojima posežu studije kulture kreću se od sociologije kulture, koja istražuje masovne medije, kulturne industrije, kulturnu politiku, odnosno kulturu kao meru društva, do teorija kulture koje su derivati na jeziku zasnovanih intervencija, kao što je semiotika, poststrukturalizam, dekonstrukcija i sve do kulturne ekologije i kulturne politike prirodnih resursa. Antropološke teorije su takođe u ovom hibridnom sistemu studija kulture.

Antropologija ima tradiciju minucioznog naučnog pristupa etnografskom posmatranju i preciznom dokumentovanju rezultata istraživanja. Upravo iz tih razloga određeni antropolozi studije kulture posmatraju kao uzurpatore sociokulturne antropologije, odnosno kao studije koje redukcionističkim, elitističkim (premda se same deklarišu kao populističke), preterano teorijskim i spekulativnim ili čak novinarskim metodama, osiromašuju i oštećuju sisteme nauka

Konačno, gledište koje uslovno objedinjuje antropološki pogled na načine istraživanja čoveka i njegovih kultura je, smatram, koncentrisano u ovom citatu: „U našoj nauci nikada [...] ne srećemo čoveka podeljenog na sposobnosti [...] u suštini tu se sve meša telo duša i društvo [...] u telesnom i materijalnom integritetu (Mos 1982a 276–277). To je razlog što je nezahvalno ostati na „specijalnim“ zasebnim, tumačenjima nauka. Pojave totaliteta su „veoma složene, ne može biti složenije pojave“ (Mos 1982a, 277).

Dvema definicijama sažimam viđenje osnovnih razlika studija kulture i antropologije.

„Akademske studije kulture odnose se na: interdisciplinarne studije kulture, a zasnovane su na starijim disciplinama – književnoj kritici, antropologiji, istoriji i sociologiji. Bave se radikalnim političkim intervencijama u postojećim akademskim disciplinama, one su nova disciplina posvećena izučavanju popularne kulture; koriste labavu društveno-naučnu teorijsku paradigmu za izučavanje svih sistema tekstualizovanog značenja – literarnog i neliterarnog, elitističkog i popularnog“ (Milner, Browitt 2002, 227).

„Antropologija je humanistička nauka još od vremena kada je i dobila ime. Humanistička je u smislu da predmet njenog istraživanja uključuje sve ljudske fenomene i humanistička je u smislu epistemoloških, etičkih i estetičkih principa, koji se u potpunosti podudaraju sa filozofijom humanizma. Antropologija je humanistička u smislu da se njen interes za izražavanje kultura i ljudske kreativnosti poklapa sa primarnim fokusom humanističkih nauka. Antropologija je nužno i nauka, jer uspešno istraživanje antropoloških polja zahteva naučni pristup [...] antropologija je jedina od nauka koja teži da objedini sve fenomene čovečanstva na svim mestima i u svim vremenima. Predmet antropologije je obiman, ali najvažnije je reći da uključuje: evoluciju antropoida, hominoida, hominida, poreklo i razvoj Homo sapiensa, prirodu i poreklo ljudskog jezika, svesti, evoluciju ljudskog društva i kulture, uzroke i posledice biološke različitosti ljudi i njihovog kulturnog diverziteta“ (Lett 1997, 122–123).

U zborniku *Ključne debate antropologije (Key Debates in Anthropology)* nalaze se različita viđenja savremenih antropologa o mestu antropološke metodologije u savremenom svetu (Ingold 2005, 13–44). Izdvajam za primer jedno iz 1998. godine:

„Zadatak naše generacije da znanja o prirodi i društvu iznova postavi u aktivan i uzajamno osnažujući odnos. Ovo znači medijaciju i potpuno prevazilaženje opozicija između nauke i humanistike“ (Hart 2005, 21).

Ključno za strateške orijentacije metodologija, kako studija kulture, tako i antropologije jeste insistiranje na pročišćenim (bitnim) vezama između govora i ponašanja, između jezičkog i sociokulturnog, između individualnog govora i društvenih konvencija.

A gde je tu Unesko? Na kraju dolazi i pitanje šta se dogodilo sa vezama strateških orijentacija antropoloških istraživanja u odnosu na političku akciju Uneska krajem šezdesetih godina XX veka. Najpre, antropologija je kao platforma za moralni aktivizam bila odgovarajući partner moralnog aktivizma posleratnih programa Uneska. Kako je više puta naglašeno, antropologija nije bila usamljena u tom partnerstvu sa Uneskom.

Kada se, međutim, ispituju promene koncepta kulture, njihov politički status i strateški razvoj u okvirima Unesko institucije, modeli antropološkog mišljenja o kulturi imali su udela u formiranju političkih akcija, ali samo s mentorskih pozicija. Unesko je osim antropologije imao da bira uzore i izgrađuje svoj identitet na različitim poljima kako intelektualnih, tako i dnevnih političkih previranja u svetu.

U intelektualnim previranjima u ovom prelomnom periodu orijentacije strukturalizma koje su u Uneskovo politici tokom pedesetih i šezdesetih godina XX veka doprinosile u izgradnji identiteta kulture sveta, u poslednjem kvartalu šeste decenije gube dominantne pozicije. Jedan od razloga koji se u intelektualnim istorijama ističe jeste dramatična promena intelektualne klime u humanističko-društvenim disciplinama.

Okolnosti koje su dovele do promene kursa Uneska, obuhvatale su, pored ostalog, saznanja novog doba i promenu težišta u redovima intelektualnih, političkih i materijalnih snaga na istorijskoj pozornici (Dosse 1996; Dosse 1997). U intelektualnoj klimi koja je istovremeno i uzrok i posledica uspostavljanja nove paradigme, Unesko, preispitujući vlastite pozicije, zauzima novi kurs (Valderrama 1995, 142–200).

Nove pozicije i novo mišljenje Unesko doduše razvija na znanjima i iskustvima stečenim u periodu obeleženom mentorstvom i perspektivama pojedinih antropologinja, antropologa i antropologija, ali su se u ovom vremenu potrebe Organizacije promenile.

U uvodu disertacije i delovima ovog poglavlja već je opisana u osnovnim crtama uloga Levi-Strosa u Unesku i obrat, to jest raskol koji se 1971. godine desio između njega i Uneska (Unesco Courier, 2008). U suštini rezultat je okretanje Uneska mentorstvima koja s mogla da odgovore na njegove nove potrebe, a studije kulture su, kako će pokazati istorija, bile za Unesko pun pogodak.

Metodomahija studija kulture i antropologije za Unesko, kako zaključujem ne predstavlja bitne javne događaje u promenama pravca političkih akcija ove organizacije. Ove borbe su dirljive i bitne samo za krugove ovih disciplina i pojedine političke krugove.

Nove pravce razvoja koje Unesko zauzima, izgrađujući sebe i svet u kojem postoji i za čije je dobro napravljen, obezbeđuju zvanične odluke i konvencije sprovedene zahvaljujući sprezi delovanja logističkih, lobističkih i glasačkih tela organizacije.

Misija Uneska, kako tumačim, menja mentore, metode, materijale uz pomoć kojih oblikuje svoje političke akcije, ali evidentno je da nastavlja da insistira na univerzalnoj i sveobuhvatnoj ideji o kulturi. Naime, ista oblast i cilj delovanja međunarodne organizacije uvek su na nov način stilizovani. Epohe političke akcije za kulturu mira, zahvaljujući ovome, deluju sasvim različito.

Razlika se proizvodi, kako zaključujem, zahvaljujući učenjima o kulturi zasnovanim na novim perspektivama istorije, tehnologije, novih pronalazaka i nove intelektualne klime. Razlika je proizvedena takođe prihvatanjem ideja diferencijacije, dijaloga, polifonije i karnevala diskursa (Hoy 1992). Ovim promenama, kako tumačim, Unesko uvek menja stil, menja mentore, ali ne i paradigmu o kulturi.

Svako novo istorijsko razdoblje obeleženo je, s jedne strane, rehabilitacijom onih znanja koja su bila u senci stare epohe, dok s druge, na scenu istorije stupaju snage koje donose novo viđenje o tome kako bi stvaranje našeg *ja* i *mi* trebalo da izgleda. Pogled na svet koji se oblikuje u smeni epoha, između ostalog, menja i sliku o tome kako bi trebalo da izgleda junak novog doba. Unesko, kako se može iščitati iz antropoloških perspektiva o razvojnim fazama organizacije, uvek ide u korak sa novim paradigmatiskim trendovima ili ih sam proizvodi.

Unesko krajem šezdesetih godina XX veka zaključuje jednu od svojih faza i otvara novu. Ovaj period je karakterističan po tome što obeležava početak stvaranja novog modela za oblikovanje Uneskove reprezentativne političke paradigme kulture i njenih sadržaja koje će ponuditi svetu.

Sa programima za visokoškolsko obrazovanje osnivanjem Uneskovе katedre 1992. godine organizacija dodaje još jedan politički identitet vlastitoj istoriji<sup>155</sup>. Unesko tako zvanično postaje mentor promena koncepta kulture u političkim akcijama izgradnje mira u svetu. Program podrazumeva osnivanje Uneskovich katedri na postojećim univerzitetima u svim delovima sveta.

Uneskovе katedre ovim programom promovišu „međunarodnu međuuniverzitetsku saradnju i umrežavanje, a kako bi povećavali institucionalne kapacitete razmenom znanja i iskustava“<sup>156</sup>. Prioriteti su oblasti za koje, kako se navodi u programu ove organizacije, Unesko ima kompetencije, a to su „obrazovanje, prirodne i društvene nauke, kultura i komunikacije“<sup>157</sup>.

U aktuelnom vremenu program Uneskovе katedre uključen je u rad preko sedam stotina univerziteta u sto šesnaest zemalja. U sprovođenju ovog programa postoji jedan poseban zahtev Uneska, a taj je da „svi dokumenti koji se odnose na Uneskovе katedre moraju da budu predstavljeni na jednom od dva radna jezika, na engleskom ili francuskom“<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> UNITWIN / UNESCO Chairs Programme. Pristup 3. 3. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/unitwin-unesco-chairs-programme>

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Ibid.

## Rasprava

Ulaskom u virtuelni svet antropologija svoje istorijske perspektive o kulturi kao evoluciji, difuziji, funkciji, formi, strukturi, egzistenciji, ekologiji, dekonstrukciji, o „kulturi i komunikaciji“, o pisanju kultura, o „ozbiljnim igrama“, o kulturi kao „svakodnevicu“ o kulturi kao „tiraniji trenutka“, o „kulturnoj intimnosti“, o kulturi kao politici, premešta na sasvim novi teren u prvim decenijama XXI veka (Lič 2002; Ortner 2006; Bošković 2015; Eriksen 2003b; Herfeld 2004).

U procesima promene perspektiva, odnosno njihove modernizacije istorija za metode sociokulturne antropologije manje biva učiteljica života, a više referentna tačka u odnosu na koju se modernost uspostavlja kao identitet nove epohe, nove nauke, novih pogleda na svet, novog stvaranja sveta i nove razlike (Dupré 1993, 146).

U prvom delu poglavlja pokazala sam na osnovu Gercovog shvatanja umetnosti kao kulturnog sistema, da kao što mehanika umetnosti ne generiše vlastito značenje, tako je sa političkom akcijom institucionalnih aparata. Iz ovog razloga opšte mesto recepcije političke akcije nema smisla tražiti u univerzalnom osećanju određenih koncepata, već je političku akciju potrebno sagledati kao jednu u nizu akcija dokazivanja i pokazivanja da se angažovani koncepti mogu videti, čuti, osetiti i da je njima moguće stvarati materijalni svet.

Upotrebom Raportovih premisa u tumačenju statusa političke akcije misije Uneska došla sam, do sledećih, za hipotezu, relevantnih zaključaka. Mi u kontinuitetu i neprekidno prevazilazimo objektivne istorijsko-sociokulturne sadašnjosti tako što zamišljamo/izmišljamo njihovo značenje, što u nametnuti doživljaj upisujemo vlastito iskustvo i tako stvaramo naše *ja* i našeg *mi*.

Misija za kulturu mira Uneska, je kako zaključujem, saglasno materijalnim, medijskim, morfološkim, konceptualnim i stilskim značenjima na koja ukazuju teorija umetnosti kao kulture i prioriteta poetičkog produkta, lišena mogućnosti da u kolektivnoj realnosti i kolektivnim predstavama objektivizuje odrednice postavljene u programima i političkim akcijama. Ove dve teorije u interakciji, kako se pokazalo stvaraju jednu celovitu koju je, kako zaključujem primereno nazvati Gerc-Raportovim modelom oblikovanja pogleda na svet i stvaranja sveta.

Perspektive otvorene Gerc-Raportovim modelom ukazuju da ispitivanje sociokulturne stvarnosti ne može biti potpuno bez uzimanja u obzir činjenice da svaki čovek refleksivnim kapacitetima i sklonostima da napravi otklon od ponuđenog sadržaja, uvek iznova vrednuje i reformuliše ponuđene koncepte implicitno stvarajući svet.

Zaključak je da, prema Gerc-Raportovm modelu, mir u perspektivama svakoga od nas postaje uvek nešto drugo i novo od onoga što je prvobitno zapisano u osnivačkom aktu organizacije i različito od onoga što su zamišljali oni koji su ovu instituciju osnovali.

Prema odabranim antropološkim tumačenjima Unesko institucija je kako zaključujem mesto uspostavljanja, uređivanja i koordiniranja veza prirode i kulture i kulturnog konflikta i, prema tome je kontradiktorno. Unesko je i mesto stvaranja teksta i konteksta, mesto oblikovanja određenog tipa kulture koja utiče na preispitivanje napravljenih izbora, na čuvanje uspostavljenih principa i mesto pokušaja mirenja sukobljenih principa od kojih je neke, upravo proizvela ova institucija.

Kada je reč o istoriji rasprava u vezi sa konceptom kulture pokazalo se kao prvo da određena implicitno ili eksplicitno, neizostavno uključuje raspravu o individualnim odnosima antropologa i „socijalne strukture“ ili individualne rasprave političara i socijalne strukture, prenošeci igru ovih odnosa na teren refleksivnog, spontanog i subjektivnog (Rapport, Overing 2007, x, 3; James, Dawson 1997). To znači da je kultura inicijalno i uvek implicitna čoveku.

Drugo ova implicitnost kulture znači da je sagledavanje kulture kao metafore, jezika ili vrste dijalekta koja predstavlja forme kulture u figurativnom i/ili apstraktnom smislu, u prevodu etnografske kulture, s jedne strane i kulture u jednini, s druge strane koja označava stvaranje, to jest kulturu kao sistem sveta u kojem čovečanstvo bez izuzetka učestvuje, sumarni proces, odnosno događaj uzajamnog stvaranja. Ovim se i u značenju kulture potvrđuje Gerc-Raportov model stvaranja sveta.

U ovom procesu stvaranja sveta antropološka kulturna kritika, koja prema gledištu koje zastupam počinje sa antropološkom disciplinom, potvrđuje pravila koja o stvaranju sveta definiše Gerc-Raportov model. U antropološkoj kulturnoj kritici to je evidentno u volji za novim, s jedne strane, i oživljavanju tradicija, s druge, a sa treće u potrebi da se kritike institucionalizuju, to jest da se prihvate trajna rešenja koja će proizvesti nove kritike.

Metodomahija kao prikaz relacija studija kulture i antropologije jedna je od perspektiva u okviru koje se, pored ostalog, daju iščitati promene mišljenja ljudi koji su razvijali misiju Uneska i menjali koncepte kulture ove institucije. Nauke se u ovom slučaju identifikuju kao simboli mentorstva iz čijih učenja Unesko kao politička institucija bira znanja koja su mu potrebna i gradi svoj put ispunjavanja misije.

Tako je, kako zaključujem u ovom poglavlju, pokazno da su dve teorije iz hipoteze, istorija tumačenja institucija, antropoloških koncepata kulture, antropološke kulturne kritike, suparničkih metoda studija kulture i antropologije, izrastanje Uneska od učenika do mentora, kao i „svakog pojedinačnog naroda i svih naroda zajedno i/ili svake individue ponaosob, zapravo istorije promene mišljenja“, odnosno tendencija preuređivanja nasleđenog, zatečenog i/ili usvojenog sadržaja kulture (Geertz 2000, 78).

Promene mišljenja i tendencije preuređivanja su upravo ona svojstva koja zamišljanje i oblikovanje kulture, bilo da je reč o teorijama, institucijama, konceptima kulture, metodama, ili da

je reč o međunarodnoj kulturnoj politici i stvaranju artefakata, preporučuje kampu umetničkog stvaranja.

Iz konteksta antropoloških perspektiva odabranih u ovom poglavlju, misija Uneska sa promenama koncepta kulture može da se čita osim kao proizvod kreativne imaginacije, takođe i kao proizvod kolektivne i individualne potrage za identitetom koji implicira kontinuirano pomeranje granica kojima se menjaju perspektive i konačno koncepti o tome šta kultura jeste i šta bi trebalo da postane (Rapport, Overing 2007, 263– 266).

## MISIJA UNESKA



## Kontekst

Kada se problem misije mira prevede, to jest postavi u odnos prema različitim prostorima i vremenima savremenih sociokulturnih konteksta u kojima ljudi žive, to zapravo znači da bi misija Uneska trebalo da stigne do sedam milijardi ljudi, koliko sredinom druge decenije XXI veka nastanjuje planetu Zemlju. U različitim prostorima i vremenima kultura, koje u aktuelnom vremenu stvaraju životi sedam milijardi ljudi, uticaji ideja i koncepta misije Uneska mogu se identifikovati kao posredni, neposredni i nepostojeći.

U ostvarenju ovog cilja statistika čini vrlo važan, zapravo naročito istican deo političke argumentacije Unesko institucije. Razmere dejstva misije Uneska su merljive brojanjem ideja, konceptata i akcija pošiljalaca i primalaca poruka mira. Za detaljan uvid kako se sprovodi razvoj mira na različitim terenima sveta, neophodno je upoznavanje s njihovim sadržajima. Njihov osnovi sadržaj su različiti narativi koji su osnovno sredstvo promena perspektiva o svetu, o tome kakav je svet bio, kakav jeste i kakav bi trebalo da postane.

Pol Riker (Paul Ricoeur, 1913–2005), primećuje da je očuvanje vodeće uloge narativa u svim oblicima ljudskih društava uslovljeno relacijama „poetičkog činjenja“ i „iskustva vremena“ (Ricoeur 1984, 32; Gell 2001). Riker je, zapravo, svoje trotomno delo *Vreme i narativ* posvetio istraživanju njihovih relacija.

On smatra da se evidentna prednost koju narativi dobijaju u odnosu na iskustvo vremena, stiže zahvaljujući prisustvu trećeg koncepta, to jest prideva „poetika“, koji bez razlike implicira imenicu „umetnost“ (Ibid.).

U analizama svih postupaka produkcije, konstrukcije i dinamike stvaranja sveta različitim vrstama narativa, bilo da su oni programsko-politički tekstovi ili programsko-propagandni filmovi političke akcije, prema ovom Rikerovom stavu i analizama ovog istraživanja, poetika, to jest estetsko zadovoljstvo koje njihov sadržaj može da implicira, daje narativima najuticajnije pozicije u stvaranju sveta.

Dodatni razlozi se mogu naći u činjenici da konačna analiza narativa prekoračuje smisao dela i sveta koji određeno delo prikazuje konstituišući horizont tog sveta. Slušaoci, gledaoci ili čitaoci primaju delo prema vlastitim receptivnim kapacitetima, koji su definisani okolnostima, a koje mogu biti ograničene ili otvorene prema novim horizontima značenja (Ricoeur 1984, 77).

Narative, među koje se mogu svrstati i statistički podaci, kao i delovi narativa kakvi su na primer znakovi, neophodno je prema konsenzusu savremenih društveno-humanističkih dikur-

sa posmatrati kao kritična mesta saopštavanja ideja i koncepata i promena perspektiva kako u antropologiji, tako i u drugim društveno-humanističkim disciplinama (Rapport, Overing 2007, 317–325; Dosse 1996; Dosse 1997; Ricoeur 1984; Ricoeur 1985; Ricoeur 1988)<sup>159</sup>.

Interpretacije ideja, koncepata i promena perspektiva se, prema radnim teorijama koje izdvajam i testiram, odvijaju u prostoru sopstva u kojem se narativi našeg *ja* i našeg *mi* čitaju i vrednuju u svetlu narativa drugih (Geertz 1976; Rapport 1997; Daglas, Nej 2003). To je onaj prostor, ona teritorija na kojoj je statistički podatak, odnosno broj kao znak podvrgnut izmenama diktiranim uslovima interpretacije čoveka čovekom. Reč je o tome da za čoveka znak uvek implicira stvaranje narativa i konstituisanje vrednosti.

U ovom poglavlju podeljenom na tri potpoglavlja, tumačim i interpretiram koncepte, teorije i prakse misije Uneska koji su, kako smatram, od značaja za testiranje hipoteze istraživanja. Prioritet je tumačenje promena perspektiva na kojima čovek sagledan i prepoznat kao celovita osoba (ne samo kao politički, ekonomski, biološki definisana jedinka), bira perspektive, obliku je svoj pogled na svet i potom stvara novi svet (Ibid.).

Najpre se bavim značenjem misije kao koncepta u antropološkim teorijama, teorijama umetnosti, političkim teorijama i historiografiji, a potom identifikujem i analiziram, značenja i uloge misije promena i kulturne politike. U drugom delu ovog poglavlja je analiza programsko-propagandnog filma „Uneskovi prioriteti za XXI vek“ i završni deo u kojem izlažem programe kojima Unesko razvija kulturu mira.

U prvom potpoglavlju, *Značenja misije, misija promena i kulturna politika*, analiziram i tumačim značenje misije, promena i značenja i uloga kulturne politike, kao i relacija koje čitam između teoretski definisanih zadataka misije Uneska i realizacije kulturne politike misije u pogledu na promene koncepta kulture iz antropološke perspektive.

Započinjem s odabirom značenja i uloga misije u sociokulturnoj antropologiji, istoriji, u studijama kulture i u kulturnoj politici Uneska. Kako argumentujem, uloga misija je u osnovi kulturna kritika. U analizi recepcije misije kao kulturne kritike, prioritet imaju kolektivne predstave i njihova individualna čitanja u kojima učestvuju svi koji dele: „1) zajednički interes mira, 2) zajedničku prirodnu sredinu i 3) zajednički društveni sistem ili strukturu“ globalnog društva koje Unesko povezuje (Rapport, Overing 2007, 72) .

---

<sup>159</sup> „U svetu postoji bezbroj narativnih formi. Pre svega, postoji izuzetna raznovrsnost žanrova, od kojih se svaki grana u raznolike nosioce informacija, odnosno medija, kao da su sve supstance napravljene da bi nosile ljudske priče. Među pokretačima narativa je artikulisani jezik. Bilo da je govorni ili tekstualni, čine ga slike statične i pokretne, gestovi i uređena mešavina svih ovih supstanci. Narativ je u mitovima, legendama, bajkama, pripovetkama, kratkim pričama, epovima, istoriji, tragediji, dramama (suspense drama), komediji, pantomimi, slikarstvu (u Sv. Ursuli, koju je naslikao Karpačo [Carpaccio], na primer), vitražima (prozorima od bojenog stakla), lokalnim vestima, razgovorima. Štaviše, narativ je, u svom beskonačnom varijetetu formi, prisutan u svim vremenima, na svim mestima i u svim društvima. Narativ uistinu počinje sa istorijom ljudske vrste. Ne postoje niti su ikada igde postojali ljudi bez narativa. Sve klase i sve grupe ljudi imaju svoje priče i često u tim pričama uživaju ljudi različitih, čak i oprečnih kulturnih ambijenata. Narativ u najvećoj meri nije povezan sa dobrom ili lošom literaturom. Kao život sam, on je tu, internacionalan, transistorijski, transkulturni“ (Barthes 1975, 237).

Individualno u ovom kontekstu označava individualni odnos, doživljaj, akciju, mišljenje, stav, reakciju, umetničko i političko delovanje. To su one odrednice „prirode ljudskog postojanja“ koje u interakciji s drugima, u kolektivu, u kulturi „grade sebi svojstvene perspektive o svetu“ (Rapport, Overing 2007, 209). U ovom potpoglavlju pokazano je primerima iz praksi misije Uneska i antropologije da je stvaranje našeg *ja* i našeg *mi*, to jest naše kulture upućeno na otvaranje novih i drugačijih perspektiva kako misionara – kao kritičara kulture – tako i onih čija je kultura predmet kritike.

U ovom delu u nastavku, iznosim primer jedne antropološke misije na Papui Novoj Gvineji, teritoriji za koju su antropolozi, kada je reč o terenskim istraživanjima, pokazali poseban afinitet. Primer antropološke misije uzorak je među onim ispitivanjima koja su se sprovodila u vezi s delovanjem novih medija u kulturama koja se u savremenoj antropologiji obično nazivaju tradicionalnim.

Razlog odabira ovog primera je što pruža uvid u individualne i kolektivne promene perspektiva čiji je rezultat novo postvarenje, tj. stvaranje sveta i to ono koje je nastalo neposrednim uticajem narativa koje prenose novi mediji. Uticaji narativa koje novi mediji predstavljaju i prenose, u datom primeru pokazuju da se teorija umetnosti kao kulturnog sistema potvrđuje u praksi. Potvrđuje se zahvaljujući upravo tome što se u ovom primeru takođe u praktičnom smislu pokazuje delovanje teorije prioriteta poetičkog produkta na terenu (Geertz 1976; Rapport 1997).

U drugom delu, *Uneskovi prioriteti za XXI vek i misija mira*, najpre analiziram šestominutni programsko-propagandni film *Uneskovi prioriteti za XXI vek*. Kombinujući interpretaciju metodom iz kampa strukturalnog formalizma, interpretativnom diskursu o misiji Uneska pridružujem i neka od gledišta formirana na pozitivističkom pogledu na svet kojima se analizira vrsta političkog govora (Keyser 1983, 305–334; Geertz 1976; Rapport 1997; Feldman, De Landtsheer 1998).

Reč je o analizi kratkog filma u kojem su vreme, narativ i poetika umetničkih formi upotrebljeni za predstavljanje političkih programa i akcija Uneska i u kojem se iznose ključne odrednice i budući pravci razvoja međunarodne zajednice u kojoj Unesko deluje.

Pored promocije ideja i koncepata, iznošenja podataka o istoriji, strukturi i planovima organizacije, svoju propagandnu dimenziju ovaj film dobija neposrednim saopštavanjem uloga koje misija Uneska pripisuje pojedincu i zadatka koje mu poverava, to jest sugestivnim obraćanjem kojim se kazuje šta se od svakoga od nas očekuje kada je reč o ispunjavanju ciljeva misije mira.

U drugom delu četvrtog poglavlja, koje je ujedno i završno, u potpoglavlju *Misija mira*, analiziram ideje mira misije Uneska angažujući gledišta postavljena teorijom o stabilnosti sistema aktivnih jedinica, to jest teorijom igara. Analizom primera povezujem tumačenja koncepta misije, promena i teorije sistema aktivnih jedinca, odnosno teorije igara s radnim teorijama istraživanja (Mobrijal 2006, 196–230; Ortner 2006).

Ispunjavanje programa misije mira u praktičnim aspektima, odnosno svakodnevnim životima ljudi u savremenom svetu, kako u nastavku iznosim i argumentujem, određeno je, pored

ostaloga, zakonitostima koje definiše teorija igara (Monbrijal 2006, 196). U ispitivanjima delovanja i sistema sveta, principi ove teorije pokazali su se u iznetim primerima kao pravilo.

Analizom relacija koje teorija umetnosti kao kulture i teorija prioriteta poetičkog produkta uspostavljaju sa teorijom igara došla sam do zaključaka da je za rešavanje prakseoloških problema s kojima se misija Uneska suočava neophodna permanentna vidljivost ovih relacija u pravljenju programa.

Analizom ovih relacija došla sam takođe do izvesnih, ali naravno ne konačnih rešenja. Ona se odnose na identifikaciju opcija, to jest izlaganje mogućih načina rasplitanja diskurzivnih čvorišta nastalih delovanjem narativa o nužnosti kontinuiteta promena za stvaranje trajnog mira u svetu.

Jedno od čvorišta koje se u ovom slučaju raspliće i naročito je bitno, jeste ono koje posredno, indirektno uzima u obzir pojedinačno i heterarhijsko stvaranje pogleda na svet po principu „jedan po jedan“, odnosno ono stvaranje koje implicira složeno i, prema savremenom stanju nauka, u ishodima nepredvidivo kolektivno stvaranje sveta.

Rešenje koje se pojavljuje nije formula ili šifra kojom se otvara ulazak u sigurno mesto. Da svet kao sigurno mesto ne postoji, već da postoje samo određena sigurna mesta, i nakon više od sedamdeset godina delovanja misije Uneska govore podaci o stanju sveta. Sigurna mesta nalaze se, kako konstatujem, u konceptualnim mapama diskurzivnih prioriteta koje svako od nas određuje i stvara prema sopstvenim sklonostima i perspektivama koje su ponudili drugi.

Stvaranje sveta misijom kulture mira u zaključku identifikujem kao analogno Vagnerovoj deskripciji same kulture. Reč je o tome da misija Uneska beleži kontinuitet promena perspektiva proširujući mapu ideja, koncepata, tema, narativa i terena koje preporučuje želeći da dobiju prednost u konceptualnim mapama individualnih prioriteta.

U stvarnosti, međutim, svako ponaosob, sa ili bez uključivanja Uneskovih ideja, koncepata i tema, stvara svoje mape sveta i učestvuje u njegovom stvaranju. Kao rezultat imamo svet koji, evidentno je, ne predstavlja sigurno mesto kakvo je zamišljeno misijom Uneska.

Perspektive interpretativne sociokulturne antropologije radnih teorija i metoda istraživanja rasvetljavaju misiju Uneska kao autoistoriju, kritiku kulture drugih i samokritiku. Misija Uneska kao kulturna kritika razotkriva se u ovom ispitivanju kao dugoročni konceptualni projekat kritike kulture dugog koja implicira i kritiku sopstvene kulture.

Pored toga, aparaturna međunarodne birokratije sprovodi koncepte misije Uneska u dela kojima se teži stvaranju mirnodopskog sveta koji bi trebalo da traje. Ovom konstatacijom se dolazi do sintagme „kritičar je umetnik“, to jest Unesko je umetnik (Šuvaković 1999, 153). Unesko kao kritičar kultura je takođe evidentno „učesnik u svetu umetnosti, a ne posmatrač izvan sveta umetnosti“ (Ibid.)<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> Jedna od najranijih poznatih upotreba ove sintagme pripisuje se Šarlu Bodleru (Charles Pierre Baudelaire, 1821–1867) pesniku, esejisti, kritičaru i prevodiocu.

Misija Uneska politiku prevodi na terene svakodnevice programskim akcijama koje impliciraju kritiku, stvaranje i menjanje kulture. Promene koncepta kulture su se pokazale kao ključni koncept političkih akcija Uneska u dosadašnjim analizama ovog istraživanja.

Od šezdesetih godina XX veka Unesko, kako je u uvodu i drugom poglavlju izloženo, promoviše i uspostavlja jednu novu oblast bavljenja politikom, a to je kulturna politika. Od tog vremena kulturna politika ulazi među legitimne političke oblasti u čijim se okvirima formulišu političke ideologije, koncepti i akcije promena perspektiva koje se odnose na sve ono što se pod pojmom kulture podrazumeva. Od tog doba raste značaj pitanja o dosezima, značenjima i interpretacijama pojma kulture u diskursima međunarodne politike.

Oblasti koje su uključene u akcije misije kojima se menjaju perspektive za definisanje i interpretaciju koncepta kulture kao nosioca ideje izgradnje mira po pravilu su prioriteti detaljno planirani za jednu dekadu, a u kontekstu dugoročnih planova obuhvataju tri i pet decenija. Tema nad temama je misija stvaranja kulture mira.

Programi misije Uneska s temama, pod temama i programskim prioritetima koncipirani su da menjaju perspektive ljudi pomoću priča o prošlosti, sadašnjosti i budućnosti stvaranja mirnodopskog sveta. Vrednosti kulture naratora pokazale su se implicitne narativima o stvaranju sveta<sup>161</sup>. Ove vrednosti uključuju očekivanja da bi svet, to jest planeta na kojoj živimo, zahvaljujući planovima i akcijama kojima misija Uneska uspostavlja i propagira kult promena, trebalo da odoleva ratu velikih razmera.

Prioritet koji misija Uneska daje promenama, kako smatram, ukazuje na uticaje filozofije Anrija Bergsona. Bergsonova filozofija, kao što još u drugom poglavlju iznosim, dobija mogućnost da se oproba u praksi (na konceptualnim terenima političkih akcija stvaranja sveta) kada Bergson postaje predsednik programa međunarodnog *Komiteta za intelektualnu saradnju*<sup>162</sup>.

Ovaj komitet, koji se može smatrati prethodnikom Uneska, bio je radno telo *Instituta za međunarodnu kulturnu saradnju*. Bergsonove filozofske ideje i njihovu implementaciju u programe

---

<sup>161</sup> Narativ je u svom najširem smislu opisan kao sredstvo kojim se priča kazuje, bez obzira na medijum. Premda enciklopedijska definicija isključuje iz koncepta narativa opise matematičkih, fizičkih, ekonomskih i pravnih principa s kojima su narativi misije Uneska povezani, programe misije Uneska moguće je odrediti kao narative (Currie 1998, 5813–5816). Argument za čitanje misije kao narativa je činjenica da narativ u užem smislu, „podrazumeva prisustvo naratora koji posreduje između radnje i publike“ (Pavlović-Aleksić 2016, 156). Naime, misija Uneska deluje kao institucionalni narator (u čijem mizanscenu su ljudi) i koji narativnim formama saopštavaju ideje i koncepte o izgradnji kulture mira. Prilikom tumačenja narativa bitno je „razlikovanje priče od diskursa koji je predstavlja“, kao i shvatanje da je narativ nosilac vrednosti koje su se pokazale korisnim u životu naratora i koje učestvuju u odgovarajućim slikama života koje narativ predstavlja (Chatman u: Pavlović-Aleksić 2016, 156). Misija Uneska se može čitati kao narativ, a procesi njenog oblikovanja, kao i kritike tih procesa i rezultata dejstva narativa u ovako definisanoj podeli su – diskursi.

<sup>162</sup> Bergson je bio prvi i s pozicija filozofske paradigme koju razvija ali i posebno uticajan prvi predsednik *Komiteta za intelektualnu saradnju*. Ovaj komitet osnovala je *Liga naroda* 1922. godine. Na čelu s Bergsonom, Komitet je upravljao radom *Instituta za međunarodnu kulturnu saradnju*. Arhivu i programske smernice ovog instituta nasledila je Unesko organizacija, o čemu je više reči bilo u drugom poglavlju.

razvoja međunarodne intelektualne saradnje u XX veku, kako ove veze upućuju, ima smisla povezati sa analizama i tumačenjem uloga koje misija Uneska daje promenama koncepta kulture.

Da povezanost ideja ovog filozofa s misijom Uneska ima smisla naglašavati, ne ukazuju samo prethodno pomenuti podaci o Bergsonovim neposrednim uticajima u vreme konstituisanja prvih institucija međunarodne intelektualne saradnje. Zbog toga, samo ovde u uvodnom delu iznosim nekoliko osnovnih podataka koji daju širu sliku uticaja na Uneskov program i ukazuju na postojanje relacija Bergsonove filozofije i programskih prioriteta misije Uneska.

Bergson principe svoje filozofije bazira na uverenju da je „realitet duha nezavisan od realiteta tela“, a da je trajanje u ovakvoj konstelaciji odnosa „neprekidno menjanje“, to jest, kako piše Bergson, „kada bi stanje prestalo da se menja, ono bi prestalo da traje“ (Bergson 2016, 7). Svet se, prema Bergsonu, „nalazi u večitom postajanju i nestajanju“ (Bergson 2016, 11).

„Kada je reč o Bergsonu, prva neosporna činjenica jeste da je on na čelu malog broja elitnih duhova koji upravljaju duhovnom kulturom savremenog sveta dajući joj podstrek, oblik, sadržinu i pravac“, ističe u uvodu Bergsonovog najčitanijeg dela, *Stvaralačka evolucija*, objavljenog na francuskom jeziku 1907. godine, njegov prevodilac na srpski jezik (Filip Medić u: Bergson 2016, 6). Bergsonov je uticaj, kako se dalje konstatuje, „ogroman u svim filozofskim disciplinama, u teoriji saznanja, logici, psihologiji, estetici, moralu, religiji, sociologiji“ (Filip Medić u: Bergson 2016, 9).

Kada je reč o referencama koje su u sociokulturnoj antropologiji povezane sa Bergsonovim delima, one su retke, ali evidentne. Moguće je pronaći ih kod određenih savremenih sociokulturnih antropologa koji se bave istraživanjem vremena, prostora (npr., urbana antropologija) i trenutaka postojanja, i to naročito kod onih istraživača koji su orijentisani na teorije i filozofsku antropologiju (Hodges 2008).

Nadovezujući se na tvrdnju o značaju kako neposrednog, tako i posrednog Bergsonovog uticaja, dodajem i to da je Uneskovu misiju mira, humanosti i međunarodnog povezivanja za mir moguće, čak i neophodno prepoznati i priznati kao kulturnu kritiku koja je posvećena nužnosti neprekidnih promena, kako bismo, upravo zahvaljujući tim promenama, kao svet mogli da trajemo. A „neprekidno trajanje jeste, dakle, neprekidno stvaranje novog“, kako za Bergsona, tako i za stvaranje sveta koje sedamdeset godina praktikuje Unesko (Bergson 2016, 7).

Promene koncepata šta kultura jeste i šta bi trebalo da bude, koje se misijom Uneska iniciraju i sprovode, usvojeni su kao sastavni delovi sistema međunarodnih sporazuma o pravima i obavezama država i organizacija koje misiju priznaju i sprovode. Predstavnici Uneska su na osnovu potpisanih sporazuma postali legitimni poslanici različitih naroda sveta koji kulturnu kritiku definisanu paradigmom promena upućuju našem *ja* i *mi*.

Smisao postojanja i osnovni predmet specijalizovane agencije *Ujedinjenih nacija za obrazovanje nauku i kulturu* definisan je dakle delatnostima „konstruisanja odbrane mira u svesti čo-

većanstva“, u čijoj osnovi je kontinuitet promena (01:30'-01:40')<sup>163</sup>. Ovo implicira i misija Organizacije koja glasi: „Unesco sledeći svoj Ustav, doprinosi izgradnji mira, iskorenjivanju siromaštva, održivom razvoju i intelektualnom dijalogu kroz obrazovanje, nauke, kulturu, komunikacije i informacije“<sup>164</sup>.

Teritorije na kojima je, kako se navodi u osnivačkom aktu Uneskove misije, potrebno stvarati mir, nalaze se u glavama ljudi. Prevedeno na antropološke perspektive istraživanja, pojedinac, individua, odnosno celovita sociokulturna osoba jeste osnovna teritorijalna jedinica na kojoj se misija Uneska sprovodi. Ovim se, kako tumačim, ukazuje da pitanja o misiji razvoja kulture mira u sociokulturnoj antropologiji imaju jedno od naročito snažnih uporišta za traženje odgovora.

Sistem delegiranja i upravljanje političkim odlukama zapravo ukazuje da je multidisciplinarni i interdisciplinarni pristup ispitivanju uloga i značenja misije za kulturu mira posebno primeren ovom tipu istraživanja i da individualizam kao društvena norma predstavlja jedan od istaknutih faktora koji se uzimaju u obzir prilikom stvaranja sveta (Pavlović-Aleksić 2017, 131–133).

Analize i tumačenja misije, pored odabranih referenci sociokulturne antropologije i programa Uneska, s razlogom i u ovom delu istraživanja uključuju pomoćne antropološke izvore, koji o problematici misije mira mogu da ponude filozofija, istorija, istorija umetnosti, studije kulture i političke nauke (Debre 2000).

---

<sup>163</sup> Creation of UNESCO. Pritup 22. 11. 2015. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&id=15](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&id=15)

<sup>164</sup> UNESCO Mission statement: Medium-Term Strategy 2014–2021 (37 C/4) (UNESCO 2014).

# Značenja misije, misija promena i kulturna politika

## ZNAČENJA MISIJE

Mnogi narodi sveta su o drugim narodima i kulturama naučili zahvaljujući susretima s misionarima. Misionar, osim što upoznaje i približava različite ljude i kulture, na zadatku je uspostavljanja komunikacije. Misija kao kontakt i komunikacija kritikom kulture drugog, drugih i drugačijih implicira upućivanje na promene.

Misija je kao koncept u *Enciklopediji socijalne i kulturne antropologije* opisana kao delovanje čoveka u službi „moralne kritike lokalnih kultura i društava, podsticanja dalekosežnih promena u verovanjima i praksama“, čime ovi ljudi (misionari) ostvaruju značajne uticaje u politici i ekonomiji s namerom da to čine onoliko dugo koliko je potrebno da ostvare cilj misije (Taylor Huber 2002, 563).

„Strogo govoreći, misionari su ljudi koji su poslani u drugu zemlju kako bi proširili religiozna učenja i institucije, premda se termin uopšteno može odnositi na prozelitiste kod kuće i na one koji rade kako u humanitarne, tako i u religiozne svrhe (Ibid.). U citiranom antropološkom izvoru ističe se, između ostalog, da je neophodno razlikovati misiju „kod kuće“ i misiju u gostima (Ibid.).

Misionari kulturnom kritikom, bili oni u gostima ili kod kuće, prema ovakvom gledištu, u osnovi podstiču dalekosežne promene u verovanjima, u svakodnevnom načinu života, i upisuju se u istorije svojim značajnim ulogama u politici imperija, kolonija i postkolonijalnih država (Barnard, Spencer 2002).

Misija se, dakle, iz odabranih antropoloških perspektiva odmah može prepoznati kao kulturna kritika, a najpre kao predmet kulturne kritike drugih. U osnovi sistema kulturne kritike misije Uneska jeste podsticanje, negovanje i čuvanje vere i znanja o kulturi mira. Podsetimo se kako to ova organizacija beleži.<sup>165</sup>

„Svrha Organizacije je da doprinosi miru i bezbednosti tako što će promovisati saradnju nacija u obrazovanju, nauci i kulturi kako bi unapredila univerzalno poštovanje za pravdu, vla-

---

<sup>165</sup> 1) UNESCO Constitution (Ustav Uneska). Član I. Svrha i funkcije. Pristup 2. 3. 2016. Dostupno na: [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=15244&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)  
2) What is UNESCO? Pristup 25. 5. 2016. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=5q7EINQYpX4>.  
3) Learning to live together in peace through Global Citizenship Education. Pristup 23. 7. 2016. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=KuKzq9EDt-o>



davinu zakona i ljudskih prava i fundamentalnih sloboda koje su Poveljom Ujedinjenih nacija potvrđene narodima sveta, bez obzira na rasu, rod, jezik ili religiju“<sup>166</sup>.

Vera je u programima i izjavama predstavnika ove organizacije definisana kao osnovni pokretač njenog postojanja, a znanje kao sredstvo i način oblikovanja programa institucije i konačni cilj i smisao postojanja.

Misija Uneska, težeći oblikovanju kulture mira kao konačnom cilju postojanja, sledi prioritet kulturnog kontakta sa svima koji su vidljivi u kulturnom pejzažu savremenog sveta. Kontinuitet kulturnog kontakta ključan je za misiju Uneska i širenje vere i znanja o kulturi mira. Kontinuitet kulturnog kontakta kojim se vera i znanje o kulturi mira šire obezbeđuju mreže medijafere, što autoistorija, programi, projekti i deklaracije misije Uneska potvrđuju, (Debre 2000, 58–66).

Činjenica da se „mediologija naročito interesuje za čoveka kao prenosioca informacija“, ukazuje da mediologiju, odnosno terene medijafere ima smisla angažovati prilikom traženja odgovora na neka od osnovnih pitanja istraživanja, a koje uključuje i značenje misije (Rapport, Overing 2007, 227; Debre 2000, 12).

Kulturne forme, odnosno sociokulturne strukture kolektiva, zavisne su od „kontinuiranih, svesnih, usklađenih aktivnosti različitih osoba i ne postoje *sui generis*, niti u inerciji“ (Rapport 1997, 179; Rapport 1997, 41; Pavlović-Aleksić 2017). Čovek je osnovna jedinica kulturnog kontakta misije, dok Unesko institucija obezbeđuje kontinuitet kojim ideje, koncepti, akcije, teme i narativi preživljavaju biološki vek ljudi.

Kulturne kontakte, komunikaciju, „forme i značenja u interakciji“ prilikom misionarskog delovanja arbitriraju ljudi (Debre 2000, 12). Dakle artefakti, reči, slike i uopšte predstave političkog programa i političke akcije misije pretvaraju se u „socijalno ispunjene živote“ posredstvom individua i njihovog osećanja života (Ibid.).

Mediologija koja „izučava kako se poruka šalje, kreće i kako nalazi 'kupca' [...] kako i zbog kakvih organizacionih prinuda verujemo“ informaciji, predstavlja jednu od oblasti uz pomoć koje je moguće rasvetliti delove odgovora na pitanje čemu misija kao informacija služi i kakvu ulogu u tom procesu ostvaruje pojedinac, što je za sociokulturnu antropologiju od prioritetnog značaja (Debre 2000, 217).

Detaljni popisi artefakata koji definišu misiju Uneska, kao što su upravna tela – Generalna konferencija, izvršni odbori, sekretarijati, kancelarije za različite oblasti, instituti, grupe i njihove ceremonije, programski akti strategija, konvencija i preporuka, statistike i drugi pisani, audio ili video dokumenti i materijali i detalji njihovog formiranja – nisu sredstva niti ciljevi ispitivanja misije za antropološke perspektive ovog istraživanja.

---

<sup>166</sup> Ibid.

Ono što je postavljeno kao cilj, jeste smisao njihove upotrebe u misiji kulture mira, i to više praktičan. Uloge znakova i simbola misije takođe, kako tumačim, dobijaju vrlo praktične primene u svakodnevicu i osećanju života i o tome najbolje informacije dobijamo iz individualnih narativa<sup>167</sup>. Misija kulture mira se kao kulturna kritika najčešće i najlakše saopštava simbolima, ali rezultat poruke je uvek individualna interpretacija u vidu narativa<sup>168</sup>.

Smisao i osećanje života koje proizvode neposredni kontakti s drugima i doživljaji koji simboličko prevode u narativ, baštine se u kolektivnim sistemima organizovanja kao što su institucije. Prva u tom sistemu baštinjenja je osoba „iznad koje nema višeg dobra, bez koje nema šireg društva, i u kontradikciji s kojom nema kulturne tradicije“ (Rapport 1997, 181).

Drugim rečima, osoba kao mikrokosmos i njen sociokulturni univerzum kao makrokosmos stvaraju i oblikuju ideju o značenju misije Uneska u diverzitetu komunikacijskih i transmissijskih formi sa kojima imaju dodir. Ovaj sociokulturni univerzum je uvek simultano i sumarno teoretski i praktičan, znakovni i bez znakova, kolektivni i individualan, a sve ove interakcije definiše individualni narativ (Daglas, Nej 2003, 32–33).

Čovek i njegova životna priča je u ovakvoj perspektivi u prvom planu kao diskurzivno čvorište oblikovanja značenja misije<sup>169</sup>. Međuprostori kojima se to značenje prenosi obično se, kako je već pomenuto, nazivaju medijumi. Mediologija se bavi ispitivanjem osnovnih karakteristika i uloga koje različiti medijumi dobijaju prilikom uspostavljanja relacija čoveka sa čovekom, odnosno susretanja i ukrštanja različitih životnih priča.

U mediologiji komunikacija je opisana kao „prva epistemološka prepreka“ i „trenutak dugotrajnijeg procesa transmisije i deo šire celine“, gde se praktično delovanje povezuje sa simboličkim elementima sociokulturne stvarnosti, kojom se čovek može povezati s drugim čovekom ili nekim od simbola ili sistema simbola njegovog praktičnog delovanja (Debre 2000, 13).

---

<sup>167</sup> „Predmet proučavanja nisu artefakti ili predstave sami po sebi, već komunikacija koja se ostvaruje njima. Detaljni inventari kulturnih artefakata, poput spiskova tehnika, izrade keramičkih predmeta, vrsta obrednih igara ili natprirodnih bića na čije vizuelne prikaze nailazimo u nekoj kulturi, mogu biti zanimljivi u etnografskom ili estetskom smislu, ali samo njihovo formiranje nije cilj antropološkog bavljenja (tradicionalnom) umetnošću. Ono što nas zanima jesu značenja toga u određenoj kulturi, kao i smisao njihove upotrebe – i to češće simbolički nego praktični“ (Žikić 2010, 21).

<sup>168</sup> Centralno pitanje koje se postavlja u istraživanjima simbolike i označavanja jeste: „Kako jedna stvar može značiti drugu stvar?“ tj. kako život čoveka može postati simbol. Izučavanje ovih zakonitosti u sociokulturnim disciplinama pripada, između ostalog, oblasti proučavanja koja se zove „semiotika“ (Danesi 2004, xv). Semiotika u tom smislu čini integralni deo istraživanja procesa mišljenja. Jedno od tumačenja osnova semiotičke paradigme opisuje semiotiku kao proučavanje niza koncepata koji čine „znak, činjenica, značenje, narativ, govor, poruka“ (Ni-all 2001, 27). Koncept znaka se prilikom ispitivanja dalje raščlanjuje na ikonu (npr., zgrada Uneska u Parizu) kao slika identična objektu koji predstavlja, indeks (npr., čovek koji deluje u sistemu Uneska) kao biće ili objekat koji je povezan s predstavljenim objektom i neophodan za njegovo postojanje i, konačno, simbol (npr., napisana reč Unesko ili sistem simbola kao što je propagandni video *Uneskovi prioriteti za XXI vek*), koji se odnosi na posredničku formu, odnosno relaciju sa označenim objektom, a koja proističe iz društvenih konvencija, čine osnovne delove simboličke aktivnosti znaka (Innis 1985, 276; Danesi 2004, 30).

<sup>169</sup> U sistemu semiotike sistematično istraživanje značenja organizovano je u oblasti koja se naziva semantika. U fokusu interesovanja semantičara je istraživanje kako se značenje povezuje sa istinom i razumevanjem (Crimmins 1998, 783–7856).

Komunikacija je protok poruka u određenom trenutku i na određenom mestu, to jest „prenos informacija u prostoru“ (Ibid.). Transmisija je, prema objašnjenju u istom izvoru iz kampanje antropološke filozofije, „sve što se odnosi na dinamiku kolektivnog pamćenja“, to jest na prenos informacija u vremenu i istorijskom prostoru kultura (Ibid.). Transmisija predstavlja „pustolovinu koja se završava metamorfozom“ (Debre 2000, 146).

Ispitivanja prirode komunikacije imaju težište na ispitivanju relacija individua, u činu razgovora ili razvoju odnosa između pošiljaoca i primaoca, kao što su na primer, bili razgovori između predstavnika različitih zemalja prilikom priprema za osnivanje Uneska i usaglašavanje misije organizacije.

Ispitivanje transmisije vezuje se za takozvani kolektivni pogled na svet i za „nosioca prenosa“ informacija u prostoru i vremenu (Debre 2000, 13). Na primer, transmisiju u ovom slučaju obezbeđuje institucija Unesko. Kao sistem, to jest administrativni aparat koji baštini kulturnu istoriju sveta, sa svim materijalnim i ljudskim resursima i sistemom proizvodnje takozvane globalne kulture, Unesko je jedna od institucija koja preživljava životni vek osobe.

Transmisiju čine, dakle, one veze kojima se obezbeđuje kontinuitet institucije, ali i stvara ono što će ući u perspektive na osnovu kojih će generacije koje dolaze graditi svoj pogled na svet. To su medijumi na/u kojima su rad i dela osnivača Uneska sačuvani i na/u kojima se čuvaju i uz pomoć kojih se posredno prenose i tako posredno saopštavaju (prevode).

Međutim, kako se tvrdi dalje u objašnjenju iz istog izvora, „transmisija nije zabava za dokone [...] ona često dovodi do pretvaranja mastila“ ili drugih medijuma kojima se komunikacija i informacije jednog trenutka i prostora prenose „u krv“ drugog vremena i drugih područja (Debre 2000, 151).

Poreklo značenja reči informacija kao „čina fragmentacije znanja“, ali i čina fragmentacije životnog narativa celovite osobe, vodi do grčkog i latinskog jezika<sup>170</sup>. „U ontološkom smislu *informare* je konstruisanje ili oblikovanje komada materije, a metaforički“ je oblikovanje dela ljudskog znanja<sup>171</sup>. Ovo tumačenje je bitno zbog toga što je, da ponovim, misija najpre informacija. Misija je dakle fragment znanja koji se konstruiše i prenosi.

Od sredine sedamdesetih, ali naročito od druge polovine osme decenije XX veka antropolozi se intenzivnije okreću ispitivanjima teorije informacija u strukturama moći (Sahlins 1985; Clifford, Marcus 1986; Debre 2000; Ortner 2006; Bošković 2015). Ovim istraživanjima oni zapravo obuhvataju pitanja koja se postavljaju u vezi sa značenjem misije kao informacije.

Na drugoj strani, prilikom oblikovanja teorija informacija medijum postaje takođe jedan od ključnih koncepata koji se ispituje. Medijum koji „predstavlja mesto i funkciju prenosnog mehanizma [...] nije stvar“, niti je medijum nešto „dato već se izgrađuje od slučaja do slučaja u zavisnosti od okolnosti“ i ne treba ga mešati s medijima (Debre 2000, 152).

---

<sup>170</sup> Ibid.

<sup>171</sup> Ibid.

Medijum je činilac kolektivne sfere uticaja, to je „oruđe i ponašanje, lično i kolektivno“, organizovana materija i materijalizovana organizacija (Debre 2000, 153). Medijum je organizacija Uneska sa svim tehnološkim, tehničkim, političkim i drugim oruđima, sa kancelarijama, centrima, fondovima, komisijama, radnim telima, sekretarijatima i svetom u kojem deluje i stvara. Medijum je u određenoj epohi i društvu ono što je „neophodno za kretanje značenja“ (Debre 2000, 154).

Pojednostavljeno, kako sam već nagovestila, medijum je u sociokulturnim procesima zajednica, treći član, koji u odnos postavlja naše *ja* i naše *mi*, odnosno „dva pojma“, nas i druge, koji se bez medijacije medijuma kao organizovane materije/energije ne bi mogli povezati (Debre 2000, 145).

„Pojam medijacije pozajmljen je iz filozofske tradicije“. U Hegelovoj filozofiji znači „osnovnu zakonitost razvoja duha“ (Ibid.). Medijacija se tako iz ove perspektive opisuje kao sredstvo „samoostvarivanja“ kroz koje se „mora proći da bismo postali ono što jesmo, jer ništa ne postoji neposredno, a čovek ponajmanje“ (Ibid.).

Medijacija se ne dešava odjednom i ne trenutno. Medijacija je proces koji traje kao pustolovina koja se, da ponovim, „završava metamorfozom“ (Debre 2000, 145–146). Tako se na primer metak ispaljen u čelo ne označava kao medijator smrti, već sredstvo. Medijacija je sve ono što se događalo i što je omogućilo metamorfozu, a sa njom i uslove da metak bude ispaljen. Medijacija uvek počinje od *Kulina Bana*, to jest od onog starog doba i od onoga što je bilo jednom davno.

Priroda medijacije objašnjena je takođe u različitim teorijama umetnosti, od kojih su određene upotrebljene kao pomoćni izvori ovog istraživanja. „Najubedljivija teorija umetničkih objekata u istoriji umetnosti, kao i u filozofiji konvencionalne estetike“ začeta je na ideji medijuma kao oblika komunikacije (Preziosi 1998, 15). „Namere, vrednosti, stavovi, ideje, političke ili druge poruke, ili emocionalna stanja stvaraoca“ ili grupe stvaralaca pokreću promene u stvaraočevom sociokulturnom kontekstu, jer je stvaranje sredstvo komunikacije (Ibid.).

U teoriji postmoderne umetnosti grupa stvaralaca je „zajednica sa formalnom strukturom, ima ime, program, određeno članstvo i podeljene uloge u okviru grupe koja je određena kao alternativna institucija unutar sveta umetnosti i kulture“, obrazovanja, nauke, politike, ekonomije i prava (Šuvaković 1999, 113)<sup>172</sup>. Misija Uneska se predstavlja kao kolektivni autorski poduhvat koji ima ideološku, političku, medijsku, ekonomsku i teorijsku autonomiju koju ostvaruje prihvatanjem utilitarnih uloga kulture. Značenje misije se ovim može dopuniti. Misija je dakle skup fragmenta znanja koji se organizovano konstruiše i prenosi.

---

<sup>172</sup> „Grupa umetnika je zajednica čiji pripadnici dele i ostvaruju zajednički umetnički program, cilj vrednosti, način života, ideologiju i metodologiju rada u umetnosti. To je konstitutivna struktura sveta umetnosti karakteristična za avangardu, neoavangardu i postavangardu. Ona može biti zajednica sa: 1) formalnom organizacionom strukturom; 2) neformalnom organizacionom strukturom; 3) pokret; 4) komuna. Zajednica s formalnom strukturom ima ime, program, određeno članstvo i podeljene uloge u okviru grupe koja je određena kao alternativna institucija unutar sveta umetnosti i kulture (Šuvaković 1999, 112–113).

Misiju Uneska karakterišu svi elementi kojima se definiše umetnička grupa u teoriji postmoderne. Misiju Uneska oblikovala je, kako se pokazalo iz čitanja autoistorije Uneska u drugom poglavlju, grupa autora koja ima karakteristike konceptualne grupe. Misija Uneska nastala je upravo kao konceptualna grupa analogna onoj konceptualnoj grupi koju beleži teorija postmoderne umetnosti. Ovo potvrđuje i činjenica da misija Uneska nastaje kao „autorefleksivni, analitički, kritički i proteorijski pokret zasnovan na istraživanju prirode, koncepta i sveta umetnosti“ (Šuvaković 1999, 147).

Misija Uneska označava konceptualnu grupu, kako smatram, i zbog toga, jer da bi zaslužila to ime, njeni zadaci podrazumevaju istraživanja, analize i rasprave „uslova nastajanja umetničkog dela, relacija umetničkog dela i lingvističkih ili semioloških jezika, kulture i funkcionisanja umetnosti u svetovima kulture, tržišta i ideologije“, i ne podrazumevaju nužno stvaranje umetničkih dela u njihovom najužem značenju (Ibid.).

Misija Uneska koncipirana je dakle pod autorskim imenom Unesko. Autorsko ime, prema jednom od tumačenja iz poststrukturalističkog kampa filozofije, ima funkciju da bude sredstvo klasifikacije niza dela proizvedenih pod određenim autorskim imenom koje autora razlikuje od drugih (Foucault 1998, 299–314).

Misija Uneska tumačena na osnovu povezivanja i interpretacije smisla i uloga teorija mediologije, postmodernističke teorije i filozofije umetnosti, prema osnovnim aspektima svoje pojavnosti i delovanja u sociokulturnom kontekstu globalnog sveta predstavlja konceptualnu grupu autora. Autorski potpis Uneska postao je sredstvo samoostvarivanja, klasifikacije i identifikacije grupnog konceptualnog dela koje je nazvano *misija kulture mira*.

Grupa autora Uneska odredila je, kako prethodno iznete analogije potvrđuju, zajednički interes globalne kulture. Tendencije da se materija, to jest medijum globalne savremene kulture konceptualno uredi i strukturiše prema zamislima grupe autora Uneska, doprinosi argumentaciji kojom se najavljuje pozitivan odgovor o definisanju Uneskove političke akcije u okvirima teorija umetnosti kao kulturnog sistema i teorije prioriteta poetičkog produkta.

Kako na misiju gledaju oni koji je proučavaju iz perspektive koja obuhvata kolevke civilizacije na čije se nasleđe poziva savremeni svet? Naime, uprkos tome što, posmatrano etimološki, u okvirima ovih perspektiva postoji težište ka religijskoj kontekstualizaciji termina misije i misionara, još Diodoros Sikeliotes (Διόδωρος Σικελιώτης, 1. vek pre nove ere) u svojoj opštoj istoriji *Bibliothēke istorike* (Βιβλιοθήκη ιστορική), koju je, prema izvorima, napisao sredinom poslednjeg stoleća pre naše ere, iznosi da je uloga misionara bila takođe politička, ekonomska i kulturna (Diodoros u Sulimani 2011, 15). Misija je podrazumevala, kako kaže, izvorne zajednice „učiniti prihvatljivim za novu kulturu uopšte i proizvesti eroziju njihovih kulturnih vrednosti“ (Ibid.).

Na prelazu stare u novu eru, misijom je označavan „bilo koji individualni čin prenošenja poruke“, ali takođe i „uvođenje određene vrste progressa u okvirima i izvan religijskih, političkih i geografskih sfera i izvora“ (Ibid.). Kako dalje iznosi ovaj izvor, značenje misije u navedenom

periodu nas upućuje i navodi da iznova uočimo veze misije, informacija, komunikacija, medijacija, interpretacija i promena perspektiva koje se odvijaju s novim kulturnim kontaktima (Mendels u: Sulimani 2011, 16).

„Unesko je stvoren da bi odgovorio na nepokolebljivu veru nacija da [...] politički i ekonomski sporazumi nisu dovoljni za izgradnju trajnog mira“<sup>173</sup>. Vera se u misiji Uneska „ne završava nužno verom u Boga“, već verom u kulturu mira, a antropološke perspektive nas upućuju da je sistem izgradnje ove vere zasnovan na kulturnoj kritici (Derida 2001, 67).

U crkvenoj misiji, na primer hrišćanskoj, veru i nadu povezuje ideja da misionari neće biti potrebni jednom kada se uspostavi lokalna crkva koja će moći da razvija i podržava vlastite misije. Crkvena misija, prema ovom antropološkom tumačenju, prolazi kroz razvojne stadijume koji traju onoliko dugo koliko je neophodno da se uspostavi crkva kao institucija (Taylor Huber 2002, 563).

U političkim institucijama razrađen sistem „verovanja, mitova, rituala i simbola“ političkog programa u jednoj od interpretacija političke antropologije nalazi se definisan kao „religija politike“ (Đentile 2009). „Od nauke do istorije, od spektakla do sporta“ termini „sekularna religija ili laička religija“ koriste se za „pridavanje karaktera svetosti nekom entitetu u ovom svetu, pretvarajući ga u predmet kulta poštovanja i odanosti“ (Đentile, 2009, 35).

Stvaranje sintagme „građanska religija“ pripisuje se Žan-Žak Rusou istaknutom filozofu epohe francuskog prosvetiteljstva koji ovaj pojam koristi za označavanje „laičke religije građanina, koja je nužna za demokratiju“ (Đentile 2009, 36)<sup>174</sup>.

„Sekularna religija“ je pojam koji se, prema istom izvoru, pojavljuje tridesetih godina XX veka kada „urednik zbirke ogleda o fenomenu diktature objavljene 1935. godine“ zapaža da se onovremene diktature „u odnosu na diktature starog sveta sastoje u ’moćnoj tehnici kontrolisanja masa putem propagande, radija, filma, štampe, obrazovanja i sekularne religije koju oni proizvode“ (Đentile 2000, 37).

Sociolog Remon Aron (Raymond Aron, 1905–1983), 1944. godine, terminom sekularne religije opisuje one „doktrine koje obećavaju spasenje čovečanstva na ovom svetu“ (Đentile 2009, 36). Šezdesetih godina XX veka „religije politike su postale predmet sistematskog istraživanja“, a kraj prve decenije XXI veka beleži, pored velikog broja studija na ovu temu, i žučne rasprave o primeni pojmova sekularne i političke religije (Đentile 2009, 39–41).

Među njima, bitno za pitanja koja ovo istraživanje postavlja u vezi sa značenjima misije Uneska, a što obuhvata i značenja njene uloge, sadržano je u sledećem zaključku o upotrebi i značenju religije politike u političkim kontekstima krajem prve decenije XXI veka.

---

<sup>173</sup> *Introducing UNESCO (Predstavljanje Uneska)*. Pristup 2. 3. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/about-us/introducing-unesco>

<sup>174</sup> Ruso se u Uvodu istraživanja pominje kao jedan od onih filozofa čija je misao uticala na razvoj Levi-Strosovog antropološkog pogleda na svet, koji je bitan zbog uticaja na razvoj Uneskovih koncepata kulture.

„Religija politike, da zaključimo, ne tiče se samo metoda vladanja koje sprovodi neka politička klasa, koja izmišlja sopstvenu tradiciju kako bi mitovima, ritualima i simbolima legitimisala svoju vlast i svoje interese, ne tiče se ni jedino zahteva da se u epohi masa vizualizuju apstraktne ideje ili mitovi politike kroz dramsko i simboličko predstavljanje neke 'estetike politike'. Ovde pod religijom politike nastojimo da ukažemo na određeni način tumačenja života i istorije, način shvatanja politike izvan bilo kakvih računica vlasti i interesa, proširivši je tako da obuhvati i definiciju značenja i konačnog cilja postojanja“ (Đentile 2000, 278).

Među objašnjenjima značenja misije naročito korisnim smatram ono koje se nalazi u poslednjoj rečenici prethodnog citata. Reč je o tome da se misijom, koja je između ostalog zasnovana na veri, uobličava određeni način života i deklarirše politička akcija obuhvatajući i konačni cilj postojanja (Hadžimuhamedović 2015, 25–27).

Ovo značenje misije Uneska je u drugoj polovini XX i prvim decenijama XXI veka, kako tumačim, u skladu sa opisom uloga i značenja koje o misiji iznosi Diodoros više od dve hiljade godina pre konstituisanja misije Uneska.

S pogledom u prošlost uvek se javljaju dodatna pitanja o istorijskim ulogama i značenjima nekog koncepta. Kada je reč o misiji koja je delom informacija, delom komunikacija, delom transmisija, delom konceptualni konstrukt, delom vera u stvaranje boljeg sveta i vera u političku akciju kojom se ujedno definiše i konačni cilj postojanja, među dodatna pitanja ušla su ona koja povezuju prethodno nabrojana značenja misije, a to su pitanja egzegeze i hermeneutike.

Egzegeza je u osnovnom značenju lokalno, neposredno, autorefleksivno objašnjavanje fenomena<sup>175</sup>. Egzegeza je, krajnje svedeno objašnjena, primenjena hermeneutika. Egzegeza, interpretirana u kontekstu koji čini predmet ovog istraživanja, lišena je onog dela značenja koje ima u religijskim sistemima, ali ne i vere, jer vera čini važan deo misije Uneska. Egzegeza se u prevodu na kontekst koji se ispituje može definisati kao analogija recepcije misije Uneska u svakodnevici.

Egzegeza je neposredna, lična proizvodnja značenja dostavljene poruke ili informacije, direktno preuzimanje poruke i njeno neposredno doživljavanje. Eggezom je ovde moguće, ukoliko prihvatimo značenje religije politike, takođe nazvati životnim iskušavanjem misije Uneska, to jest svega onoga što ona posredno ili neposredno proizvodi u životnoj svakodnevici novih „istovremenih“ i međusobno povezanih svetova (Ože 2005, 137).

„Pojam hermeneutike kao opšte filozofsko estetičke metodologije“ Hans Georg Gadamer (Hans Georg Gadamer 1900–2001) oživljava s novim teorijskim razradama sredinom XX veka (Šuvaković 1999, 115). U osnovi, Gadamer smatra da je razumevanje istorijski uslovljeno, da pre-

---

<sup>175</sup> Exegesis. Morris, Mike (ed). Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology. Blackwell Publishing, 2012. Blackwell Reference Pristup 8. 5. 2016. Dostupno na: <[http://www.blackwellreference.com/public/bo-ok.html?id=g9781444332094\\_9781444332094](http://www.blackwellreference.com/public/bo-ok.html?id=g9781444332094_9781444332094)>

mašuje širinu estetske svesti i da je uvek ograničeno „horizontom teškoće“ (Ibid.). Interpretator ide ka „horizontu sadašnjeg, ali istovremeno nosi prošli horizont (istorijski) prenesene podatke i interpretacije“ (Ibid.).

Prema istoričaru umetnosti Čarlsu Harisonu (Charles Townsend Harrison 1942–2009), konceptualna umetnost šezdesetih godina XX veka postaje proizvođač sopstvenih interpretativnih krugova „pretvarajući umetničku praksu u sopstveni interpretativni postupak“ (Šuvaković 1999, 116). Tumačeći konceptualnu umetnost, Harison proširuje hermeneutičku teoriju idejom o kidanju i umnožavanju heremeneutičkih krugova u procesima razumevanja i interpretacije smisla i značenja teksta. Misiju Uneska je ovde moguće prepoznati kao tekst čija interpretacija smisla i značenja pokazuje u praksi dejstvo kidanja i umnožavanja novih čitanja kulturne kritike.

Vratimo li se dublje u prošlost, u stari vek, naići ćemo na tumačenje po kojem je hermeneutika podrazumevala „način dokazivanja, način na koji tumač iznosi svoje misli u vezi sa određenom pojavom i temom“ (Briski-Uzelac 1997, 8)<sup>176</sup>. „Prema Homeru“, najvećem pesniku Mediterana u starom veku, Hermes kojeg nazivaju „demonom hermeneutičara“, bio je „savršeni posrednik“ koji je unosi „osobnost u način i čin tumačenja“ (Bätschmann u: Briski-Uzelac 1997, 8).

Na drugoj strani, Irida, boginja duge i razdora u mitskom panteonu ahajske Grčke, koja je „samo oglašavala linearno, što bliže pojmovnom sadržaju termina“ analogija je posredništva označenog terminom „egzegeza“ (Ibid.). Kako se tumačenjem heremeneutike ponovo dolazi do egzegeze, jasno je da objašnjenje njenog značenja stvara *circulus virtuosus*.

Naime, egzegeza je u starogrčkim izvorima označavala „izlaganje sakralnog prava i tumačenje svetinja, običaja i proročanstava od državnog službenika, a u rimskim je takođe označava službeno (nekreativno) posredovanje između ljudi i božanske volje“ (Ibid.). Potonji razvoj epistemologije o egzegezi u religiji je kompleksan. Međutim, on nije značajan za predmet istraživanja.

Deo koji smatram relevantnim jeste onaj koji objašnjava osnovne mehanizme hemeneutičkog prenošenja poruke i kako ideju egzegeze prevesti na jezik interakcija karakterističnih za vreme i kontekst na koje se istraživanje odnosi. Hermeneutika bi se u odnosu na egzegezu u ovom kontekstu mogla tumačiti kao odnos pravila igre i igre same.

Uzmimo za primer program misije Uneska koji je sastavljen od tekstova u kojima se mogu pronaći preporuke, predlozi i određena pravila kojima je u različitim oblastima života potrebno rukovoditi se, a s ciljem izgradnje mira. Tekstovi misije Uneska su deklaracije, konvencije, preporuke, programske politike, humanitarne akcije, filmovi, propaganda i drugo. Tekstovi *suma sumarum* predstavljaju kulturne politike institucije koje u narativnim formama daju uputstva i primere za ispunjavanje misije stvaranja mira u svetu.

Međutim, okrenutima svakodnevnom životu (egzegeza) i uronjenima u njega, u međuljudske odnose, veru u Boga, osećanje i doživljaje života, posrednička interpretacija (hermeneu-

---

<sup>176</sup> Na staročkom jeziku – *hermeneutiké techné* – je umeće čitanja, izlaganja i tumačenja teksta (Briski-Uzelac 1997, 7).



tika) o problematici razumevanja ne samo što nije bitna, već njeno nametanje proizvodi uglavnom nova neposredna čitanja, to jest nove doživljaje i osećanja inkorporirana u „teksturu određenog načina života“ dovodeći do inflacije multiperspektivizma (Geertz 1976, 1475).

Egzegeza je kao život sam i hermeneutičar je uvek u egzegezi (Ibid.)<sup>177</sup>. Kako je „sumnja koliko i volja za razumevanjem“ pokretač hermeneutike, prekidanje jednog interpretativnog kruga i stvaranje novog, odvija se u oba slučaja, dakle i kada sumnjamo i kada želimo da razumemo (Wach u: Briski-Uzelac 1997, 10).

Na istoj, ljudskoj strani, ali kroz drugačiju perspektivu prijema poruke, to jest informacije, a to je ona koja stoji u vezi sa egzegetskim načelima hermeneutičkog čitanja, vera je koliko i volja za životom u veri pokretač. Tako se vera u misiju kulture mira, kako čitam, može u savremenom dobu povezati i bolje objasniti uz pomoć historiografskih podataka o konceptima egzegeze i hermeneutike.

Tumačenje razlika između vere kao nade i vere na osnovu iskustva, kao i razlika između hermeneutike i egzegeze trebalo bi da obuhvate detaljne opise razuđenih dinamičnih sistema istorijskih institucija i pojedinačnih filozofskih, skolastičkih i eklesijskih učenja i njihovog složenog ustrojstva u različitim kontekstima, vremenima i njihovim značenjskim sistemima.

Međutim, za ovo istraživanje i za epohu koju ono obuhvata poslužila sam se pojednostavljenom interpretacijom njihovih relacija, značenja i uloga. Reč je ovde o uspostavljanju razlike između teorije i prakse medijacije, između proizvodnje informacije i života u informaciji i sa informacijom, to jest između teorija o stvaranju naše ljudskosti i političkih teorija kojima se neistražene, neispitane, neiskušene ideje implementiraju u naš svakodnevni život.

Teorije hermeneutike i egzegeze u ovom kontekstu bitne su kao deo kulturne istorije oblikovanja značenja koje misiju kulture mira kao konačni cilj postojanja povezuju sa sličnim sistemima tumačenja i prenošenja značenja u prošlim vremenima. Naime, kako shvatam, uvid u postojanje hermeneutičke tradicije od pomoći je za redefinisavanje i reinterpretaciju značenja misije Uneska, njene uloge i relacija koje razvija u savremenim kontekstima.

Takođe, prevodjenjem određenih delova hermeneutičkih teorija i njenih naslednica moguće je rasvetliti i smislenim učiniti izvesna značenja koja misija Uneska dobija kada se postavi u odnos sa teorijom o prioritetu poetičkog produkta i teorijom o umetnosti kao kulturi. Za tumačenje ovih veza poslužila je jedna savremena teorija informacija koja dolazi iz redova filozofa, ali koja proziva i poziva sociokulturne antropologe.

Naime, razvoj antropoloških teorija informacija u okvirima hermeneutičke tradicije, za Rafaela Kapura (Rafael Capurro), profesora filozofije, teorije informacija i etike medija, predavača na *Štutgartskom univerzitetu za medije* i osnivača *Međunarodnog centra za etiku informacija*, trebalo bi pored interpretacije da obuhvata i konstruisanje i transmisiju poruka u svim poznatim vidovima i postojećim sredstvima prenošenja (Capurro 1990, 1992).

---

<sup>177</sup> Od interesa za hermeneutiku je ispitivanje značenja poruka, uloga pošiljaoca poruka, kao i relacija između pošiljaoca i njihovih neposrednih interpretatora.

Kapuro zagovara kombinovanje hermeneutike, teorije informacija i angelektike. U osnovi, Kapuro predlaže ukrštanje perspektiva kojima bi se, kako smatra, s jedne strane omogućio preobražaj teorije informacija, a s druge preobražaj tradicionalne hermeneutike (Capurro 1986).

Angelektika, kako Kapuro objašnjava, predstavlja, savremenu, nezavisnu, manje poznatu i manje priznatu sestru hermeneutičke tradicije. U knjizi *Poruke i prenosioci: angelektika kao pristup fenomenologiji komunikacija* Kapuro angelektiku koristi kao opšti termin da označi kulturne, socijalne i filozofske fenomene poruka i njihovih prenosioca (Capurro, Holgate 2011; Capurro 2011, 33–42).

Termin angelektika potiče iz starogrčkog jezika u kojem *angelos, angelia* (ἄγγελος, ἄγγελια) znači poruku, oglašavanje (Ibid.). U tradiciji teoloških i religijskih studija izučavanje prirode božanskih poruka naziva se angeologijom, i valja je razlikovati od angelektike (Ibid.).

Svrha angelektike je izučavanje fenomena poruka i njihovih prenosioca. Primarni predmet angelektike je ljudska komunikacija kojom su obuhvaćeni kako tehnički, tako i prirodni procesi (Ibid.). „Angelos na grčkom znači vesnik“, a svaki vesnik, kako tvrdi Debre, upravo kao i „svaki anđeo može postati demon, svaki prenosilac može prekinuti proces“ (Debre 2000, 146).

Angelektika u svom osnovnom značenju predstavlja analogiju sa Harisonovim hermeneutičkim krugovima kojima se značenja prethodnih informacija ili poruka prekidaju i tako započinje nova interpretacija. Međutim, za razliku od Harisonovih hermeneutičkih krugova, angelektika naglašava značaj vrednosnih kategorija.

Angelektika bi, kako objašnjava Kapuro, trebalo da se „bavi pitanjima koja se odnose na poreklo, krajnju svrhu i sadržaj poruke, strukturu moći, tehnike i sredstva difuzije, načine života, istoriju poruka i glasnika, kodove i interpretacije i psihološke, političke, ekonomske estetske, etičke i religiozne aspekte“ (Capurro 2011, 33–42).

Angelektika se u ispitivanju uloge misije Uneska kao informacije najpre može smatrati korisnom iz razloga što integriše, tj. uzima u obzir, širok spektar prenosilaca i posrednika koji učestvuju u oblikovanju značenja u sociokulturnim kontekstima globalnih društava savremenog sveta, ne zaobilazeći pri tom individualnu prirodu interpretacija.

Kapuro iznosi da su najranija antropološka istraživanja medija i ona skorašnja s početka XXI veka, pokazala da razlika između ljudske i takozvane neljudske komunikacije u osnovi ne postoji (Ibid.). Sve što ljudska percepcija u komunikacijama obuhvati, besmisleno je, kako zaključuje, definisati kao neljudsko, osim u metaforičnom smislu (Ibid.).

Ukoliko se informacija određuje u značenju „imati mogućnost da se nešto stvori ili u-obliči (u engleskom jeziku ista morfološka osnova in-form kao uobličavanje i inform kao informisanje) u novi kontekst značenja“, tada „informacijom raspoložemo na otvorenim horizontima alternativa“<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> On the Genealogy of Information. II Information as an Anthropological Phenomenon. Rafael Capurro. Pristup: 1. 6. 2016. Dostupno na: <http://www.capurro.de/cottinf.htm>

Značenje misije čita se upravo kao otvaranje horizonata alternativa putem kulturnog kontakta koji, da podvučem, implicira kulturnu kritiku.

Međutim, kada smo uvučeni u gravitaciono polje informacije jedna od alternativa je isključena. Hteli mi to ili ne, dospeće novih formi u kadrove naših pogleda na svet, to jest prijem novih informacija izaziva promene perspektiva o svetu. U kadar našeg životnog iskustva informacija ubacuje nove elemente.

Informaciju kao antropološki fenomen među prvima definiše Gregori Bejtson. Informacija je za Bejtsona „razlika koja unosi razliku“ (Bateson 1987, 17; Mead, Bateson 2002). Prema Bejtsonu, poruka postaje informacija i unosi razliku u sociokulturnom smislu ukoliko postoji osnova razumevanja, to jest zajednički kontekst (Ibid.).

Ne treba međutim gubiti iz vida, tvrdi Bejtson, da ono što može ući i što zaista „ulazi u čovekov svet iskustva, značenja i komunikacije“ samo su ideje i koncepti (Bejtson u: Rapport, Overing 2007, 122). „Ideacija, proces uočavanja i razmišljanja, potom razmišljanje o uočenom i komunikacija“, kako tvrdi Bejtson, „uključuju transformaciju ili kodifikaciju (prevođenje ili supstituciju) koji se na različite načine mogu opisati kao simboličke klasifikacije, imenovanje ili mapiranje“ (Ibid.).

Informacija je za Bejtsona ujedno poruka koja slanjem, odnosno prijemom omogućava ali ne uslovljava promenu perspektiva. Nasuprot tome, prema Kapuru, informacija kod ljudi izaziva promenu perspektiva „ukoliko u znatnoj meri promeni neki od naših predašnjih stavova kojih smo se držali u odnosu na druge osobe, stvari i situacije u svetu“<sup>179</sup>. Na trećoj strani, Debre tumačeći prirodu informacije, prisetimo se ovde, posebno pridaje važnost razlici između prenosa informacija u prostoru i prenosa informacija u vremenu (Debre 2000, 24–25).

Debre u ovom slučaju implicira razlike promena u individualnim i kolektivnim perspektivama. Ključna razlika je sadržana, kako on tvrdi, u činjenici da ograničeni životni vek individue odoleva prolaznosti jedino uz pomoć sistema znakova, narativa i kolektivnih mehanizama kojima se biraju, čuvaju i prenose informacije, a među ovim mehanizmima institucija ima jednu od ključnih uloga (Ibid.). U sistemima institucija vrši se selekcija i uspostavlja hijerarhija (vrednovanje) informacija koje će iz jednog vremena dospeti u drugo, a za ovaj proces, kako dalje tvrdi Debre, ključna je materijalizacija informacija.

„Spoljašnjost robuje, u njoj obitava determinizam (tehnički zahtevi, socijalne strukture, prirodne sile). Unutrašnjost je autonomna, u njoj vlada emancipacija (intelektualno rasuđivanje i moralno odlučivanje). Svaki put kada spoljašnje nadvlada unutrašnje, čovek se 'postvaruje', ili se 'otuđuje' (sam sebi postaje stran). Time gubi nezavisnost duha i ne gospodari više sobom. Da bi ponovo stekao apsolutnu slobodu, mora se trgnuti iz stanja opčinjenosti [...] vratiti k sebi i u sebe“ (Debre 2000, 33).

---

<sup>179</sup> On the Genealogy of Information.II Information as an Anthropological Phenomenon. Rafael Capurro. Pristup: 1. 6. 2016. Dostupno na: <http://www.capurro.de/cottinf.htm>

„Ljudski subjekat se konstruiše uz objekat i zahvaljujući njemu“ naše *ja* i naše *mi* je u „neprestanom odlaženju i vraćanju. [...] Tek kad naša misao postane opipljiva, kao u natpisima, ona se izlaže pogledima drugih i može se suprotstaviti samoj sebi ili drugima“ (Debre 2000, 34). S jedne strane, Debre ovde govori o značaju koji u kulturnoj istoriji imaju tehnički pronalasci i materijalni svet uopšte, a s druge, filozofija i umetnička dela.

Tako, na primer „s gledišta kulture mi smo i dalje savremenici Platona“, a u tehnološkom smislu smo veoma „daleko od njega“ jer nas „petrolejska lampa“ ili ručni mlin za kafu vraćaju u prošlost, dok na primer Platonovi spisi ili neka druga dela čovekovog duha „bude egzistencijalnu radoznalost“ kojom čovek menja budućnost (Debre 2000, 74 –75).

Prema ovome, savremeni inženjer u tehničkom smislu nema bog zna šta da otkrije u starijim pronalascima. Međutim, teorijski fizičar i matematičar, filozof, književnik, umetnik i bilo koji istraživač u društveno-humanističkim oblastima, uvek ima šta da nauči od ideja, teorija, filozofije i umetničkih dela iz „davne prošlosti“, smatra Debre (Debre 2000, 75).

Dakle, političar, strateg, misionar imaju uvek šta da nauče iz promišljanja političara, stratega i misionara koja su nastala u davnoj prošlosti. Ovaj primer čini bližim i argumentuje tezu da je priroda konceptualnog stvaranja sveta vezana za umetnost kao kulturu u najsveobuhvatnijem značenju, a to uvek implicira angažovanje osećanja, odnosno potvrđuje teoriju o prioritetu poetičkog produkta.

Značenje misije kao informacije povezano je, kako nam Bejtson, Kapuro i Debre ukazuju, s procesima prevodenja, promena stavova i percepcije prostora i vremena o objektima koji stvaraju naš svet.

Gercova teorija o umetnosti kao kulturnom sistemu dobija ovim tumačenjima potporu. Naime, radi se o tome da se nužnost postojanja materijalizovanog objekta u komunikaciji i transmisiji, prema Gercu, relativizuje u odnosima s drugim i drugačijim kulturama, bilo da je reč o prošloj ili savremenoj kulturi.

Premda informacija o misiji ne izgleda kao govor o umetnosti, već kao govor „o nečem drugom, o svakodnevnom životu“, o obrazovanju, nauci, baštini, miru „i o čemu god“ naravno, to je ipak, kako tvrdim na osnovu Gercove teorije, „govor o umetnosti“ (Geertz 1976, 1476). To znači da misija Uneska govori o umetnosti „izvedenim delom“ (Ibid.). Međutim, značenje misije Uneska „nije shvaćeno kao govor o umetnosti“ (Ibid.).

Razlog tome je, kako uviđam, što misiji Uneska pristupamo s pozicija „prethodno uspostavljenog formalizma“ (Ibid.). Konvencija da je političko delovanje izvan kreativnog procesa koje umetnička dela podrazumevaju, to jest izvan procesa stvaranja estetskih objekata, zaslepljuje i onemogućava da primetimo“ postojanje misije Uneska kao umetnosti u sistemu kulture i konačno da je razumemo (Geertz 1976, 1477).

Eksternalizovanjem fenomena misije Uneska u svet međunarodne politike „mi je samo prividno“ stavljamo pod lupu detaljnog ispitivanja, a zapravo ona je ostala „potpuno izvan našeg vidnog polja“ (Ibid.). Ipak, ono što iskusimo, to jest osećamo kao značenje misije Uneska u

životnoj svakodnevnici jesu upravo izvedena dela misije koja ulaze u naša vidna polja i životne prostore.

Relacijama osećanja i umetnosti s posebnog aspekta bavi se estetika. Za tumačenje razvoja estetičke teorije informacija, koja je takođe relevantna za traženje odgovora na pitanja postavljena ovim istraživanjem, kao bitne izdvajam radove Maksa Benzea, Umberta Eka i Abrahama Mola (Šuvaković1999, 344).

Teorije Benzea, Eka i Mola u suštini vode ka sledećem zaključku o prirodi estetske informacije. „Estetska informacija je komunikativni mehanizam koji nije dovoljno kodifikovan“, pošto je estetska informacija „višeznačna, promenljiva, indirektna i dvosmislena“ (Ibid.).

„Za estetske informacije rečnik komunikacionog kanala i gramatika su otvoreni, nestabilni ili slučajni modeli izabrani na osnovu privatnih pravila ili stvoreni transformacijom javnih pravila (stila, pokreta). Džordž Birkof je 1933. razradio matematički model estetske mere  $M=O:C$ , gde je M estetska mera, O stepen uređenosti i C stepen složenosti. [...] Estetički pojmovi lepo, ružno, doživljaj, komično, tragično pokazuju izvesnu nepredodređenost. Estetičku nepredodređenost moguće je opisati i numerički izraziti posredstvom modela entropije, to jest nereda u sistemu izražavanja. [...] Umetničko delo nije samo prenosnik poruke (sadržaja, semantičke vrednosti). Ono pokazuje oblike i načine svog stvaranja i uvek ostaje otvoreno za delovanje gledaoca, čitaoca ili slušaoca“ (Šuvaković1999, 344).

Vratimo se ovde na tumačenje misije Uneska kao konceptualnog umetničkog projekta. Dakle, „u konceptualnoj umetnosti umetničko delo je zamenjeno informacijom o umetničkom delu“ (Šuvaković1999, 345). Misija Uneska iz perspektive koju nam nudi teorija postmoderne umetnosti jeste konceptualno delo, jer je kao „tekstualna poruka umesto umetničkog dela koje nije načinjeno već samo planirano i zamišljeno“ (Ibid.). Ovu konstataciju potvrđuje zamišljena, koncipirana i potom napisana definicija misije Uneska.

Misija Uneska, pored karakteristika konceptualnog umetničkog dela, svoje institucionalne identitete stvara u zahvaljujući različitim vrstama umetničkih dela, bilo onih koja pripadaju kulturnoj baštini ili onih koje Unesko posredno proizvodi. Međutim, sva ova dela su „načinjena u nedostupnom prostoru ili u kratkom vremenu trajanja i formalno su kao vizuelna i jezička informacija“, baš kao što je i primer programsko-propagandnog filma *Uneskovi prioriteti za XXI vek* (Ibid.).

Kad govori o umetnosti iz perspektive mediologa koji oblast svog bavljenja definiše kao antropološku filozofiju, Debre piše da „reč je o području gde je podela na medijum i poruku ili tehničko i simboličko najneizvesnija“ (Debre 2000, 77). Pojam umetnosti, kako ga Debre tumači, nastaje „u vezi sa mediološkom konfiguracijom transmisije koja nastaje istovremeno i u saglasju sa određenim skupom *predstava* i skupom *institucija*“ (Debre 2000, 80).

Prethodna Debreova karakterizacija principa umetničkog stvaranja takođe može da posluži kao još jedna potpora da je Gercova teorija primenljiva i da otvara nove perspektive o značenju misije Uneska. Od izuzetnog značaja za razmatranje značenja misije Uneska kao umetnosti u kulturnom sistemu u okviru antropoloških perspektiva jeste i to da je misija Uneska područje u kojem „podela na medijum i poruku ili tehničko i simboličko najneizvesnija“ (Debre 2000, 77).

Sama umetnost, kako dalje objašnjava Debre, nastaje „stvaranjem oruđa za kodifikaciju, oruđa za kapitalizaciju i posebna mesta za čuvanje“ (Debre 2000, 80). Kada i ovo gledište prevedem i upotrebim u kontekstu tumačenja misije Uneska, onda istorije, konvencije, povelje, evaluacije, priručnici, strategije razvoja i različiti programi postaju vidljivi kao oruđa za kodifikaciju, dok su ljudi oruđa za kapitalizaciju.

Među posebna mesta za čuvanje mogu se ubrojati zgrade sedišta Uneska u Parizu, internet portal Uneska, škole i univerziteti sa obrazovnim programima Uneska, prirodna i kulturna baština i lokaliteti koji su pod Uneskovom zaštitom.

U savremenoj sociokulturnoj antropologiji evidentan je konsenzus da ni jedan od načina prenošenja informacije ne može da bude neutralan i u potpunosti predvidljiv, odnosno precizno merljiv (Rapport, Overing 2007, 132–133). Ne samo što na to ukazuju iznete teorije društveno-humanističkih disciplina, koje su legitimni pomoćni izvori oblikovanja antropoloških perspektiva, već na isti zaključak u egzaktnim naučnim sistemima upućuju određeni modeli koji su testiranjem u praksi pokazali dejstvo u svakodnevici određenih kultura<sup>180</sup>.

Tokom druge polovine XX i u prvim decenijama XXI veka, Klod Šenon (Claude Shannon, 1916–2001), matematičar i Voren Viver (Warren Weaver, 1896–1978), elektroinženjer postavili su matematičku teoriju informacija, koja se zasniva na kibernetici, oslanja na semiotiku i teoriju verovatnoće, a distancira od psiholoških činilaca<sup>181</sup>.

Šenon-Viverov model komunikacije, kako se naziva ova teorija, je napravljen da bi se poboljšalo tumačenje prirode tehničke komunikacije. Međutim, ovaj model je takođe našao primenu u oblastima koje ispituju prirodu komunikacija u društveno-humanističkim disciplinama.

Šenon-Viverov model različite spoljne faktore koji utiču na proces komunikacije između pošiljaoca i primaoca identifikuje kao šum, odnosno buku (noise). Informaciju Šenon-Viverova teorija definiše kao „neutralnu ili nespecifičnu“ (Shannon, Weaver 1949 u: Cappuro 1996)<sup>182</sup>.

Neutralnost i nespecifičnost su, za radne teorije ovog istraživanja i antropološki konsenzus o prirodi informacija, ili nefunkcionalni ili neprihvatljivi koncepti. Ipak, kako smatram, pre-

---

<sup>180</sup> Teorija informacija je, prema pojmovniku moderne i postmoderne umetnosti XX veka, „disciplina kibernetike koja se oslanja na semiotiku i teoriju verovatnoće“ (Šuvaković 1999, 344).

<sup>181</sup> Rafael Capurro. 1996. On the Genealogy of Information. II Information as an Anthropological Phenomenon: 259–270. Pristup: 1. 6. 2016. Dostupno na: <http://www.capurro.de/cottinf.htm>

<sup>182</sup> Ibid.

vođenje Šenon-Viverovog modela u antropološki kontekst istraživanja smisleno je uz dopunska tumačenja.

Kako predlažem, Šenon-Viverov model moguće je uvesti u antropološki kontekst uz prevođenje koncepata koji se u informatičkim sistemima definišu kao nespecifični/neutralni. Predlažem da se nespecifičnost prevede kao apstrakcija i time izbegne semantička zamka, koju, kako određeni kritičari smatraju, postavlja ovaj model prilikom čitanja informacija.

Naime, neki su kritičari „semantičkom zamkom“ nazvali to što je „sadržaj informacije“, prema teoriji Šenona i Vivera, podjednako među ljudima i mašinama oslobođen pitanja o interpretaciji (Bar-Hillel 1973, Zoglauer 1995, Rieger 1995 u: Cappuro 1996).

Međutim, prema radnim teorijama ovog istraživanja, odnosno antropološkim perspektivama Gerc-Raportovog modela, pitanja o interpretaciji implicitna su svim oblicima interakcije među ljudima. Dakle, prevođenjem nespecifičnog na apstrakciju dobija se jasnija slika o tome da se u procesima tumačenja čoveka čovekom i čovekovim tumačenjima brojeva statistike, znakova i sistema znakova koji proizvode apstraktne informacije, interpretacija postavlja *kao conditio sine qua non*.

Do današnjeg dana, Šenon-Viverova teorija među teorijama komunikacija, predstavlja jedan od najjednostavnijih modela i privlači podjednako medijologe, dakle one koji se bave teorijama komunikacija između ljudi, i informatičare, to jest one koji se ovom teorijom bave za programiranje informacionih sistema.

Ispunjavanje čovekove ljudskosti životom u miru, što misija Uneska postavlja kao svoj globalni zadatak, pokazuje se na osnovu prethodnih analiza kao akcija zasnovana na veri, znanju i umetnosti kao kulturi, ali i akcija kojom se očekuje da će doslovnim, linearnim i zapravo neutralnim (nalik matematičkom principu Šenon-Viverovog modela) prenosom informacija o kulturi mira učitati ovu ideju u životne prakse drugih i drugačijih.

Dodatna značenja i uloge misije mogu se sagledati iz grupe značenja koja sam nazvala eksplicitnim ili objektivnim narativnim perspektivama značenja misije i u koje sam svrstala i njene definicije<sup>183</sup>. Narativnu grupu značenja misije u XX veku formiraju, kako sam konstatovala, obrazovanje i kompleksni sistemi popularne kulture, a koji uključuju individualne i kolektivne navike i rituale, rad i dokolicu (proizvodnju, konzumaciju, potrošnju, komunikaciju na društvenim mrežama i drugo).

U ovoj grupi značenja izdvajam kao naročito zanimljive primere mitove o kulturnim herojima. Mit o Prometeju jedan je od popularnih mitova o kulturnim herojima, a može se povezati sa istorijom značenja i uloga misije (Sulimani 2011, 13). Prometej je otkrivši tajnu stvaranja vatre i određenih „umetnosti/veština“ uticao na osavremenjavanje i promene u načinu života ljudi (Ibid.). Prometej je kao kulturni heroj medijator između „natprirodne i mitske prošlosti“ i svakodnevnog života ljudi (Sulimani 2011, 14).

---

<sup>183</sup> Implicitnim ili subjektivnim narativnim perspektivama označavam individualne odabire perspektiva prilikom oblikovanja pogleda na svet.

Heroj ili heroína su „osobe božanskog porekla ili ljudi koji su čovečanstvu u njegovim jednostavnijim vremenima *darovali* veštine i veru [...] izume dragocenih kulturnih dostignuća“ i otkrivali tajne novih tehnologija (Ibid.). Mitski kulturni heroji otkrivaju tajne i šire novu spoznaju. Uloga kulturnog heroja kao donosioca nove spoznaje čita se kao analogna misionaru. U mitskoj priči misija je pohod da se nova spoznaja odnese na dar. Zaplet u ovoj mitskoj priči predstavlja otpor da kulturni heroj ispuni svoju misiju darivanja novog znanja.

Grupi teoretskih i narativnih perspektiva u tumačenju značenja misije Uneska, koje sam definisala i predložila za antropološke perspektive, potrebno je, smatram, pridružiti i perspektive disciplina koje imaju status pomoćnih antropoloških nauka.

Značenje misije savremena historiografija, na primer, kako sam već iznela u uvodu istraživanja, formalno klasifikuje kroz četiri osnovna tipa: informativnu, obrazovnu, apologetsku i prozelitističku. Informativna misija je za saopštavanje opštih poruka bez namere menjanja ponašanja ljudi, ali izaziva promene. Obrazovna misija, oblikovana je da recipijente učini moralnijim i zadovoljnijim, dok je apologetska misija usmerena na zaštitu kultova i verovanja misionara bez očekivanja da će se oni kojima je upućena posvetiti tim verovanjima. Konačno, prozelitistička misija planira uveravanje ljudi na promenu stila života i njihovu regrutaciju u misionarske redove (Goodman 1994, 3–6).

U teoriji ovi tipovi su idealni, ali u praksi uvek predstavljaju kombinacije idealnih tipova. Četiri tipa definišu načine upotrebe i klasifikaciju uloga misije u jednom od pogleda na svet koji nam otvaraju istraživanja istoričara u XX i XXI veku. Evidentno je i u ovom tumačenju da je kulturni kontakt koji implicira kulturnu kritiku u osnovi sva četiri tipa misije.

U novijoj istoriji, međutim, u prvi plan dolazi novo značenje misije. Ono postaje karakteristično za političke programe, različite tipove institucija i organizacija (Dragičević-Šešić, Stojković 2003, 47–53). Strateško upravljanje i poslovna politika organizacija različitih profila, a među njima i onih koje se bave organizacijom i političkim akcijama u oblasti kulture, propisuju izradu strateškog plana na čijem početku bi trebalo da bude „misija“, to jest izjava o misiji (Dragičević-Šešić, Stojković 2003, 63).

Značenje misije u ovom kontekstu objašnjeno je na sledeći način. Dobra izjava o misiji jednostavnim i lako razumljivim jezikom iznosi suštinu onoga šta neka institucija radi i zašto. Jasno sročena izjava o misiji trebalo bi da privlači pažnju, da bude lako pamtljiva i da se izdvaja od konkurentskih i sličnih organizacija.

Misija kulturnih organizacija je s novim statusom u savremenom dobu XX i XXI veka dobila i novu ulogu, a to je da „objedini četiri osnovna cilja“ organizacije:

1. Mora da osnovnu filozofiju ustanove izlaže u jednoj konciznoj rečenici ili kratkom pasusu.
2. Mora da bude jedinstvena i prepoznatljiva, nepogodna za bilo koju drugu ustanovu kulture.



3. Mora da bude uzbudljiva i da inspiriše podjednako zaposlene u ustanovi i javnost.
4. Mora da iskazuje osnovne ciljeve ustanove tako da i njen napredak i njen uspeh mogu da budu merljivi (Stiven Lengli u Dragičević-Šešić, Stojković 2003, 70).

Karakteristično za ulogu i značenje ovog tipa misije jeste da se „definicija ustanove i njenog osnovnog smisla i veoma se retko menja“ (Dragičević-Šešić, Stojković 2003, 70). Takođe, ova „misija predstavlja polaznu osnovu za iskazivanje ciljeva i zadataka“ (Ibid.). Ovaj tip misije, kako čitam, za antropološke perspektive može da predstavlja posebnu grupu značenja misije, a to je grupa ideoloških značenja misije. Kako smatram, u ovu grupu značenja mogu se svrstati i četiri navedena tipa misije potekla iz kampa istoričara.

Dakle, osnovno pravilo značenja misije organizacije jeste da se retko menja. Razumevanje, preispitivanje i sumnja u ovom slučaju trebalo bi da budu zamenjeni verom, idealima i uverenjem. Značenje misije organizacije se takođe može iščitati kao planirani *odlazak* u očekivano, kojim se u obzir uzimaju telo, duša i kolektiv organizacije i izuzetni činovi egzistencijalnog i materijalnog otelotvorenja organizacije, to jest ključni artefakti organizacione kulture (Mos 1982a, 277; Šuvaković 1999, 47).

U jednom od vodiča sa uputstvima za oblikovanje, odnosno definisanje misije za organizacije u profitnom i neprofitnom sektoru stoji da je određivanje misije proces koji je „obično zasnovan na nekoliko osnovnih verovanja/uverenja“ (Graham, Havlick 2005). Ovde navodim sedam osnovnih.

- 1) Uverenje da proizvod i usluga organizacije mogu da donesu dobrobit koja je proporcionalna troškovima ili ceni;
- 2) Uverenje da produkt ili usluga mogu da zadovolje potrebe mušterija koje još nisu adekvatno zastupljene;
- 3) Uverenje da će tehnologija koja se koristi u procesu proizvodnje obezbediti da proizvod ili usluga budu cenom i kvalitetom kompetitivni;
- 4) Uverenje da napornim radom i uz podršku drugih, organizacija može da postigne više od samog preživljavanja, da može rasti i ostvarivati finansijske ciljeve;
- 5) Uverenje da će filozofija menadžera i lidera za rezultat imati željenu sliku u javnosti i da će obezbediti finansijske i psihološke nagrade za one koji su spremni da ulože svoj rad i novac;
- 6) Uverenje da je koncept koji o organizaciji imaju menadžeri i lideri moguće saopštiti i učiniti prihvatljivim za zaposlene, ulagače i druge;
- 7) Uverenje da organizacija može da obezbedi kvalitetan proizvod ili uslugu koji zadovoljavaju potrebe mušterija (Graham, Havlick 2005, viii–ix).

Matematička teorija igara i teorija stabilnosti sistema aktivnih jedinica u delu *Delanje i sistem sveta* Tijerija de Monbrijala (Thierry de Montbrial), ekonomiste, osnivača *Francuskog instituta za međunarodne odnose* i osnivača *Konferencije za svetsku politiku*, analizirane su i interpretirane u kontekstu zakonitosti ekonomskog i političkog delovanja svetske političke zajednice. Ove teorije predstavljaju, smatram, vrlo korisne pomoćne antropološke izvore u potrazi za odgovorima na pitanja istraživanja u vezi sa ulogom i značenjem misije. Izdvajam četiri razloga koji se ističu u tom smislu.

Prvi razlog je što formulama i matematičkim računanjem teorija igara potvrđuje da dinamičnost, kompleksnost i nepredvidljivost dejstva informacija misije Uneska izmiče sistemima merenja, odnosno statistike, čime nepoznanice ostaju prepuštene veri i uverenjima (Monbrijal 2006, 211). Ovo je, smatram, naročito bitno podvući iz razloga što Unesko svoje najjače argumente gradi na statistici, tj. brojanju i merenju i veri da je kultura mira osnova održivog razvoja (Milenković 2009).

Drugi razlog je što se prilikom ispitivanja i izračunavanja zakonomernosti političkih promena kojima se teži očuvanju mira došlo do rezultata da je organizovano i uređeno političko delovanje jednako preuzimanju rizika u igrama na sreću, koji se eksponencijalno povećava s brojem igrača koji su uključeni u ovo delovanje, a osnovna uloga misije Uneska jeste da u igru uključi najveći raspoloživi broj igrača za mir u svetu (Ibid.).

Treći razlog je što se matematička teorija igara kod određenih istraživača u društveno-humanističkim disciplinama pokazala efikasnom za analizu političkog delanja u sistemu globalnog sveta (Ibid.).

Četvrti je što „nije samo mir kao ne-rat bio u igri“ već je u igri i „pitanje mogućnosti preobražaja sistema bez katastrofe“ (Monbrijal 2006, 229–230; Barnard, 2002: 43–44; Schouls, 1998: 7449–7452). Oba ova pitanja povezana su sa pitanjima balansa između „samozadržavanja jačih“ i neutralizovanja slabijih (Monbrijal 2006, 229–230). Ovu teoriju detaljnije izlažem u delu poglavlja naslovljenom *Misija promena*.

Kako sam pokazala, značenja misije Uneska za antropološke perspektive istraživanja povezana su sa interpretacijama i tumačenjima koja je moguće dobiti ispitivanjima razuđenih sistema filozofske paradigme Anrija Bergsona, istoriografije, teorija kulturne kritike i samokritike, teorija kulturnih kontakata, mediologije, teorija informacija, transmisije, hermeneutike, egzegeze, angelektike, informaciono-matematičkih sistema, teorija ideologije, mitova o kulturnim herojima, teorija darova, teorija studija kulture, političkih teorija koje angažuju teorije sistema stabilnosti aktivnih jedinica i teorije igara i teorija o veri i konačnim ciljevima postojanja.

Značenja misije, koja se naravno ovim ne iscrpljuju, formiraju, kako smatram, grupu teoretskih (ili diskurzivnih) perspektiva značenja koja su od izuzetnog značaja za antropološka istraživanja i svako od ovih značenja otvara jedno razuđeno polje za ispitivanja.

U ovoj grupi, kako shvatam, za rasvetljavanje problema izgradnje i očuvanja mira naročito su važna tumačenja nestabilnosti i otpora u prevodenju kultura. Ona su korisna za rasvetljavanje značenja misije u kontekstima u kojima se ona koristi za strukturisanje upravljanja organizacijama u XX i XXI veku, a koja sam okarakterisala kao ideološka značenja.

Kako zaključujem, diskurzivno čvorište tumačenja značenja misije Uneska povezano je sa smislom koje postojanju i ulogama misije daju ljudi na terenu, bilo da se tumače ideje i koncepti ili postupci i simboli, ideologije ili umetnička dela. U međunarodnim institucijama, među kojima je Unesko, tehnike uobličavanja misije kao definicije razvile su se u kompleksne i

razuđene oblike formalizma, Ńto, kako zakljućujem, misiju Uneska najpre određuje u znaćniju konceptualnog umetnićkog poduhvata, o ćemu pišem detaljnije i dajem primere neŃto ka-  
snije u ovom poglavlju.

## MISIJA PROMENA

Dva svetska rata u prvoj polovini XX veka razbila su snove nekoliko generacija o dugoroćnom mirnodopskom i civilizovanom napretku. Pozivajući se na intelektualnu i moralnu solidarnost ćovećanstva, Ujedinjene nacije ponudile su svetu novu nadu i veru u ostvarenje dugoroćnog mira i blagostanja. Napravljen je joŃ jedan plan za uspostavljanje ravnoteŃe kako bi san o miru konaćno postao java.

Misija Uneska ućestvuje u ovom planu s verom da će određenom dinamikom promena „uspeti da izrodi novo obnovljeno ćovećanstvo“ (Servije 2005, 36). Neki tvrde da se „iz ovakvih i slićnih snova stvaraju utopije“<sup>184</sup>. Drugi da je kontinuitet vere u bolje sutra moguće tumaćiti kao osavremenjavanje „mitova o organizaciji kosmosa i mesta ćoveka u svetu“ (Servije 2005, 37).

Međutim, Unesko je „poznat kao intelektualna agencija Ujedinjenih nacija“<sup>185</sup>. Unesko je profana, prosvetiteljska i politićka institucija koja se bavi osavremenjavanjem i organizovanjem ćovekovog mesta u svetu u kojem su mitovi, verovanja i utopije definisani kao kulturna baŃtina. Unesko koncept mira posmatra „Ńiroko i u skladu sa definicijom koju sadrŃi *Deklaracija i program akcije za kulturu mira i nenasilja* (A/RES/53/243)“<sup>186</sup>. Osnova ovog programa je misija za promene u naćinu razmiŃljanja.

Prioritet svih procesa promena koji istiće Uneskov globalni izveŃtaj o kulturnim politikama jeste uspostavljanje ravnoteŃe, odnosno stabilnosti<sup>187</sup>. Stabilnost je *lajtmotiv* svih oblasti misije Uneska kojima su cilj promene u kulturi za razvoj kulture mira. Unesko retoriku o imperativu balansa sistematićno raspoređuje u svojim planskim dokumentima.

U već pomenutoj knjizi *Delanje i sistem sveta* Tijeri de Monbrijal navodi da se u mreŃi međunarodnih odnosa razlikuju dve osnovne vrste stabilnosti<sup>188</sup>. Prvo je „lokalna ravnoteŃa“, drugo je „strukturna stabilnost samog sistema“ (Monbrijal 2006, 212). Kao „jedan od suŃtinskih vida proućavanja svakog sistema“, kako smatra Monbrijal, jeste ispitivanje njegove stabilnosti u uslovima koji diktiraju kontinuirane promene (Ibid.)

<sup>184</sup> Introducing UNESCO. Pristup 1. 6. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/about-us/introducing-unesco>

<sup>185</sup> Ibid.

<sup>186</sup> Universal Study on the United Nations' Peace Agenda. Pristup 26. 5. 2016. Dostupno na: <https://en.unesco.org/news/universal-study-united-nations-peace-agenda>

<sup>187</sup> Ibid.

<sup>188</sup> Thierry de Montbrial. Pristup 26. 5. 2016. Dostupno na: <http://www.thierrydemontbrial.com/en/biographie-detaillee/>

Proučavanje stabilnosti u matematičkim istraživanjima donelo je različite rezultate o tome kako se stabilnost uspostavlja. Zajednički im je, u osnovi, zaključak da je stabilan sistem onaj koji je povezan s promenama, ali onim promenama koje izazivaju male poremećaje, čime se čuva oblik celine (Monbrijal 2006, 213). Primenjena matematika ovim nam zapravo ukazuje, kako ističe Monbrijal, da je važno „razumeti da postoji duboki koncept stabilnosti koji nikako nije jednak nekretanju“ (Monbrijal 2006, 213). Ovde ne može da se ne primeti da je na istoj liniji tumačenja sistema sveta ključna paradigma Bergsonove filozofije.

Takođe, Monbrijal iznosi da korenita promena, to jest preobražaj, ne mora za posledicu imati katastrofu, kao što je to na primer „preobražaj od gusenice do leptira“ (Monbrijal 2006, 214). Ipak, osnovni liberalni postulat „sastoji se u tvrdnji da je najbolji način za poboljšanje organizacije jedne političke jedinice skoro uvek preduzimanje malih poteza“ (Monbrijal 2006, 215–216). Način kojim se to postiže je „reformizam osmišljen kao eksperimentalna neophodnost, uklonjen u etički okvir, a ne uzet kao plod teološke vizije idealnog društva“ (Monbrijal 2006, 216).

Teorija igara i sistema stabilnosti aktivnih jedinica su usko povezane teorije. Razmatranje ovih teorija u kontekstu tumačenja promena koje sprovodi misija Uneska pokazuje međusobno upotpunjavanje pozitivističkih i fenomenoloških pristupa interpretaciji i stvaranju sveta. Ove teorije su važne i zbog argumentovanja ideje da je otpor kojim se izaziva nestabilnost inherentan kulturnim kontaktima.

S druge strane, teorija igara koja je opisana i postavljena u primenjenoj matematici koncept igre čini legitimnim fenomenom u sistemima stvaranja sveta, među kojima su i politički sistemi u kojima je angažovan Unesko. Ova argumentacija takođe ide u prilog potvrđivanja relevantnosti Gerc-Rapotrovog modela i davanju potvrdnog odgovora na hipotezu istraživanja.

Tvorac *teorije igara* u primenjenoj matematici i ekonomiji je, kako Monbrijal navodi, Džon fon Nojman (John Von Neumann, 1903–1957), matematičar i jedan od pionira informacionih tehnologija, profesor na Prinston univerzitetu, SAD. Svoju teoriju igara prvi put objavljuje u članku iz 1928. godine, a knjigu *Teorija igara ekonomskog ponašanja* 1944. godine objavljuje zajedno s kolegom sa Prinštona Oskarom Morgenšternom (Oskar Morgenstern 1902–1977) (Monbrijal 2006, 197, 203)<sup>189</sup>.

„Osnovni cilj teorije igara jeste da objasni kako svaki od učesnika određuje svoju strategiju (pozitivni aspekt), ili bi trebalo da odredi (normativni aspekt) u zavisnosti od 'pravila igre', informacija kojima raspolaže i, još na opštijem nivou, u zavisnosti od ideja koje ima o izboru drugih igrača i njihovim posledicama (rezultat)“ (Monbrijal 2006, 198).

Međutim, kako Monbrijal nakon izlaganja niza primera iz ove teorije zaključuje, teorija igara u političkoj akciji ne može biti ekvivalent racionalnoj mehanici u prirodnim naukama i zbog toga u analizama sociokulturnih sistema na nju valja gledati samo kao na „vrlo efikasan“

---

<sup>189</sup> Delo: Neumann, John. 1928. „Zur Theorie Gesellschaftspiele“ Math. Annalen, 100: 295–320.

pomoćni instrument kojim se može analizirati stabilnost sistema, to jest uspostavljanje zakona ravnoteže aktivnih činilaca (Monbrijal 2006, 196–211).

Ovde je teorija igara pomenuta upravo zbog niza teorema koje ukazuju na postojanje ravnoteže u entropijskom karakteru igara uopšte. Međutim, svaki sistem odnosa zahteva novu postavku za izračunavanje, jer „ne postoji univerzalna formula niti postoji univerzalno rešenje“, ali postoje čvorišta, velika raskršća sistema i na osnovu njih se uspostavljaju zajednički parametri za njihovo proučavanje (Monbrijal 2006, 203). Na drugoj strani teorija igara u primenjenoj matematici, kako je objašnjeno, „određuje korisnost slučajnog ishoda“ (Monbrijal 2006, 201).

Matematička teorija igara je, još u vremenu kada se pojavila, uključena u rešavanje problema društvenih, naročito ekonomskih, nauka kao moćan analitički alat. Međutim, Nojman rečima koje je uputio jednom svom studentu „nema potrebe da budete precizni kada nemate pojma o čemu govorite“ daje jasnu sliku entropijskog karaktera prakseoloških zadataka matematike u teoriji igara (Monbrijal 2006, 196)<sup>190</sup>.

Nojman ovim rečima nije ciljao na neznanje studenta, već na diktat slučajnosti ishoda, što dodatno objašnjava njegova izjava „ako ljudi ne veruju da je matematika jednostavna, to je samo zbog toga što ne shvataju komplikovanost života“<sup>191</sup>. Citirana Nojmanova konstatacija ide takođe u prilog, smatram, potvrdnom odgovoru hipoteze istraživanja, jer konstatuje da kompleksnost sociokulturnog života daleko prevazilazi moći sistema merenja i brojanja, a na koje se velike organizacije savremenog sveta kao što je Unesko u najvećoj meri oslanjaju i na koje se pozivaju kako bi jakim argumentima opravdale smisao svog delovanja.

Kompleksnost sveta koji fizičkim razmerama nadilazi čoveka obično se savladava pravljnjem modela. Model omogućava da se pomoću eksperimenta, simulacije, oponašanja i igre svet učini manjim i pristupačnijim<sup>192</sup>. U matematici, umetnosti, političkim akcijama i igrama model

---

<sup>190</sup> Citat u originalu na engleskom jeziku: „There’s no sense in being precise when you don’t even know what you’re talking about“. Pristup 2. 4. 2016. Dostupno na: [https://www.goodreads.com/author/quotes/205578.John\\_von\\_Neumann](https://www.goodreads.com/author/quotes/205578.John_von_Neumann)

<sup>191</sup> Citat u originalu na engleskom jeziku: „If people do not believe that mathematics is simple, it is only because they do not realize how complicated life is“. Pristup 2. 4. 2016. Dostupno na: [https://www.goodreads.com/author/quotes/205578.John\\_von\\_Neumann](https://www.goodreads.com/author/quotes/205578.John_von_Neumann)

<sup>192</sup> „Mi smo u XX veku živeli u društvima koja su posvećena izgradnji impersonalnih institucija. Živeli smo u državama koje su impersonalne, metodi sticanja znanja i nauke su impersonalni. Ekonomijama u kojima smo živeli su dominirali masovna proizvodnja i masovna potrošnja [...] U ovakvom tipu društva teško je odrediti individualnu vezu sa procesima, aktivne relacije sa procesima koji su važni. Posledica toga je da se osećamo malim i beznačajnim u takvom društvu [...] Mi živimo u velikom svetu u kojem sebe vidimo kao male i beznačajne. Pitanje je kako proizvesti smislenu vezu između ove dve krajnosti. Ja verujem da je ovo pitanje egzistencijalni problem 'kako sebe mogu smisljeno da uđenem u ovakvo društvo' i da nas ovo pitanje progoni bili mi svesni njega ili ne. Postoje metodi kojima se pokušavalo uspostavljanje ovako značajne veze, premošćavanje rascepa između malog mene (ja) i tog prostranstva tamo spolja (mi). Da bi se to postiglo, potrebno je da smanjiš svet. Potrebno je pronaći načine reduciranja veličine sveta. Potrebno je takođe pronaći načine kako povećati sebe. Jedan od klasičnih načina kojim se to postizalo u modernom dobu jeste uz pomoć romana i filmova (modela). Roman istoriju svede na format papirne knjige, a film na dimenzije veličine ekrana [...] tako dobijamo šansu da uđemo u ovaj zamišljeni svet u uslovima koji nas možda, kako pretpostavljam, emocionalno i intelektualno rasplamsavaju više nego što bismo to sebi dozvolili u nekim drugim okolnostima [...] fiktivne situacije nam omogućavaju da se na maštovit način smisljeno uđenemo u svet [...] i to je proces koji se stalno odvija u svim sferama, ali neki ljudi, naročito elite koje upravljaju i intelektualne elite, bolje su na to adaptirani od drugih“. Keith Hart - An engaged anthropology for the 21<sup>st</sup> century – Part 4 (5:18”-9:43”. Pristup: 5. 5. 2016. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=odCT555YSHA>

je, kako Nojman tvrdi, uvek previše pojednostavljeno predstavljanje kompleksnosti životnih formi, čije interakcije i ishode ovih interakcija nije moguće rešiti pravljenjem modela, brojanjem, merenjem, računanjem.

U ovom smislu neophodno je istaći postulate „racionalističke teorije da su neke ideje racionalnije od drugih“ kako bi se argumentovala superiornost egzaktnih nauka i tehnologija, a što je Gelner sredinom šezdesetih godina „nazvao 'kognitivnom moći' evropskih društava nad društvima koja su bila predmet antropoloških ispitivanja“ (Jarvie, Agassi 2002, 706).

Razlike su u osnovi kvalitativne, a definisane su sledećim. Dominantni diskurs takozvane Zapadne kulture je „univerzalan, mehanički, proračunat, empirijski, intelektualni, cerebralni i impersonalan“, dok je onaj koji pripada drugim i drugačijim „istorijski, antropomorfni, spekulativni, imaginarni, emocionalni, intuitivni i personalan“ (Ibid.)

Savremena antropološka perspektiva ovog istraživanja pokazuje da misija Uneska političke programe i promene ka razvoju kulture mira argumentuje koristeći obe grupe gore navedenih principa diskursa<sup>193</sup>. To znači da misija Uneska političkim akcijama promena za razvoj kulture mira povezuje univerzalan, mehanički, proračunat, empirijski, intelektualni, cerebralni i impersonalan diskurs sa istorijskim, antropomorfnim, spekulativnim, imaginarnim, emocionalnim, intuitivnim i personalnim. Promene misija Uneska sprovodi na osnovu programa koji zapravo predstavljaju modele, predloške i nacрте formirane kvalitativnim diskursima koje definišu podjednako naše ja i naše mi, i nas i njih i naše i njihovo mišljenje.

Kada se koncipiranje procesa promena i kretanja vrši uz pomoć modela, olakšava se proces u kojem se pojedinac može smisljeno udenuti u veliki svet (Daglas, Nej 2003, 39)<sup>194</sup>. Misija Uneska koristeći ovu vrstu modeliranja, kako zapažam, promene sprovodi na dva nivoa.

Jedan nivo je sistem sveta, a drugi je sistem same institucije. U prvom slučaju, prioritet Unesko daje promenama koje teže stabilnosti međunarodnih odnosa. U drugom slučaju, promene se sprovode unutar sistema Uneska kao institucionalne reforme. Ipak, u svakom slučaju, odnosno uvek su ova dva procesa povezana, što se najbolje može videti u programsko-propagandnim materijalima.

---

<sup>193</sup> „Uticajni racionalisti, logički pozitivisti, tvrde da su pronašli jasnu prirodnu liniju koja deli naučne ideje od svih drugih ideja, naročito od onih suprotstavljenih kojima se bave antropolozi specijalizovani za pseudonauke i primitivne nauke, narodne nauke, priče starih žena i slično. Ova ideja je bila osuđena na propast očiglednošću da naučni metod tako dobro razvijen nije mogao nastati sam od sebe i doći niotkuda i stavljati pečate kojima se određene ideje odobravaju uz zanemarivanje pitanja o tome ko je odobrio njihov pečat. Logički pozitivizam pustio je niz vodu veći deo nauka iz prošlih vremena, posebno spekulacije na kojima su podjednako zasnovane etnografija i istorija nauka. Odreći se Demokritovog spekulativnog atomizma je zastranjivanje, jer on predstavlja pretka modernih naučnih ideja. Kolaps logičkog pozitivizma proizveo je mnoge teškoće: ako naučni metod nije taj koji može da obeležava naučne ideje, šta ih onda obeležava?“ Karl Popper (Karl Popper 1902–1994), filozof nauke koji je sebe smatrao kritičkim racionalistom, a koji je svrstan među najveće filozofe nauke u XX veku, „odgovorio je na ovo pitanje time što je predložio da se fokus sa stanovišta ili obeležja okrene ka idejama – bilo kojim idejama, uključujući mitove, pseudonauke i drugo“ (Jarvie, Agassi 2002, 707; Popper 1995).

<sup>194</sup> „Model naučne teorije je situacija kojom upravljaju zakoni određenog odabranog teorijskog sistema, čiju je funkcionalnost potrebno ispitati“ (Scruton 2007, 444). U ovom primeru se, a u potrazi za odgovorima na ključno pitanje istraživanja, naročita pažnja obraća na koncept *imitacije*.

Kada je reč o prvom, dakle o promenama u sistemu međunarodnih odnosa, jedno od tumačenja njihove prirode pronalazimo u principima teorije stabilnosti sistema aktivnih jedinica. O očuvanju strukturne stabilnosti sveta Monbrijal tvrdi da se ona postiže „ravnotežom sila“ (Monbrijal 2006, 226). Očuvanje stabilnosti političkih jedinica u lokalnu Monbrijal povezuje sa ustupcima slabijih političkih jedinica onim jačim, kako bi se izbegli sukobi. Ukratko, kao što sam prethodno iznela „samozadržavanje jačih i neutralizacija slabijih“ je prema ovom gledištu osnovni mehanizam balansa. Što je neizvesnost ishoda eventualnog sukoba veća, ovaj mehanizam čuvanja balansa bi trebalo da bude delotvorniji (Monbrijal 2006, 229).

Odsustvo izvesnosti u procesima uspostavljanja balansa učinilo je teoriju igara naročito interesantnom za analize političkih akcija uspostavljanja stabilnosti. Unesko se, kako je moguće primetiti, ne fokusira na promene u balansiranju sistema velikih sila. Naprotiv, odluke i proizvode velikih sistema Uneska implementira u programe promena i preporučuje ih slabijim političkim činiocima, to jest nerazvijenim zemljama i zemljama u razvoju.

Kada je reč o drugom, o promenama unutar institucije Uneska potrebno je naglasiti da je „reforma postala organizaciona kultura Uneska“ (Nielsen 2011)<sup>195</sup>. Reforme kao permanentne promene u organizaciji Uneska zvanično se sprovode od kraja prve decenije XXI veka, premda istorija Uneska svedoči o kontinuitetu reformi još od osnivanja ove organizacije (Valderrama 1995). Unutrašnje reforme se smatraju naročito bitnim delom promena, jer podižu kapacitet institucije u ispunjavanju ciljeva misije.

Reforma nije termin koji izaziva posebnu pažnju u antropološkim teorijama, u izvodima ključnih antropoloških koncepata, antropologiji razvojnih procesa i globalizacije i političkoj antropologiji, antropologiji politike i antropologiji organizacija (Marcus, Ficher 1999; Barnard, Spencer 2002; Barnard 2004; Rapport, Overing 2007; Edelman, Haugerud 2005; Kurtz 2001; Nugent, Vincent 2007; Shore, Wright, 1997; Wright 1994). Posegnula sam iz ovog razloga za pomoćnim antropološkim izvorom.

Reforma protumačena kao odrednica političkih nauka „označava proces političke promene u okvirima ustava i bez preispitivanja legitimiteta suverene vlasti“ (Scruton 2007, 585). Premda nekada ukupan rezultat „kontinuiranih reformi može da bude promena ustava“, u rečniku političke misli se iznosi da je „bazična karakteristika reformi“ to da su lišene kapaciteta da ospore ili pobiju politički proces“ čiji sistem je predmet reformi (Ibid.).

Pored ukazivanja na ograničene moći reformi, koje prethodno tumačenje reformi implicira, ističem kao bitna dva pitanja koja se u vezi sa reformskim tendencijama promena koje sprovodi Unesko ovde nameću.

---

<sup>195</sup> Reforming to Perform and Innovate. UNESCO's commitment to reform. „Reform has become part of UNESCO's organizational culture.“ Pristup 2. 6. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/media-services/for-the-press/reforming-unesco>

Prvo je pitanje mogućnosti uspostavljanja balansa u uslovima mondijalizacije kulture, koja svoje poreklo baštini na kulturnim tradicijama Mediterana i savremenim politikama onih kultura koje se obično nazivaju zapadnim (Derida 2001, 59, 61). Drugo je pitanje o mogućnostima uspostavljanja balansa na promenama perspektiva ukoliko se prihvati da se naša ljudskost stvara i baštini na umetnosti kao sistemu kulture i da ovakav princip njenog stvaranja potvrđuje prioritet poetičkog produkta u oblikovanju pogleda na svet i stvaranju sveta (Geertz 1976; Rapport 1997)

Pitanja su u prvom slučaju povezana s programskim pogledom na svet kolektivnog bića koje predstavlja Unesko, odnosno zatečenom hijerarhijom kulturnih vrednosti. U drugom, ona stoje u vezi sa pogledom na svet pojedinca, to jest sa heterarhijom slobode individualnog stvaranja i njegovih nepredvidljivih ishoda.

Unesko kao međunarodna politička institucija se ovakvim delovanjem definiše kao grupa autora niza modela. Unesko, dakle, kao grupa autora proizvodi nove modele koji nam nude opcije kako da sebe uđenemo u veliki svet. Međutim, kako zaključujem, ovi modeli zadržavaju šum, to jest mešanje frekvenci raznovrsnih izvora i tipova racionalizacije ideja na kojima su autori grupe Unesko oblikovali svoj pogled na svet, to jest svoje individualne identitete.

Izdvajaju se, kako sagledavam, tri osnovne vrste promena koje misija Uneska sprovodi reprezentacijom autorskih modela. Prva obuhvata promene u individualnim pogledima na svet, druga promene kolektivnih pogleda na svet. Treća vrsta promena obuhvata medijasferu u kojoj se perspektive individualnih i kolektivnih promena ispoljavaju kao novi modeli rešavanja egzistencijalnih pitanja. Medijasfera je entropijski prostor informacionih sistema koji je ključan za generisanje promena u individualnim i kolektivnim pogledima na svet i zavređuje posebnu pažnju.

Među značenjima izdvajam ono koje medijasferu tumači kao „makrookruženje“ za prenos poruka. Medijasfera je nemesto sa potencijalom da posredno utiče na formiranje uverenja i orijentacije u različitim vremenima kultura, kao i da utiče na formiranje novih oblika „zajednica“ kako unutar, tako i izvan okvira „teritorijalnog grupisanja“, što su prevashodno internet i društvene mreže (Debre 2000, 58). Medijasfera kao makrookruženje koje ima uslove za prenos poruka implicira dakle ponudu modela među kojima vršimo izbor onih kojim stvaramo naše *ja* i *mi*, tumačimo nas i njih, to jest našu kulturu i kulturu drugog i drugačijeg.

Iz istorije antropoloških misija izdvojila sam i analizirala jedan primer koji ilustruje kako je promena u medijjsferi u određenom prostoru i vremenu uticala na redefinisavanje određenih *ja* i *mi*. Analiza i tumačenje promena koje misija sprovodi postavljeni su u ovom primeru kao analogija Uneskovom delovanju.

Analogiju predstavlja antropološka misija čiji je cilj bilo istraživanje uticaja medija tehnoloških društava na tradicionalne zajednice. Ova misija pokazuje jedan od načina delovanja na u-obličavanje novih formi, pravljenje novog rasporeda, uspostavljanje nove estetike u organizovanju svakodnevnog života na koji je bila usmerena misija.

Edmond Carpenter (Edmund Carpenter, 1922–2011), antropolog kojeg smatraju utemeljivačem studija medija, krajem šezdesetih godina XX veka istraživao je i dokumentovao kako



stanovnici Papue Nove Gvineje doživljavaju nove medije kao što su fotografija, film i audio zapis (Prins, Bishop 2001, 110–140).

Karpenter je fotoaparatom, kamerom i audio zapisima zabeležio uzbudljive prizore i opisao kako su ljudi iz ovih sela reagovali kada su prvi put videli sebe na fotografijama, filmu i kada su prvi put čuli reprodukciju sopstvenog glasa. Karpenter među prvim utiscima beleži sledeće: „pejzaži su bili bajkoviti, predivni, osam stotina različitih jezika. Niko nije pozajmljivao od druge kulture“ (Prins, Bishop 2001, 127).

Polaroid fotografija je, kako Karpenter zapaža, proizvela najbrže reakcije. Fotografije su starosedecima ovih sela u prvi mah, kako Karpenter beleži, izgledale „beživotno, statično i bez značenja“, da bi postepeno nakon određenog vremena posmatranja, kada su ljudi pronašli, prepoznali sebe „izazvale strah“ (Wesch 2009, 19).

Karpenter je ovo nazvao „terorom samosvesti“ (Ibid.). Nova spoznaja je „proizvela novi identitet, otuđenu i privatizovanu osobu“, primećuje Karpenter (Ibid.). Ovi ljudi su tada, kako on dalje tvrdi, prvi put imali priliku da vide sebe odvojeno od okruženja (Carpenter u: Wesch 2009, 19)<sup>196</sup>.

Vrativši se nekoliko meseci nakon prve posete u isto selo, Karpenter navodi da nije mogao da ga prepozna. „Kuće su bile napravljene u novom stilu, držanje ljudi bilo je drugačije, ponašali su se drugačije [...] jednim brutalnim činom istrgnuti su iz plemenskog postojanja i transformisani u izolovane individue, usamljeni, frustrirani, nisu više bili kod kuće, bilo gde da su“, primećuje Karpenter (Carpenter u: Wesch 2009, 19–20).

Karpenter je ubrzo počeo da sumnja u ovaj projekat i primenjenu antropologiju uopšte i u vezi s tim napisao je sledeće:

„Vlada i birokratija shvataju medije neutralnim sredstvima i sebe ljudima od poverenja. Meni ovaj problem izgleda sasvim drugačije. Mislim da su mediji toliko moćni da gutaju kulturu. Medije smatram nevidljivom sredinom (okruženjem), koje opkoljava i uništava staro. Razvoj taktika i bavljenje potencijalnim problemima konflikta kultura i problemima koje proizvodi osvajačka politika, u ovom su slučaju postali besmisleni. Igra medija ne favorizuje: ona osvaja sve kulture“ (Carpenter 1974, 188–191).

Umesto da napiše izveštaj vladi Australije koja ga je angažovala za ovo istraživanje, Karpenter je napisao knjigu *O kakav mi je samo udarac zadao taj fantom!*<sup>197</sup>. Piše o opasnostima dokumentovanja oblika života koji nestaju. U poslednjem poglavlju knjige pod naslovom *Mizantropologija* poziva se na kritiku koju je Levi-Stros u svojoj retrospektivi o radu Uneska napisao,

<sup>196</sup> O konceptu perspektive videti u prvom poglavlju.

<sup>197</sup> Naslov originala na engleskom jeziku: *Oh, What a Blow that Phantom Gave Me!*

a ta je „da se 'jedan deo čovečanstva odnosi prema drugom delu kao prema objektu' i pretvara ga u trend manipulacije ljudima kroz proučavanje“ (Carpenter 1974, 189).

Ovde je, kako tvrdim, bitno imati u vidu da je moguće objasniti čoveka kao što se objašnjava objekat, između ostalog i uz pomoć analogije sa značenjem koje se objektima pripisuje u postmodernoj teoriji umetnosti:

„Objekat je umetničko delo realizovano kao trodimenzionalna stvar 1) izveden iz tradicije skulpture, redukcijom i odbacivanjem likovnih aspekata skulpture [...], 2) preuzet kao *ready made* iz sveta običnih neumetničkih objekata [...], 3) realizovan kao kolažno montažni trodimenzionalni objekat ili asamblaž, 4) projektovan kao prostorna trodimenzionalna konstrukcija [...], 5) koncipiran kao specifičan tautološki objekt, to jest ni kao slika ni kao skulptura (minimalna umetnost), 6) definisan kao umetničko delo koje treba dematerijalizovati ili transformisati u proces, situaciju, događaj ili tekstualni rad [...], 7) proizveden kao artikl, to jest onako kako se proizvode objekti masovne potrošnje [...]. U kontekstu teorije u estetičkom smislu objekat je [...] stvar, situacija, događaj, fenomen, fikcija ili umetnički proizvod na koji je usmerena pažnja, interesovanje, analiza i rasprava teorije“ (Šuvaković 1999, 228–229).

Ovim citatom podvlačim činjenicu da je ceo svet sačinjen od artefakata koji suočavaju „svet umetnika i svet publike (kulture)“ (Šuvaković 1999, 22). Teorija umetnosti prilikom označavanja umetničkih objekata, kako tumačim, implicira hermeneutičku prirodu svetova posmatrača i stvaraoca.

Uloge koje ovi svetovi preuzimaju u svetlu analogije s percepcijom i recepcijom umetničkog stvaranja zavise od zatečenih perspektiva i materijala kulture kojima raspolažu. Međutim, iz antropološke perspektive koju otvara Gerc-Raportov model, kako sam pokazala u trećem poglavlju, čovek je uvek mesto stvaranja i mesto realizacije. Posmatranje čoveka kao što se posmatra objekat ima konceptualnu osnovu i plod je interpretacije čoveka čovekom.

Da bih Karpenterov doživljaj papuanskog čoveka i kulture i reakciju Papuanaca prevela uz pomoć rečnika u kojem se objašnjava značenje postmodernističkog objekta umetnosti, potrebno je, kako shvatam, da ponuđeni sadržaj dematerijalizujem i transformišem „u proces, situaciju, događaj ili tekstualni rad“ kako bih oblikovala novu interpretaciju (Šuvaković 1999, 229).

Podsetimo se ovde da tekst diskursa „nije isto što i svest“ i da je „formu i sadržaj diskurzivnog izražavanja potrebno analitički razlikovati“ kao što je u individualnoj interpretaciji neophodno prilikom analize razlučiti individualni sadržaj od forme interpretacije (Rapport, Overing 2007, 140).

Karpenterov diskurs kojim nam nudi opise svojih doživljaja reagovanja Papuanaca tumačim kao „ispoljavanje dvojne fenomenologije“, kao platformu govornih formi, oblika, zapažanja,

gramatike i fonologije „ispod kojih se nalazi propratni, istodobni, konkurentni tok artikulisane svesti“ i osećanja (Steiner 1975, 170-173 u: Rapport, Overing 2007, 140).

Ovaj diskurs nam šalje poruku o Karpenterovom razočaranju, jer je došlo do raskoraka između nameravanog, učinjenog i postignutog, odnosno raskoraka između teorije, to jest teksta misije na papiru i misije na terenu Papue Nove Gvineje. Procesi recepcije, ekspresije, receptivne intervencije i reinterpretacije objekata, događaju se u reakcijama obe strane na terenu, i treće strane koja za istraživanje koristi ovaj primer, i svih onih koji ovo čitaju.

Objekat u rečniku postmoderne teorije umetnosti objedinjuje uslove u kojima se konstituišu perceptivne i receptivne razlike i razlike između stvaranja, posmatranja i donošenja suda o delu. „Objekti nauke, umetnosti, kulture i društva“ se u ovim uslovima, kako tumačim, prezentuju kao redimejd konstrukcije (Šuvaković 1999, 229). Redimejd je objekat, kolažno-montažni asamblaž i artikal. Karpenterov se doživljaj u svetlu ove analogije pokazuje manje dramatično kao reakcija na novi kolažno-montažni asamblaž papuanske kulture (Ibid.).

Za antropološke perspektive, celovita osoba, prema mišljenju Daglasove i Neja, koje delim, ona je koja postoji i deluje kao specifična kulturna celina u sociokulturnom kontekstu (Daglas, Nej 2003)<sup>198</sup>. Kako prevodim ovo gledište, celovita osoba se može povezati s jednim od značenja koje o kulturi iznosi Raport, a to je da je čovek diskurzivno čvorište sociokulturnih konteksta (Rapport 1997).

Objekti i modeli jedne kulture su prema teoriji postmoderne umetnosti konceptualna i necelovita dela koja dovršava interpretator. U doslovnom i metaforičnom smislu novi kulturni kontakti ostvareni misijom, kako primećujem, proizvode nove konceptualne artefakte. Tačnije, nove modele koji ulaze u izbor onoga od čega ćemo stvarati naše *ja* i naše *mi* i onoga što će proizvesti promenu u polju kulture.

U postmodernizmu konceptualno „umetničko delo ne može da prikazuje samu realnost, izvornu suštinu umetničkog ili direktnu emociju umetnika, već samo oblike prikazivanja realnosti, fantazije i jezičkih igara ustanovljene u svetu umetnosti i kulturi“ (Šuvaković 1999, 190). Nove koncepcije se po ovom pravilu ne mogu formirati kao celovite predstave osobe niti je može predstaviti nepoznati drugi. Naprotiv, svako montira i konstruiše na sebi svojstven način, što se u praksi pokazuje i definiše kao konceptualno stvaranje sveta.

Postmodernističkim tumačenjem značenja i uloge konceptualne umetnosti za Gerc-Raportov model otvara se još jedna perspektiva o značaju i značenju ovog modela. Emocija je u

---

<sup>198</sup> Koncept celovite osobe definisan analogno konceptu kulture u ovom slučaju definiše sistem stvaranja našeg *ja* i našeg *mi* kao diskurzivno čvorište biološkog, hemijskog, ekonomskog, informacijskog, aritmetičkog, statističkog, procentualnog i svih drugih svetova od kojih smo nastali, u kojima postojimo i koje stvaramo. U različitim disciplinama i političkim programima procesi ispitivanja i konstruisanja stvarnosti raščlanjeni su na delove, upravo kao u slučaju misije Uneska. Svetovi našeg *ja* i našeg *mi* ispituju se i objašnjavaju segmentima koji obezbeđuju tumačenja samo onih delova celovite osobe koji su određeni kao predmet političkog programa. Medijum, prevodilac, posrednik različitih svetova je uvek i u svakom slučaju čovek. Svaka osoba kao prevodilac sveta od kojeg je stvoren i sveta koji stvara opravdava smisao nauka koje se bave tumačenjem čoveka čovekom.

procesima stvaranja ovom paradigmom definisana kao indirektna i posredovana medijumima. U ovom slučaju, obe teorije tumačim kao određene i uslovljene prioritetom konceptualnog stvaranja sveta i kulturom kao prikazivačkom. U oba slučaja delovanje misije se, smatram, može prepoznati kao akcija promena u prikazivanju estetskih elemenata kulture u čijoj osnovi jeste konceptualno stvaranje sveta.

Karpenterov prikaz realnosti papuanskog sela, po prirodi svoje pojavnosti, zaista ne može da prikazuje samu realnost. To ne mogu ni fotografije ni dokumentarni audio i video zapisi koje je antropolog zabeležio u svojoj misiji. Karpenterov narativ preveden na jezik postmodernističkog tumačenja umetnosti za posmatrača predstavlja višestruki mimezis, to jest zbir odraza koje prikazani objekti i tehnički mediji stvaraju kod drugog i drugačijeg (Ibid.).

Mimezis mimezisa je prema rečniku postmoderne delo koje je „odraz i simulacija drugih umetničkih dela, simboličkih predstava, aspekata sveta umetnosti, kulture, društva i civilizacije“ (Ibid.). „Po postmodernističkoj teoriji svako delo iz istorije umetnosti je nastalo prikazivanjem modela prikazivanja, ali tek umetnost i teorija postmodernizma ovo načelo postavlja za poetičku osnovu stvaranja umetnosti“ (Ibid.).

Karpenterov mimezis mimezisa predstavljen je kao informacija o komunikaciji koja je potom institucionalizovana ušavši tako u sistem transmisije kulturnih promena. Karpenterov doživljaj specifičnog niza kulturnih kontakata prevodim, pored ostalog, kao slojevitou kulturnu kritiku. Najpre, reč je ovde, kako tumačim, o kritici lične kulture, a potom i kritici sociokulturnog konteksta u kojem je radio i stvarao i konačno kritika transformacije papuanskog načina života.

Karpenter je promenio perspektive o vlastitoj ulozi svetu u kojem se formirao kao antropolog. U komunikaciji sa Papuancima formirao je svoje novo *ja* i novo *mi*. Promena je kod Karpentera uključivala sumnju i životnu dramu u kojoj je jedna vera poljuljana, a druga dobila potporu. Karpenter je pokidao jedan pogled na svet, jedan hermeneutički krug i otvorio novi. Razgradio je jednu formu u svom mentalnom pejzažu i izgradio novu, jer „igra medija ne favorizuje: ona osvaja sve kulture“ (Carpenter 1974, 191).

Papuanci su kulturni kontakt upotrebili za raskid s prethodnim načinom života. Angažovali su se na promeni svojeg *ja* i svojeg *mi*, svoje ljudskosti, tako što su za medij uzeli objekte i modele svog života preobrazivši ih u nove. Prihvatili su i konačno, kako shvatam, prema vlastitim osećajima oblikovali novu svakodnevicu papuanskog sela.

U ovom slučaju drama dubokih životnih promena izazvanih novim osećanjem sveta (emocija) odigrala se u sociokulturnim kontekstima prevođenjem tih osećanja u nove oblike pojavnosti, nove forme, odnosno modele. Novi život Papuanaca, koji je preoblikovan tako da za Karpentera predstavlja tragičnu simulaciju simboličkih predstava druge kulture, protumačen kao umetničko delo, otvara potpuno drugačiju sliku o promeni načina života u papuanskom selu od one koju nam saopštava Karpenter.

U ovim promenama, kako dalje tumačim, „kakva god bila forma autobiografskog procesa u kojem tragamo da se nagodimo sa vlastitom prošlošću [...] ona je neumitno uslovljena idejom

dobrog života“ (Freeman, Brockmeier 2001, 75). Ideja dobrog života je dakle jedna od pretpostavljenih koja se javila i dogodila kao posledica kulturnog kontakta izazvanog misijom. U ovom slučaju kulturna kritika papuanske kulture koja je primila misiju podrazumevala je prihvatanje, a ne otpor.

Utemeljeno na Gerc-Raportovom modelu ostvarenje ljudskosti (kulture) i „dobrog života“ je, kako tumačim, za Papuance upriličeno promenom modela koji su preuzeli iz poruke koja im je saopštena. Ono što je proizvelo promenu u oba slučaja je osećaj koji je stvorila određena estetska informacija (Freeman, Brockmeier 2001, 75).

U kulturnom kontaktu između Karpentera i Papuanaca u polja njihovih perspektiva ulaze novi ili na nov način organizovani objekti, oblici i modeli života. Novi pogled na svet proizveo je autorefleksivno, analitičko i kritičko rekonstruisanje sopstvene ljudskosti kojem je usledilo novo stvaranje sveta. U tumačenju ovog stvaranja, kako sam već navela, koncept redimejda postmoderne teorije umetnosti, može da bude od pomoći<sup>199</sup>.

Oblikovanje redimejda opisano je kao postupak „promene konteksta predmeta kojim se menja njegov značenjski i vrednosni status“ (Šuvaković 1999, 287). U Karpenterovoj misiji i papuanskoj recepciji te misije upravo se, kako tumačim, dešava taj postupak promene konteksta predmeta, tj. objekata i modela.

Skup predmeta koji menja kontekst je asamblaż kolaž, dok su montirani delovi Karpenterove kulture predstavljeni u novom kontekstu koji oblikuje svakodnevnica papuanskog sela. U ovom kontekstu Karpenterova pojava kao *ja* i kao *mi*, to jest kultura dobija novi značenjski i vrednosni status, kao što je svojevremeno to dobio novi umetnički pravac koji obeležava pojava redimejda.

Marsel Dišan (Marcel Duchamp, 1887– 1968) umetničko delo *Fontana* 1917. godine izlaže u umetničkoj galeriji. Ovo umetničko delo je zapravo pisoar napravljen industrijski kao serijski objekat. Smeštanjem u galeriju i autorizacijom Dišan pisoar proglašava sopstvenim umetničkim delom. Razlika između proglašenja pisoara za umetničko delo i nove stvarnosti koju su proizveli Karpenter i Papuanci saglediva je, kako zaključujem, poređenjem konteksta u kojima se odvija stvaranje ovih dela.

---

<sup>199</sup> Konceptualna umetnost zasnovana je na tumačenju da umetnost može da postoji samo kao ideja, a ne u fizičkom svetu. U osnovi ideja dela i njegova konceptualizacija u idejnom svetu posmatrača važnija je od njegovog fizičkog identiteta. Ideje o konceptualnoj umetnosti najavljene su ranih dvadesetih godina XX veka u Evropi s pokretom Dada i tekstovima filozofa Ludviga Vitgenštajna (Ludwig Wittgenstein), dok se razvoj i dominacija konceptualne umetnosti kao dominantnog stila u umetnosti datira između 1960. i 1975. godine. Konceptualna umetnost, prema određenim teoretičarima, korene razvija s delima jednog od otaca dadaizma, Marsela Dišana, koji je ujedno bio i tvorac redimejda. Ona se smatra ključnom prekretnicom u umetnosti XX veka i postaje međunarodni pokret u Severnoj Americi i Zapadnoj Evropi, koji se proširio na Južnu Ameriku, Istočnu Evropu, Rusiju, Kinu i Japan. Teorijom o umetnosti kao ideji (ne objektu), konceptualna paradigma izazvala je korenito preispitivanje ideja o umetnosti, društvu, politici i medijima. Naročito sa tvrdnjama da umetnost može da bude napisana, objavljena, izvođena, proizvedena ili jednostavno mišljena. Umanjujući važnost stvaraoaca i talenta umetnika, paradigma konceptualne umetnosti zagovara prioritet prenošenja koncepta posmatraču.

Ono što bi se uslovno moglo nazvati papuanskim redimejdom jeste smeštanje elemenata/modela života zapadne kulture u svakodnevicu papuanskog sela. Ovim činom Papuanci postaju autori novog načina života. Nov način života uspostavlja se zahvaljujući modelu koji donose misionari i papuanskoj aproprijaciji tog modela.

Međutim, novi način života iz Karpenterove perspektive deluje kao fantomski udarac. Razloge ovakvog doživljaja tumačim time što je novi papuanski život srušio dominaciju jedne estetske pojavnosti da bi se uspostavila druga. Ovaj doživljaj u svetu umetničke kritike Karpentera čini reakcionarnim i akademskim, a Papuance avangardnim.

Međutim, u antropološkoj kulturnoj kritici koju iznosi Karpenter susrećemo se sa drugačijom vrstom perspektive. Novi elementi kulture, kako tumačim, shvaćeni su kao predmeti vanumetničkog, vanestetskog i vanludističkog porekla (Huizinga 1992). Ovakvo tumačenje kulture, prema određenim antropolozima, favorizuje funkcije korisnosti. Naime, stereotipi korisnosti, pojam osobe i zajednice svode na *homo economicusa* ili *homo religiosusa* ili neki drugi tip necelovite osobe (Daglas, Nej 2003, 44–47).

Karpenterovi utisci ukazuju, kako čitam, da se njegova recepcija odvijala u skladu sa svođenjem osobe na *homo economicusa*. Objašnjavam to na sledeći način. Prestup, greh i uvreda koje je, kako tumačim Karpentera, on lično počinio prema drugoj kulturi, zapravo su refleksija, odnosno doživljaj ogrešenja o estetske doktrine i pravila dekoruma vlastite kulture, koji je proizveden time što Karpenter prednost daje moralnom sudu koji je zasnovan na parcijalno definisanom pojmu osobe.

Karpenter je na dar doneo nove modele i predstavio nove načine organizacije ljudske kulture koje su Papuanci prihvatili, preneli, preveli i na nov način organizovali u kontekstu svoje kulture i reorganizujući nove elemente dali im nove oblike i novo značenje. Za Karpentera, kako tumačim, ovo predstavlja ogrešenje, prestup i šok, a on sebe i svoju kulturu okrivljuje i smatra odgovornim. Promena koju Karpenter doživljava ovom misijom implicira najpre kulturnu kritiku vlastite kulture, njenih poruka i estetskih informacija koje zapadna kultura u medijasferi sveta prenosi.

Postoji još primera i analogija ovakvih prestupa i ogrešenja u istoriji umetnosti i umetničkoj kritici evroatlantske moderne umetnosti. Međutim, ove analogije predstavljaju individualno ili kolektivno samoostvarivanje i stvaranje kulture kao umetnosti. Svojevremeno su umetnička dela kao što je *Doručak na travi* iz 1863. Edvarda Manea (Édouard Manet, 1832–1883), ili *Autoportret* Roberta Mejpltorpa (Robert Mapplethorpe 1946–1989) iz 1978. godine izazvala šok, zgražanje, moralna preispitivanja i osude umetničke kritike koja, osim što je bila kritika umetnosti u kontekstu one sociokulturne sredine koja se naziva istom kulturom, takođe je iz antropološke perspektive posmatrano bila i kulturna kritika načina stvaranja sveta.

Osnovu razliku između Karpentera kao antropologa koji kritikuje vlastitu kulturu u kolektivnom smislu i kritičara umetnosti koji kritikuje estetsku informaciju pojedinca, umetnika

prenetu na sliku ili fotografiju ili nešto treće sadržana je, kako shvatam, u odgovorima na pitanje: da li se umetnost posmatra kao kultura ili kultura kao umetnost?

Karpenter odgovornost za nastanak novog načina života u papuanskom selu pripisuje vlastitoj kulturi, a kritičari kulturi umetnika, pojedinca koji na vlastitu odgovornost čini prestupe obrušujući se na konvencije, to jest važeće stereotipe umetničkog izražavanja datog razdoblja. U oba slučaja kritika se javlja zbog odstupanja od konvencije. Karpenter i kritičar umetnosti sublimiraju reakcije koje su zasnovane na osećanju. U oba slučaja ova osećanja zasnovana su na konvenciji.

Da sumiram, Karpenterov opis nove pojavnosti papuanske kulture čitam kao osećanje izazvano neuspehom estetizacijom, ogrešenjem o usvojene vrednosti onoga koji uzima ulogu kritičara umetnosti kao kulture. S druge strane, kritičar *Doručka na travi*, je izazvan ogrešenjem o usvojene vrednosti, ali su u ovom drugom slučaju to vrednosti onoga koji je u ulozi kritičara kulture kao umetnosti. U oba slučaja, bilo da je reč o kritici umetnosti kao kulture, ili o kritici kulture kao umetnosti evidentno je da su obe kritike zapravo kritike modela stvaranja sveta i da na terenu (u praksi) potvrđuju prioritet poetičkog produkta kako stvaralaca tako i kritičara.

Pored pomenutog, smatram da Karpenterov doživljaj izmenjenog oblika papuanske kulture potiče od vere u plemenitog divljaka i od prihvatanja paradigme necelovite osobe, to jest od paradigmi koje je Karpenter prihvatio iz svoje nauke i pogleda na svet koji je kao čovek, tj. kao celovita osoba u svojoj kulturi razvio.

Promena u papuanskoj kulturi implicira, kako tumačim, ideju „života kao umetnosti“ čiji je smisao promena društvene realnosti. Papuanci su svoje postojanje, kulturu, ideologiju, moral, povezali u „kvalitativno novu celinu“ (Šuvaković 1999, 387). Estetski kvalitet te nove celine, nove društvene realnosti koji je Karpenter zatekao prilikom svog drugog dolaska, izneverio je očekivanja pogleda na svet ovog antropologa. Međutim, izvori Karpenterove kulturne kritike su u njegovom osobenom, individualnom osećanju papuanskog sveta i ličnoj zamisli kakav bi taj svet trebalo da bude.

Karpenter, kako tumačim, ne preuzima samo ulogu kritičara vlastite kulture i kulture drugog, već i kritičara umetnosti. Karpenteru, s jedne strane, nije palo na pamet „da narodi imaju važnija posla i osnovnije potrebe od toga da liče na ideal koji su izmislili romantičarski humanisti“ (Herbert 2004, 7).

S druge strane, Karpenter kritikuje kao neprimerenu upotrebu objekata i modela vlastite kulture na papuanski način. Razlike između kritike umetnosti kao kulture i kulture kao umetnosti mogu se, smatram, pronaći ispitivanjem relacija individualnih i kolektivnih sistema vrednosti, hijerarhija i heterarhija prioriteta u stvaranju sveta. Međutim, ovim kompleksnim pitanjem koje prevazilazi zadatke ovog istraživanja se ovde neću baviti.

U ovom slučaju važno je istaći razliku zasnovanu na individualnim sistemima vrednosti i individualnoj odgovornosti Karpentera koja je inicirala njegovu kritiku umetnosti kao kulture, a koja se odnosi na novi model života u papuanskom selu. Ova kritika je posredna, i počiva na

kritici kulture kao umetnosti, a usmerena je na novu upotrebu kolektivnih sistema vrednosti koje je Zapadna kultura predstavila Papuancima u vidu modela<sup>200</sup>.

Još jedno od čitanja ove misije iz antropološke perspektive bilo bi da je susret Karpentera i Papuanaca moguće tumačiti u svetlu principa i aspekata razmene darova o kojima svojevremeno piše Marsel Mos.

„S obzirom na to što lokalna grupa i porodica mogu da budu dovoljne same sebi u ostalim prilikama, kada je reč o oruđu, itd. cilj ovih darivanja ne podudara se sa ciljem trgovine i razmene [...] cilj je pre svega moralne prirode, teži se stvaranju prijateljskih osećanja [...] ako se to ne bi postiglo sve bi bilo promašeno“ (Mos 1982b, 49–50).

Koncept dara koji ima moralnu prirodu relevantan je kako za ispitivanje teorija umetnosti kao kulture i prioriteta poetičkog produkta, tako i za razmatranje ideja o stabilnosti i miru, o kojima će nešto više reći biti kasnije u ovom poglavlju. Karpenter je, ne treba zaboraviti, u ovu misiju poneo „telo, dušu i društvo“, naprave i proizvode „izuzetnih činova egzistencijalnog i materijalnog otelotvorenja“, odnosno bitne artefakte kulture u kojoj se oblikovao i živeo (Mos 1982a, 277; Šuvaković 1999, 47).

Karpenterov cilj je morao da bude moralne prirode. Iz Karpenterovih reakcija zaključujem da je taj cilj u kolektivnoj i institucionalnoj sferi, i za procese transmisije u budućnosti, smatrao promašenim. Na individualnom planu, u ličnom doživljaju i u potonjoj komunikaciji ovaj promašaj, odnosno narušenu ravnotežu papuanskog načina života Karpenter nastoji da, bar sa svoje strane, izbalansira tako što se odlučuje za „revoluciju“ sopstvene kulture u ličnom angažmanu u antropologiji (Pavlović-Aleksić 2017).

Promenom svog delovanja u svetu i u antropologiji Karpenter je težio da, ono što je na kratke staze u komunikaciji nagovestilo prijateljstvo njegove kulture sa svoje strane ispuni i u budućem vremenu. Karpenter je svoju komunikaciju zabeležio. Ona je sačuvana u sistemu antropološke discipline i predstavlja zvanični deo njene baštine. Strategija za uspostavljanje novog balansa koju Karpenter predlaže je povlačenje, odustajanje od kulturnog kontakta.

Ako pretpostavim da su Karpenter i Papuanci mogli da zadrže iste perspektive koje su imali pre nego što su se upoznali i da ne promene ništa u svom pogledu na svet i odnosu na život, ovu pretpostavku je lako odbaciti. Prilikom upoznavanja razmenili su informacije koje su proizvele nova čitanja sveta u kojem žive i potom promene u idejama, konceptima i delovanju u tom svetu.

---

<sup>200</sup> Korisno je ovde podsećanje da je „model načinjen da bi se složeni i nedostupni fenomeni prikazali i proučili u eksperimentalnim uslovima [...] za konceptualnu umetnost zamisao modela je bitna po tome što umetničko delo, jezik umetnosti, teorije umetnosti, svet umetnosti i kulturu prikazuje pomoću teorijskih i jezičkih modela. Ona razvija drugostepeni metajeziki pristup zato što ne produkuje umetničko delo već produkuje teorijske modele o umetnosti“, a koji su umetnost (Šuvaković 1999, 193).



Otvaranjem novih perspektiva prestaje da postoji svet kakav je za svaku od strana postojao do međusobnog upoznavanja. Ono što nastaje nakon razmene informacija otkriva za svaku od strana do tada neviđene modele kojima se taj svet gradi (Monbrijal 2006, 213). Pitanje koje se iz perspektive teorije igara nameće kao ključno za promene koje misija sprovodi jeste: da li je ovim promenama stabilnost mirnodopskog načina života narušena?

Prvi odgovor na ovo pitanje bio bi da je za veliki svet ova promena takoreći neprimetna. Međutim, teorija stabilnosti sistema aktivnih jedinica ukazuje da svaka, makar i neprimetna promena perspektive u sociokulturnom kontekstu iziskuje znatno veća pomeranja tog sistema od onoga koji je izazvao promenu pogleda na svet, kako bi se to naizgled neznatno narušavanje ravnoteže ponovo uspostavilo (Ibid.). Uspostavljanje balansa, podsetimo se, moguće je računati brojanjem i merenjem, ali nije moguće dovesti računicu do rešenja koje ima izvestan ishod.

U primeru promene papuanskog pogleda na svet preobražaj se dogodio u oblicima pojavnosti kompletne zajednice, odnosno papuanske kulture. S druge strane, transformaciju kao posledicu ovog kontakta, neposredno u svojoj osobenoj kulturi doživljava Karpenter. Nakon misije na Papui Novoj Gvineji Karpenter prestaje da saraduje s političkim institucijama. Papuanci, međutim, nakon Karpenterovog odlaska nastavljaju da žive novim stilom i prema novousvojenom modelu.

Kako sam već pokazala, misija je u osnovi kulturni kontakt i kulturna kritika, čija je informacija po pravilu za drugog i drugačijeg uvek različita. Razlike u prostoru i vremenu doživljaja i razlike u tumačenju narativa o doživljajima kulturnog kontakta proizvode se konstantno novim čitanjima kultura.

Ukoliko je u sociokulturnim kontaktima potrebno definisati ključno mesto razlike, onda bi to svakako mogla da bude apstrakcija. Za perspektive sociokulturne antropologije, na kojima zasnivam hipotezu ovog istraživanja, ideje i koncepti postoje samo kao apstraktni delovi stvaranja celovite osobe i stvaranja sveta koji delimo.

Apstrakcija je u latinskom jeziku reč koja označava proces odstranjivanja karakteristika iz nečega što bi trebalo svesti na neophodne elemente. U osnovnom značenju „umetničko delo je apstraktno ako njegova pojavnost i značenja nisu određeni prikazivanjem bića, predmeta, situacija ili događaja sveta“ (Šuvaković 1999, 38). Tako u umetnosti apstrakcija ima značenje koje se odnosi na specifične načine nespecifičnog i nenarativnog predstavljanja pojavnog sveta.

U poređenju sa definisanjem apstrakcije u teoriji umetnosti, softverska definiše u osnovi isti proces, jer objekat koji predstavlja apstrakcija nastaje u oba slučaja izostavljanjem neželjenih detalja<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup> U softverskom inženjerstvu apstrakcija predstavlja jedan od „tri centralna principa na objekte-orijentisanog programiranja“. Procesom apstrakcije u programiranju se kriju svi osim relevantnih podataka o nekom objektu. Ovim putem se reducira kompleksnost i uvećava efikasnost. Prvo bitno obeležje apstrakcije jeste da ona predstavlja „meku konceptualnu“ ideju. Razlikuje se od „krutih koncepata“ za koje postoje stroga ili formalna pravila. Drugo bitno obeležje apstrakcije jeste da nije vezana za određenu temu. Treće, budući da se prema ovoj definiciji „nikada ne primenjuje izvan konteksta“, primena apstrakcije nalaže informisanost o kontekstu i konačno apstrakcija je uvek u primeni kada je reč o nekoj sekundarnoj temi (Hazzan, Kramer 2007, 7).

Upotrebu apstrakcije u umetnosti i softverskom inženjerstvu karakteriše u oba slučaja uklanjanje detalja i uopštavanje. Oba načina, kako primećujem, karakteristična su za upotrebu misije u organizacijama, a tako i u organizaciji Uneska.

Promene za kulturu mira izostavljaju neželjene detalje, kao što su na primer informacije o birokratskim postupcima, koji su bili potrebni da se ideja ove misije sprovede u delo, o načinu na koji se finansiraju plate onih koji rade u sistemu institucije ili o tome kako je termin kultura kompleksan i kakvi sve sporovi postoje u vezi sa idejom kulture mira. Apstrakcija je zapravo neophodan mehanizam za uspostavljanje mere u sociokulturnim kontaktima uopšte.

Međutim, kako je misija Uneska usmerena da permanentnim promenama spase svet od rata, pitanja o merama apstrakcije su, kako konstatujem, među onima koja su ključna. Jedno od njih, koje je već postavljeno, smatram naročito korisnim za istraživanje, a to je „moramo li se spasavati apstrakcijom ili se od apstrakcije spasavati? Gde je spasenje? [...] Može li se razdvojiti diskurs o religiji od diskursa o spasenju“ (Derida 2001, 7–8)?

Može li se u rešavanju pitanja o promenama koje misija Uneska provodi razlučiti diskurs o promenama za misiju kulture mira od diskursa o promenama zarad spasavanja sveta od rata? Može li se kritika kulture kao umetnosti razdvojiti od kritike umetnosti kao kulture?

U diskusiji o konceptu spasenja Derida povezuje pitanje vere sa pitanjem o zlu apstrakcije, ali ne apstrakcije kao apstraktne figure ili na primer apstraktne slike smrti, već konceptualne apstrakcije, tehničke, mehaničke i automatske ponovljivosti koje u strategije odbrane od radikalnog zla uključuju „radikalno zlo“ (Derida 2001, 8, 95, 132).

Misija promena koja se tehnički u administraciji, mehanički u različitim medijumima i automatski iz generacije u generaciju ponavlja političkim akcijama Uneska, jeste sistem strategije odbrane od radikalnog zla koje predstavlja rat. Zarad vere da će se kontinuitetom određenih promena razviti kultura mira Uneska, smatram, uspostavlja i oblikuje takođe i ono što je Derida prepoznao kao implicitno radikalno zlo konceptualne apstrakcije.

Značenje konceptualne apstrakcije tumačim, prevodim i povezujem sa teorijom o umetnosti kao kulturi i teorijom prioriteta poetičkog produkta, a u vezi sa tumačenjem misije promena, ukazujući da sistem promena za veru u kulturu mira nužno i bez razlike angažuje, uspostavlja i oblikuje konceptualne apstrakcije o ratu. Rat kao radikalno zlo, koji bi vera u misiju mira trebalo da uništi, postaje deo sistema tehničkog, mehaničkog i automatskog ponavljanja.

Tehnička apstrakcija „šifruje“ veru u misiju mira i pretvara je u „naizgled aritmetičko pitanje“, odnosno u slučaju Uneska u pitanje statistike (Derida 2001, 131–132). Ova dvojnost znači, prema Deridi, da radikalno zlo istovremeno „uništava i uspostavlja“ veru, čime radikalno zlo u misiji kulture mira predodređuje uslove stvaranja našeg *ja* i našeg *mi* (Derida 2001, 132).

Misija Uneska permanentno dobija nova značenja, uloge i nove modele, koji se kontekstualizuju u ličnim i kolektivnim doživljajima, politikama, ideologiji, komunikacijama, tehnologijama i tržištima sociokulturne realnosti vremena u kojem se odvija i uvek pruža mogućnost novog sagledavanja kako pošiljalaca, tako i medijatora i primalaca poruka o kulturi mira.

Ako je već iskustvo gledanja „nemoguće izolovati iz konteksta“ u kojem se odvija bez narušavanja autentičnog doživljaja, transcendiranja individualne percepcije u kolektivnu i obratno, i ako razlike i heremeneutičke krugove značenja nije moguće prevesti na zajednički jezik i perspektivu, moguće je uređivati, organizovati, klasifikovati i sistematizovati kontekste (Preziosi - Wind 1998, 209).

Upravo se, kako zaključujem, misija Uneska na zadatku prevazilaženja konflikta individualnih osećaja, doživljaja i interpretacija, u razvoju sistema promena okrenula uređivanju konteksta. Zajednički kontekst misije promena Uneska, mesto susreta, komunikacije, otvorenih horizonata i alternativa na kojima svaka strana doživljava kontakt s različitim objektima i montiranim asamblazima kulture bi za sociokulturnu antropologiju, kako tumačim, trebalo da počinje na mestima razlike kultura, ali iz perspektive koja omogućava sagledavanje celovite osobe.

Međutim, kako ova perspektiva nije ostvarljiva, sagledavanje celovite osobe se odigrava na osnovu modela. Misija promena Uneska, iz antropološke perspektive koju mi otvaraju radne teorije istraživanja, svoju osnovnu delatnost profiliše na proizvodnji modela i obrazaca. Sociokulturni tereni za distribuciju postojećih i proizvodnju novih modela misije Uneska uređuju se u okviru posebno razvijene oblasti koja se zove kulturna politika.

#### MISIJA I KULTURNA POLITIKA

Ispitivanjem kulturne politike organizacija bavi se, pored antropologije politike o kojoj je bilo više reči u prethodnom poglavlju u okviru pisanja o razvoju antropološke kulturne kritike, i antropologija razvoja, koja svoje predmete pronalazi u tokovima razvoja u kojima „dominiraju političke i ekonomske nauke“ (Edelman, Haugerud 2005, 1; Hart 2003a; Eriksen 2003a; Ribić 2011). Antropologija razvoja je uspostavljena na vezama sa interdisciplinarnim studijama razvoja (Edelman, Haugerud 2005, 1; Shore, Wright 1997).

Teoretsko ispitivanje razvoja, premda različito od bavljenja razvojem u primenjenoj politici i kulturnoj politici, jednako se odvija u nameri da se praktično primenjuje. Postoji uverenje među određenim krugovima antropologa da „je pitanje razvoja u samoj srži teorije i etnografije“ (Edelman, Haugerud 2005; Hart 2003a).

Antropologija razvoja se opisuje kao okrenutost ispitivanjima idealne, zamišljene budućnosti, ali i „destruktivnih mitova, propalih poglavlja istorije“ (Edelman, Haugerud 2005, 1). Ispitivanje razvoja je zapravo, kako tumačim, i u teoriji i u praksi motivisano pitanjima o načinima ostvarenja naše ljudskosti u okvirima politika.

Antropologija razvoja i antropologija politike proučavanjem kulturne politike i ispitivanjem istorijskih procesa „komodifikacije, industrijalizacije, modernizacije ili globalizacije“, kao i strategija država, državne kontrole i „dvosmislenih ovlašćenja“ koje države i međunarodne in-

stitucije daju građanima, predstavlja, prema mišljenju određenih antropologa razvoja, protivtežu studijama kulture (Edelman, Haugerud 2005, 1).

„Konvencionalno razvoj može da označava ukupno poboljšanje kvaliteta života, životnog standarda i mogućnosti uopšte“ i u misijama organizacija kao što je Unesko, razvoj se konvencionalno tako i predstavlja (Edelman, Haugerud 2005, 1).

Jedan od primera ovog afirmativnog pristupa zasnovanog na *a priori* konstruisanim predlozima jeste da misije međunarodnih organizacija zemljama u razvoju i zemljama u tranziciji predlažu posebne „modele“ kulturnih politika i uvode „nagrade“ kao jedan od „najraširenijih i najpodsticajnijih instrumenata kulturne politike“ (Dragičević-Šešić, Stojković 2003, 22–36).

Termin razvoj, koji se koristi da označi ukupan društveni progres i „alternativne koncepcije progresa“, a koje uključuju različite pokrete za ljudska prava, inkorporiran je i u ovom značenju u kulturnu politiku misije Uneska (Arndt 1987, Sachs 1992, Hettne 1995 u: Pavlović-Aleksić 2012, 11–13).

Razvoj se u političkim akcijama najčešće koristi „da označi ekonomski razvoj i socijalni preobražaj“, koji je povezan sa ekonomskim rastom i instrumentima kulturne politike (Ibid.). Mnogi antropolozi u svom radu koriste i zastupaju antropološka ispitivanja koja podržavaju alternativne sociokulturne razvojne obrasce i kritikuju razvoj koji međunarodne institucije promovišu (Escobar 1995 u: Gledhill 1994, 226).

U programima „većine međunarodnih agencija alternativni programi razvoja uspostavljene su, od trenutka osnivanja ovih agencija, kao glavni tokovi kulturne politike“ institucija, i to je naročito karakteristično za programe agencija Ujedinjenih nacija (Nederveen Pieterse 1998 u: Gledhill 1994, 226). Misija Uneska, na primer, radi sa „velikim brojem partnera u svim oblastima svojih kompetencija“<sup>202</sup>.

Procesi koje ispituje antropologija razvoja i antropologija politike čine takođe predmete koje ispituju antropolozi globalizacije. Ovu oblast frankofono orijentisani autori nazivaju antropologijom mondijalizacije (Rapport, Overing 2007, 427–431; Eriksen 2003a; Moyn, Sartory 2013; Edelman, Haugerud 2005; Ože 2005; Šobe, Marten 2014). Za ekonomski razvoj i socijalni preobražaj globalizacija predstavlja ključni pokretač političke akcije i osnova je svih strategija kulturne politike misije Uneska.

Misija Uneska i druge međunarodne institucije na zadatku su takozvanog ukidanja političkih barijera u različitim oblastima međunarodne saradnje. Modeli i instrumenti kakve nudi kulturna politika misije Uneska globalizaciju čine mogućom. Kulturna politika Uneska podstiče oblikovanje modela i instrumenata političkog, ideološkog, komunikacijskog, tehnološkog i tržišnog povezivanja sveta, čiji očekivani ishod je dinamizacija i kontinuitet razvoja globalne kulture (Eriksen 2003a; Hart 2003a).

---

<sup>202</sup> Partnerships. Pristup 1. 6. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/partnerships>; Non-Governmental organisations. Pristup 1. 6. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/partnerships/non-governmental-organizations>

Ispitivanja razvoja, politike i globalizacije u antropologiji usmerena su u značajnoj meri na ispitivanje strategija i akcija stvaranja, odnosno sociokulturnih revolucija sveta i svetova, kako individualnih, tako i kolektivnih (Pavlović-Aleksić 2017). Termin stvaranje sveta koji je Nelson Gudmen (Nelson Goodman) u svom eseju iz 1978. godine „Putevi stvaranja sveta“ (Ways of World Making) uveo u antropologiju, a koji su Rapport i Overingova uvrstili među ključne koncepte sociokulturne antropologije, ne predstavlja sinonim globalizacije/modijalizacije ili razvoja (Goodman 1978; Rapport, Overing 2007).

U antropologiji, sintagma stvaranje sveta u osnovi opisuje zbir perspektiva kojima se u čovekovom kolektivnom i individualnom delovanju istražuje kontinuitet inovativnih praksi (Rapport, Overing 2007, 427; Bruner 2001). Stvaranje sveta označava proces kojim se nova realnost, bilo u individualnom ili kolektivnom preobražaju, uz pomoć „novih formalnih svetova“ uspostavlja na nekoj pređašnjoj realnosti i tako dograđuje stari svet čineći da se kultura osobe i/ili zajednice stvara kao proizvod koji je u kontinuiranim „procesima prerade“ (Rapport, Overing 2007, 427).

Kakvo god da smo uređenje sveta doživeli i iskusili, tvrdi Gudmen, ono ne postoji „kao redimejd koji čeka da bude otkriven“, već se do njega dolazi „neumornim stvaranjem“ (Goodman u Rapport, Overing 2007, 427). Ovde je, čini se, Gudmanov stav suprotan pretpostavci koju sam iznela u vezi sa stvaranjem sveta u papuanskom selu sedamdesetih godina XX veka. Međutim, značenje papuanskog stvaranja sveta kao redimejda života zapadne kulture, zapravo je u skladu sa Gudmanovim objašnjenjem, jer, kako čitam, Gudmanova upotreba redimejda se ne oslanja na njegovo značenje definisano u teoriji umetnosti.

Objašnjenje se krije u tumačenju dva ključna aspekta redimejda ponuđena u analitičkoj estetici. Prvi aspekt je u „promeni statusa umetničkog dela“ na kojem se postulira da umetničko delo nije sam predmet „već i interpretacija koja se upisuje u predmet“ (Šuvaković 1999, 287–288). Drugi aspekt je u „semiotičkim i semiološkim teorijama redimejda“ na kojima se zasniva ideja da drugi znak ili znakovni model transformiše „vanumetnički znak u umetnički znak“.

Gudmen izdvaja pet osnovnih puteva/načina stvaranja sveta koji su najviše prisutni i koji se najčešće ponavljaju, a to su: sastavljanje i rastavljanje, odmeravanje težine, preuređenje, izbacivanje i nadoknađivanje i deformacija (Goodman 1978, 7–16 u Rapport, Overing 2007, 427).

Ovim se ne iscrpljuju načini stvaranja sveta, niti se ovi procesi stvaranja odvijaju odvojeno prema izdvojenim kategorijama, već su naprotiv, tvrdi Gudmen, u kontinuiranoj interakciji. Ovim podelama se uređuju načini razumevanja ovih procesa. Uređivanjem načina razumevanja obezbeđuje se, pored ostalog, kako tumačim, teren za političko upravljanje ovim procesima.

Uređivanjem načina stvaranja sveta, davanjem uputstava za delovanje pojedinaca i zajednica u procesima globalizacije i održivog razvoja, s posebnog aspekta i kroz integraciju sa svim drugim politikama, bavi se kulturna politika koja je u programima misije mira Uneska jedan od ključnih mehanizama upravljanja promenama i preuređivanjem konteksta za mir u svetu.

U studijama kulture, kulturna politika je opisana kao „svesno regulisanje interesa u oblasti kulture i odlučivanja o svim pitanjima vezanim za kulturni razvoj jednog globalnog društva“ (Dragičević-Šešić, Stojković 2003, 21). Kulturna politika je dakle, kao što sam već pomenula, jedna među razvojnim politikama globalnog društva koja sistematično učestvuje u stvaranju sveta i „prave vrste kulture“ (Nielsen 2011).

Kulturnu politiku i njeno postojanje u određenom kontekstu iz perspektive kulturne politike kao discipline određuju tri vrste političkog činjenja: 1. „teorijske postavke“ usklađene sa „opštim tendencijama“ sociokulturnog razvoja, a uslovljavaju ih ideologija i naučni dometi određene zajednice, 2. precizno opisani „ciljevi i zadaci kulturne politike“ i 3. poredak „metoda i instrumenata“ za ostvarivanje „ciljeva i zadataka kulturne politike“ (Ibid.).

Kulturna politika kao program svesnog regulisanja interesa u oblasti kulture uređuje načine stvaranja sveta i upravljanja njima. Kulturna politika je, ako je protumačim u svetlu Gudmanove podele, deo sistema i procesa stvaranja sveta kojima se podstiče svesno regulisanje u sastavljanju, rastavljanju, odmeravanju težine, preuređenju, izbacivanju, nadoknađivanju i deformaciji.

Kulturna politika se ispitivanjem, planiranjem, projektovanjem, strateškim raspoređivanjem novih kulturnih potreba preporučuje kao strategija *misije* koja izvorne zajednice čini nakonjenim novoj kulturi proizvodeći eroziju njihovih kulturnih vrednosti i uvodi određenu vrstu progressa na različitim nivoima dostupnosti drugih kultura. U tom prilagođavanju kulturna politika se postavlja u varijacijama informativne, obrazovne, apologetske i prozelitističke misije (Goodman 1994, 3–6).

Dodatni, šesti skup sistema kojim Gudman dopunjuje svoje objašnjenje sintagme stvaranja sveta od posebnog je značaja za predmet istraživanja. Reč je o stvaranju sveta na različitim vrstama simboličkih formi, kao što su reči, brojevi, slike, znakovi, zvuci, mirisi i njihove kombinacije (Goodman 1978, 17–20 u Rapport, Overing 2007, 428).

Izvesno je da se različite vrste simboličkih formi u čovekovo svakodnevici prožimaju sa šest prethodno navedenih načina stvaranja sveta. Termin stvaranje sveta, pored ostalog, u širem smislu, obuhvata čovekovu svakodnevicu, a time i svakodnevne procese stvaranja sveta i svetova (Ože 1996). Kulturna politika uvek je usmerena na delovanje u širem smislu, to jest na svakodnevne procese stvaranja sveta.

Prema mišljenju određenih antropologa, za sociokulturnu antropologiju bi jedan od načina razumevanja koncepta stvaranja sveta u političkim institucijama svetske zajednice „mogao da bude u praktikovanju sinteze različitih iskustava“, što čini primerenim „povezivanje sa disciplinama i intelektualnim tradicijama u kojima su ideje globalizacije iznikle“ (Hart 2003a, 218; Eriksen 2003a, 1).

*Preoblikovanje kulturnih politika* iz 2015. godine jedan je od dokumenata Uneskov globalne kulturne politike<sup>203</sup>. U ovom dokumentu su materijali o političkim akcijama inovativnih

---

<sup>203</sup> Reshaping Cultural Policies. Pristup: 20. 2. 2016. Dostupno na: <http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=242866&gp=1&ll=1>

prerada kulture, dijaloga i praksi. Ovaj dokument predstavlja skorašnje tendencije misije Uneska u stvaranju sveta, a predstavlja rezultat razvoja programa koji, kao što je već navedeno, čine predmet kulturne politike (Aylett 2010).

*Univerzalna deklaracija o kulturnoj raznolikosti* iz 2001. godine i *Konvencija o zaštiti i promociji raznolikosti kulturnih izraza* koja se oslanja na ovu deklaraciju, a usvojena je na trideset trećoj sednici Generalne skupštine Uneska, od 3. do 21. oktobra 2005. godine, polazni su dokumenti izveštaja *Preoblikovanje kulturnih politika* iz 2015. godine<sup>204</sup>.

Izveštaj prati rezultate ispunjavanja četiri cilja koji su navedeni u Konvenciji iz 2005. godine. Njih čine podrška održivim sistemima upravljanja u kulturi, balansiranje protokom roba i usluga kulture uz povećanje mobilnosti umetnika i profesionalaca iz sektora kulture, integrisanje kulture u okvire održivog razvoja i četvrto je promovisanje ljudskih prava i fundamentalnih sloboda<sup>205</sup>.

Prema *Globalnom izveštaju* naslovljenom *Dekada promovisanja raznolikosti kulturnih izraza za razvoj*, na nešto više od dve stotine stranica dokumenta koji je ratifikovalo stotinu četrdeset zemalja članica Uneska, izdvojeno je dvanaest ključnih nalaza o stanju globalnog razvoja kulturnih politika.

1. U dekadi kojom se bavi ovaj izveštaj ostvareno je, kako se konstatuje, uvođenje novih mera i mehanizama kulturne politike koji su primenjeni da bi podržali stvaranje, produkciju, distribuciju i pristup različitim kulturnim robama i uslugama. Tehnologija je, smatra se ovde, ključna za otkrivanje novih talenata, kao i za uspostavljanje novih oblika učešća gradova. Ovim putevima se stiže do novih pitanja i rešenja za oblikovanje novih kulturnih politika i mera.

2. Na pomolu su dva nova polja kojima, kako Unesko preporučuje, kulturna politika treba da se bavi. To su mediji javnih servisa i digitalne tehnologije, koji su važni da omoguće i pokrenu raznolikost kulturnih izraza. U izveštaju se naglašava da globalno stanje kulturnih politika i pravni opseg Konvencije zahtevaju proširenje delovanja kulturnih politika kako bi se slobode uključile u zakone o informisanju, telekomunikacione politike i pitanja elektronske trgovine, kao i upravljanje internetom.

3. Od presudnog značaja je mnogobrojnost onih koji se bave oblikovanjem politika i njihovom implementacijom. Uloga građanskog društva kao „kulturnog psa čuvara“ i raznolikost glasova civilnog društva još su nedovoljno razvijeni. Potrebno je poboljšanje u svakoj od ovih oblasti. Traži se partnerstvo građanskog društva i zvaničnika u javnom sektoru da bi stvorilo čvrste dokaze koji su neophodni za dobro informisano monitorisanje politika i procenu njihovog uticaja koji izostaju u mnogim regionima u svetu.

---

<sup>204</sup> The Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions. Pristup: 27. 2. 2015. Dostupno na: <http://en.unesco.org/creativity/convention>

<sup>205</sup> Global Report 2015. RE|Shaping Cultural Policies. A decade promoting the Diversity of Cultural Expression for Development. Pristup: 2. 4. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/creativity/monitoring-and-reporting/publications/global-report-2015-reshaping-cultural-policies>

4. Evidentno je da zemlje u svim delovima sveta imaju inicijative za podršku razvoju i rastu njihovih kreativnih sektora. Oblikovanje i podrška kulturnim politikama odvija se sa izradom akcionih planova, planova finansiranja i novih kadrovskih i prostornih struktura. Na globalnom nivou posmatrano, put za uspostavljanje, to jest postizanje balansa u tokovima roba i usluga kulturnog sektora je dug i kompleksan.

Novi podaci Uneskovog Instituta za statistiku (UIS) pokazuju da je izvoz roba iz kulturnih sektora širom sveta postigao približno iznos od 212,8 milijardi američkih dolara u 2013. godini. Udeo razvijenih zemalja u ovom iznosu je 46,7 procenata. Ukoliko se isključe Kina i Indija, većina zemalja u razvoju po izvozu roba iz kulturnog sektora ostaje na marginama.

Podaci pokazuju takođe da su usluge u kulturi u istom periodu dostigle vrednost od približno 128,5 milijardi dolara. Ovo uključuje filmove, muziku, knjige koji se preuzimaju sa interneta, ples, muziku i predstave. Udeo zemalja u razvoju od samo 1,6 procenata, kako navode, obeshrabruje. Unesko iz ovog razloga urgentnim smatra uvođenje dodatnih mera koje bi omogućile ispunjavanje ciljeva Konvencije iz 2005. godine.

5. Određene zemlje usvojile su mere kojima se smanjuju ograničenja za profesionalce u kreativnom sektoru. Umetnici, međutim, i dalje ne mogu slobodno da putuju u neke delove sveta. Ova situacija nažalost onemogućava uravnotežen tok roba i usluga iz kulturnog sektora. Politike koje podstiču kretanje umetnika i drugih profesionalaca iz kulturnog sektora, posebno one iz zemalja u razvoju, imaju presudan značaj za širenje njihovog uspeha, pristup novim tržištima i novim mogućnostima saradnje.

6. Tokom proteklih deset godina primena novih okvira za trgovinu i sporazuma prema uputstvima Konvencije iz 2005. imala je pozitivne efekte. Jedan od primera je uvođenje aneksa trgovinskim ugovorima u vidu *Protokola za saradnju u kulturi* kojim se priznaje specifičnost roba i usluga kulturnog sektora i poboljšava njihova dostupnost, naročito onih iz zemalja u razvoju, a prema regionalnim i međunarodnim tržištima. U svakom slučaju, ostaje još nejasno kakav će uticaj veza kulturnog i trgovinskog sektora imati na postizanje ravnoteže u svetskim tokovima kulturnih roba i usluga.

7. Konvencija iz 2005. i agenda *Ujedinjenih nacija* za održivi razvoj do 2030. obavezale su na stvaranje uslova za uključivanje i održivi ekonomski rast, zajednički prosperitet i primerene uslove rada za sve.

8. Jedan od zaključaka je takođe da kreativne kulturne industrije mogu da budu glavni pokretač politika koje vode podjednako održivom razvoju u ekonomiji i kulturi. Inicijative kulturnih politika kojima se podržava rast industrija u ovoj oblasti donose dugoročne socijalne i kulturne povlastice. Ovo podjednako važi za distribuciju kulturnih izvora, pravednu i nediskriminatorsku raspodelu učešća u kulturi.

9. Podrška kulturi u vidu finansijske pomoći koju daju međunarodni programi razvoju opala je od 2005. do 2015. godine, a njeno povećanje postalo je za Unesko globalni izazov.



10. Potpora i odbrana osnovnih sloboda izražavanja, informisanja i komunikacija za umetnike i profesionalce u kulturi pokazale su se kao preduslov za stvaranje, raspodelu i pristup raznolikosti kulturnih izraza. Uneskov izveštaj daje negativan primer ovog aspekta u podacima da je tokom 2014. godine *Frimjuz* u svetu zabeležila dvesta sedamdeset i tri napada na neki od oblika umetničkog stvaralaštva<sup>206</sup>.

11. U izveštaju se izdvaja kako se u praksi pokazalo da ograničavanje umetničkih sloboda i pristupa umetničkom izražavanju stvara velike kulturne, socijalne i ekonomske gubitke, lišava umetnike sredstava izražavanja i prihoda, a sredina u kojoj stvaraju postaje nebezbedna podjednako za umetnike i publiku.

12. Premda je u kreativnom sektoru, to jest u umetničkim granama, u većem delu sveta brojnost žena evidentna, tako nije u drugim oblastima u kulturi i među donosiocima odluka u kulturnim organizacijama i industrijama. Preporuka Uneska je stoga da se uvode nove politike i mere koje bi omogućile priznavanje, podršku i promovisanje učešća žena kao stvaralaca i proizvođača kulturnih izraza i kao građanki koje sudeluju u kulturnom životu<sup>207</sup>.

Globalni izveštaji kao što je ovaj iz 2015. godine, iz kojeg je izdvojeno dvanaest najvažnijih zaključaka, svedoče o primeni ciljeva *Konvencije o zaštiti i promociji raznolikosti kulturnih izraza* iz 2005. godine<sup>208</sup>. Globalni višegodišnji izveštaj je sastavljen zahvaljujući dinamici prikupljanja izveštaja, svake četiri godine. Političke partije, radne grupe vlada, ministarstava, lokalne uprave i nevladine organizacije, ali i drugi pogodni izvori iz zemalja članica dostavljaju svoje delove izveštaja koje radne grupe Uneska sastavljaju u globalni izveštaj.

Izveštaj sadrži predloge s paketom indikatora za praćenje i merenje promena i razvoja kulturne politike. Među dvanaest tačaka, kako primećujem, većinu čine izveštaji koji naročitu pažnju posvećuju novim politikama u oblastima digitalnih i javnih servisa različitih medija, umetničkih sloboda i rodne ravnopravnosti. Misija Uneska i njena kulturna politika, kako iz antropološke perspektive teorija ovog istraživanja mogu da zaključim, potvrđuju da prioritet ima oblikovanje, modeliranje, odnosno stilizovanje kulturnog kontakta i kritika kultura.

Ključni izazov misiji kulture mira Uneska u sprovođenju kulturne politike zasnovane na kulturnom kontaktu i kritici kultura jeste, kako sam već pomenula u nekoliko navrata, uspostavljanje balansa. Balans je važan, jer implementacija Uneskovih mera kulturne politike u praksi svakodnevice u kulturi i u političkom životu moglo bi da naruši zatečenu ravnotežu određenog kulturnog konteksta, bilo da je reč o pojedincu ili zajednici. Obezbeđivanje stabilnosti prilikom implementacije novih kulturnih politika je, prema uputstvima Konvencije iz 2005. godine, os-

<sup>206</sup> Freemuse, Freedom of Musical Expression. Pristup 3. 4. 2016. Dostupno na: <http://freemuse.org/>

<sup>207</sup> Dvanaest tačaka je izvedeno iz Globalnog izveštaja Uneska o ispunjavanju Konvencije 2005. Global Report Summary. Key findings 18–19, 2015. Pristup 2. 4. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/creativity/>

<sup>208</sup> Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions 2005. Paris, 20 October 2005. Pristup 2. 4. 2016. Dostupno na: [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=31038&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) . The 2005 Convention text. Pristup 2. 4. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/creativity/convention/about/2005-convention-text>.

nov za uspeh kulturne politike misije Uneska, jer bi očuvanje ravnoteže tokom promena trebalo da obezbedi očuvanje mira.

Značenje i uloga misije Uneska u kontekstu razmatranja njene kulturne politike iz antropoloških perspektiva razvijenih na radnim teorijama ovog istraživanja prepoznaje se najpre u osnovnim mehanizmima političkih akcija koje deluju na promene naše ljudskosti, odnosno promene koncepta kulture.

Kada se kaže kulturna politika, misli se na argumentaciju svrstavanja, sklonosti, ubeđenja, potrebe, faktore dominacije, identitete, narative, društvene strategije, modele i kalupe za razvoj i oblikovanje kulturnih potreba (De Vereaux, Griffin 2013). Osnovu ovakve političke akcije čini sistem promena kulturne politike. Reč je o promenama kojima se svet uređuje da bi postao sigurnije mesto za život, ali koje impliciraju permanentno izazivanje disbalansa u sociokulturnim kontekstima, čemu slede ponude modela za ponovno uspostavljanje ravnoteže koju u idealističkoj slici sveta predstavlja održivi razvoj u mirnodopskom društvu.

## Uneskovi prioriteti za XXI vek i misija mira

### ANALIZA PROGRAMSKO-PROPAGANDNOG FILMA *UNESKOVI PRIORITETI ZA XXI VEK*

U okviru obeležavanja šezdeset pet godina postojanja, Unesko je 2010. godine proizveo kratki programsko-propagandni film *Uneskovi prioriteti za XXI vek*<sup>209</sup>. Unesko je producent, nosilac prava i predstavnik grupe autora koja je film napravila. Film je dostupan na *Multimedijalnoj arhivi* mrežne stranice Uneska, kao i na *Jutjubu*<sup>210</sup>. Kada se u prozor za pretraživanje *Multimedijalne arhive* unesu nazivi Uneskovih ciljeva i aktivnosti za budućnost razvoja globalne zajednice, ovaj film se pored ostalih pojavljuje na listi klasifikovan pod temom *Unesko istorija*.

Četiri su osnovna razloga koja su me opredelila da u kontekstu ispitivanja misije Uneska i promena koncepta kulture iz antropološke perspektive analiziram upravo ovaj film. Prvi razlog je istaknutost, dostupnost i prihvatljivost filma kao medijuma u savremenoj umetničkoj produkciji. Dake, razlog da se uopšte opredelim za film povezan je s dominacijom audio-vizuelnih sadržaja, koji u popularnoj kulturi globalno povezanih društava od sredine XX veka beleže stalni rast.

Monitoring globalnih kretanja u filmskoj industriji koji Unesko sprovodi jedina je u svetu međunarodna statistička baza ove vrste. Obuhvata zemlje članice i njihove regione u svim stadijumima njihovog razvoja. Prikupljanje i merenje podataka o filmovima i kinematografiji, Unesko argumentuje na sledeći način. „Potražnja za podacima nikada nije bila veća od kada digitalne tehnologije transformišu načine proizvodnje, distribucije i konzumacije filma“<sup>211</sup>. Precizni, uporedivi podaci neophodni su Unesku da bi „merenje uticaja i relevantnosti kulturnih politika i inicijativa“ bilo moguće razvijati u dobrom smeru<sup>212</sup>.

Uneskova platforma za prikupljanje i poređenje globalne statistike o kulturi (UIS) „razvijena je kao baza“ koja na osnovu konsultacija sa ekspertima iz različitih oblasti kulturne politike pruža pregled svih stadijuma razvoja i prati tokove roba i usluga sektora kulture. Prema navodima iz Uneskovih programa cilj ove platforme je da obezbedi međunarodno uporedive i pouzdane podatke koji predstavljaju izbor najvažnijih kulturnih industrija i praksi<sup>213</sup>.

---

<sup>209</sup> UNESCO's Priorities for the XXI Century. Pristup: 2. 5. 2015. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&cid=1730](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&cid=1730)

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> Cinema Statistics. Pristup 23. 2. 2016. Dostupno na: <http://www.uis.unesco.org/Culture/Pages/movie-statistics.aspx>

<sup>212</sup> Framework for Cultural Statistics. Pristup. 23. 2. 2016. Dostupno na: <http://www.uis.unesco.org/Culture/Pages/framework-cultural-statistics.aspx>

<sup>213</sup> A platform to collect and compare cultural statistics globally. Pristup. 23. 2. 2016. Dostupno na: <http://www.uis.unesco.org/Culture/Pages/default.aspx#sthash.CoNmNbFz.dpuf>

Ova platforma je takođe, kako zaključujem, jedan od modela sažimanja da bi svet bio sveden na savladivu meru. Merenje kako ekonomskom razvoju doprinose kulturne industrije, a među njima je i filmska produkcija, predstavlja model prikazivanja sveta u sažetom obliku, baš kao što to čini film, samo drugim sredstvima.

U istoriji stvaranja sveta, kako smatraju Daglasova i Nej, probleme su napravili upravo oni modeli koji su se u praksi pokazali kao „jednostavna i neosporna načela [...] i za tren oka su primenjivani na ljude“ (Daglas, Nej 2003, 38). Model u ovom smislu predstavlja problematičnu metaforu koja se ne može bez neželjenih posledica prevesti u svakodnevicu. „Kada se sklope delovi mikrokosmosa, metafora funkcioniše“ zato što je saglasna s odgovarajućim praksama socio-kulturnog konteksta na osnovu kojeg je i sačinjena, ali problem nastaje zbog toga što logika mikrokosmosa nije uvek prevodiva na makrokosmos. (Ibid.).

Ipak, najozbiljnije pitanje, kako se dalje tvrdi, u političkoj akciji koja koristi modele ne tiče se naučnog otkrića ili inspiracije koji stvaraju nove modele (metafore), već se tiče metoda „načina na koji su oni institucionalizovani“ (Daglas, Nej 2003, 41). Film jeste jedan od metoda kojim se institucionalizuju političke akcije Uneska. Iz ovog razloga, a u svetlu pomenute antropološke perspektive, ispitivanja i analize filma su među najozbiljnijim zadacima kojima se istražuju političke akcije.

Knjiga *Odbegli svet: kako globalizacija oblikuje naše živote* sociologa Entonija Gidensa (Anthony Giddens) počinje pričom o gledanju filmova čija proizvodnja, kako navodi, predstavlja najprofitabilniju kulturnu industriju u svetu, dok je gledanje filmova najpopularniji vid kulturne aktivnosti. Primer koji navodi je da u zabačenoj i izolovanoj seoskoj zajednici u srednjoj Africi devedesetih godina XX veka najvažniju večernju zabavu predstavlja gledanje filmova (Giddens 2005, 29).

Drugi razlog je što je u ovom filmu Uneska predstavljen u prošlom, sadašnjem i budućem vremenu. Na osnovu pregledanih preko dve stotine programsko-propagandnih filmova Uneska konstatovala sam da je ovaj materijal jedinstven po tome što nabraja i opisuje Uneskove ključne programske prioritete za razvoj kulture mira, i to one koji su aktuelni u vremenu produkcije filma, one koji će to biti u decenijama koje slede, ali ne izostavlja osvrt na rezultate koje je misija Uneska ostvarila u prošlosti.

Treći razlog je što je ovaj programsko-propagandni film autorsko delo Uneska. Podsetimo se ovde da je pozicija autora definisana s pojavom „industrijskog društva u kojem proizvodni odnosi determinišu profesionalnu podelu rada i razdvajanje intelektualnog od proizvodnog rada“ (Šuvaković 1999, 50). Važan razlog je i činjenica, izneta još u drugom poglavlju, da zaštita autorstva u najranijem periodu delovanja Uneska dobija bitnu ulogu.

Autorstvo kao jedan od izuma zapadne kulture izdvojeno je ovde jer predstavlja naročit primer primene produkta jedne kulture u sistemu umetnosti i politike. Naime, ukoliko autorstvo i autorska prava i ono što oni predstavljaju u sistemu umetnosti, kulturne politike i međunarodne zakonske regulative protumačim iz antropološke perspektive, koju otvaraju teorija umetnosti kao kulture i teorija o prioritetu poetičkog produkta, dolazim do zaključka da posto-

ji raskol između dve grupe interpretacija, i to isti onaj koji postoji između pozitivističkog i fenomenološkog pogleda na svet i ideja o stvaranju sveta (Liotar 1991).

Zapravo, koncept autorstva predstavlja jedno od onih raskršća savremenih svetova uključenih u procese koji se obično nazivaju globalizacijom kulture, a kojima se povezuje univerzalan, mehanički, proračunat, empirijski, intelektualni, cerebralni i impersonalan diskurs sa istorijskim, antropomorfnim, spekulativnim, imaginarnim, emocionalnim, intuitivnim i personalnim.

Važnost ovih podataka nije zasnovana na odsustvu perspektive u kojoj se stvaranje ne uzima kao rezultat delovanja celovite osobe. Niti se ovim grupama autora programsko-propagandnog filma svodi na *homo economicuse*, kao što ni Unesco nije sveden na instituciju koja počiva isključivo na ekonomskim interesima.

U političkim akcijama promena za razvoj kulture mira, ideja autorstva i zakon o autorskim pravima su među onim produktima koji podjednako definišu Unesco u sistemu međunarodne politike u kojem teži uspostavljanju balansa, potom u sistemu unutrašnje administrativne organizacije u kojem Unesco, a misli se na ljude koji predstavljaju Unesco, teži permanentnoj reformi, kao i u sistemima globalne kulture i umetničkog stvaralaštva.

Autorstvo je u ovom slučaju jedno od diskurzivnih čvorišta promena kojima se definišu razlike u stvaranju kulture. Angažovanjem teorije o umetnosti kao kulturnom sistemu i teorije o prioritetu poetičkog produkta za interpretaciju koncepta autora i autorstava, u oba slučaja odgovor je, kako shvatam, da je autor uvek potencijalno nepoznati drugi. Koncept autorstva zbog toga predstavlja jedan među dobrim primerima paradoksa u promenama koncepta kulture s kojima se Unesco hvata u koštac na putu ispunjavanja svoje misije izgradnje kulture mira u građanskom društvu<sup>214</sup>.

Za antropološke perspektive radnih teorija istraživanja programsko-propagandni film u osnovi implicira otvaranje novih perspektiva u pogledu na svet koje potom na različite načine učestvuju u promenama i novom stvaranju sveta. To znači da otvaranjem novih perspektiva publika filma, to jest naše *ja* i naše *mi* simultano postaje autor stvaranja sveta.

Četvrti razlog je što film ovog tipa implicira proces montaže kojom se kombinuju elementi dokumentarnog, igranog i animiranog filma u sadejstvu umetničkih formi zvuka, slike i naracije<sup>215</sup>. Analiza montaže ovog filma najpre skreće pažnju na ono što je Edmund Lič 1961. godine nazvao „paradoksalnom prirodom vremena“, a što se potom u sociokulturnoj antropologiji razvilo u ispitivanje sintagmatskog koncepta „trenutaka postojanja“ (Rapport, Overing 2007, 292).

---

<sup>214</sup> „Malo je empirijskih dokaza o relevantnosti i efikasnosti delovanja građanskog društva u izgradnji mira budući da je reč o konceptu koji definišu normativne vrednosti“ (Paffenholz, Spurk 2006).

<sup>215</sup> U teoriji postmoderne umetnosti „montaža je ishodišno-filmski termin, koji označava povezivanje slika koje stvara utisak prostorno vremenskog kontinuiteta i diskontinuiteta. Pojam montaže se uvodi 1920-tih, a njegovi tvorci su američki režiser Dejvid Grifit i ruski režiseri Lev Kulešov, Sergej Ejzenštajn i Džiga Vertov [...] Montaža je slobodno povezivanje proizvoljno izabranih i samostalnih efekata koji funkcionišu i izvan te kompozicije i sižejnog toka [...] montaža je semiotički postupak postignuća značenja nove celine nastale povezivanjem raznorodnih i fragmentarnih značenjskih produkata kulture (Šuvaković 1999, 354).

Antropološka gledišta s početka XXI veka prirodu ljudske svesti i njeno povezivanje s vremenom prepoznaju kao jedno od „izuzetno osetljivih pitanja društvenih odnosa“ (Rapport, Overing 2007, 79). Razmatranje pitanja vremena iz antropološke perspektive podrazumeva povezivanje idejnog i čulnog „sveta iskustava osobe sa spoljnjim svetom javno razmenjivanih ponašanja“, u čemu filmski narativi imaju jednu od središnjih uloga (Ibid.).

Ovaj kratki film povezan je sa programskim tekstom *Šezdeset pet načina kojima Unesko obezbeđuje dobrobit zemljama sveta*, u kojem se u skladu sa šezdeset petom godišnjicom postojanja organizacije nabraja i objašnjava jednak broj ključnih vrednosti misije Uneska koje su zapravo ključni narativi koji su angažovani u programima promene koncepta kulture<sup>216</sup>. To su:

- 1) Povezivanje škola, 2) Očuvanje biosfere, 3) Gradovi protiv rasizma, 4) Gradovi za održivi razvoj i dijalog, 5) Borba protiv nelegalnog prometa umetničkih dela, 6) Centri za obrazovanje društva, 7) Multimedijalni centri društva 8) Konvencija protiv diskriminacije u obrazovanju, 9) Konvencija za zaštitu svetske kulturne i prirodne baštine, 10) Konvencija za očuvanje nematerijalnog kulturnog nasleđa, 11) Konvencija o sredstvima zabrane i prevencije ilegalnog uvoza i izvoza vlasništva kulturnih dobara 12) Konvencija o zaštiti podvodne kulturne baštine, 13) Konvencija o zaštiti i promociji raznolikosti kulturnih izraza 14) Mreža kreativnih gradova, 15) Indikatori kulturnog razvoja, 16) Hitne situacije vezane za kulturnu baštinu, 17) Baza podataka nacionalne kulturne baštine, 18) Deklaracije o bioetici, 19) Digitalna inkluzija 20) Dokumentarna baština, 21) E-9 inicijativa (devet zemalja koje su najveći zagađivači planete), 22) Izveštaji globalnog monitoringa obrazovanja za sve, 23) Obrazovanje za održivi razvoj, 24) Obrazovanje u interventnim okruženjima, 25) Enciklopedija sistema za održanje života, 26) Ugroženi jezici, 27) Fondovi, 28) Planovi za obrazovanje žena, 29) Informisanje o slobodama, 30) Vode koje su izvor pića, 31) Udžbenici o rodnoj jednakosti, 32) Rodna jednakost u medijima, 33) Opšte i regionalne istorije, 34) Geoparkovi, 35) Globalna alijansa za kulturnu raznolikost, 36) Globalna opservatorija etike, 37) Globalni sistem za posmatranje okeana, 38) Haška konvencija za zaštitu kulturnog nasleđa (posebda) u slučaju oružanog sukoba, 39) *Index Translationum*, 40) Izvorna znanja 41) Nematerijalna baština, 42) Interkulturni dijalog, 43) Međunarodna konvencija protiv dopinga u sportu, 44) Međunarodni program geonauka, 45) Opismenjavanje kao inicijativa za osnaživanje, 46) Upravljanje socijalnim transformacijama, 47) Mediji u interventnom okruženju, 48) Standardi za medije, 49) Nacionalne komisije Uneska, 50) Ublažavanje posledica prirodnih nepogoda, 51) Mreža mladih producenata o HIV-u i SID-i (Sindrom stečene imunodeficijencije), 52) Portal o institucijama višeg obrazovanja, 53) Posmatranje peska, 54) Inicijativa za obuku učitelja u Supsaharskoj Africi, 55) Sistem za rano uzbunjivanje od cunamija, 56) Uneskova katedra i Unitvin mreže, 57) Uneskovi klubovi, 58) Unesko-Bilbao nagrada za promovisanje kulture ljudskih prava, 59) Unesko-Loreal nagrada za žene u nauci, 60) Univerzalna deklaracija o bioetici i ljudskim pravima, 61) Univerzalna deklaracija o kultur-

---

<sup>216</sup> „UNESDOC. 65 ways UNESCO benefits countries all over the world“ Pristup 2. 2. 2017. Dostupno na: [http://www.unesco.org/ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=190306&set=50B76B1B\\_o\\_17&gp=1&clin=1&ll=1](http://www.unesco.org/ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=190306&set=50B76B1B_o_17&gp=1&clin=1&ll=1)

noj raznolikosti, 62) Digitalna biblioteka sveta, 63) Svetska baština 64) Sloboda štampe u svetu, 65) Izveštaj o razvoju resursa vode u svetu (World Water Development Report)<sup>217</sup>.

U programsko-propagandnom filmu *Uneskovi prioriteti za XXI vek* pronalazimo odgovore na osnovna pitanja: „Šta je misija Uneska? Koji su njeni ciljevi za XXI vek? Šta je to što ih čini relevantnim?“<sup>218</sup>. Namena i sadržaj ovog filma deo su popularne kulture, a zamišljeni su i organizovani da odgovore na ova pitanja za potencijalnu publiku koju predstavlja čitav svet.

Ovaj film predstavlja „stvaralaštvo u njegovoj, simboličkoj odnosno kulturno-komunikativnoj upotrebi“ (Žikić 2012, 316). *Uneskovi prioriteti za XXI vek* je „rezultat nečije intelektualne delatnosti“ koja svoj „novi život dobija među konzumentima“ (Ibid.). „Popularna kultura, određuje se relaciono, tačnije zahteva pojam u odnosu na kojeg se određuje“ (Žikić 2012, 317). Film koji analiziram relaciono se određuje prema pojmu kulture mira i njegovoj recepciji u sistemu individualnih čitanja koje definiše metod analize i interpretativni diskurs onoga koji istražuje.

Analiza kratkog programsko-propagandnog filma zasnovana je na kombinovanju modela formalne analize oglasa i na čitanjima teksta i podteksta kojim se posebna pažnja posvećuje promenama logike, stila, sadejstva narativnih formi i poetike vizuelnog materijala.

Kao model formalne analize oglasa poslužio je metod koji je Samjuel Džej Kejser, formulisao i upotrebio kako bi ispitaio u kojoj meri savremena propagandno-reklamna poruka koristi ista formalna sredstva koja se koriste u književnosti i vizuelnim umetnostima (Keyser 1983, 305–334)<sup>219</sup>.

Kejserov model je poststrukturalistički i baštini ideje strukturalizma i formalizma. Osnova strukturalizma je u gledištu da se susret kulture i prirode dešava u polju jezika, da je socijalno ponašanje ljudi učitano u jezik, odnosno jezike (Rapport 1997, 179 Hawkes 2003, 19). Strukturalizam je usredsređen na formalne uzroke i mrežu odnosa među elementima. On je pre i iznad svega proučavanje onih delova sistema koji, kako tvrde njegovi zagovornici, ostaju nepromenjeni i pod određenim izmenama.

Dakle, bez obzira na to kako će ovaj programsko-propagandni film Uneska biti protumačen drugim metodama, ovaj model je zamišljen da omogući njegovo postavljanje u takozvanu objektivnu perspektivu. Ovo je jedan od onih modela koje definišu generalizacija, jasnoća i objektivnost.

---

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> UNESCO's Priorities for the XXI Century. Pristup: 2. 5. 215. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&id=1730](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&id=1730)

<sup>219</sup> *Postoji metod u njihovoj reklamnosti: formalna struktura oglasa (There Is Method In Their Adness: The Formal Structure of Advertisement)* naslov je ovog Kejserovog članka koji sadrži novu kovanicu iz engleskog jezika „adness“, za koju ne postoji reč u srpskom kojem bi njeno značenje bilo precizno prevedeno. Urbani rečnik engleskog jezika (Urban dictionary) „adness“ definiše kao način reklamiranja/oglašavanja kojim se generišu negativni aspekti propagandnih poruka na ljude. Pristup 3. 7. 2016. Dostupno na: <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=Adness>

Upotreba Kejsеровог метода да би се дошло до још једне од перспектива која нуди одговоре на основана питања истраживања, а то је испитати да ли су дискурси Унескове културне политике за културу мира функционализовани на принципима теорија о култури као систему уметности и приоритету poetičког производа примерена је такође, како сматрам, јер повезујући subjektivističke погледе на свет са objektivističким analitičким вредностима strukturalne i formalne logike jača potencijale konsenzusa zagovornika ova dva kampa. Analiza na osnovu Kejsеровог modela je protivteža interpretativnom analitičkom diskursu, koji je dominantan u ovom istraživanju (Valderrama 1995; Rapport, Overing 2007, 4–51; Geertz 1976).

Najpre izlažem tekst programsko-propagandnog filma *Uneskovi prioriteti za XXI vek*, koji čita muški glas na engleskom jeziku, dok se na titlu (tekst u donjem delu ekrana) pojavljuje prevod na francuski jezik<sup>220</sup>. Narator u filmu izgovara tekst koji sledi.

*Uneskovi prioriteti za XXI vek*

(Ženski akustični vokal intonira melodiju izgovarajući samo jedno slovo A)

„Setite se, setite se ko smo mi,  
Naša misija,  
Setite se za šta se mi borimo,  
Za naše ciljeve  
Setite se kakvim se mi dostignućima nadamo  
Našim akcijama  
Zajedno svakog dana  
(Irina Bokova):  
„Moj najveći prioritet za Unesko je  
Da učinimo Unesko više relevantnim  
Da učinimo Unesko bližim onome  
Što se od nas očekuje.“

(muzika se pojačava, sada bez vokala, animacija  
ljudske figure koja lagano trči)

Svet je u pokretu  
I mi se krećemo s njim  
Zajedno

Unesko si ti  
Obezbediti celoživotno obrazovanje  
I učenje je osnova za iskorenjivanje siromaštva,  
smanjenje smrtnosti novorođene dece, uspostavljanje  
rodne jednakosti i garant dugoročnog razvoja  
mira i demokratije

*Unesco Priorities for XXI Century*

„Remember, remember who we are,  
Our Mission,  
Remember what we are fighting for,  
Our goals,  
Remember what we hope to achieve  
Our actions  
Together every day  
(Irina Bokova):  
„My biggest priority for UNESCO,  
Is to make UNESCO more relevant  
To make UNESCO more closer to what are the  
expectations from us“

The world is on the move  
And we are moving with it  
Together

UNESCO is you  
Ensuring life long quality education  
And learning is essential  
for eradication of poverty,  
reduction of infant mortality, establishment of  
gender equality

<sup>220</sup> UNESCO's Priorities for the XXI Century. Do vremena pristupa 15.7.14 pregleda. Trajanje filma šest minuta. Pristup: 7. 3. 2018. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=ciK-Wei4vog>



Zajedno

Preduzimamo akcije da promovišemo opismenjanje i obrazovanje za sve

Što može da promeni živote milijardu i po dece, mladih i odraslih

Takođe podržavamo nastojanja sedamdeset pet miliona učitelja da obezbede kvalitetno obrazovanje

Izveštaj godišnjaka Globalni monitoring obrazovanje za sve, beleži napredak u kretanju ka ciljevnima obrazovanja za sve, na šta se preko sto šezdeset zemalja obavezalo 2000. godine

U oblasti visokog obrazovanja više od šest stotina pedeset Uneskovih katedri i više od šezdeset osam mreža uspostavljeni su u sto dvadeset sedam zemalja kako bi unapređivali istraživanja, obuke i međunarodnu saradnju

Zajedno

Mi radimo da bismo čuvali i delili našu kulturu

Mi promovišemo kulturnu raznolikost čuvanjem baštine u svim njenim dimenzijama i svim njenim izrazima

Lista svetske baštine sada uključuje devetsto jedanaest prirodnih i kulturnih poseda od izuzetne univerzalne vrednosti

Mi radimo da bismo čuvali nezamenljiva blaga čovečanstva

Posebno s programom Sećanje sveta kojim pomažemo čuvanje naše dokumentarne baštine

S objektima iz osamdeset četiri zemlje koje se nalaze na listi registra Sećanje sveta

Zahvaljujući konvenciji za čuvanje nematerijalnog kulturnog nasleđa dvesta trinaest praksi i izraza žive baštine u preko osamdeset zemalja, sada su međunarodno priznati i proslavljani

Zajedno

Mi radimo da zaštitimo našu planetu

Mi pomažemo zemljama u razvoju da ojačaju kapacitete u oblastima nauka, inženjerstva i tehnologija Unesko je alarmirao o potrebi za održivim razvojem još daleke 1968.

Otada smo uspostavili nekoliko međunarodnih programa za bolje razumevanje i upravljanje Zemljinim resursima

and guarantee of longterm development, peace and democracy

Together

We are taking action to promote

Literacy and education for all

Which could change the lives of 1.5 bilion children, youths and adults

We are also supporting the efforts of 75 milion teachers to provide quality education

The annual education for all global monitoring report measures progress towards the education for all goals

To which over 160 countries committed themselves in 2000

In the area of higher education more than

650 UNESCO chairs and more than 68 networks have been created in 127 countries to promote research, training and

International coopeation

Together

We are working to safeguard and share our culture

We promote cultural diversity by safeguarding heritage in all its dimensions

And in all its expressions

The world heritage list now includes 911 natural and cultural properties of outstanding universal value

We are working to safeguard humanities irreplaceable treasures

In particular with a Memory of the world programme where we encourage preservation of our documentary heritage

With elements of 84 countries listed on the memory of the world registre

Thanks to the convention for the safeguarding at the intangible cultural heritage 213 practices and expressions of living heritage and over 80 countries are now recognised and celebrated internationally

Together

We are working to protect our planet

We are helping developing countries to

Reinforce the capacities in the areas of science, engineering and technology

UNESCO begain sounding the alarm

On the need for sustainabe development

As early as 1968

Since than we've set up several international programs to better understand and manage the earths resources

Među njima je pet stotina šezdeset četiri rezervata biosfere u stotinu devet zemalja koji služe kao laboratorije za razvoj i konzervaciju životne sredine

Mi takođe koordiniramo međunarodnu akciju za evaluaciju svetskih izvora sveže vode i podupiremo nastojanja sto dvadeset tri zemlje da uspostave sisteme za rano upozoravanje od cunamija

Zajedno

Mi se bavimo novim socijalnim i etičkim izazovima tako što promovišemo međunarodne standarde i konvencije

Mi zastupamo principe, prakse i etičke standarde koji se odnose na naučni, tehnološki i socijalni razvoj

Od borbe protiv krijumčarenja umetničkih dela do univerzalne Deklaracije za bioetiku i ljudska prava Međunarodna konvencija protiv dopinga u sportu, na primer, obezbeđuje vladama zakonski okvir za uvođenje zakona protiv dopinga

Zajedno

Mi radimo da branimo i razvijamo ljudska prava širom sveta

Mi doprinosimo dijalogu civilizacija i kulturi mira obrazovanjem, filozofijom, naukom o čoveku, dobrim upravljanjem i borbom protiv rasizma

Danom slobode štampe mi štitimo slobodu štampe od nasilja, optužbi, zlostavljanja, zatvaranja i ubijanja novinara

Mi se takođe borimo protiv diskriminacije zahvaljujući radu šest regionalnih koalicija koje povezuju 4.858 gradova protiv rasizma

(Irina Bokova):

„Mislim da su razvoj i promene paradigmi razvoja, dopunjavanje ekonomskim i finansijskim gledištima, ali takođe i etičkim, moralnim i kulturnim, s namerom da društva budu bolje integrisana, pravednija i na kraju krajeva više demokratska, ja verujem da je ovo najveći izazov XXI veka i naravno kako upravljati raznolikostima, kako učiniti da se ovaj svet poveže i razgovara međusobno i kako na kraju krajeva stvoriti mir, kako izgraditi mir koji je u našem ustavu i u ovom vremenu veoma relevan-

Among them 564 biosphere reserves in 109 countries that serve as environmental laboratories for development and conservation

We also coordinate international action for the evaluation of the world's fresh water resources and support the efforts of the 123 countries to establish tsunami early warning systems

Together

We are dealing with new social and ethical challenges by promoting international standards and conventions

We are advocating principles, practices and ethical standards relating to scientific technological and social development

From the fight against the art smuggling

To the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights

The international Convention against doping in sport for example, provides the legal framework for governments to develop antidoping legislation

Together

We are working to defend and develop human rights throughout the world

We are contributing to the dialog between civilisations and to the culture of peace by

Education, philosophy, human sciences, good governance and the fight against racism

With world press freedom day, we are defending the freedom of the press against violations and condemning, harassment,

Imprisonment and assassination of journalists

We are also fighting against discrimination

Thanks to 6 regional coalitions linking 4858 cities against racism

(Irina Bokova):

„I think that development and changing the paradigm of development and complementing economic and financial considerations and also with ethical, moral, with cultural also, in order to make societies more inclusive, more just, more democratic finally, I believe this is the biggest challenge of the XXI century and of course how to manage diversity how to make this world relating to each other and talking to each other and, and how to make peace after all, how to build peace which is

tan, ali iz drugačije perspektive, iz perspektive aktuelnog vremena, ja verujem da je ovo zadatak onoga što ja skromno nazivam novi humanizam.’

Unesko se kreće napred.  
Unesko si ti.  
Jer  
Ti si taj koji radi  
svakoga dana  
da bi ovaj svet  
napravio boljim mestom.  
Zajedno.  
Svakog dana“.

our Constitution and still very relevant nowadays but from a different perspective, a current day perspective, I believe this is the task of what I call modestly new humanism“

UNESCO is moveing forward  
UNESCO is you  
Because  
It is you who are working each day to make this world a better place  
Together  
Every day“.

Film *Uneskovi prioriteti za XXI vek* traje ukupno šest minuta. Narativnu strukturu grade tri osnovna elementa. To su pokretne slike, govor i muzika. Pokretne slike imaju dva različita oblika. Jedan je animacija, a drugi je dokumentarni video zapis. Govor ima dva izvora. Jedan je glas naratora koji nije predstavljen u slici, a drugi je glas generalne sekretare Uneska Irine Bokove, čiji govor prati video zapis.

Premda je muzika takođe deo naracije, opredelila sam se da govor bude osnovni element analize. To znači da analizu temeljim na identifikaciji strukture i forme govora. U strukturi teksta/govora prema formi i sadržaju identifikovala sam četiri tematske grupe koje su komponovane tako da se ponavljaju u varijacijama i formiraju tekst koji je sastavljen od osamnaest sekvenci.

Tri grupe tekstova/govora artikuliše glas naratora, a četvrtu generalna sekretarka Uneska. Podela na sekvence definisana je jednom od ove četiri tematske grupe, i to onom koja se pojavljuje u vidu refrena. Promene sekvenci najavljuju takođe intonacija u muzici i nagla promena sadržaja slike u frejmu, to jest prve slike novog dela montiranog materijala<sup>221</sup>.

Prva grupa podeljena je na dve sekvence. Prva sekvenca je na samom početku, a druga na kraju filma. Na početku je: „Setite se, setite se ko smo mi. Naša misija. Setite se za šta se borimo. Za naše ciljeve. Setite se kakvim se dostignućima nadamo. Našim akcijama.“ Dok je na kraju filma: „Jer vi ste oni koji radite svakoga dana da biste ovaj svet napravili boljim mestom.“ Ovaj tekst izgovara narator.

Prvi deo ovog teksta prati animacija koja ekran ispunjava prozračnom bledoplavom bojom u gradaciji do bele u donjem delu ekrana, a mnoštvo tamnoplavih tačaka različitih dijametara u vidu mehurića, se pojavljuje na ovoj pastelnoj pozadini dok se u centru ekrana u jednom

---

<sup>221</sup> „Frejm označava jednu sliku kao najmanju jedinicu od koje se komponuje struktura filma, koja je snimljena kamerom na filmsku traku, slično zasebnom slajdu u fotografiji. Serija frejmova povezana i prikazana u nizu brzim smenjivanjem stvara pokretnu sliku, predstavlja takođe pravougaono polje u kojem se nalazi komponovana filmska slika“. Pristup: 2. 8. 2017. Dostupno na: Film Terms Glossary – Index <http://www.filmsite.org/filmterms10.html>

trenutku ne zaustavi jedna tačka koja se povećava da bi se unutar nje u sledećem trenutku pokazalo belo slovo A. Mehurići nestaju. Slovo A prerasta u krug otkrivajući se kao deo reči „heritage“ (nasleđe).

Ova reč postaje potom jedna od mnoštva reči koje protiču ekranom. *Jednakost polova, izgradnja mira, biodiverzitet, prevencija katastrofa* i druge reči koje ukazuju na oblasti političkih akcija Uneska međusobno se prepliću dok se kao pozadina pojavljuju pomalo izbledeli kadrovi dokumentarnog filmskog zapisa.

U jednom kadru je cela figura raščupane devojčice u cvetnoj dugačkoj haljinici dugih rukava, dok se u pozadini najpre ukazuje šipražje, potom stene i konačno nagorela i od vremena nagrižena veranda kuće napravljena od grubo otesanih drvenih greda.

U drugom kadru, koji postepeno smenjuje prethodni, figura je žene u beloj haljini bez rukava koja tamnim, uskim i dubokim sudom uzima vodu iz reke i presipa je u beli duboki i široki lavor koji žena nosi na glavi. U pozadini je visoko rečno šipražje. Devojčica i žena ostaju bez imena, anonimne. Ove dve scene i uvodni tekst smenjuje novi deo filmske naracije koji predstavlja treću grupu.

Druga grupa je podeljena u osam sekvenci u vidu refrena ili mantre: 1) „Zajedno svakog dana“ 2) „Svet je u pokretu i mi se krećemo s njim. Unesko si ti. Zajedno“. 3) „Zajedno“ 4) „Zajedno“ 5) „Zajedno“ 6) „Zajedno“ 7) „Unesko se kreće napred. Unesko si ti“. 8) „Zajedno. Svakog dana“. Ovaj tekst izgovara narator i direktno je upućen onome koji prati film. On predstavlja poruku koja ima određen ritam ponavljanja i kombinuje prvo lice množine (mi) s drugim licem jednine (ti) ili množine (vi) i trećim licem jednine (on/ona/ono), povezujući ali istovremeno i razdvajajući tako naše *ja* i naše *mi* od Uneska.

Treća tematska grupa govora raspoređena je u dve sekvence i predstavlja ono što izgovara Irina Bokova. Prvi frejm ove teme montiran je i nadovezuje se na izbledele snimke devojčice i žene, a počinje slikom Irine Bokove u jasnom krupnom kadru i u punom koloru. Na početku snimka, dok Irina Bokova govori, pojavljuje se tekst ispisana na ekranu koji nam otkriva ime i status govornice „*Irina Bokova, Director-General, UNESCO*“.

Tekst koji izgovara odnosi se na prioritete Uneska. Bokova govori u prvom licu jednine. Tekst koji izgovara nije upućen posmatraču, pogled Bokove upravljen je prema trećem nevidljivom licu. Dok je portret Bokove jasan, u pozadini se naziru nejasni, zamućeni obrisi nekog zativrenog prostora u kojem dominira svetloplava i smeđa boja.

„Moj najveći prioritet za Unesko je da učinimo Unesko više relevantnim. Da učinimo Unesko bližim onome što se od nas očekuje. 2) Mislim da su razvoj i promene paradigmi razvoja dopunjavane ekonomskim i finansijskim gledištima, ali takođe i etičkim, moralnim i kulturnim, s namerom da društva budu bolje integrisana, pravednija i na kraju krajeva više demokratska, ja verujem da je ovo najveći izazov XXI veka i naravno kako upravljati raznolikostima kako učiniti da se ovaj svet poveže i razgovara međusobno i kako na kraju krajeva

stvoriti mir, kako izgraditi mir koji je u našem ustavu i u ovom vremenu veoma relevantan, ali iz drugačije perspektive, iz perspektive aktuelnog vremena, ja verujem da je ovo zadatak onoga što ja skromno nazivam novi humanizam<sup>222</sup>.

Posle prvog dela govora Bokove pojavljuje se animacija u kojoj se na plavoj pozadini s početka filma od mehurića stvara silueta ljudske figure koja trči. Ova figura se raspršuje, eksplodira i vraća u mehuriće u trenutku kada glas naratora izgovara slogan, magičnu reč *Zajedno, Unesko si ti*. Potom narator uvodi četvrti temat filmske priče u trenutku kada filmski frejms otvara perspektivu posmatrača na zastave različitih zemalja sveta koje se vijore na vetru.

Četvrtu tematsku grupu čini govor koji je organizovan u šest sekvenci i koji takođe izlaže glas naratora. Ovaj deo upravljenog govora kombinuje infinitiv i prvo lice množine, a predstavlja ciljeve, zadatke, aktuelne akcije i planove Uneska.

„1) Obezbediti celoživotno obrazovanje i učenje je osnova za iskorenjivanje siromaštva, smanjenje smrtnosti novorođene dece, uspostavljanje rodne jednakosti i garant dugoročnog razvoja mira i demokratije“.

2) Preduzimamo akcije da promovišemo opismenjavanje i obrazovanje za sve što može da promeni živote milijardu i po dece, mladih i odraslih. Takođe podržavamo nastojanja sedamdeset pet miliona učitelja da obezbede kvalitetno obrazovanje. Izveštaj godišnjaka *Globalni monitoring obrazovanje za sve* beleži napredak u kretanju ka ciljevima obrazovanja za sve, na šta se preko sto šezdeset zemalja obavezalo 2000. godine. U oblasti visokog obrazovanja više od šest stotina pedeset Uneskovich katedri i više od šezdeset osam mreža uspostavljeni su u sto dvadeset sedam zemalja kako bismo unapređivali istraživanja, obuke i međunarodnu saradnju.

3) Mi radimo da bismo čuvali i delili našu kulturu. Mi promovišemo kulturnu raznolikost čuvanjem baštine u svim njenim dimenzijama i svim njenim izrazima. Lista svetske baštine sada uključuje devet stotina jedanaest prirodnih i kulturnih poseda od izuzetne univerzalne vrednosti. Mi radimo da bismo čuvali nezamenljiva blaga čovečanstva. Posebno s programom Sećanje sveta kojim pomažemo čuvanje naše dokumentarne baštine. Sa objektima u osamdeset četiri zemlje koje se nalaze na listi registra Sećanje sveta. Zahvaljujući konvenciji za čuvanje nematerijalnog kulturnog nasleđa, dvesta trinaest praksi i izraza žive baštine u preko osamdeset zemalja sada su međunarodno priznati i proslavljani“.

4) Mi radimo da zaštitimo našu planetu. Mi pomažemo zemljama u razvoju da ojačaju kapacitete u oblastima nauka, inženjerstva i tehnologija. Unesko je proklamovao potrebu za održivim razvojem još daleke 1968. Otada smo uspostavili nekoliko međunarodnih programa za bolje razumevanje i upravljanje resursima Zemlje. Među njima je pet stotina šezdeset četiri rezervata biosfere u sto devet zemalja koji služe kao laboratorije za razvoj i konzervaciju životne sredine. Mi takođe koordiniramo međunarodnu akciju za evaluaciju svetskih izvora sveže vode i podupiremo nastojanja sto dvadeset tri zemlje da uspostave sisteme za rano upozoravanje od cunamija.

---

<sup>222</sup> Ibid.

5) Mi se bavimo novim socijalnim i etičkim izazovima tako što promoviramo međunarodne standarde i konvencije. Mi zastupamo principe, prakse i etičke standarde koji se odnose na naučni, tehnološki i socijalni razvoj. Od borbe protiv krijumčarenja umetničkih dela do univerzalne Deklaracije za bioetiku i ljudska prava. Međunarodna konvencija protiv dopinga u sportu, na primer, obezbeđuje vladama zakonski okvir za uvođenje zakona protiv dopinga.

6) Mi radimo da štitimo i razvijamo ljudska prava širom sveta. Mi doprinosimo dijalogu civilizacija i kulturi mira obrazovanjem, filozofijom, naukom o čoveku, dobrim upravljanjem i borbom protiv rasizma. Danom slobode štampe mi štitimo slobodu štampe od nasilja, optužbi, zlostavljanja, zatvaranja i ubijanja novinara. Mi se takođe borimo protiv diskriminacije zahvaljujući radu šest regionalnih koalicija protiv rasizma koje povezuju 4.858 gradova<sup>223</sup>.

Ovaj temat počinje snimkom zastava koje vijore i višespratne betonske zgrade Uneska. Potom sledi smenjivanje snimaka enterijera konferencijskih sala u kojima sedi veliki broj ljudi i u kojima je opet moguće zapaziti nizove zastava. Potom sledi snimak grupe ljudi koja trči asfaltiranom ulicom noseći zastave različitih zemalja.

Tri zastave koje se jasno razaznaju u prvom redu, a koje nose trkači su zastave Sjedinjenih Američkih Država, Savezne Republike Nemačke, Republike Francuske. Potom slede zastave Kraljevine Španije, Republike Grčke i Australije. Na ovoj se ulici, sa strane, vidi drvored sa svetlozelenim krošnjama i parkirani automobili, od kojih se jedino može razaznati tip marke „mercedes“. Sunčevi zraci obasjavaju leđa ljudi koji trče<sup>224</sup>.

Sledeća sekvenca ovog temata uvodi u priču o pismenosti slikom dece koja sede u tamnoj odeći sa kapuljačama preko glava, u učionici koja je zamračena i u klupama čije je drvo oštećeno, a na kojima se nalaze otvorene beležnice iz kojih ova deca nešto čitaju.

U trenutku kada narator izgovara reč „promeniti živote miliona ljudi“ montiran je novi dokumentarni snimak grupe dece koja u novim svetloplavim školskim uniformama iz svetlog hodnika, čiji je zid okrečen svetloplavom bojom, ulaze u učionicu.

Potom se prelazi na govor o višem obrazovanju, istraživanjima, o materijalnom i nematerijalnom kulturnom nasleđu, zaštiti svih prirodnih resursa na planeti kao osnovi održivog razvoja, o laboratorijama za ispitivanje životne sredine, a naročito izvora pitke vode.

Ovome sledi govor o međunarodnim društvenim i etičkim standardima i principima i njihovoj promociji u svim oblastima života, kao i govor o zaštiti i unapređenju prava ljudi u svim zemljama sveta.

U finale ove dugačke propagandne poruke ulazi se ponovnim uključivanjem Irine Bokove. Novi frejm počinje slikom Bokove u krupnom planu. Bokova završnicu počinje rečenicom kojom podvlači značaj i naglašava da je ključna „promena paradigme razvoja“.

---

<sup>223</sup> Ibid.

<sup>224</sup> Ibid.

Na kraju filma je animacija s početka filma sa ljudskom figurom koja trči dok glas naratora izgovara „Unesko se kreće napred“. Potom, u trenutku kada se figura ponovo raspršuje u mehuriće i nestaje, glas naratora izgovara „Unesko si ti“.

Film se po strukturi i rasporedu formi osnovnih elemenata, a to su govor, pokretne slike i muzika, završava slično kako je i počeo. Razlikuje se po tome što uvodna sekvencija počinje sa „Setite se, setite se ko smo mi. Naša misija. Setite se za šta se mi borimo. Za naše ciljeve. Setite se kakvim se mi dostignućima nadamo. Našim akcijama – zajedno svakog dana“, a završnu sekvencu obeležava rečenica „Jer vi ste oni koji radite svakog dana da biste učinili ovaj svet boljim – zajedno svakog dana“.

Nakon identifikacije četiri tematske celine u rasporedu sekvenci tematskih grupa na osnovu govora i vizuelnih efekata zapaža se pravilo po kojem je osamnaest delova komponovano kao celovita filmska naracija: 1-3-2-2-4-2-4-2-4-2-4-2-4-2-4-3-2-1.

Dela filmske umetnosti kao što je ovo sačinjena su, prema Kejseru od formi koje su strukturirane tako da odgovaraju specifičnim potrebama reklamne poruke. Kejser iznosi da se važnost struktura i formi za umetnike u najvećoj meri može argumentovati time što one predstavljaju nezaobilazni izazov koji je potrebno savladati (Kejser 1983, 330).

U slučaju ovog programsko-propagandnog filma, Unesko kao grupa autora stavljen je pred izazove savladavanja medijuma kojim će poruka misije Uneska biti saopštena, kao i pred izazove savladavanja konteksta koji predstavlja globalna medijasfera u kojoj bi ova poruka trebalo da izazove promene.

Kejser takođe ukazuje da postoji odnos između struktura u čijim okvirima umetnici stvaraju i onih struktura koje potencijalna publika može da otkrije (Kejser 1983, 331). U navedenom primeru očiglednost planski definisane i pravilno uređene strukture filma je neosporna kada se tumači Kejserovim modelom. Ipak, raspored sekvenci koji sam prethodno navela, otkriva samo jedno od mogućih čitanja strukture.

Kejser iznosi takođe da je za propagandne sadržaje uobičajeno pravilno strukturisanje sadržaja, jer se, kao prvo, pravila strukture određenog dela primaju „nesvesno i intuitivno“ (Ibid.). Drugo, struktura koja je izvedena po obrascu, modelu, pomaže nam da lakše zapamtimo poruku. Propaganda i reklame, tvrdi Kejser, koriste modele za strukturisanje upravo iz razloga što pomažu pamćenju (imaju mnemoničku vrednost).

Propagandne poruke i reklame, kako dalje argumentuje Kejser, postaju deo narodnog predanja (folklor) i nova narodna umetnost. Ovo naročito važi, kako tvrdi, za postindustrijsko društvo SAD-a. Argumente za ovu tvrdnju niže iznoseći paralele folklor i reklame kao propagandne poruke (Kejser 1983, 331–332).

Najpre, uslov za uspeh oba oblika stvaralaštva i narodne umetnosti i propagandne poruke je njihovo široko rasprostranjeno prihvatanje u određenoj zajednici. Drugo, tvorci propagandnih poruka i narodne umetnosti su većinom anonimni. Treće, pokazalo se da propagandna po-

ruka, baš kao i narodno predanje, ima uticaja na takozvanu elitnu umetnost. Kao primere za to Kejsler navodi kako su narodne ruske bajke uticale na rusku književnost XVIII i XIX veka, a potom i kako je reklama za *Campbell soup* jedna od propagandnih poruka koja je uticala na radove Endija Vorhola (Andy Warhol 1928–1987) (Keyser 1983, 332).

Konačno, čime formalna analiza strukture Uneskovog propagandnog filma i Kejslerovi stavovi, odnosno gledišta mogu doprineti opštem cilju istraživanja? Opšti cilj je, da podsetim, utvrditi korelacije i diskrepancije koncepta kulture pomoću političkih tumačenja koja razvija Unesko, s jedne, i naučnih tumačenja koja razvija sociokulturna antropologija, s druge strane, i to najpre sa stanovišta teorija o umetnosti kao sistema stvaranja kulture i teorija o prioritetu poetičkog produkta (Geertz 1973; Geertz 1976; Wagner 1981; Gledhill 1994; Ože 2005; Rapport 1997; Shore, Wright 1997; Barnard 2004; Edelman, Haugerud 2005; Ortner 2006, Rapport, Overing 2007; Bošković 2014, 47–51).

Korelacije koncepta kulture s političkim tumačenjima koje u ovom propagandnom filmu razvija Unesko su, kako čitam koristeći formalnu analizu, zasnovane najpre na političkoj akciji kao umetnosti koja implicira određenu koncepciju kulture. U govoru Irine Bokove, kultura je upotrebljena kao jedan u nizu koncepata, dok se u govoru narator kultura upotrebljava kao sveobuhvatni koncept konačnog cilja našeg postojanja.

Drugo, politička tumačenja vlastitih programa Unesko izvodi stvaranjem umetničkog dela koje potpisuje kao institucija, odnosno grupa autora. Treće, Unesko kao grupa autora umetničkog dela koristi medijum koji savladava dajući mu određenu strukturu. Četvrto, budući da je moguće iščitati pravilo u strukturisanju ovog filmskog narativa, zaključujem da je politička poruka poslata s namerom da bude primljena nesvesno i intuitivno, što dalje ukazuje da se ovom političkom porukom prvenstvo daje njenom poetičkom čitanju.

Kao što je Kejsler zaključio da savremena reklamna poruka sa umetničkim književnim, likovnim i muzičkim delima deli „mnoge formalne osobine“, može se zaključiti da je isto i sa formalnim elementima programsko-propagandnog filma Uneska (Keyser 1983, 333). Dok za Kejslera ovaj trend za posledicu ima to da formalne „granice između lepih umetnosti i reklame blede“, u relacijama koje programsko-propagandni film Uneska uspostavlja sa umetnošću, kako zaključujem, za posledicu ima da konceptualne granice između politike i umetnosti blede, a formalne granice ostaju (Ibid.).

Na osnovu prethodnih konstatacija zaključujem da je formalnom analizom strukture programsko propagandnog filma *Uneskovi prioriteti za XXI vek*, iz perspektive koju u načelu zauzimaju i podržavaju sociokulturni antropolozi pozitivističkog kampa, utvrđeno da se korelacije i diskrepancije koncepta kulture koja pomoću političkih tumačenja razvija Unesko, s jedne, i naučnih tumačenja koja razvija sociokulturna antropologija, s druge strane, uspostavljaju i mogu istraživati sa stanovišta teorija o umetnosti kao sistema stvaranja kulture i teorija o prioritetu poetičkog produkta.



Razlog za to je što je Unesko ovom analizom identifikovan kao autor (grupa autora) koji svoj koncept realizuje, to jest materijalizuje u određenom umetničkom medijumu kojim kombinuje različite forme umetničkog izražavanja, čime istovremeno argumentuje prvenstvo poetičke recepcije poslate političke poruke, a to je stvaranje kulture mira.

#### MISIJA KULTURE MIRA

Misiju mira Uneska definiše kulturna politika zasnovana na promenama kojima se određenom dinamikom menjaju koncepti o tome šta kultura jeste i kako se razvija. Ove promene koncepcije i smisla kulture prati izlaganje određenih modela i metoda kojima se obeležavaju mesta u sociokulturnim kontekstima savremenog sveta koja postaju centri, čvorišta, radionice, laboratorije i inkubatori projekata za mir i implementaciju mirnodopske svesti. Otuda misija Uneska nije samo misija mira, već misija kulture mira, jer je koncept kulture koji oblikuje naše postojanje i delovanje u svetu ključni činilac Uneskovich političkih akcija za mir.

Kultura i mir su u samoj srži ideje osnivanja Uneska. Uspostavljanje kulture mira i održivog razvoja je „srce Uneskovich mandata“<sup>225</sup>. Najpopularniji citat iz istorije Uneskovich političkih ideja o kulturi mira jeste ovaj: „Budući da rat počinje u ljudskoj svesti (glavama ljudi), odbranu mira moramo graditi upravo u ljudskoj svesti (glavama ljudi)“<sup>226</sup>.

Prema autoistoriji i programskim dokumentima, misija Uneska počinje i razvija se na ideji o kulturi mira zasnovanoj na prioritetu dostupnosti obrazovanja za sve. Prema dosadašnjoj analizi i zaključcima ovog istraživanja, misija Uneska počinje kao proto-misija sa planiranjem i stogodišnjim razvojem infrastrukture za globalno umrežavanje sveta. Zasniva se na prioritetima brojanja, merenja, sistema umetnosti kao kulture i poetičkog produkta, iza kojih stoji vera u univerzalnost ovih prioriteta.

U *Preambuli osnivačkog akta Uneska* je izjava da sve zemlje članice „veruju u punopravne i izjednačene mogućnosti obrazovanja za sve, u neometano ostvarivanje objektivne istine i u slobodnu razmenu ideja i znanja“<sup>227</sup>. Međutim, Uneskova misija mira u svim oblastima, kako je moguće iščitati iz programa, počinje i zasniva se na veri, a ne na obrazovanju, kako se insistira u programima Uneska.

---

<sup>225</sup> Building Peace Programmes. Pristup 26. 5. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/themes/building-peace-programmes>

<sup>226</sup> „Since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed“. Constitution of UNESCO, 1945. Preamble to the Constitution of UNESCO, first paragraph, London, 16 November 1945. Pristup 3. 5. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/unesco/about-us/who-we-are/history/constitution/>

<sup>227</sup> „The Preamble declares that the States Party to the Constitution believed 'in full and equal opportunities for education for all, in the unrestricted pursuit of objective truth and in the free exchange of ideas and knowledge'“. Pristup 3. 5. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/unesco/about-us/who-we-are/history/constitution/> e

U istom dokumentu implicira se saglasnost članova o postojanju objektivne istine i navodi se da je „svrha Organizacije ’da doprinosi miru i bezbednosti promovišući saradnju među nacijama kroz obrazovanje, nauku i kulturu s namerom da unapredi univerzalno poštovanje pravde, vladavine zakona, ljudskih prava i osnovnih sloboda koje su priznali narodi sveta, bez obzira na rasu, rod, jezik ili religiju”<sup>228</sup>

Kultura mira je projekat Uneska koji, kako osnivački dokumenti potvrđuju, podrazumeva koordinirani angažman svih sektora i institucionalnih radnih jedinica Organizacije. U projektu izgradnje kulture mira podjednako se ističe značaj angažmana političkih rukovodilaca, naučnih eksperata i svih drugih angažovanih u misiji Uneska<sup>229</sup>. Koordinacija sektora obrazovanja, komunikacija, kulture i nauka, uključujući i društvene nauke, kako bi svi učestvovali u obezbeđivanju potreba zemalja članica, takođe je jedan od prioriteta u izgradnji mira.

Unutar institucije svi sektori uključeni su u planiranje pojedinih programa za nacionalne projekte razvoja kulture mira i ovaj posao se u svim projektnim fazama koordinira sa ekspertima. Razvoj kulture mira se tako odvija od identifikacije potreba, preko implementacije i konačno do evaluacije svakog pojedinačnog projekta. U slučajevima kao što je rad na specifičnim projektnim temama, sklapaju se partnerstva između zemalja članica. Sistematično se izdvajaju oni delovi programa koji su planirani namenski za određenu zemlju.

U razvoju globalnog projekta za kulturu mira, Unesko takođe uspostavlja partnerstva na međuvladinom nivou i u nevladinom sektoru angažovanom u istim oblastima razvoja. Ovim partnerstvima je cilj izvođenje zajedničkih projekata kojima se uključuju različite socijalne grupe, a koji obuhvataju omladinu, žene, parlamentarce, rukovodioce, medije, vođe verskih zajednica i oružanih snaga<sup>230</sup>.

U svim ovim projektima pokretačka snaga programa misije mira Uneska ostaje akcija usmerena na obrazovanje. Obrazovanje, prema Ustavu Uneska, omogućava da se društvo dugoročno razvija u miru. Unesko zbog toga državama članicama pomaže davanjem smernica i predloga kako se uvode politike i sprovode političke akcije kojima se obezbeđuje pristup znanjima o demokratiji, ljudskim pravima i o načinima njihove implementacije u formalne i neformalne programe obrazovanja. Kao posebno značajne, misija Uneska izdvaja one programe koji promovišu toleranciju i nenasilje<sup>231</sup>.

Projekat koji je Unesko započeo od 1953. godine definiše smernice umrežavanja škola u celom svetu. Ovim projektom Unesko nudi različita rešenja za uspostavljanje međunarodne saradnje obrazovnih institucija. Podsticanje saradnje odnosi se naročito na razvoj znanja kojima se

---

<sup>228</sup> Ibid.

<sup>229</sup> Declaration on a Culture of Peace. Pristup 5. 2. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/2000.htm>

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Learning to live together. Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/fight-against-discrimination/promoting-tolerance/>

promoviše međunarodno razumevanje i tolerancija među decom i mladima<sup>232</sup>. Jedan od projekata razvoja kulture mira je upravo pomenuti projekat za umrežavanje škola. Ovaj projekat proslavio je 2013. godine šezdeset godina delovanja sa deset hiljada obrazovnih institucija u svetu i ukupno sto osamdeset i jednom zemljom članicom<sup>233</sup>.

Institucije uključene u ovu mrežu obuhvataju predškolske ustanove, osnovne i srednje škole, škole za nastavnike. Programi i pilot-projekti ove mreže igrom, umetničkim radionicama, naučnim i istraživačkim projektima implementiraju ideje i znanja o miru, interkulturalnom dijalogu, održivom razvoju i kvalitetnim obrazovnim programima i praksama.

Lingvapaks (Linguapax) je još jedan među velikim projektima Uneska namenjenim razvoju kulture mira. Lingvapaks promoviše, podržava i pomaže logistički i finansijski obrazovanje na maternjem jeziku paralelno s nacionalnim i stranim jezicima<sup>234</sup>.

Podrška razvoju mirnodopskih javnih politika individualnim, privatnim i nevladinim inicijativama i akcijama za mir takođe je u sistemu Uneskoveg razvoja kulture mira. U osnovi ove podrške je ideja da se deluje na promenu svesti ljudi svih generacija, to jest životnih doba.

U područjima obuhvaćenim ratnim konfliktima Uneskovo sprovođenje programa kulture mira u opštem smislu podrazumeva delovanje kojim se daje sistemska, metodološka i materijalna podrška radu škola, umetničkom stvaralaštvu, uspostavljanju radnih mesta, političkih pregovora i drugih vidova komunikacije i delovanja kojim se pažnja sukobljenih strana usmerava na mirnodopske prioritete i način života u kojem se nesporazumi rešavaju dijalogom.

Uneskovi programi i projekti za mir razvijaju se takođe na ideji uspostavljanja dijaloga koji bi trebalo da se zasniva na širenju tolerancije među različitim, razvoju solidarnosti i razumevanja. Pravda i jednake mogućnosti za sve, ali „posebno za manjine, autohtone zajednice, izbeglice i raseljenje“<sup>235</sup>. Znanja o pravima i slobodama Unesko definiše kao bazične instrumente koji mogu da garantuju poštovanje prava za sve. Razvoj ovih znanja misija Uneska zasniva na *Svetском programu obrazovanja o ljudskim pravima*<sup>236</sup>.

Izgradnja kulture mira za Unesko podrazumeva uključivanje dece i odraslih u obrazovne programe kojima se prenose znanja o principima solidarnosti i tolerancije i poštovanje sloboda, pravde, demokratije, ljudskih prava i jednakosti. Imperativ ovog procesa za misiju Uneska jeste razvoj svesti o odbacivanju bilo koje vrste nasilja.

Međutim, da bi se to postiglo, bitno je upoznavanje s različitim oblicima nasilja koji ugrožavaju i prete da naruše mir. Među ključnim faktorima koji, prema misiji Uneska, ugrožavaju mir

---

<sup>232</sup> UNESCO Associated Schools Project (ASP). Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/aspnet/>; <http://www.unesco.org/new/en/education/networks/global-networks/aspnet/>

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> Linguapax International. Pristup 7. 4. 2016. Dostupno na: <http://www.linguapax.org/english>

<sup>235</sup> The culture of peace and non-violence. Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <http://en.unesco.org/culture-ofpeace/>

<sup>236</sup> Learning to live together. Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/human-rights-based-approach/>

su nepoštovanje ljudskih prava, neznanje i siromaštvo<sup>237</sup>. Rešavanje, odnosno otklanjanje ovih pretnji Uneskova politika smatra mogućim samo unutar lokalne zajednice, nikako nametanjem spolja. Ipak, misija Uneska kao spoljni činilac implicitno spolja nameće sisteme za etiketiranje onoga što pretil miru, a to je pre svega, da ponovim, narušavanje ljudskih prava, neznanje i siromaštvo.

Za otklanjanje pretnji nasiljem, Unesko kao najefikasnije preporučuje uključivanje svih društvenih slojeva lokalne zajednice s ravnopravnim uključivanjem žena, muškaraca, mladih i dece, kao i svih oblasti koje nude znanja i veštine za rešavanje problema nasilja demokratskim sredstvima<sup>238</sup>. Saradnja i dogovori među zemljama u regionalnim relacijama takođe je deo imperativa uspostavljanja stabilnosti. Regionalno umrežavanje misija Uneska ističe kao jedan od ključnih faktora za dugoročno očuvanje mira<sup>239</sup>.

Detaljno razrađene programe za uspostavljanje mira na teritorijama koje su bile zahvaćene ratom Unesko je primenjivao i primenjuje na terenu. Sprovođenje ovih programa na terenu podrazumeva saradnju s predstavnicima parlamenta i izabranim političkim liderima da bi se prenela znanja o upravljanju, dobra iskustva u demokratskim procesima i sprovođenju socijalne pravde<sup>240</sup>.

Ovo uključuje podsticanje i jačanje uloge žena u javnom životu društva, obučavanje i socijalnu inkluziju bivših vojnika, razvoj i podršku medijima koji doprinose popularizaciji kulture mira, obuke za razvoj građanskih inicijativa o načinima mirnog rešavanja konfliktnih situacija<sup>241</sup>.

Pored toga, razvoj mirnodopske svesti, koji je zasnovan na konceptu kulture, obuhvata podsticaj uvođenja programa koji ne zahtevaju veliku finansijsku potporu. U to spadaju programi za intenzivnije uključivanje u socijalni život, to jest sociokulturno povezivanje, razvoj fleksibilnosti, inovativnosti, kreativnosti i preduzetništva<sup>242</sup>.

Stav misije Uneska je da je uspostavljanje mira moguće kada pojedinci i zajednice sticanjem novih znanja menjaju navike u stilu života, u svom delovanju u lokalnoj zajednici i u globalnom kontekstu i tako stiču sposobnosti da poštuju druge i da budu sami poštovani kao ljudi od poverenja i kao oni koji jačaju socijalni kapital i javne institucije.

*Misli mir – Kultura: pokretač i aktivator održivog razvoja* predstavlja još jedan primer razvojnih agendi za kulturu mira, a koju je misija Uneska objavila 2012. godine (Think Peace 2012). Ovaj programski dokument povezan je sa *Milenijumskim razvojnim ciljevima UN-a nakon 2015. godine*. Razvojnu agendu sastavio je *Tim za zadatke UN-a*, radno telo čijim su radom rukovo-

---

<sup>237</sup> Ibid.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> Ibid.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ibid.

<sup>242</sup> Ibid.

dili *Odeljenje za ekonomske i socijalne poslove UN-a* i *Odeljenje razvojnog programa UN-a*, koje okuplja eksperte iz pedeset entiteta UN-a i međunarodnih ekspertskih organizacija (Think Peace 2012, 2).

Kultura je prema prvobitnim, ali i aktuelnim Uneskovim programima i onima koji su planirani za novi milenijum jedna od osnova za formiranje mirnodopske svesti i promena za dugoročno uspostavljanje stabilnosti. Ponašanje, navike u potrošnji, vrednosti kojima se ljudi rukovode, odnos prema životnoj sredini, prirodi i životni stil uopšte, kako iznose Uneskovi eksperti, profilisani su sociokulturnim kontekstom, a zajednički imenitelj načina života je kultura (Think Peace 2012, 4–5).

„Tokom protekle decenije“, a misli se na prvu deceniju XXI veka, „statistički indikatori i podaci, iz sektora kulture i operativnih aktivnosti pokazali su da kultura može da bude snažan pokretač razvoja, sa širim društvenim, ekonomskim i uticajima na životnu sredinu“ (Ibid.). Posebno je značajan doprinos kulturnog sektora ekonomiji i iskorenjivanju siromaštva (Ibid.).

Kulturno nasleđe, umetnost i kreativne industrije, kulturni turizam i infrastruktura kulturnog sektora mogu da služe kao strateški instrumenti za stvaranje i povećanje prihoda, što je prema Uneskovim parametrima preduslov razvoja mirnodopske svesti. Zemlje u razvoju koje imaju „bogato kulturno nasleđe i održivu radnu snagu“, prema proceni Uneskovih eksperata, imaju dobre preduslove za ekonomski razvoj (Ibid.).

Kulturni sektor i kreativne industrije oblasti su koje se u globalnoj ekonomiji najbrže šire sa stopom rasta od 17,6 % na Bliskom istoku, 13,9 % u Africi, 11,9 % u Južnoj Americi, 9,7 % u Aziji, 6,9 % u Okeaniji i 4,3.% u Severnoj i Centralnoj Americi (Think Peace 2012, 4). Svi ovi faktori su za Unesko bitni pokazatelji razvoja kulture mira (Ibid.).

*Deklaracija o kulturi mira*, koja je usvojena 13. septembra 1999. godine, a na osnovu Rezolucije 52/15 od 20. novembra 1997, uvod je u proglašenje 2000. kao *Međunarodne godine kulture i mira*<sup>243</sup>. Usvajanjem rezolucije 53/25 od 10. novembra 1998. godine, period od 2001–2010. proglašen je *Međunarodnom dekadom kulture mira i nenasilja nad decom u svetu*<sup>244</sup>.

Proglašavanje 2010. za godinu *Zbližavanja kultura* bio je uvod u proglašenje Uneskove *Međunarodne dekade zблиžavanja kultura*, koja je započela 2013, a završava se 2022. godine. Ovo je najnoviji među sveobuhvatnim projektima misije Uneska koji su napravljeni s ciljem da promovišu kulturu mira, kulturni pluralizam i dijalog kultura za mir<sup>245</sup>. *Odeljenje za socijalne pro-*

---

<sup>243</sup> The Year 2000: International Year for the Culture of Peace and the Manifesto 2000. Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <http://www.culture-of-peace.info/copoj/iycp.html>

<sup>244</sup> 2001–2010 – International Decade for a Culture of Peace and Non-violence for the Children of the World. Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/brasilia/about-this-office/prizes-and-celebrations/international-decade-for-a-culture-of-peace-and-non-violence-for-the-children-of-the-world/>

<sup>245</sup> International Decade for the Rapprochement of Cultures (2013–2022). Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <https://en.unesco.org/decade-rapprochement-cultures>; 2010: International Year for the Rapprochement of Cultures. Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: [http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films\\_details&pg=33&cid=2718](http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&cid=2718)

mene i interkulturni dijalog *Sektora za društvene i humanističke nauke Uneska* zaduženo je za koordinaciju ovog projekta<sup>246</sup>.

Ujedinjene nacije pokrenule su ovaj projekat Rezolucijom 67/104, decembra 2012, a *Izvršni odbor Uneska* je aprila 2014. godine usvojio Akcioni plan (Dokument 194 EX/10)<sup>247</sup>. Sprovođenje plana zblizavanja kultura i ispunjavanje njegovih ciljeva definišu tri osnovna „koraka“ i četiri „oblasti“ akcije<sup>248</sup>.

Prvi korak je evaluacija aktuelnog stanja politika inkluzije, poštovanja raznolikosti i ljudskih prava. Drugi je postavljanje godišnjih prioriteta na osnovu razrade ili revizije akcionih planova, programa ili aktivnosti. Treći je uspostavljanje smislenog i dugoročnog partnerstva na nacionalnim i regionalnim nivoima i u međunarodnom kontekstu<sup>249</sup>.

Četiri akciona polja za sprovođenje ova tri osnovna koraka su: promocija uzajamnog razumevanja i reciprociteta u poznavanju kulturne, etničke, lingvističke i verske raznolikosti, oblikovanje pluralističkih okvira za zajedničke vrednosti, širenje principa i instrumenata za intelektualni dijalog obrazovanjem i u medijima, i četvrto, negovanje dijaloga održivog razvoja i njegovih etičkih, socijalnih i kulturnih dimenzija<sup>250</sup>.

Vizija programa *Dekade približavanja kultura* je: 1) svet oslobođen straha i nasilja, u kojem se bez razlike poštuju fundamentalne slobode svih građana i u kojem je obezbeđeno „da svi imaju jednake mogućnosti pristupa onome što predstavlja njihov poziv, 2) stvaranje sredine sa snažnijim institucijama, sa strukturom i mehanizmima za promovisanje mira, čime će biti omogućeno bujanje ljudskih potencijala, 3) društva i zajednice u kojima će bogatstvo kulturne raznolikosti i njeni potencijali biti bolje shvaćeni i priznati kao vitalni doprinosi poboljšanju i oblikovanju razvojnih rezultata, 4) individue koje kompetentno deluju u raznorodnom svetu koji se brzo menja, a pokreću ih zajedničke vrednosti ljudi u životnom i radnom okruženju planete čiji su čuvari (Ten Have 2006)<sup>251</sup>.

Uspeh ove dekade, kako se navodi u dokumentima Uneska, „zavisi od posvećenosti svih da doprinesu globalnom pokretu u korist uzajamnog poštovanja za miran suživot naroda“ različitog porekla i različitih pogleda na svet. Među „svima“ koje predstavnici Uneska pozivaju su „države članice, druga tela i agencije UN-a, vladine i regionalne međuvladine organizacije, ne-

---

<sup>246</sup> Division of Social Transformations and Intercultural Dialogue. Pristup 2. 6. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/about-us/who-we-are/whos-who/division-of-social-transformations-and-intercultural-dialogue/> ; UNESCO. Social and Human Sciences Sector. Pristup 2. 6. 2016. Dostupno na: <http://atom.archives.unesco.org/unesco-social-and-human-science-sector-and-its-predecessors>

<sup>247</sup> UNESCO. Executive Board. Pristup 25. 5. 2016. Dostupno na: <http://www.unesco.org/new/en/executive-board/>

<sup>248</sup> How to make it happen? Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <https://en.unesco.org/decade-rapprochement-cultures/how>

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> Ibid.

<sup>251</sup> The Rapprochement of cultures: roadmap 2016, 10. Pristup 2. 5. 2016. Dostupno na: <https://en.unesco.org/decade-rapprochement-cultures>

vladine organizacije i građansko društvo u celini, uključujući i akademski svet, religijske lidere, institucije i obične građane<sup>252</sup>.

*Međunarodnu dekadu zbližavanja kultura* bi, kako Unesko ističe, trebalo shvatiti kao posećenost rešavanju najnužnijih pitanja, među kojima je potrebno uzeti u obzir neophodnost nove artikulacije „relacija kulturnog diverziteta i univerzalnih vrednosti“<sup>253</sup>.

Zbližavanje kultura „podrazumeva da se međunarodna bezbednost i socijalna inkluzija ne mogu uspostaviti na održivom nivou bez posvećenja principima kao što su ljudsko dostojanstvo, gostoljubivost/društvenost i solidarnost koji su noseći stubovi ljudskog suživota u svim religijama i svetovnim ideologijama<sup>254</sup>.

Uspeh razvoja kulture mira zavisi od razvoja uzajamnog razumevanja, otvorenog i aktivnog stava prema diverzitetu. U ovoj dekadi regionalna saradnja sa grananjem programa, didaktičkih materijala i sredstava za učenje o toleranciji ostaje za Unesko preduslov za razvoj kulture mira. U regionima svetske zajednice uspeh uspostavljanja partnerstva u obrazovanju o toleranciji, prema Uneskovim programima za razvoj kulture mira, u najvećoj meri zavisi od audio-vizuelnih programa i saradnje sa lokalnim medijima.

Mediji, kako se ističe u programskoj politici Uneskovog razvoja za mir u svetu, moćni su u svojim uticajima na stavove i ponašanje u društvu<sup>255</sup>. Igraju odlučujuću ulogu u oblikovanju slobode izražavanja mišljenja i slobode informisanja. Pristup jasnoj i istinitoj informaciji, prema Unesku, predstavlja ključ za promovisanje kulture mira.

Unesko pružanje podrške medijima u svojim preporukama ističe kao posebno bitno za ostvarenje ovih ciljeva. Ta podrška naročito je bitna za novinare koji rade i izveštavaju sa ratom zahvaćenih područja, ali i sa područja u kojima postoji mogućnost razvijanja ratnih sukoba<sup>256</sup>. U ovakvim situacijama novinari i mediji su, kako se u Uneskovim programima ističe, obično pod velikim političkim pritiskom i moraju da se bore za nezavisnost. Tada, tvrdi se u Uneskovim preporukama za očuvanje mira, nepristrasne informacije teško dopiru do javnosti<sup>257</sup>.

Misija Uneska je u procesu rešavanja problema u prenošenju nepristrasnih informacija napravila poseban program *Uneskov SOS media*<sup>258</sup>. Unesko je ovaj program, kao pilot-projekat, di-

---

<sup>252</sup> Who can join? Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <https://en.unesco.org/decade-rapprochement-cultures/who>

<sup>253</sup> What is the “rapprochement of cultures” all about? „The “rapprochement of cultures” implies that international security and social inclusion cannot be attained sustainably without a commitment to such principles as human dignity, conviviality and solidarity which are the corner stones of human coexistence, in all faiths and secular ideologies“. Pristup 25. 3. 2016. Dostupno na: <https://en.unesco.org/decade-rapprochement-cultures/about>

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Ibid.

<sup>258</sup> Assistance to Independent Media in Conflict Areas. Pristup 26. 5. 2016. Dostupno na: [http://www.unesco.org/webworld/fed/temp/communication\\_democracy/assist\\_new.htm](http://www.unesco.org/webworld/fed/temp/communication_democracy/assist_new.htm). Potrebno je napomenuti da je pristup priloženom internet stranici UNESCO baye podataka na kojoj se nalaze podaci o pilot projektu *SOS media*, početkom 2018. godine onemogućen.

zajmirao prvi put u decembru 1992. godine. *Uneskov SOS media* program primenjen je za vreme rata tokom kojeg je Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija nestala sa geopolitičke karte sveta (Longsvort 2002, 37–46).

Cilj ovog programa Uneskove misije za kulturu mira je da pomogne nezavisnim medijima i da obezbedi protok informacija između ratom zahvaćenih područja i ostatka sveta, ali i unutar medijskog prostora u kojem se sukob odvija<sup>259</sup>. Program se sastoji od pomoći novinarima u nabavci opreme za elektronske medije, štampu, kancelarijsku opremu za novinske agencije i u obukama za novinare.

*Pisanje mira* je izložba otvorena povodom obeležavanja *Međunarodnog dana mira* 21. septembra 2012. godine u sedištu Ujedinjenih nacija u Njujorku<sup>260</sup>. Izložba je samo mali segment programskog bogatstva uloženog u razvoj „osećanja pripadanja“ pluralnom društvu planete Zemlje<sup>261</sup>.

U opisu ciljeva čijem ostvarenju Unesko teži programom ove izložbe, nalazi se nekoliko odrednica koje prenete doslovno mogu da opišu program promena koncepta kulture ove organizacije od njenog osnivanja. U tekstu koji prati ovu izložbu *Pisanje mira* stoji da je reč o promociji, pospešivanju, unapređivanju, uzdizanju, nastanku „osećanja pripadanja čovečanstvu i njegovom pluralitetu, i to isticanjem bogatstva kultura, uzajamnog poštovanja među njima i važnosti vođenja interkulturalnog dijaloga“<sup>262</sup>.

Drugi projekti usmereni na širenje mirnodopskog načina mišljenja uključuju razvoj strategija medija, organizovanje skupova za razmenu iskustava i promovisanje nenasilja nad ljudima koji su uključeni u rad medija. Radi se takođe o sastavljanju predloga koji se nude građanskim inicijativama za razvoj učešća građana u procesima donošenja odluka i promovisanja transparentnosti rada upravnih institucija<sup>263</sup>. Podrška slobodnom novinarstvu presudna je misiji Uneska za utiranje puta demokratiji i miru.

Misija Uneska za razvoj mira u ovoj oblasti takođe daje podršku implementaciji projekata nezavisnih lokalnih novinara, i to čini na osnovu postavljanja prioriteta<sup>264</sup>. Unesko u procesima implementacije ovih projekata saraduje s drugim agencijama UN-a i njihovim sektorima za medije.

Konačno, kakvu je budućnost projektu razvoja kulture mira obezbedio Unesko? U saradnji sa *Univerzitetom Abat Oliba CEU* u Barseloni (Španija) Unesko je organizovao sastanak

---

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Culture of Peace and Non-Violence. Pristup 2. 2. 2017. Dostupno na: <http://en.unesco.org/cultureofpeace/writing-peace>

<sup>261</sup> Ibid.

<sup>262</sup> Ibid.

<sup>263</sup> Ibid.

<sup>264</sup> Ibid.



*Međunarodnog upravnog komiteta*, u čijem su sastavu eminentni naučnici i aktivisti za mir iz celog sveta<sup>265</sup>.

Sastanak *Međunarodnog upravnog komiteta* Uneska održan je u Barseloni 30. i 31. marta 2016. godine. Cilj ovog sastanka bio je da započne rad na istraživanju mira. Istraživanje je organizovano kao projekat pod nazivom *Napredak i izazovi agende za mir Ujedinjenih nacija, sedamdeset godina nakon osnivanja UN i Uneska*<sup>266</sup>.

Istraživanje je usmereno na ispitivanje univerzalnih predstava o miru, a uključuje i promovisanje kvalitetnog obrazovanja za sve, društva inkluzivnog znanja, ljudskih prava i dijaloga. „Istraživanje će predstavljati inspiraciju i doneće nadu time što će na konkretnim slučajevima pokazati kako je moguće kretati se ka održivom miru“<sup>267</sup>.

Istraživanje uključuje ispitivanje uloga žena u mirovnim procesima i prikaze dobrih, uspešnih i neuspešnih praksi u ovim procesima. Nedoumice i napetosti mirovnih misija u određenim razdobljima, su takođe tema istraživanja koje će u rezultatima ponuditi rešenja, predloge i inovativne mehanizme za uspostavljanje mirnodopske svesti i mirnog suživota. Jedan od ciljeva istraživanja je da inspiriše UN i njene članice da u razvoju mira budu više angažovane i efikasnije.

Planirano je da se održe dva ekspertska sastanka sa različitim predstavnicima UN tela i agencija, i to jedan u Ženevi, a drugi u Njujorku. Javno predstavljanje rezultata istraživanja bilo je organizovano na Međunarodni dan mira 21. septembra 2017. godine<sup>268</sup>. Rezultati ovih sastanaka ostaju predmet nekog drugog istraživanja.

Jedan od ključnih problem koji implicira delovanje za mir i slanje poruka mira je između ostalog u činjenici „da je ratne uslove 'nemoguće opisati' i da ih 'oni koji ih nisu doživeli ne mogu razumeti'“ (Harari 2008, 1, 7)<sup>269</sup>. U prenošenju ratnog iskustva, prema ovakvim gledištima, dejstvo narativa kao predstavljanja i opisivanja iskustva uzmiče pred neposrednim iskušavanjima života i smrti u ratu.

Misija kulture mira Uneska, kako zaključujem na osnovu izloženih orjentacija i političkih akcija ove institucije i određenih gledišta koje kao ovo prethodno otvaraju neke od opcija tuma-

---

<sup>265</sup> Universal Study on the United Nations' Peace Agenda. Pristup 26. 5. 2016. Dostupno na: <https://en.unesco.org/news/universal-study-united-nations-peace-agenda> ; Universitat Abat Oliba CEU. Pristup 26. 5. 2016. Dostupno na: <https://www.uaoc.eu/en>

<sup>266</sup> “Progress and Challenges for the UN Peace Agenda, 70 years after the creation of the United Nations and UNESCO“. Ibid.

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Universal Study on the United Nations' Peace Agenda. Pristup 26. 5. 2016. Dostupno na: <https://en.unesco.org/news/universal-study-united-nations-peace-agenda>

<sup>269</sup> Harari se poziva ovde na roman Lava Tolstoja (Лев Николаевич Толстой 1828–1910) *Rat i mir* koji je objavljen 1869. godine. „Grof Pjer Bezuhov, heroj Tolstojevog *Rata i mira*, u potrazi za istinom upoznaje desetine filozofa, mudraca i prinčeva. Konačno je 'večnu personifikaciju istine' pronašao u ličnosti Platona Karatajeva, običnog ostarelog vojnika, koji je čitav svoj život proveo u vojsci“ (Harari 2008, 1). Značajno je ovde primetiti da Tolstojev junak nosi francusko ime, da je francuski đak i da je kao takav oličenje uticaja francuske kulture na rusku kulturu datog vremena, kao i njenih globalnih aspiracija i dosega.

čenja relacija mira i rata sa kulturom kao načinom života, ispoljava se kao neophodno, legitimno i neizbežno mesto autorizacije perspektiva i modela kojima globalna zajednica stvara novi svet. Implicitni ugovor za ispunjavanje misije kulture mira je ugovor o priznavanju Uneskovog autorstva u projektima stvaranja sveta. Kultura mira kao autorski projekat potvrđuje u praksi validnost teorije o umetnosti kao kulturi i teorije o prioritetu poetičkog produkta, čime neutralnost, nepristrasnost i objektivnost impliciraju utopijski karakter konačnog smisla postojanja ove institucije (Geertz 1976; Rapport 1997).

## Rasprava

Unesko svojim istraživanjima, projektovanjem i programima teži da izbroji, odredi i uredi ljudsko delovanje, osećanja i perspektive kako bi budućnost čovečanstva univerzalnim mirom dobi-la šansu da postane „linearna i skladna“ (De Monbrijal 2006, 304)<sup>270</sup>.

„Kada bi se svi članovi Ujedinjenih nacija zadovoljiti time da budu 'samo ljudi', kada bi Unesko kao *lingua franca* bio dovoljan da dà smisao svim ljudima na planeti, mir bi odavno vladao. Kako mira nema, mora da je neka greška u definiciji humanizma kao emancipovanog ljudskog bića, kao jedinog prihvatljivog člana ovog kluba“ (Latour 2004, 457).

Jedna od potraga za greškom u definiciji univerzalističkog humanizma, odnosno za greškom u određivanju onoga što stvara naše *ja* i naše *mi* kao mirotvorno i miroljubivo može se pratiti, između ostalog, ispitivanjem kulturne kritike misije Uneska i antropološke kulturne kritike.

Kada je reč o Uneskovoj misiji kulture mira, moguće je neke od grešaka pretpostaviti na osnovu nalaza koji su izneti u zaključcima analiza tema kojima sam se bavila u ovom poglavlju. Jedan koji se, kako procenjujem, naročito ističe jeste zaključak da je misija za kulturu mira konceptualno autorsko delo i teorijski objekat<sup>271</sup>.

Da bi izgradila čvrste političke pozicije, misija Uneska se kao grupa autora opredelila da koristi „autorefleksivni, kritički, analitički i proteorijski“ pravac zasnovan na istraživanju prirode, koncepata iz sveta obrazovanja, nauke i kulture (Šuvaković 1999, 147).

Uloga i značenje misije Uneska, promene koje uvodi, kulturne politike koje preporučuje kako bi se u budućnosti ostvarili programski prioriteti postavljeni za izgradnju kulture mira prepoznaju se iz antropološke perspektive istraživanja kao kontinuirano eksperimentalni poduhvati.

U osnovi ovih detaljno razrađenih eksperimenata su vera u bolju budućnost i „istraživanja, analize i rasprave uslova nastajanja“ te bolje budućnosti (Ibid.). Stvaranje kulture mira misija Uneska, kako pokazuju programi i planovi, funkcionalizuje u svakodnevicu uz pomoć kon-

---

<sup>270</sup> Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima / Universal Declaration on Human rights. Pristup 2. 2. 2016. Dostupno na: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>

<sup>271</sup> Korisno je podsetiti na ovom mestu da je osnovni smisao ovakvog dela u teoriji postmoderne „unošenje poremećaja u tradicionalne i običajne modernističke konvencije stvaranja, prezentovanja, recepcije i potrošnje“ obrazovanja, nauke, kulture, umetnosti, i „zasnivanje teorijskog istraživanja u domenima“ iz kojih je teorija bila isključena (Šuvaković 1999, 148).

ceptualnih modela. Prioritet predstavljaju modeli namenjeni oblastima obrazovanja, nauke, umetnosti kao kulture i kulture kao umetnosti, nasleđa i tradicije, ideologija, politike i ekonomije, tržištu i ključnim prirodnim resursima planete Zemlje (Ibid.).

Evidentno je, takođe, da misija Uneska kulturu mira koristi kao konceptualno delo grupe autora koji misijom za kulturu mira „sasvim mirno i nasilno nazivaju toliko stvari“ (Derida 2001, 62). Od početka, od ustanovljenja 1945. godine, misija je upravo zahvaljujući činjenici da predstavlja autorsko delo lišena mogućnosti da pretekne bilo koju vrstu predubedenja.

Predubedenja su ovim putem inkorporirana u sve programe misije, od zaštite kulturne baštine, preko obrazovnih programa, do kulturnih politika koje se odnose na savremeno umetničko stvaralaštvo, digitalizaciju i medije. Predubedenje implicira takođe hijerarhiju kulturnih vrednosti.

Kako zaključujem, značenje misije Uneska je kao prvo, povezano s namerama, vrednostima, stavovima, idejama, političkim, emocionalnim i drugim porukama svih stvaralaca ove misije, što je kompleksno onoliko koliko je kompleksno sagledavanje značenja umetnosti ili stvaranja sveta od iskona do današnjeg dana. Što misiju Uneska definiše, odnosno karakteriše kao zasebnu kulturu.

Drugo, misiju Uneska označavaju raznorodni medijumi i različite vrste medijacije, to jest sredstva i objekti reprezentacije, izražavanja, refleksije i otelovljenja određenih vremena i prostora, mentaliteta osoba, zajednica ljudi, društava iz drugih vremena i prostora. Što misiju Uneska definiše kao genealoški aparat.

Treće, budući da je misija Uneska delo grupe autora, misija kulture mira povezana je s konceptima, akcijama i delima koja su nastala u specifičnim lokalnim praksama i koja su oblikovana specifičnim simbolima tih praksi realizovanih da ideju mira arbitriraju kao univerzalnu. Što misiju Uneska definiše kao konceptualno delo.

Četvrto značenje misije Uneska zasniva se na veri u političke akcije kojima se uobličava određeni način života, koji se deklarise i predstavlja kao konačni cilj postojanja. Što misiju Uneska definiše kao jedan od sistema religije politike.

Misija Uneska je prema nalazima ovog istraživanja zasebna kultura, genealoški aparat i konceptualno delo grupe autora koje je zasnovano na veri u politički program. Značenje, uloga i delovanje misije Uneska, kako zaključujem, zadržava šum, to jest mešanje frekvenci prvobitnih perspektiva i koncepata, što misiju Uneska definiše kao pristrasnu. Iz antropološke perspektive radnih teorija istraživanja u osnovi ove pristrasnosti je, kako zaključujem, da su „značenje umetnosti i osećanje života kojim se to značenje oživljava – nerazdvojni“ (Geertz 1976, 1477, Rapport 1997).

## ZAKLJUČAK ISTRAŽIVANJA

„Motiv za uopštenim i celovitim refleksijama o politici u celini i uopšteno prilično je nece-  
lovit i neuopšten. Motiv proističe iz želje ili čak očajničke potrebe da se učine smislenim igre  
moći i težnje kojima se u pometnji vitla oko ovog mesta (sveta) i ovog iskidanog vremena“  
(Geertz 2000, 219).

*Misija Uneska i promene koncepta kulture od 1945. do 2015. godine iz antropološke perspekti-  
ve* istraživanje je čiji je opšti cilj bio da se utvrde korelacije i diskrepancije koncepta kulture po-  
moću političkih tumačenja koja razvija Unesko, s jedne, i naučnih tumačenja koja nudi socio-  
kulturalna antropologija, s druge strane.

Opšti cilj ispunjen je u okvirima izvora i diskurzivnog polustrukturisanog metoda istraži-  
vanja. Utvrđeno je da su korelacije koncepta kulture Uneska i antropologije zasnovane na upo-  
trebi kulture kao kulturne kritike. Diskrepancije su identifikovane razlikama upotrebe koncep-  
ta kulture kao diskurzivnog čvorišta.

Kultura je za Unesko diskurzivno čvorište političkih akcija organizacije u kojima prioritet  
ima tumačenje sociokulturnog života čoveka, zajednica i životne sredine brojanjem i merenjem  
utemeljenim na politički definisanoj veri u održivi razvoj u miru.

U antropološkoj nauci kultura je diskurzivno čvorište za istraživanja sociokulturnog živo-  
ta čoveka i zajednica zasnovanih na naučno definisanoj sumnji, preispitivanjima i tumačenjima  
čoveka čovekom.

Hipoteza istraživanja angažuje dve antropološke teorije o kulturi. Prva je teorija Kliforda  
Gerca kojom se umetnost tumači kao sistem kulture (Geertz 1976). Druga je teorija Najdžela  
Raporta prema kojoj kultura nastaje na principima koji impliciraju prioritet poetičkog produk-  
ta (Rapport 1997).

Hipoteza je da misija Uneska promenama u klasifikaciji koncepta kulture funkcionalizuje  
diskurs svoje kulturne politike za kulturu mira na principima teorija o „umetnosti kao kultur-  
nom sistemu“ i „prioritetu poetičkog produkta“ (Valderrama 1995; Rapport, Overing 2007,  
43–51; Geertz 1976).

Prva teorija tumači poreklo stvaranja umetnosti u različitim kulturama, a druga definiše  
uzroke tog stvaranja. U prvoj teoriji opisuje se „umetnost kao kulturni sistem“ (Geertz 1976,  
1497). Tu se poreklo umetnosti, izvor njenog nastajanja prepoznaje „u osećanjima“ koja se for-  
miraju s kulturom i u kulturi u kojoj ljudi žive (Geertz 1976, 1476).

Teorija o umetnosti kao kulturnom sistemu postavljena je na ideji kontinuiteta u uzajamnoj doradi individualne i kolektivne kulture (Geertz 1976, 1475). Tumačeći ovu teoriju na sistemima političke akcije Uneska, a posmatrajući je u okvirima sociokulturne i geopolitičke stvarnosti u kojima se odvija ova akcija, došla sam do argumenata na osnovu kojih sam zaključila da opiranje Uneska jednoznačnosti i konačnoj klasifikaciji koncepta kulture ima poreklo u umetničkoj prirodi funkcija ove institucije, koju dodatno potvrđuje i argumentacija da je Unesko grupa autora.

Prema drugoj teoriji, u svakom sistemu „klasifikacije i kategorizacije postoji svest da je logički nemoguće završiti klasifikaciju“ (Rapport, Overing 2007, 51). Promene u klasifikaciji nastavljaju se iz razloga što čovek i institucije koje ljudi stvaraju u određenoj kulturi, to jest s određenom kulturom „sve što proizvedu priznaju, svesno ili nesvesno, kao estetički, tačnije poetički produkt“ (Rapport, Overing 2007, 51).

Tumačeći ovu teoriju na sistemima političke akcije Uneska, a uključujući i tumačenje prve teorije umetničkom prirodom funkcija sistema ove institucije, potvrdila sam pretpostavku da relativnost, to jest heterarhija uspostavljanja veza između estetskih kategorija i osećanja određuje recepciju misije kulture mira u recepciji drugog kao jedan u nizu poetičkih produkata.

Potvrdni odgovor na hipotezu znači da se promene klasifikacije koncepta kulture odvijaju pomoću realizacije političkih projekata, programa i propagande Uneska analogno funkcijama stvaranja i recepcije dela umetnosti, čime se dugoročno potvrđuje princip prioriteta kulturne politike ove organizacije. Do ovih zaključaka došla sam teoretskim ispitivanjem i analizom podeljenom u četiri celine.

Na osnovu analize autoistorije Uneska, dve teorije iz hipoteze, antropoloških promišljanja o prirodi institucija, antropoloških teorija kulture, kulturne kritike, strategija metoda studija kulture i sociokulturne antropologije, promena, misije, kulturne politike i odabranih političkih programa i političkih akcija propagande za ispunjavanje misije mira, koje sam iznela u poglavljima rasprave, zaključila sam, kako sam na početku ovog zaključka izložila, da je istraživanje iz antropološke perspektive potvrdilo praktično delovanje teorija o umetnosti kao kulturnog sistema i prioriteta poetičkog produkta u promenama klasifikacije koncepta kulture u političkim projektima, programima i propagandi Uneska.

Ključna pitanja istraživanja zasnovana su na testiranju teorija iz hipoteze. Tokom istraživanja pokazalo se da se radne teorije dopunjavaju i ponašaju kao delovi jedne celovite teorije, koju sam nazvala Gerc-Raportov model.

Zaključak istraživanja i odgovor na hipotezu koja angažuje Gerc-Raportov model je da koncepti kulture koje permanentno menja i objektivizuje Unesko organizacija ne podležu sistemima objektivizacije, niti su univerzalni, i kao takvi nemaju kapacitet da proizvode kulturu mira.

Istraživanje pripada grupi ispitivanja koja u sistemima kosmopolitike otkrivaju položaj čoveka u onome što se uopšteno naziva kulturom. Ispitivanje kosmopolitike Uneska u upotrebi koncepta kulture pokazalo je da Unesko kulturom u metaforičkom i retoričkom smislu obično naziva intelektualni, duhovni i estetički progres (Rapport, Overing 2007, 110).

S druge strane, u procesima oblikovanja kulture mira na terenu, Unesko se kulturom bavi u njenom etnografskom značenju. To doslovno znači da Unesko u svojim političkim praksama pod konceptom kulture beleži, tumači i baštini kulture kao modele, obrasce, stilove stvaranja materijalnog sveta. Drugim rečima, Unesko legitimnim čini otvorenu, nestabilnu i promenljivu zamisao kulture mira i političkih akcija, kojima ovakvu kulturu oblikuje potpisujući sebe kao autora.

U prvom poglavlju izložena je metodologija istraživanja. U drugom poglavlju, iz antropološke perspektive uz korišćenje sekundarnih istorijskih izvora kao pomoćnih za antropološku nauku, a u okviru kojih u ovom istraživanju prioritet imaju izvori intelektualne istorije, političke istorije i autoistorije Uneska s primerima isečaka iz književnih dela ovog razdoblja – utvrđeni su delovi specifičnih korelacija i diskrepancija razvoja koncepta kulture Uneska i antropologije. Utvrđeno je da se ključne korelacije i diskrepancije generišu oko upotrebe i tumačenja koncepta kulture.

Drugo poglavlje počinje s pregledom događaja, tendencija i opisom mentaliteta epohe u rasponu od jednog veka pre osnivanja Uneska. Ovde su izdvojeni naročiti događaji, istaknuti pojedinci u međunarodnoj politici i književni opisi stanja društva u onovremenim tokovima globalizacije.

Korelacije i diskrepancije koncepta kulture u veku pre osnivanja Uneska u periodu od 1851. do 1945. godine izvedene su na osnovu povezivanja podataka o osnivanju prvih međunarodnih organizacija.

Ovaj period karakteriše fenomen internacionalizacije kultura, razvoj prvog i najava drugog talasa razvoja globalne političke ekonomije, paradigmi romantizma, realizma i egzistencijalizma, a obeležavaju ga takođe i demografske promene koje su opisane na primerima iz stvaranja globalnog društva u gradovima i selima britanskog Komonvelta. Odabir ovih primera u vezi je sa ključnom ulogom koju Velika Britanija tj. njeni predstavnici imaju u međunarodnoj zajednici u inicijativama za osnivanje protoinstitucija Uneska i Uneska.

Osnivanje Uneska povezano je, kako argumentujem, s međunarodnim akterima koji deluju u ovom razdoblju. Međunarodne političke akcije kojima su ustanovljene institucije sveta za intelektualnu, političku, ekonomsku i uopšte razmenu informacija stvorile su preduslove za konstituisanje Uneska.

Jedan od naročito važnih procesa iz perioda druge polovine XIX veka je konstituisanje protoinstitucija Uneska, bez kojih Unesko ne bi mogao da se uspostavi u sistemu stvaranja sveta. To su *Međunarodni statistički kongres* 1851–1853. godine, *Crveni krst* 1854, *Telegrafaska unija* 1865. i *Poštanska unija* 1875. godine (Randeraad 2011, 53)<sup>272</sup>.

Ovim institucijama prevazilaze se državna ograničenja i postavljaju strateške tačke umrežavanja sveta i razmene dostignuća različitih kultura. Kraj ovog razdoblja povezan je s periodom koji obeležava početak drugog talasa liberalne ekonomije sredinom četrdesetih godina XX veka.

---

<sup>272</sup> „History of ITU Portal“ Pristup 1. 3. 2016. Dostupno na: <http://www.itu.int/en/about/Pages/history.aspx>



Ovaj period obeležava uvođenje „dve vrste inovacija u vođenju politike“ (Stearns 2010, 131). Prva je osnivanje „ključnih međunarodnih institucija s vrednostima i funkcijama koje oličavaju“ liberalne teorije drugog talasa, a druga je postepeno uvođenje „donošenja ključnih nacionalnih odluka u saradnji sa globalnim društvom“, koje se oblikuje na teorijama liberalne ekonomije drugog talasa (Ibid.).

Osnovane su najpre dve međunarodne institucije za upravljanje globalnom ekonomijom, a potom i jedna institucija za upravljanje globalnom politikom i njeno vođenje. Prve dve institucije su Međunarodni monetarni fond (IMF) i Međunarodna banka za rekonstrukciju i razvoj (IBRD), kojoj je kasnije promenjen naziv u Svetska banka. Osnovane su u Breton Vudsu (Breton Woods, New Hampshire) u SAD-u 1944. godine.

Treća institucija su Ujedinjene nacije, koja je osnovana u San Francisku (SAD), 1945. godine. Ovi događaji obeležavaju početak novog doba, nove faze razvoja liberalno-ekonomskih ideja i njihovog integrisanja u političke akcije globalizacije (Edelman, Haugerud 2005, 6; Moyn, Sartori 2013, 142)<sup>273</sup>.

Nove institucije nastale u ovom periodu najčešće se dele u dve grupe. To su institucije za „vođenje svetske politike i institucije za upravljanje svetskom ekonomijom“ (Stearns 2010, 131). Prvopomenutoj grupi pripada Unesko. U Londonu, 16. novembra 1945. godine, predstavnici četrdeset i tri države su u „duhu nasleđa prosvetiteljstva i univerzalizma“ osnovali Unesko (Valderrama 1995, 21; Finkielkraut u: Eriksen 2001, 127). Paradoks birokratizacije novog sveta bio je u tome što su motivi zagovornika kosmopolitskog stanja izgrađeni na različito profilisanim konceptima kulture.

Od osnivanja 1945. do 2015. godine, kako sam konstatovala na osnovu podataka iz autoistorije i programskih dokumenata Uneska, upotrebu koncepta kulture ove organizacije karakterišu dva perioda, od kojih prvi ima tri, a drugi četiri različite faze.

Hronološki i simbolično ova dva perioda dele i definišu promene koje se vezuju za 1968. godinu. S ovom godinom kulturna politika, studije kulture i programi međunarodnog obrazovanja uvode Unesko u novo razdoblje njegovog delovanja u međunarodnoj zajednici.

Tri različite faze upotrebe koncepta kulture u prvom periodu, od 1945. do 1966. godine, jesu četrdesete kojima dominira ideja jedinstva, pedesete u kojima je naglasak na jednakosti i šezdesete za koje je karakteristična ideja ravnopravnosti.

Smisao osnivanja Uneska, kako se može pročitati u osnivačkim dokumentima i misiji Organizacije, zasniva se i brani na sistematskoj političkoj akciji sprečavanja nastanka novih oružanih sukoba i opšteg svetskog rata<sup>274</sup>. Dva osnovna izvora za sistematsku odbranu smisla i neop-

---

<sup>273</sup> „Glavni cilj konferencije u Breton Vudsu, kada je osnovan IMF, bio je sporazum svih zemalja učesnica o uspostavljanju kursne vrednosti nacionalne monete na osnovu cene zlata (što je od 1971. godine zamenjeno američkim dolarom), da bi se sprečile fluktuacije koje podjednako ometaju međunarodnu trgovinu i domaću ekonomiju“ (Stearns 2010, 131–132).

<sup>274</sup> UNESCO Constitution. Pristup: 2. 2. 2017. Dostupno na: [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=15244&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

hodnosti ove institucije postali su tako kultura mira kao izvor suptilne moći i rat kao brutalna pretnja. Unesko je ovim zasnovan na klasičnim narativima u kojima je pojava junaka uslovljena postojanjem dobra i zla i borbom protiv zla koje za Unesko predstavlja rat.

Od polovine četrdesetih godina XX veka kako je pokazala upotreba koncepta kulture u istoriji Uneska, narativi o kulturi razvijaju se na sprezi pojedinačne volje i opšteg raspoloženja za učešćem u izgradnji misije mira. Ovo upućuje na povezivanje kulture mira Uneska sa svim onim oblastima koje se u datom vremenu preduzimaju u političkim, ekonomskim, humanitarnim, obrazovnim i drugim akcijama za obnovu i konceptualno umrežavanje sveta na ideji mira.

Tokom četrdesetih dominirale su težnje Uneska za jedinstvom. Ideja jedinstva uključivala očekivanja predstavnika kultura osnivača Uneska, odnosno onih zemalja koje su ceo projekat započeli, da ostvare najveće dobiti. Četrdesete su karakteristične po dominaciji ideje jedinstva kultura, kako zaključujem zbog toga, što izjednačavanje oblikovanja koncepta kulture u glavama ljudi sa materijalnim stvaranjem premošćava probleme protivrečne stvarnosti kultura. Ideje Uneska o kulturi u ovoj fazi stvaranja globalnog sveta pokazuju korišćenje onih elemenata uz pomoć kojih se u umetničkom stvaranju postižu efekti na viši nivo podignute i poetizovane stvarnosti.

Ovu fazu obeležavaju sprovođenje projekata „širenja znanja obrazovanjem i masovnim informisanjem“, projekata povezivanja kulture s tehničkim napretkom, projekata ispitivanja nacionalizma i internacionalizma i projekata kulturne i umetničke razmene (Valderrama 1995, 30, 395–406).

Program projekta *Povezivanja kulture s tehničkim napretkom* značio je postavljanje mreže prijemnika i uspostavljanje radio izveštavanja, kao i početak praćenja štampe, kinematografije i čitavog spektra „telekomunikacija i poštanskih usluga da bi se ispitalo“ u kojoj meri su sva ova sredstva komunikacije među ljudima „prilagođena potrebama sveta“ (Valderrama 1995, 31).

Pedesete XX veka karakteriše insistiranje na ideji jednakosti kultura. Ovo implicira da su svi jednaki u procesima promena u svetu. Promene koje Unesko pokreće za i zajedno sa globalnom zajednicom kako bi se oblikovalo novo društvo sveta u kojem će većina ljudi težiti miru, u ovom periodu povezane su sa idejom jednakosti svih u procesima stvaranja mira. Jednakost ima preduslov, a to je da se ovo zajedničko stvaranje temelji na jedinstvu konceptualizacije kulture i njenih materijalnih oblika. Modele, predloške ovog jedinstva isključivo postavlja kultura osnivača Uneska.

Uneskova *Deklaracija o rasi i Rasa i istorija*, koju je napisao Levi-Stros 1952. godine, označavaju prioritete političkih akcija Uneska u ovom razdoblju kojima se promovišu ideje o jednakosti svih ljudi u svetu. Takođe, *Veliki projekat uzajamnog uvažavanja kulturnih vrednosti* tokom pedesetih integriše upotrebu koncepta kulture na ideji jednakosti.

Šezdesete obeležavaju akcije u kojima je uspostavljanje ravnopravnosti zapravo označilo jednakovrednost/istovrednost (ekvivalentnost) promena koncepta kulture i političke akcije. Događaji kojima je napravljen zaokret u ovom pravcu i sa kojima počinje nova faza Uneska su prva konferencija u Monaku o kulturnim politikama, osnivanje *Međunarodnog bakaloreata* i us-

postavljanje studija kulture kao akademske discipline u visokom obrazovanju. Promene koncepta kulture Uneska u ovom periodu vezane su dakle za uspostavljanje ravnopravnosti u stvaranju sveta, a koja se temelji na jedinstvu i jednakosti koje definiše kultura osnivača.

Drugi period od 1967. do 2015. godine, karakterišu četiri različite faze upotrebe koncepta kulture Uneska, a to su pseudo depolitizacija, restauracija, prava i novi 3D humanizam.

Kraj šezdesetih i sedamdesete, kao prvu fazu drugog razdoblja, kako zaključujem, karakteriše prividna depolitizacija u promenama koncepta kulture Uneska. Insistira se na prebacivanju težišta retorike o kulturi u diskurse studija kulture, umetnosti i popularne medije, što stvara privid depolitizacije. Promene koncepta kulture Uneska u ovom periodu karakteriše na izgled depolitizovan pristup stvaranju sveta u kojem su ravnopravnost, jednakost i jedinstvo zasnovani na kulturi osnivača Uneska.

Najvažniji program kulturne akcije Uneska sredinom sedamdesetih je, kako se ističe u autoistoriji, postala upotreba „kulture kao faktora u nacionalnom identitetu“ (Valderrama 1995, 225). Paralelno se promovise „kulturni diverzitet“, koji označava novo stanje sveta, realnost svet-ske zajednice, a prepoznat je kao činilac koji „doprinosi ravnoteži i plodnom dijalogu između različitih kultura“ (Ibid.).

Osamdesete godine XX veka su u programima Uneska obeležene blagom reakcijom na prethodnu deceniju. Restauraciju u upotrebi koncepta kulture karakterišu obnovljene retorike o kulturi autentičnog i izvornog diskursa, kao i ponovno insistiranje na vidljivosti Uneska kao autora smernica globalnih kulturnih politika. Promene koncepta kulture Uneska u ovom razdoblju obeležava restauracija vidljivosti političkih moći u stvaranju sveta, a koja se zasniva na decentralizaciji, ravnopravnosti, jednakosti i jedinstvu koji su definisani kulturom osnivača Uneska.

Programi u različitim oblastima kulture zaodenući su tendencijama ponovnog uspostavljanja čvršćih veza s državama članicama. Bilo da je reč o obnovi spomenika, naknadi za spomeničko nasleđe, vraćanju odnete, odnosno pokradene kulturne baštine, ili da govorimo o konceptualnom uspostavljanju starih vrednosti na nov način, restauracija se pokazala kao dominantna tendencija Uneskove političke akcije osamdesetih.

Tokom devedesetih godina XX veka zajednički imenitelj Uneskove upotrebe koncepta kulture jesu prava u kulturi, odnosno pravo na kulturu. Retorika o pravima u svim oblastima sociokulturnog života učinila je da se upotreba koncepta kulture Uneska veže za ideju prava na kulturu postajući u ovoj sprezi ključni argument svih drugih prava (UNESCO Human Rights, 2011). U ovoj deceniji svojstveni su diskursi o ljudskim pravima koje preporučuje Unesko, a čije prihvatanje predstavlja za Unesko jedan od stubova stvaranja stabilnog sveta. Prava u kulturi devedesetih definisana su na oprečnim sistemima restauracije političke moći institucija, pseudo depolitizacije, ravnopravnosti, jednakosti i jedinstva koje formuliše kultura osnivača Uneska.

Unesko je tokom ove decenije radio na promovisanju programa Ujedinjenih nacija u vezi s pravima manjinskih i marginalizovanih grupa, na programima kao što su na primer *Međuna-*

rodna godina porodice (1993. godine) ili *Međunarodna godina tolerancije* 1995. godine (Valderrama 1995, 389).

Retorika o pravima u svim oblastima sociokulturnog života učinila je da se upotreba koncepta kulture Uneska veže najpre za ideju prava na kulturu postavljajući upotrebu kulture u argumente za sve vrste drugih prava (UNESCO Human Rights, 2011). Svi programi razvoja, saradnje, političke i tehničke pomoći trebalo bi da budu sprovedeni prema *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima* i drugim instrumentima međunarodnih prava.

Tokom prvih petnaest godina XXI veka novi 3D humanizam označava četvrtu fazu drugog perioda upotrebe koncepta kulture Uneska<sup>275</sup>. Ovu fazu obeležavaju tri ključne akcije. Prva je definisanje koncepta kulture u odnosu na novi globalni talas ratnih razaranja i terorističkih napada. Druga je dinamika održivog razvoja zasnovana na vezivanju koncepta kulture sa novim oblastima ključnim za održivi razvoj, a treća je osnaživanje sprega kulture i sistema donatorstva.

Ovo su tri referentne odrednice u skladu sa kojima se oblikuje upotreba koncepta kulture Uneska u razdoblju koje se u programima i govorima predstavnika Organizacije opisuje kao novi humanizam. Ovaj period definisan je pravima u kulturi koje određuje Unesko, restauracijama kulture i kulturnog nasleđa na osnovu prioriteta koje opredeljuje Unesko, pseudo depolitizacijom u širenju Uneskove kulture mira, ravnopravnošću kultura koje su sa Uneskom, jednakošću kultura koje učestvuju u radu Uneska i jedinstvenošću kultura koje prihvataju da ih formuliše kultura osnivača Uneska.

Ovaj period obeležavaju *Međunarodna dekada kulture mira i nenasilja za decu sveta* od 2001. do 2010. godine, *Druga međunarodna dekada autohtonih naroda sveta* od 2005. do 2014, *Dekada obrazovanja za održivi razvoj* od 2005. do 2015, *Međunarodna dekade akcije 'voda za život'* od 2010. do 2020, *Dekada biodiverziteta* od 2011. do 2020, *Međunarodna dekada približavanja kultura* od 2013. do 2022, *Dekada održive energije za sve* od 2014. do 2024. i *Dekade za pustinje i borbu protiv proširivanja pustinja* od 2015. do 2024. godine.

Uneskovu upotrebu koncepta kulture tokom sedam decenija obeležava, kako zaključujem proizvodnja, odnosno umnožavanje novih sociokulturnih prostora, podjednako konceptualnih i materijalnih koji rezultuju ubrzanjem promene perspektiva.

U svim Uneskovim upotrebama kulture, koje su navedene u izvorima korišćenim u ovom istraživanju, ona je, kako zaključujem, prepoznata kao suptilna moć. Kultura se tokom istorije od sedamdeset godina upotrebe u programima Uneska može uporediti s „hranom koja slojevima finih sastojaka puni svest“ usmeravajući različite osobe ka istim ili sličnim životnim navikama, pretpostavkama, idejama, konceptima i zaključcima (Culler u: Rapport 2005, 65).

---

<sup>275</sup> 3D se odnosi na početna slova ključnih koncepta ovog razdoblja na engleskom jeziku koji se povezuju sa kulturom: destruction (razaranja), development (razvoj), donation (donacije).

Iz antropoloških perspektiva ovog istraživanja, razvoj istosti i sličnosti u stvaranju našeg *ja* i *mi* pokazao se kao paradoks, odnosno kao neodrživ. Ovo je dodatno argumentovano analizom radnih teorija istraživanja kojima počinje treće poglavlje.

U trećem poglavlju sam argumentovala, na osnovu Gercove teorije umetnosti kao kulture, da kao što mehanika umetnosti ne generiše vlastito značenje, tako je sa političkom akcijom institucionalnih aparata Uneska. Iz ovog razloga opšte mesto recepcije političke akcije Uneska nema smisla tražiti u univerzalnom osećanju određenih koncepata, već je političku akciju potrebno sagledati kao jednu u nizu akcija dokazivanja i pokazivanja da se angažovani koncepti mogu videti, čuti, osetiti i da je njima moguće stvarati materijalni svet.

Upotrebom Raportovih premisa u tumačenju statusa političke akcije misije Uneska došla sam do sledećih za hipotezu relevantnih zaključaka. Ljudi u kontinuitetu i neprekidno prevazilaze objektivne istorijsko-sociokulturne sadašnjosti tako što zamišljaju/izmišljaju njihovo značenje, što u nametnuti doživljaj upisuju vlastito iskustvo i time neprekidno stvaraju naše novo *ja* i novo *mi*.

Potom u drugom delu trećeg poglavlja iznosim određena antropološka promišljanja o nastanku i ulogama institucija, gde na osnovu rezultata istraživanja o kojima piše Alan Barnard, a koja su sprovedi Frederik Kulridž i Tomas Vin na Univerzitetu Kolorado u Kolorado Springsu (SAD), zaključujem da je promena perspektive koja je prethodila nastanku institucija u ranoj istoriji ljudske civilizacije od značaja za pitanja ovog istraživanja.

Ovaj antropološki nalaz, prema kojem je promena perspektiva potencijal za druge promene u čovekovom stvaranju sveta, predstavlja jedan u nizu argumenata kojima se potvrđuje prioritet poetičkog produkta, odnosno praktičnog delovanja Gerc-Raportovog modela u stvaranju Uneskovog sveta.

U nastavku trećeg poglavlja, posežući za tragovima istorije oblikovanja antropoloških koncepata kulture i antropološke kulturne kritike, izlažem i opisujem odabrane antropološke perspektive o kulturi, obuhvatajući određeni broj definicija, teorija i teorijskih sistema koje sam odabrala za ispitivanje hipoteze istraživanja. U ovom delu dolazim do zaključka da je iz antropoloških perspektiva misija Uneska u osnovi kulturna kritika, a kritičar je u teorijama postmoderne umetnosti uvek definisan kao umetnik.

U završnici trećeg poglavlja analiziram razlike u određenim strateškim orijentacijama metoda studija kulture i sociokulturne antropologije, koje su se, kako sam konstatovala, iskazale među ključnim mentorskim disciplinama Uneska u oblastima definisanja koncepta kulture.

U trećem poglavlju sam pokazala da su dve teorije iz hipoteze, istorija tumačenja institucija, antropoloških koncepata kulture, antropološke kulturne kritike, suparničkih metoda studija kulture i antropologije, izrastanje Uneska od učenika do mentora, kao i „svakog pojedinacnog naroda i svih naroda zajedno i/ili svake individue ponaosob...“ – „... zapravo istorije promene mišljenja“, odnosno tendencija preuređivanja nasleđenog, zatečenog i/ili usvojenog sadržaja kulture (Geertz 2000, 78).

Promene mišljenja i tendencije preuređivanja su upravo ona svojstva koja zamišljanje i oblikovanje kulture, bilo da je reč o teorijama, institucijama, konceptima kulture, metodima, ili da je reč o međunarodnoj kulturnoj politici i stvaranju artefakata, preporučuje kampu umetničkog stvaranja.

U četvrtom poglavlju analiza značenja i uloga misije Uneska, misije promena, kulturne politike, propagandnog filma *Uneskovi prioriteti za XXI vek* i političkih akcija za misiju kulture mira, pokazala je iz antropološke perspektive istraživanja da je misija Uneska u svim svojim akcijama permanentno eksperimentalna.

Da bi izgradila čvrste političke pozicije, kako sam ustanovila, misija Uneska se, kao grupa autora opredelila da koristi „autorefleksivni, kritički, analitički i proteorijski“ pravac eksperimenata, zasnovan na istraživanju prirode, koncepta iz sveta obrazovanja, nauke i kulture (Šuvaković 1999, 147).

U osnovi ovih detaljno razrađenih, ali slabo kontrolisanih eksperimenata jesu vera u bolju budućnost i „istraživanja, analize i rasprave uslova nastajanja“ te bolje budućnosti (Ibid.). Stvaranje kulture mira misija Uneska, kako pokazuju programi i planovi, funkcionalizuje u svakodnevici uz pomoć konceptualnih modela. Prioritet predstavljaju modeli namenjeni oblastima obrazovanja, nauke, umetnosti kao kulture i kulture kao umetnosti, nasleđa, tradicije, ideologija, politike, ekonomije, tržišta i modeli čuvanja ključnih prirodnih resursa planete Zemlje (Ibid.).

Konstatovala sam da misija Uneska kao grupa autora kulturu mira koristi i razvija kao konceptualno delo pod kojim „sasvim mirno i nasilno naziva toliko stvari“ (Derida 2001, 62). Od početka, od 1945. godine, misija je, kako zaključujem, upravo dodatno zahvaljujući činjenici da predstavlja autorsko delo, lišena mogućnosti da pretekne bilo koju vrstu predubeđenja.

Predubeđenja su ovim putem inkorporirana u sve programe misije, od zaštite kulturne baštine, preko obrazovnih programa, do kulturnih politika koje se odnose na savremeno umetničko stvaralaštvo, digitalizaciju i medije. Predubeđenje implicira takođe hijerarhiju kulturnih vrednosti, u kojoj jedinstvo, jednakost, ravnopravnost i prava postaju paradoksalni koncepti.

Zaključak četvrtog, završnog poglavlja, značenje misije Uneska, kao prvo, povezuje s namerama, vrednostima, stavovima, idejama, političkim, emocionalnim i drugim porukama svih stvaralaca ove misije, što, kako konstatujem, misiju Uneska definiše, odnosno karakteriše kao zasebnu kulturu.

Misiju Uneska, kao drugo, označavaju raznorodni medijumi i različite vrste medijacije, to jest sredstava i objekata reprezentacije, izražavanja, refleksije i otelovljenja određenih vremena i prostora, mentaliteta osoba, zajednica ljudi, društava iz drugih vremena i prostora, a što misiju Uneska definiše kao genealoški aparat.

Treće, budući da je misija Uneska delo grupe autora, misija kulture mira povezana je s konceptima, akcijama i delima koja su nastala u specifičnim lokalnim praksama i koja su oblikovana specifičnim simbolima tih praksi realizovanih da ideju mira arbitriraju kao univerzalnu, što misiju Uneska definiše kao konceptualno delo.

Četvrto značenje misije Uneska zasniva se, kako zaključujem, na veri u političke akcije kojima se uobličava određeni način života, koji se deklarirše i predstavlja kao konačni cilj postojanja. Ovo misiju Uneska, kako zaključujem, takođe određuje i svrstava među sisteme religije politike.

Misija Uneska je prema iznetim karakteristikama zasebna kultura, genealoški aparat i konceptualno delo grupe autora koje je zasnovano na veri u politički program. Značenje, uloga i delovanje misije Uneska, kako sam zaključila, zadržava šum, to jest mešanje frekvenci prvobitnih perspektiva i koncepata njenih osnivača, što misiju Uneska definiše kao pristrasnu. U osnovi ove pristrasnosti je činjenica, kako zaključujem, da su „značenje umetnosti i osećanje života kojim se to značenje oživljava – nerazdvojni“ (Geertz 1976, 1477, Rapport 1997).

Promene koncepta kulture tokom sedamdeset godina delovanja Uneska su u okviru kosmopolitike obeležene, kako je pokazalo istraživanje, sa dve osnovne strateške orijentacije u procesima stvaranja sveta. Prva su promene položaja čoveka u kulturi kao intelektualnom, duhovnom i estetičkom progresu, a druga su promene položaja čoveka u kulturama kao modelima ponašanja i stvaranja materijalnog sveta. Obe strateške orijentacije imaju, prema rezultatima istraživanja, eksperimentalni karakter i zasnovane su na promenama perspektiva.

Međutim, ovaj eksperimentalni karakter „kao u religiji, književnosti, istoriografiji ili pravu“ oživljava „sa zahtevima trenutka“ (Geertz 2000, 218). Trenutak je taj koji vodi ka vrlo posebnim i vrlo različitim značenjima Uneskove kosmopolitike, čoveka i kulture, među kojima su, kako je pokazalo istraživanje, i ona koja isključuju prioritet čoveka u stvaranju sveta kao sigurnog mesta (Ibid.).

Entuzijazam intelektualnih i političkih krugova koji su inicirali osnivanje Uneska proizvela je zapravo ideja o uspostavljanju kosmopolitskog stanja u međunarodnim odnosima kako bi se prevazišli nedostaci teritorijalno ograničenih nacionalnih država, kojima je nedostajao kapacitet da ponude rešenja za političke, kulturne, naučnoistraživačke i ekonomske izazove i uopšte izazove povezane sa čovekovim opstankom na planeti i s oblikovanjem smisla o krajnjim ciljevima čovekovog postojanja.

Neosporno je, kako je pokazalo istraživanje, da misija Uneska s promenama koncepta kulture ima šta da ponudi svetu, da menja karakter globalizacije, relacije nacionalnih država, verskih zajednica, etničkih i drugih različitih socijalnih grupa i individualne relacije. Ipak, kako se svi ovi odnosi oblikuju i postoje na horizontima različitih vremena kultura, neospornim se pokazalo takođe i to da Uneskove promene koncepta kulture impliciraju permanentnost anahronih političkih akcija, što je za antropološku kulturnu kritiku od posebnog značaja (Gell 2001).

Istraživanje je, dakle, posebno vidljivom učinilo činjenicu da su različiti oblici anahronizama dominantni u političkim programima i akcijama kojima Unesko menja koncept kulture. Primer koji se ističe je onaj koji je sve potonje anahronizme postavio na legitimne pozicije u sistemima stvaranja sveta.

Reč je o Uneskovoj upotrebi jedne od ranih paradigmi o konceptu kulture koja nastaje u kampu prvih antropologa. Paradigma Edvarda Tajlora iz 1871. godine postala je (bez navođe-

nja citiranog izvora) konstitutivna za *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima*, a usvojena je u Ujedinjenim nacijama (UN) 1948. godine<sup>276</sup>.

Prema konsenzusu *Američke antropološke asocijacije* koji su bili savremenici *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima*, implementacija ove paradigme koja se, kako su argumentovano tvrdili, dogodila u vremenu u kojem je za sociokulturnu antropologiju već bila prevaziđena i dodatno osporena potonjim antropološkim istraživanjima, predstavljala je skandal za antropološke naučne krugove i iz ove perspektive poraznu odluku za stvaranje mirnodopskog sveta.

Proglas radne grupe *Američke antropološke asocijacije* nije uspeo da spreči njeno donošenje, usvajanje i sprovođenje. Potonje, kako je istraživanje pokazalo, poetično definisane ideje stvaranja mira, potom konceptualne, metaforične, retoričke, običajne, ritualne, infrastrukturne i druge političke akcije Uneska, koje su anahrono primenjivane da bi se ova ideja ostvarila, zahvaljujući pored ostalog i *Univerzalnoj deklaraciji*, smatrane su i još uvek se smatraju legitimnim i ispravnim.

Sistematizovan paradigmatiski anahronizam je najkrupniji među argumentima koji doprinose prevazi pozitivnog odgovora na radne teorije istraživanja. To jest, to je opšti dokaz s kojim počinje rasvetljavanje niza primera koji govore u prilog tome da misija Uneska promenama u klasifikaciji koncepta kulture diskurs svoje kulturne politike za kulturu mira funkcionalizuje na principima Gerc-Raportovog modela, što će reći na teoriji o „umetnosti kao kulturnom sistemu“ i teoriji o „prioritetu poetičkog produkta“ (Valderrama 1995; Rapport, Overing 2007, 43–51; Geertz 1976; MacCannell, Flower 1985).

Druga naročita karakteristika koju sam ispitivanjem promena koncepta kulture misije Uneska identifikovala jeste da je Unesko metapolitička institucija. Metapolitički karakter Uneska prepoznaje se u načinima, odnosno principima konstituisanja Uneskovih političkih uloga u svetu. Osnovni principi konstituisanja Uneskovih uloga određeni su slobodnim, ali konceptualno i kreativno uređenim odabirima citata velikih politika nacionalnih država i citata velikih dostignuća egzaktnih i društvenohumanističkih nauka.

Unesko je metapolitička institucija, jer je njen osnovni zadatak da govorima, pisanjima, pokazivanjem i prikazivanjem problematizuje praktično delovanje nauka i nacionalnih politika kao zasebnih kultura. Metapolitička je i zbog toga, jer Unesko transformiše stvaralačke, produktivne ili proizvodne radove drugih u sistem stvaranja sveta, koji počinje teorijskim razradama, a razvija se u praksi akcijama kulturne politike Uneska i završava se konceptualnim i materijalnim transmisijama jednog vremena kultura u drugo vreme kultura (MacCannell, Flower 1985).

Transmisijom su u ovom istraživanju označene veze kojima se obezbeđuje kontinuitet institucije Uneska u stvaranju sveta, dakle onoga što će ući u intelektualni, duhovni, estetički pro-

---

<sup>276</sup> Universal Declaration of Human Rights. Pristup 2. 2. 2015. Dostupno na: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html> ; <http://www.un.org/en/sections/universal-declaration/history-document/index.html>



gres, modele ponašanja kao što su običaji, tradicija, navike i materijalna dobra na osnovu kojih će generacije koje dolaze graditi svoj pogled na svet. To su medijumi na/u kojima su rad i dela osnivača Uneska sačuvani i na/u kojima se čuvaju i uz pomoć kojih se posredno prenose i posredno saopštavaju (prevode).

Pokazalo se da transmisija misije Uneska koja ima anahroni i metapolitički karakter implicira nove slobodne i nepredvidive (prevode) konceptualizacije kulture i stvaranja sveta (Ibid.). Ova sloboda između ostalog omogućava prevodenje i pretvaranje mastila kojim su pisane poruke mira u jednom vremenu i prostoru „u krv“ drugog vremena i prostora (Debre 2000, 151).

Istraživanje je, dakle, pokazalo da misija Uneska različita vremena i prostore kultura koristi kao materijale, s njima direktno radi i prikazuje ih u novim asamblazima, što je karakteristika upotrebe vremena i prostora u postmodernoj umetnosti, odnosno karakteristika eksperimentalnih radova koji po definiciji jesu umetnost kao deo kulture i koji se stvaraju na principima koji prioritet daju poetičkom stvaranju sveta (Šuvaković 1999, 376).

Pokazalo se da u svom odnosu prema vremenima i prostorima kultura misija Uneska procesima zamišljanja, konceptualizacije, pisanja istorije, programa, produkcijom propagandnih filmova i političkim akcijama za promene koncepta kulture, a zarad stvaranja mira u svetu, neguje takođe princip otvorenog autorskog dela.

Istraživanje je pokazalo takođe da su uslovi izvođenja eksperimenta otvorenog autorskog dela stvaranja mira određeni vrlo slabim vođenjem računa o međusobnim relacijama vremena i prostora kultura, kao i o relacijama različitih kultura s vremenom i prostorom u kojem Unesko postoji, razvija se i stvara.

Unesko u međunarodnoj politici deluje „mimetički, dijagramski i serijalno“ biranjem i izdvajanjem trenutaka u vremenu i prostoru koje identifikuje kao relevantne za stvaranje sveta kao sigurnog mesta (Ibid.). Trenuci postojanja – različiti narativi političkih programa za obrazovanje, nauku i kulturu – kojim misija Uneska deluje, mimetički dijagramski i serijalno, predmet su klasifikacije, poređenja, suprotstavljanja, „modelovanja i premodelovanja“, čime ovi trenuci postaju resursi za individualno suočavanje s budućnošću, ali i individualne akcije u stvaranju budućnosti (Rapport, Overing 2007, 296).

Delovanje Uneska na principima sistematičnog sprovođenja anahronih i metapolitičkih akcija pokazuje da se misija kulture mira odvija na principima oblikovanja otvorenog konceptualnog eksperimentalnog umetničkih dela.

Iz perspektive sociokulturne antropologije s početka XXI veka povezivanje prirode ljudske svesti s vremenom ističe se kao jedno od „izuzetno osetljivih pitanja društvenih odnosa“ za čije je odgonetanje neophodno povezivanje iskustava idejnog i čulnog sveta čoveka sa „spoljnjim svetom javno razmenjivanih ponašanja“, u čemu narativi imaju središnju ulogu (Rapport, Overing 2007, 79).

Mi, ljudi „postojimo u vremenu“, a naši se životi odvijaju u „trenucima postojanja od kojih su jedni više, a drugi manje značajni“ (Gellner 1965, 1, Rapport, Overing 2007, 292). „Ono

što trenutke postojanja čini više ili manje značajnim je intenzitet kojim ih osećamo“ (Rapport, Overing 2007, 295).

Specifičnosti određenog vremena, to jest naročito uočljive karakteristike nekog razdoblja, ljudi, ideja, umetnosti, ideologija i tehnologija, u hijerarhiji beleženja istorije bivaju raspoređeni prema intenzitetima osećanja koja izazivaju i koja dominiraju nekim određenim ljudima u određenom razdoblju.

Anahronizam i metapolitičnost predstavljaju diskurzivne modele u okviru kojih Unesko kao autor stvara narative o kulturi mira. Iz perspektive radnih teorija istraživanja anahronizam i metapolitičnost se pokazuju kao modeli delovanja Uneska kojima organizacija teži da inspiriše ljude, to jest da im ponudi nove opcije s kojima mogu da menjaju i stvaraju svoje novo *ja* i novo *mi*, a koje bi po očekivanjima predstavnika Uneska trebalo da vodi ka stvaranju sveta kao sigurnog mesta. Ova i ovakva očekivanja pokazala su se pogrešnim kako u ispitvanjima antropoloških teorija u ovom istraživanju, tako i u političkoj praksi.

Povezivanje, to jest umrežavanje sveta koji postoji u različitim subjektivnim vremenima bilo individualnih ili kolektivnih kultura i koji je politički organizovan u nacionalnim državama i etničkim zajednicama, anahronim i metapolitičkim delovanjem je, kako tumačim, efikasno, ali su rezultati, odnosno vrednosti koje to povezivanje proizvodi subjektivne i parcijalne, a ne objektivne i univerzalne.

Unesko nikada ranije nije imao iskustvo u stvaranju mirnodopskog sveta. Dakle, strateška osnova Uneskovog delovanja je u zamišljanju, izmišljanju i u sistematizovanju pokušaja. Uneskov eksperiment stvaranja mira u svetu zasniva na planovima i programima istraživanja i na projektima koji sadrže pravila realizacije i prezentacije. Rezultati eksperimenta su često inovacije u kojima Unesko pronalazi mogućnosti za nove postupke, materijale i medije kojima predlaže da se menjamo. Dela eksperimentalne umetnosti u četvrtom stadijumu moderne definišu isti principi stvaranja (Šuvaković 1999, 77).

Kada se govori o umetnosti kao veštini izvođenja, Kliford Gerc, obrazlažući svoju teoriju o umetnosti kao kulturnom sistemu, smatra naročito bitnom činjenicu da je srećom mali broj onih ljudi koji su „uspeli ubediti sebe“ da kada opisuju tehničke karakteristike umetnosti iznose dovoljno podataka za njeno razumevanje (Geertz 1976, 1475). Među tim malim brojem ljudi su, kako je pokazalo istraživanje, na nesreću oni koji stvaraju Unesko. Ovo je još jedan u nizu argumenata koji potvrđuje hipotezu istraživanja.

Dakle, analogija eksperimenta misije Uneska i eksperimentalne umetnosti se, prema čitanju ove teorije, ne završava evidentiranjem tehničkih ekvivalenata. Ona se zapravo završava, ali i počinje doživljajem, odnosno osećanjem života koje je eksperiment proizveo.

Osećanja ljudi, osim u recepciji umetničkih dela, učestvuju i deluju u svim drugim oblastima čovekovog života, u „religiji, moralnosti, nauci, trgovini, tehnologiji, politici, zabavi, u pravima i u svim drugim načinima kojima se organizuje svakodnevnica“ (Ibid.). Gerc iz ove konstatacije izvlači zaključak da „definicija umetnosti u bilo kom društvu ne predstavlja samo ono što

je unutar“ užeg estetskog iskustva tehničkih karakteristika i veština, već i ono, što je čini se, na njenim marginama (Ibid.).

„Osnovni problem koji fenomen estetske sile“ implicira ma u kojoj formi on bio izražen i kakav god da je rezultat predstavljenih veština, jeste kako u kontekst ostalih „društvenih aktivnosti [...] u teksturu određenog modela života (životne mustre)“ umetnuti, smestiti, predstaviti, pokazati, izložiti specifičnu estetsku silu (Ibid).

Raport se ovim izuzetno osetljivim pitanjima posvećuje modelovanjem portreta „transcendentne individue“ kojim predstavlja kako se njegova antropološka teorija o prioritetu poetičkog produkta manifestuje u praksi (Rapport 1997). Naime, Raportova teorija testirana i sagledana u svetlu činjenica iz Uneskove autoistorije promena koncepta kulture po tematskim dekadama, značenja misije, kulturne politike i drugih promena koje Unesko provodi zarad mira, potvrđena je u praksi. Pokazalo se, da podvučem zaključak s početka, da „harizma kreativnosti“ Uneska nije „rutinska“, već eksperimentalna (Rapport 1997, 41).

Kreativni procesi oblikovanja Uneska obeleženi su predinstitucionalnim i vaninstitucionalnim kreativnim stvaranjem onoga što čini naše *ja* i naše *mi*. Njihov značaj potvrđuje, citat uzet iz primarnog istorijskog izvora, a koji prenosi govor monarha Velike Britanije princa Alberta iz 1860. godine.

„Upravo odavde potiče ideja o osnivanju Međunarodnog statističkog kongresa, iz vremena kada su se delegati i posetioци svih nacija okupili da se predstave u plemenitom nadmetanju kroz izlaganje plodova svojih nauka, veština i industrije na Velikoj izložbi 1851. godine (Albert 1862, 252–253).

Ovaj citat, kako ga tumačim, ukazuje da harizma kreativnosti doslovno i neposredno, metaforički i posredno, konceptualno i u materijalnoj izvedbi postavlja uslove i stvara pogodnu sociokulturnu klimu za procese oblikovanja modernog sveta.

Baš kao što se antropologija i čovekova stvaralačka priroda razvijaju kao kontradiktorni, utemeljeni na intristički kreativnim i na, uslovno rečeno, pogrešnim tumačenjima dinamizovane ljudske prirode, tako je i sa razvojem objektivnosti Uneska.

Institucija kao što je Unesko, koja preživljava biološki vek ljudi, odabrane trenutke postojanja i rezultate interakcija jedne generacije povezuje u narative kojima portretiše duža vremenska razdoblja, oblikujući genealoški aparat i istorijsko sociokulturno vreme (Debre 2000, 15). Unesko institucija na ovaj način čuva i prenosi iz jednog sociokulturnog vremena u drugo ideje, koncepte, verovanja i znanja političke partije, crkve, porodice, kompanije, zanatske radnje, umetničke radionice, naučnoistraživačke institucije s kojima gradi određeno sociokulturno vreme (Ibid.).

Analogno transcendentnoj individui, Unesko institucija u tom sociokulturnom vremenu uređuje odnose između sopstva i drugih. U ovom procesu primetna je težnja da se očuva „celovitost našeg 'mi'“, to jest identiteta genealoškog aparata misije Uneska (Debre 2000, 23). U vremenima određenih tradicionalnih kultura ovaj identitet se oblikuje i održava na magijskom, a u vremenu s kojim se identifikuje sistem misije Uneska on se oblikuje i održava na programskom transcendiranju i transmisiji identiteta.

Uspostavljanje i čuvanje celovitosti našeg *mi* u magijskim sistemima „obično zavisi od jednog principa koji je dovoljan da opravda“ određena magijska verovanja (Mauss 1972, 121). U međunarodnoj zajednici koju oblikuje Unesko uspostavljanje i čuvanje celovitosti našeg *mi* kao društva sveta ili svetske zajednice zavisi, kako se pretpostavlja, takođe od ispunjavanja jednog principa koji je definisan misijom kulture mira.

Ovaj princip, to jest Uneskova misija kulture mira, nije dovoljna sama po sebi da opravda smisao celokupnog međunarodnog sistema Organizacije i obezbedi njegovo trajanje u različitim vremenima. Opravdavanje smisla i očuvanje identiteta jednog principa u genealoškom aparatu Uneska kao institucije u XX i XXI veku zahteva permanentno „oblikovanje javnosti, kao i njenih kolektivnih tela“, što govori u prilog zaključku da misija Uneska funkcioniše kao otvoreno umetničko delo (Debre 2000, 23).

Takav poduhvat poziva da se „pređe iz komunikacije“ o kulturi mira, koja se odvija u jednom trenutku (vremenu) između određene grupe ljudi, na „transmisiju“ kojom se omogućava da se koncepti i dela o principima kulture mira iz jednog vremena i prostora prenesu i očuvaju u drugim vremenima i prostorima (Ibid.). „Transmisiju prati promena hronologije, odnosno brojanja i merenja zajedničkog vremena, a to u procesu prenošenja informacije iz korena menja domašaj“ jednog principa, jer svako od nas, iz antropoloških perspektiva posmatrano, ima svoje sociokulturno vreme (Ibid.).

„Odloženo prenošenje poruke“ o kulturi mira, odnosno trajanje prenosa podrazumeva bukvalno/doslovno preoblikovanje njenog sadržaja, jer i samo vreme u tom procesu doživljava metamorfozu (Ibid.). Hronološko vreme postaje narativ o vremenu.

Osnovnu promenu, kako zaključujem, izaziva sumarna reakcija sociokulturnog, tj. fenomenološkog vremena pošiljalaca i primalaca. Izgradnja novih vrednosti i proizvodnja novog značenja jednog hronološkog vremena u drugom hronološkom vremenu odvija se uz pomoć doživljaja narativa (Debre 2000, 24; Rapport, Overing 2007, 74–87, 135; Šuvaković 1999, 290–291; Gell 2001).

Istorija Uneska nam priča o angažovanju „intelektualaca u političkim situacijama koje su razbacane oko nas i njih, i koje ne predstavljaju 'besprekorne procesije doktrina koje pokreće logika ideja“ (Geertz 2000, 218). Naprotiv, političke situacije koje su stvarale Unesko i menjale paradigme kulture koja će našu ljudskost učiniti opšteprisutnom, a zarad stvaranja mira u svetu, određene su zahtevima trenutka i specifičnim ljudima.

Teorije međunarodnih odnosa, kako one razvijene u okvirima međunarodne Unesko institucije, tako i one uspostavljene na perspektivama sociokulturne antropologije, kada ih posta-

vimo na teren svakodnevice i suočimo sa stvarnošću, ostavljaju otvorenim niz problema (Monbrijal 2006, 232).

Osnovni problem vidljiv je u oba slučaja u raskoraku između ljudi koji se bave teorijama kulture, teorijama međunarodnih odnosa, onih koji se bave analizama konkretnog kao „savetnici, komentatori ili lideri javnih mnijenja“ i onih koji su uslovno rečeno „posmatračići“ (Ibid.).

Za antropološke perspektive, Uneskova upotreba koncepta kulture kojom se uverenja, ideje i forme jedinstvenog stila premeštaju iz individualne sfere moći i malih konferencija u kontekst u kojem postaju omasovljeno istorijsko znanje za druge kulture, kvalifikuju se da dobiju etiketu „epistemološkog nasilja“ (Sartori 2013, 110).

U osnovi objašnjenja kako nastaje epistemološko nasilje jeste da se u komunikaciji s drugim služimo konceptualnim apstrakcijama, to jest generalizacijama (Ibid.). Koncept kulture mira bez istorijskog znanja i iskustva o mentalitetu u kojem je koncept nastao predstavlja apstrakciju i generalizaciju, i kao takav ima potencijal da preraste u neki oblik epistemološkog nasilja.

Unesko kao institucija koja deluje anahrono i metapolitički učinila je proizvodnju apstrakcija, generalizacija i autorskih dela svojim osnovnim zadatkom. Postavljanjem, predstavljanjem i promenama koncepta kulture implicira tako proizvodnju epistemološkog nasilja koje nužno nailazi na otpor i priprema terene za ratove.

Zaključak je da se kao najkrupnija investicija liberalne ekonomije pojavljuje ulaganje u prevođenje koncepta kulture kao apstrakcije u misiju stvaranja kulture mira, to jest u prevođenje epistemološkog nasilja u narative koji omogućavaju individualno i kolektivno zamišljanje slobodne kulture, čija su autorska prava već prethodno bila zaštićena.

Reč je, dakle, o kulturi koja počinje besplatnim zamišljanjem mira, a završava se mogućnostima da kupimo ili prodamo mir ili da uložimo kulturu koju imamo u kulturu koju zamišljamo (Handler 2003; Lesig 2006).

Termin „zamišljanje“ Polanji je početkom četrdesetih godina XX veka upotrebio na nov način (Edelman, Haugerud 2005, 83). Polanjijevo novo tumačenje zamišljanja „ima dosta zajedničkog s postmodernističkom upotrebom zamišljanja“ i ne odnosi se na zamišljanje koje je suprotno istini, „već je pre nešto napravljeno, (skrojeno) kreirano“ (Clifford u Edelman, Haugerud 2005, 83).

Ukoliko je roba nešto što je prvo zamišljeno, potom proizvedeno da bi se prodavalo, menjalo i koristilo, a jeste, proizvodnja koncepta kulture u političkim akcijama misije Uneska može se definisati i tumačiti, pored ostalog, u svojstvu robe (Polanyi u: Edelman, Haugerud 2005, 83). „Zemlja i rad mogli su i mogu da postanu roba, ali samo zahvaljujući ovom procesu kreiranja“ (Edelman, Haugerud 2005, 83).

Prethodna gledišta pružaju argumente na osnovu kojih se misija Uneska i promene koncepta kulture mogu sagledati i tumačiti kao proizvodi procesa zamišljanja i kreiranja zamišlje-

nog. Kultura se u bilo kom od značenja u kontekstima liberalne ekonomije iz ove perspektive jasno čita kao jedinstveno autorsko delo koje počinje zamišljanjem i materijalizacijom, to jest stvaranjem, a koje može da postane roba, baš kao što se događa i sa umetničkim delima.

Konačno izlažem i raspored ispunjavanja pet specifičnih ciljeva istraživanja. Prvi cilj, koji je bio da se istraže, opišu i analiziraju protoistorija i autoistorija misije Uneska fokusiranjem na promene klasifikacije koncepta kulture tokom sedamdeset godina postojanja i da se u istraženoj autoistoriji identifikuju paradigmatičke promene koncepta kulture misije Uneska, ispunjen je, kako sam prethodno izložila, u drugom poglavlju disertacije

Drugi cilj, koji se odnosio na istraživanje, opisivanje i analizu prirode promena antropoloških konceptata kulture i istorije antropološke kulturne kritike s posebnim osvrtom na kulturnu kritiku politika identiteta Uneska koje se mogu isčitati iz relacija strateških orijentacija metoda sociokulturne antropologije i studija kulture kao mentorskih disciplina Uneska, ispunjen je u trećem poglavlju istraživanja. Poseban osvrt na politiku identiteta velikih političkih institucija u trećem poglavlju preveden je na analizu mentorskih pozicija koje su u procesima izgradnje Uneskovog identiteta imale određene paradigme studija kulture i sociokulturne antropologije.

Treći cilj, a to je analizirati relacije promena u klasifikaciji koncepta kulture u antropologiji, s jedne, i Uneskovih, s druge strane, kao i njihovu (dis)funkcionalnost u relacijama s principima stvaranja umetničkog dela, ostvaren je u analitičkim diskursima i primerima svakog od četiri poglavlja. Pokazalo se u oba slučaja, i antropologije i Uneska, da su promene klasifikacije koncepta kulture funkcionalne u relacijama s principima stvaranja umetničkog dela.

Četvrti cilj, odgovoriti i obrazložiti odgovore na središnje pitanje istraživanja: da li misija Uneska na promenama koncepta kulture iz antropološke perspektive funkcionalizuje u praksi teorije o umetnosti kao kulturnom sistemu i o prioritetu poetičkog produkta? – ispunjen je u izloženim zaključcima poglavlja ove disertacije i u argumentima u raspravi zaključka.

Peti cilj, a to je izneti predloge šta i na koji način perspektive ovog istraživanja mogu da ponude Uneskovoj misiji izgradnje kulture mira, iznosim u sledećem: Unesko od svog osnivanja, prenoseći poruke mira, prenosi sukcesivno informacije i narative o ratovima i ratnim stradanjima. Teorija o umetnosti kao kulturnom sistemu postavljena na ideji kontinuiteta o uzajamnoj doradi individualne i kolektivne kulture ukazuje da Unesko ovim sistemom obraćanja i delovanja u međunarodnoj zajednici omogućava kontinuitet dorada i razvoja kako kulture mira, tako i rata, na potpuno ravnopravnim osnovama.

Misija promena koja se tehnički u administraciji, mehanički u različitim medijumima i automatski iz generacije u generaciju ponavlja političkim akcijama Uneska, jeste sistem strategija odbrane od radikalnog zla koje predstavlja rat. Zarad vere da će kontinuitetom određenih promena razviti kultura mira Unesko, kako zaključujem, uspostavlja i oblikuje takođe i ono što je Derida prepoznao kao implicitno radikalno zlo konceptualne apstrakcije.

Apstrakcija koja u svom najširem značenju ne podleže potpunoj, sveobuhvatnoj i konkretnoj definiciji, niti postoje specifična pravila za primenu apstrakcije, povezana sa praktičnim implikacijama teorije o umetnosti kao kulturi i teorije prioriteta poetičkog produkta, upućuje na zaključak da sistem promena koncepta kulture za stvaranje kulture mira nužno i bez razlike angažuje, uspostavlja i oblikuje konceptualne apstrakcije o ratu. Rat kao radikalno zlo, koji bi vera u misiju mira trebalo da uništi, postaje deo sistema tehničkog, mehaničkog i automatskog po- navljanja.

Tehnička apstrakcija „šifruje“ veru u misiju mira i pretvara je u „naizgled aritmetičko pitanje“, odnosno u slučaju Uneska u pitanje statistike (Derida 2001, 131–132). Ova dvojnost znači da radikalno zlo istovremeno „uništava i uspostavlja“ veru, čime radikalno zlo u vidu rata u misiji kulture mira predodređuje uslove stvaranja našeg *ja* i našeg *mi* i rat na ovaj način ostaje deo naše kulture (Derida 2001, 132).

Mišljenja sam da Unesku kao organizaciji zasnovanoj na nepokolebljivoj veri nacija u kulturu mira, na sakralizaciji međunarodne politike mirotvorstva i produkciji eksperimentalnih političkih akcija nijedna teorija ne može biti dovoljno dobra, jer svaka predrasuda ili „povlašćeni put“ objašnjenja sabijaju složenost ove institucije u jednostranu perspektivu (Đentile 2009, 281).

Pored toga „ono što se, u politici, naziva republikanskom demokratijom kao univerzalizujućim modelom“ Unesko definiše kao neutralan teren svoje političke akcije što predstavlja predmet raskola između Uneskove politike i sistema antropoloških perspektiva kulture koje imaju kritičku distancu (Derida 2001, 19).

Unesko je složen fenomen, povezan s različitim paradigama, ideologijama, politikama, ekonomijama, tradicijama i svakodnevnim životima u različitim sociokulturnim i prirodnim kontekstima. Fizionomija genealoškog aparata Uneska ovim istraživanjem dobija novi ugao sagledavanja Organizacije. Ogledanje kao kritička refleksija, izvesno je, poziva na promene.

Uneskova kultura mira kako zaključujem, ne bi trebalo da znači već da bude. Programi i kampanje o misiji mira puni su značenja koja se ne mogu preneti opisima izvođenja i tehničkih karakteristika akcija Uneska. Smeštanjem u kontekste različitih kultura, misija mira Uneska stiže značenja određena lokalnim kontekstima, tj. individualnim interpretacijama (Geertz 1976; Rapport 1997).

Kada iz perspektive Uneska određeni narodi, kulture ili pojedinci ne govore o kulturi mira i o održivom razvoju, kako je pokazalo ovo istraživanje, to samo znači da oni o miru i održivom razvoju ne govore onako kako bi ljudi koji čine Unesko želeli da oni to čine (Geertz 1976, 1476). Ipak, izvesno je da svi o kulturi mira i održivom razvoju govore izvedenim delom kojim se oblikuju naši svakodnevni životi.

Iznošenje puteva kojima bi se mogle konkretizovati nove političke akcije u sistemima reformi postojeće organizacije je za antropološke perspektive ovog istraživanja neuputno, jer je prema stavu koji zastupam, a na osnovu rezultata istraživanja, bazična karakteristika reformi to da su lišene kapaciteta da ospore ili pobiju politički proces čiji sistem je predmet reformi.

Istraživanje u kojem se Unesko ogleda u raskošno eksperimentalnoj prirodi delovanja na stvaranje sveta definitivno ne može ponuditi rešenja za moguće nove eksperimentalne poduhvate. Ovo istraživanje može pomoći u razmišljanju u vezi sa oblikovanjem budućih političkih akcija i dati koristan doprinos onima koji unutar i izvan sistema Uneska budu tražili inspiraciju za sasvim nove projekte stvaranja sveta.

Zaključak istraživanja i odgovor na hipotezu koja angažuje Gerc-Raportov model je da koncepti kulture koje permanentno menja i objektivizuje Unesko organizacija, ne podležu sistemima objektivizacije, niti su univerzalni, i kao takvi nemaju kapacitet da proizvode kulturu mira.



## Literatura

- Albert, Prince Consort of Victoria. 1862. The principal speeches and addresses of His Royal Highness the Prince Consort by Albert, Prince Consort of Victoria, Queen of Great Britain, ed. Sir Arthur Helps. London: J. Murray.
- Amit, Vered and Nigel Rapport. 2012. *Community, Cosmopolitanism and the Problem of Human Commonality*. London: Pluto Press.
- Anderson, R. Benedict. 2006. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. *Pacific Affairs* 90(4).
- Antonijević, Dragana (ur.) 2009. *Strukturalna antropologija danas. Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*. Beograd: Srpski genealoški centar – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Apthorpe, Raymond. 1997. Writing development policy and policy analysis plain or clear: On language, genre and power. In *Anthropology of Policy*, eds. Shore, Cris and Susan Wright, 43–58. London: Routledge.
- Apthorpe, Raymond and Des Gasper 1996. Introduction: Discourse Analysis and Policy Discourse. *The European Journal Of Development Research*, 1996 (June): 1–15.
- Askew, Kelly and Richard R. Wilk. 2002. *The Anthropology of Media*. Oxford: Blackwell.
- Avramović, Zoran. 2008. *Kultura*. Užice: Zavod za udžbenike.
- Aylett, Holly. 2010. An international instrument for international cultural policy. The challenge of UNESCO's Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions 2005. *International Journal of Cultural Studies* 13(4): 355–373.
- Baldus, Herbert. 1946. Curt Nimuendaju, 1883–1945. *American Anthropologist*, 48:238–243.
- Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, Alan. 2011. *Social Anthropology and Human Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, Alan and Jonathan Spencer. 2002. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge.
- Barnett, Homer Garener. 1953. *Innovation: the basis of cultural change*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Bartelson, Jens. 2009. *The Visions of World Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barthes, Roland. 1975. An Introduction to the Structural Analysis of Narrative. *New Literary History, On Narrative and Narratives*, Vol. 6, No. 2: 237–272.
- Beck, Ulrich. 1998. „The Cosmopolitan Manifesto“. *New Statesman* 127 (March 20, 1998): 28–30. (Pristup 2. 3. 2016. Dostupno na: <https://www.scribd.com/doc/110901757/Ulrich-Beck-The-Cosmopolitan-Manifesto-1998>).

- Bell, Duncan. 2013. „Making and Taking Worlds“. In *Global Intellectual History*, eds. Samuel Moyn and Andrew Sartori 254–279. New York: Columbia University Press.
- Benedict, Ruth. 2005. [1934] *Patterns of Culture*. New York: Mariner Books.
- Berkhofer, Robert F. 2005 [1995]. *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Betts, Raymond F. 2004. *History of Popular Culture: More of Everything Faster and Brighter*. New York: Routledge.
- Bidney, David. 1995. *Theoretical Anthropology*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Bihalji-Merin, Oto. 1974. *Jedinstvo sveta u viziji umetnosti*. Beograd: Nolit.
- Bloch, Maurice. 2002. „Cognition“. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 9 – 168. New York: Routledge.
- Boas, Franz. 1888. *The Central Eskimo*. Sixth annual report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institutions. Washington: Government Printing Office.
- Bošković, Aleksandar. 2016. A very personal anthropology of Mary Douglas. *Anthropological Notebooks*, 22(1): 119–123.
- Bošković, Aleksandar. 2015. Ozbiljne igre: Teorija u antropologiji 1980-tih. *Etnološko antropološki problemi*, 10 (1): 19–41.
- Bošković, Aleksandar. 2014. *Antropološke perspektive*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Bošković, Aleksandar. 2010. *Kratak uvod u antropologiju*. Beograd: Službeni glasnik.
- Bošković, Aleksandar. 2009. The Trouble With Multiculturalism (Multiculturalism, Norwegian style). *Forum Bosnae*, 46/08: 91–100.
- Bošković, Aleksandar. 2007. World Anthropologies and Anthropologies in the World: Three Perspectives. *Anthropos*, 102: 230–234.
- Breisach, Ernst. 2003. *On the future of history: the postmodernist challenge and its Aftermath*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brigs, Asa and Piter Berk. 2006. *Društvena istorija medija*. Beograd: Clio.
- Briski-Uzelac, Sonja 1997. Slika i riječ. Institut za povjest umjetnosti: Mala biblioteka Knjiga 3, Zagreb. 7–36.
- Brodman, Džon, Džasper Griffin, Ozvin Mari. 1999. *Oksfordska istorija Grčke i helenističkog sveta*. Beograd: Clio.
- Brumann, Cristoph. 1999. Writing for Culture: Why Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology* 40: S1-S27.
- Bruner, Jerome. 2001. „Self-making and the world-making“. In *Narrative and Identity Studies in Autobiography, Self and Culture*, eds. Jens Brockmeier and Donal Carbaugh, 25–37. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Carpenter, Edmund. 1974. *Oh, What a Blow that Phantom Gave Me*. New York: Bantam Books.
- Claeys, Gregory. 2005. *Encyclopedia of Nineteenth-century Thought*. New York: Taylor & Francis Routledge.
- Clifford, James and George F. Marcus (eds). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley: University of California Press.

- Debeljak, Aleš. 2010. *Balkanska Brv. Eseji o književnosti jugoslovenske Atlantide*. Ljubljana: Beletrina. (Izdanje na srpskom jeziku: Debeljak, Aleš. 2015. *Balkansko Brvno*. Novi sad: Kulturni centar Novog Sada.).
- Debre, Režis. 2000. *Uvod u mediologiju*. Beograd: Clio.
- Derrida, Jacques. 1978. „Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences“. In *Writing and Difference*, Jacques Derrida, 278–294. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 2002. *Ethics, institutions, and the right to philosophy*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Dilmen, Van, R. 2010. *Istorija, Leksikon pojmova*, Beograd: Clio.
- Dosse, François. 1996 [1991]. *Geschichte des Strukturalismus. Band 1: Das Feld des Zeichens, 1945–1966*. Dresden: Junius Verlag.
- Dosse, François. 1997. [1991]. *Geschichte des Strukturalismus. Band 2 : Die Zeichen der Zeit 1967–1991*. Dresden: Junius Verlag.
- Douglas, Mary. 2011 [1986]. *How Institutions Think*. Oxon: Routledge.
- Daglas, Meri i Stiven Nej. 2003 [1998]. *Osobe koje nedostaju. Kritika društvenih nauka*. Beograd: Samizdat B92.
- Douglas, Mary 2001. „Culture as Explanation: Cultural Concerns“. In *International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences*, eds. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, 3147–3151. Amsterdam: Elsevier.
- Dimon, Luj. 2004 [1991]. *Ogledi o individualizmu: Antropološki pristup modernoj ideologiji*. Beograd: Clio.
- Dupré, Louis. 1993. *Passage to Modernity*. New Haven: Yale University Press.
- Dentile, Emilio. 2009 [2007]. *Religije politike*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Dordano, Kristijan. 2001. *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Eagleton, Terry. 1990. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell.
- Edelman, Marcand Angelique Haugerud (eds.). 2005. *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Oxford: Blackwell.
- The Executive Board, American Anthropological Association (AAA). 1947. Statement on Human Rights. *American Anthropologist, New Series*, 49, no. 4: 539–43. <http://www.jstor.org/stable/662893>.
- Ehrmann, Jacques. 1968. Homo Ludens Revisited. In *Game, Play, Literature*, Jacques Ehrmann, Cathy Lewis and Phil Lewis eds. 31–57. Yale French Studies, 41.
- Ellen, Roy. 2002. „Classification“. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 155 – 160. New York: Routledge.
- Eriksen, Thomas Hylland and Felix Stein. 2017. Anthropology as counter-culture: an interview with Thomas Hylland Eriksen. *Journal of Royal Anthropological Institute*, 23: 233–238.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2017. „Građani sveta i izazov kulturnog relativizma.“ *Etnoantropološki problemi* 12, no. 4: 1141–1151.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

- Eriksen, Thomas Hylland (ed). 2003a. *Globalisation: studies in anthropology*. London: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2003a. „Introduction“. In *Globalisation: Studies in Anthropology*, ed. Thomas Hylland Eriksen, 1–17. Chippenham and Eastbourne: Pluto Press.
- Eriksen, Tomas Hiland. 2003b. *Tiranija trenutka*. Beograd: XX vek.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2001. Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concepts of culture. In *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* eds., Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard Wilson, 127–148. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1964. *Social Anthropology and Other Essays*. New York: Free Press.
- Feldman, Ofer and Christl De Landtsheer (eds.). 1998. *Politically speaking: A Worldwide Examination of Language Used in the Public Sphere*. Westport: Praeger.
- Fine, Robert. 2007. *Cosmopolitanism*. New York: Routledge.
- Finkelkraut, Alain. 1995 [1987]. *The Defeat of the Mind*. New York: Columbia University Press.
- Firth, Raymond. 1953. The Study of Values by Social Anthropologists: The Marett Lecture. *Man* Vol. 53, (Oct., 1953), pp. 146–153. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2794180>
- Fire, Fransoa. 2009. *Likovi romantizma*. Beograd: Clio.
- Fisk, Džon. 2001. *Popularna kultura*, Beograd: Clio.
- Flint, Colin and Peter J. Taylor. 2007. *Political Geography. World-economy, nation state and locality*. Harlow: Pearson.
- Foucault, Michel. 1998. What is an Author? In *The Art of Art History: A Critical Anthology*, ed. Donald Preziosi, 299–314. Oxford: Oxford University Press.
- Frake O. Charles. 1997. „Plying frames can be dangerous: some reflections on methodology in cognitive anthropology“. In *Mind, Culture, and Activity. Seminal Papers from the Laboratory of Comparative Human Cognition*, ed. Michael Cole, 32–46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franklin, Sarah. 2002. „Cultural Studies“. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 203–2005. New York: Routledge.
- Freeman Mark and Jens Brockmeier. 2001. Narrative integrity. Autobiographical identity and the meaning of the 'good life'. In *Narrative and Identity Studies in Autobiography, Self and Culture*, eds. Jens Brockmeier and Donal Carbaugh, 75–99. Amsterdam: JohnBenjamins Publishing Company.
- Friedman, Jonathan. 2007. „Global Systems, Globalization and Anthropological Theory“. In *Frontiers of Globalization Research: Theoretical and Methodological Approaches*, ed. InoRossi, 109–132. New York: Springer.
- Friedman, Jonathan. 2005. Globalization, Dis-integration, Re-organization: The Transformations of Violence. U *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, eds. Marc Edelman and Angelique Haugerud, 160–168. Oxford: Blackwell.
- Frierson, E. Patrick. 2003. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

- Gaćinović, Radoslav. 2005. *Terorizam*. Beograd: Draslar.
- Gardner Katy and David Lewis. 1996. *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*. Sterling: Pluto Press.
- Geertz, Clifford. 2000. *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1976. Art as a Cultural System. *MLN, Comparative Literature* 91(6): 1473–1499.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Selected essays. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1966. The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. *UNew Views of the Nature of Man*, ed. John R. Platt, 93–118. Chicago: University of Chicago Press.
- Gell, Alfred. 2001. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Gellner, Ernest. 1997. *Nationalism*. New York: New York University Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983, pp. 6–7.
- Gellner, Ernest. 1965. *Thought and Change*. London: The University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony. 2005. *Odbjegli svijet*. Zagreb: Jasenski i Turk.
- Gledhill, John. 2000 [1994]. *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. London: Pluto Press.
- Goodenough, Ward. 1963. *Cooperation in Change: An Anthropological Approach to Community Development*. New York: Russell Sage Foundation.
- Goodman, Martin, 1994. *Mission and Conversion*. Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, Nelson. 1978. *Ways of Wordmaking*. Hassocks: Harvester.
- Graham, John W. and Wendy Havlick C. 2005 [1994]. *Mission statements: a guide to the corporate and nonprofit sectors*. New York: Routledge. Taylor & Francis e-Library.
- Grenville, John Ashley Soames. 2005. *A history of the world from the twentieth to the twenty-first century*. Oxon: Routledge.
- Groenewald, Thomas. 2004. A Phenomenological Research Design Illustrated. *International Journal of Qualitative Methods* 3 (1) Article 4: 1–26. Dostupno na: [http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/3\\_1/pdf/groenewald.pdf](http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/3_1/pdf/groenewald.pdf)
- Hadžimuhamedović, Amra. 2015. *Nasleđe rat i mir*. Srajevo: Univerzitet u Sarajevu.
- Handler, Richard. 2003. Cultural property and culture theory. *Journal of Social Archaeology*, Vol 3(3): 353–365.
- Hannerz, Ulf. 2003. „Several Sites in One“. In *Globalisation: Studies in Anthropology*, ed. Thomas Hylland Eriksen, 18–38. Chippenham and Eastbourne: Pluto Press.
- Hannerz, Ulf. 2002. „Complex society“. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 185–189. New York: Routledge.
- Hannerz, Ulf. 1999. Reflections on Varieties of Culture Speak. *European journal of cultural studies* 2(3): 393–407.
- Harari, Yuval Noah. 2008. *The Ultimate Experience. Battlefield Revelations and the Making of Modern War Culture, 1450–2000*. Chippenham: Palgrave and Macmillan.

- Harris, Marvin. 1999. *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek: Alta Mira Press.
- Hart, Keith. 2010. Kant, 'anthropology' and the new human universal, *Social Anthropology*, 18: 441–447.
- Hart, Keith. 2009a. *An Engaged Anthropology for the 21st century*. Dostupno na: <http://thememorybank.co.uk/2009/04/01/an-engaged-anthropology-for-the-21st-century/>
- Hart, Keith. 2009b. *Cultural Critique in Anthropology*. Dostupno na: <http://thememorybank.co.uk/papers/cultural-critique-in-anthropology/>
- Hart, Keith 2003a. „Epilogue: Studying World Society“. In *Globalisation: Studies in Anthropology*, ed. Thomas Hylland Eriksen, 217–227. Chippenham and Eastbourne: Pluto Press.
- Hart, Keith. 2003b. Studying World Society as a Vocation. *Goldsmiths Anthropology Research Papers*, 9: 23.
- Hart, Keith. 2001. „Cultural critique in anthropology“. In *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences Vol.5*, eds. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, 3037–3041. New York: Elsevier.
- Hart, Keith. 2005. „Anthropology is a generalizing science or it is nothing“. For the motion (1). In *Key Debates in Anthropology*, ed. Tim Ingold, 21–25. London: Routledge.
- Hač, Elvin. 1979a. *Antropološke teorije I*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hač, Elvin. 1979b. *Antropološke teorije II*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ten Have, Henk. 2006. The Activities of UNESCO in the Area of Ethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal* Vol. 16, No. 4: 333–351.
- Hawkes, Terence. 2003 [1977]. *Structuralism and Semiotics*. London: Routledge.
- Hazzan, Orit, Kramer, Jeff. 2007. Abstraction in computer science & software engineering: a pedagogical perspective. Featured Frontier Columnist. *System Design Frontier* 4(1):6–14.
- Hill, L. Christopher. 2013. Conceptual Universalization in the Transnational Nineteenth Century. In *Global intellectual history*, eds. Samuel Moyn and Andrew Sartori: 134–158. Chichester: Columbia University Press.
- Hodges, Matthew. 2008. Rethinking Time's Arrow: Bergson, Deleuse and the Anthropology of Time. *Anthropological Theory* 8(4): 399–429.
- Hoggart, Richard. 2011 [1978]. *An Idea and Its Servants: UNESCO from Within*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Holy, Ladislav and Milan Stuchlik. 1984. *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. London & New York: Cambridge University Press.
- Hoy, Mikita. 1992. Bakhtin and Popular Culture: Heteroglottal Novelization. *New Literary History* 23: 765–782.
- Huizinga, Johan. 1992. *Homo ludens: o podrijetlu kulture u igri*. Zagreb: Naprijed.
- Ingold, Tim (ed.) 2005 [1996]. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Iversen, Margaret. 1998. „Retrieving Warburg's Tradition“. In *The Art of Art History: A Critical Anthology*, ed. Donald Preziosi, 215–225. Oxford: Oxford University Press.
- James, Alison, Jenny Hockney and Andrew Dawson (eds.) 1997. *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London: Routledge.

- Jarvie, I.C., Joseph Agassi. 2002. „Rationality“. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer. New York: Routledge.
- Kaiser, Wolfram. 2005. 'Cultural Transfer of Free Trade at the World Exhibitions, 1851–1862', *The Journal of Modern History*, Vol. 77 (2005), 563–90
- Kalvokorezi, Piter i Gaj Vint. 1987. *Totalni rat*. Beograd: Rad.
- Kant, Immanuel. 1996 [1798]. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Southern Illinois University Press.
- Kastels, Manuel. 2014. *Moć komunikacija*. Beograd: Clio.
- Kaur, Raminder, ed. 2014. Introduction. In *Arts and Aesthetics in a Globalizing World*, eds. Remindaer Kaur and Parul Dave-Mukherji: 1–20.
- Kearney, Michael. 1995. The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, 1995: 547–565.
- Keylor R. William. 2001. *The Twentieth-Century World and Beyond: An International History since 1900*. New York: Oxford University Press.
- Keyser, Samuel Jay. 1983. There Is Method in Their Adress: The Formal Structure of Advertisement. *New Literary History*, vol. 14. No. 2 str. 305–334.
- Konerton, Pol. 2002. *Kako društva pamte*. Beograd: Samizdat B92.
- Kovačević, Ivan. 2006. *Tradicija modernog*. Beograd: Srpski genealoški centar. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Kroeber, Alfred Louis and Clyde Kluckhohn (et al.). 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Museum.
- Kuhn, Thomas Samuel. 2012 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuper, Adam. 2000. *Culture. The Anthropologists Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuper, Adam. 1994. Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. *Man* 29, 3: 537–54.
- Kurtz, V. Donald. 2001. *Political Anthropology: Paradigms and Power*. Boulder: Westview Press.
- Laker, Volter. 1999. *Istorija Evrope 1945–1992*. Beograd: Clio.
- Latour, Bruno. 2004. Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. Symposium: Talking Peace with Gods. Part 1. From Common Knowledge, Volume 10 Issue 3, 450–462. <http://muse.jhu.edu/article/171401>
- Leach, Edmund. 1989. *Claude-Lévi Strauss*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lečner, Frenk i Džon Boli. 2006 [2005]. *Kultura sveta: začeci i ishodi*. Beograd: Clio.
- Lesig, Lorens. 2006. *Slobodna kultura*. Beograd: Službeni glasnik.
- Levi-Stros, Klod. 2011. *Tužni tropi*. Beograd: Zepter Book World
- Lévi-Stross, Claude. 1963. *Structural Anthorpology*. New York: Basic Books Lévi-Stross, Claude. 1950. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lewis, Herbert S. 2001a. The Passion of Franz Boas. *American Anthropologist*, 103(2): 447–467.

- Lewis, Herbert S. 2001b. Boas, Darwin, Science, and Anthropology. *Current Anthropology*, 42(3): 381–406.
- Lič, Edmund. 1982. *Klod Levi-Stros*. Beograd: Prosveta.
- Lindholm, Charles. 2008. *Culture and Authenticity*. Singapore: Blackwell.
- Liotar, Žan-Fransoa. 1991. *Raskol*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Longsvort, Filip. 2002. Stvaranje istočne Evrope od preistorije do postkomunizma. Beograd: Clio.
- Luelen, Ted. 2001. *Uvod u političku antropologiju*. Beograd: Gradac.
- Liotard, Jean François. 2005 [1979]. *Postmoderno stanje : Izveštaj o znanju*. Zagreb: Ibis grafika.
- MacCannell, Juliet Flower. 1985. The Temporality of Textuality: Bakhtin and Derrida *Comparative Literature*, Vol. 100, No. 5: 968–988.
- Macfarlane, Alan. 2003. *The Savage Wars of Peace*. Palgrave Macmillan.
- Malinowski, Bronislaw. 1960. [1944]. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Galaxy Book.
- Maranda, Pierre. 1972. Structuralism in Cultural Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Vol.1: 329–348.
- Marcus, E. George and Michel M. J. Fischer. 1999 [1986]. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marechal, Garance. 2010. Autoethnography. In: *Encyclopedia of Case Study Research*. Eds. J. Mills, G. Durepos and E. Wiebe. London: Sage, 43–45.
- Marjanović-Dušanić, Smilja. 2007. *Sveti kralj*. Beograd: Clio.
- Mauss, Marcel. 1990 [1923]. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Mead, Margaret and Gregory Bateson. 2002. On the Use of Camera in Anthropology. In *The Anthropology of Media*. Eds. Askew, Kelly and Richard R. Wilk. Oxford: Blackwell: 42–46.
- Metraux, Alfred. 1951. UNESCO and Anthropology. *American Anthropologist*, 53:294–300.
- Milenković, Miloš. 2014. *Antropologija multikulturalizma: od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Srpski genealoški centar. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Milenković, Miloš. 2010. *Istorija postmoderne antropologije: intemporalna heterarhija*. Beograd: Srpski genealoški centar. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Milenković, Miloš. 2009. O brojanju i merenju (drugih) ljudi (za novac). *Antropologija*, 8: 33–52.
- Milenković, Miloš. 2007. Paradoks postkulturene antropologije. Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija*, 3: 121–143.
- Milenković, Miloš. 2006a. *Teorija etnografije u savremenoj antropologiji (1982–2002)*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet.
- Milenković, Miloš. 2006b. Šta je (bila) antropološka „refleksivnost“? Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi*, 1 (2): 157–184.



- Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog: polemika o Samoju u krizi etnografski stvarnog*. Beograd: Srpski genealoški centar. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Milner, Andrew and Jeff Browitt. 2002. *Contemporary Cultural Theory*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Mills, C. Wright. 2000 [1959]. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Mos, M.arsel. 1982a. *Sociologija i antropologija I*. Beograd: Prosveta.
- Mos, Marsel. 1982b. *Sociologija i antropologija II*. Beograd: Prosveta.
- Moyn, Samuel and Andrew Sartori. 2013. *Global intellectual history*. Chichester: Columbia University Press.
- Niall, Lucy. 2001. *Beyond Semiotics: Text, Culture and Technology*. London: Continuum.
- Nielsen, Bjarke. 2011. UNESCO and the 'right' kind of culture: Bureaucratic production and articulation. *Critique of Anthropology*, 31(4): 273–292.
- Noris, Kristofer. 1990 [1982]. *Dekonstrukcija: kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*. Beograd: Nolit.
- Note, Nicole, Raúl Fornet-Betancout, Josef Estermann and Diederik Aerts. 2009. *Worldviews and Cultures*. Brussels: Springer.
- Nugent, David and Joan Vincent. 2007. *A Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- O'Brien, Michael J. and Stephen J. Shannon. 2010. *Innovation Cultural Systems. Contributions from Evolutionary Anthropology*. Cambridge: MIT Press.
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Osterhammel, Jürgen. 2014. *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Ože, Mark. 2005 [1994]. *Prilog antropologiji savremeneih svetova*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Paffenholz, Thania, Spurk, Christoph. 2006. Civil society, civic engagement, and peacebuilding (English). Social development papers, conflict prevention and reconstruction ; no 36. Washington, DC: World Bank. <http://documents.worldbank.org/curated/en/822561468142505821/Civil-society-civic-engagement-and-peacebuilding>
- Pavlović-Aleksić, Lana. 2017. Individualnost, individualizam i kulturne revolucije. *Zbornik radova „Individualizam”*, ur. Suzana Ignjatović i Aleksanadar Bošković. Institut društvenih nauka, Centar za sociološka i antropološka istraživanja, Odeljenje za antropološka istraživanja: 119–137.
- Pavlović-Aleksić, Lana. 2016. Izvodi iz istorije ideja o narativima. *Kultura polisa* 30: 155–169.
- Pavlović-Aleksić, Lana. 2012. *Marketinški mit o Deda Mrazu*. Beograd: Univerzitet umetnosti.
- Pavlović-Aleksić, Lana. 2009. Mit i oglašavanje: Logički skandal u zemlji marketinga. *Zbornik radova fakulteta dramskih umetnosti* 15: 193–205.
- Peri, Marvin. 2000. *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.

- Pickering, Michael ed. 2008. *Research Methods for Cultural Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pišev, Marko. 2008. Gelnerova kritika postmodernizma: relativizam, postmodernizam i politika antropologije. *Etnološko-antropološke sveske*, 1 (12).
- Polanyi, Karl. 2001 [1944]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press by arrangement with Rinehart & Company, Inc.
- Popper, Karl Raimund. 1995 [1945]. *The Open Society and Its Enemies*. Routledge: Routledge & Kegan Paul.
- Preziosi, Donald. ed. 1998. *The Art of Art History. A Critical Anthology*. Oxford: Oxford University Press.
- Randeraad, Nico. 2011. The International Statistical Congress (1853–1876): Knowledge Transfers and their Limits. *European History Quarterly* 41(1): 50–65 Sage.
- Rapport, Nigel and Overing, Joanna. 2007. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Oxon: Routledge.
- Rapport, Nigel. 2006. „Anthropology as Cosmopolitan Study“, *Anthropology Today* 22(1).
- Rapport, Nigel. 2002. Community. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 173 – 177. New York: Routledge.
- Rapport, Nigel. 1997. *Transcendent Individual: towards a literary and liberal anthropology*. Oxon: Routledge.
- Redklif-Braun, Alfred Redžinald. 1982 [1952]. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*. Beograd: Prosveta XX vek.
- Ribić, Vladimir. 2011. *Politička antropologija i moderni svetski sistem*. Beograd: Srpski genealoški centar. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Ricoeur, Paul. 2005. *The Course of Recognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ricoeur, Paul. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1988. *Time and Narrative. Vol. 3*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1985. *Time and Narrative. Vol. 2*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative. Vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rosenberg S. Emily and Akira Iriye. 2012. *A World Connecting 1870–1945 (A History of the world)*. Harvard: Harvard University Press.
- Rot, Klaus. 2000. *Sluke u glavama*. Beograd: XX vek.
- Russell H. Bernard. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: AltaMira Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 1985a. Two or three things I know about culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 5: 399–421.
- Sahlins, Marshall. 1980 [1976]. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sapir, Edward. 1929. The Status of Linguistics as a Science. *Language*, Vol. 5, No. 4 (Dec. 1929): 207–214. (<http://www.bible-researcher.com/sapir1.html>)

- Sargent, T. Lyman. 2009. *Contemporary Political Ideologies. A Comparative Analysis*. Belmont: Wadsworth.
- Sartori, Andrew. 2005. The Resonance of Culture: framing problem in global concept history. *Society for comparative study of society and history*: 676–699.
- Schouls, P.A. 1998. Revolution. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 7449–7452. New York: Routledge.
- Sen-Žan-Polen, Kristijana. 1999 [1997]. *Kontrakultura. Sjedinjene Američke Države, šezdesete godine: rađanje novih utopija*. Beograd: Clio.
- Servije, Žan. 2005. *Istorija utopije*. Beograd: Clio.
- Sewell, William Jr. 1999. „The Concept(s) of Culture“. In *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, ed. Bonnell Victoria and Lynn Hunt, 35–61. Berkeley: University of California Press.
- Shore, Cris and Wright, Susan (ed.). 1997. *Anthropology of Policy*. London: Routledge.
- Shweder, Allan Richard. 2001. „Culture: Contemporary Views“. In *International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences*, eds. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, 3151–3158. Amsterdam: Elsevier.
- Stearns, N. Peter. 2010. *Globalization in world history*. Oxon: Routledge.
- Stern, Eliot, Barbara Befani, Zhaoying Chen, Osvaldo Feinstein, Kim Forss, Oumou Khayri Ba Tall, Stein-Erik Kruse, Burt Perrin, Tara Sharma, Anne Teigen. 2010. *Independent External Evaluation of UNESCO. Final Report*.
- Stevenson, Nick. 2003. *Cultural Citizenship. Cosmopolitan Questions*. Maidenhead: Open University Press.
- Stolcke, Verena. 1995. Talking Culture. *Current Anthropology* 36/1.
- Strathern, Marilyn. 1995. *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Cambridge: Prickley Pear Press.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Commons and Borderlands: Working Papers on Interdisciplinarity, Accountability and the Flow of Knowledge*. Oxon: Sean Kingston Publishing
- Stoczkowski, Wiktor. 2008. Claude Lévi-Stross and UNESCO. *The UNESCO Courier* 5:5–8.
- Storey, John. 2003. *Inventing Popular Culture: From Folklore to Globalisation*. Cornwall: Blackwell.
- Summers, Della. (ed.). 1992. *Dictionary of English Language and Culture*. Harlow: Longman.
- Šobe, Fransoa i Loren Marten. 2014 [2011]. *Međunarodni Kulturni odnosi: istorija i kontekst*. Beograd: Clio.
- Šopova, Jasmina. 2008. In This Issue. *The UNESCO Courier* 5:3–4.
- Šterk, Karmen. 2006. Filozofija u prizmi antropologije. *Prijevod*. (3): 243–275.
- Šuvaković, Miško. 1999. *Pojmovnik moderne i postmoderne likovne umetnosti i teorije posle 1950*. Beograd, Novi Sad: Srpska akademija nauka i umetnosti i Prometej.
- Taylor Huber, Mary. 2002. „Missionaries“. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 563–565. New York: Routledge.
- Todorov, Cvetan. 1994. *Mi i Drugi*. Beograd: XX vek.
- Toš, Džon. 2008. *U traganju za istorijom*. Beograd: Clio.

- Tylor, B. Edward. 1896. *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilisation*. New York: D. Appleton and Company.
- Ulbricht, Oto. 2010. Nova kulturna istorija. Istorijaska antropologija. U *Istorija, Leksikon pojmovna*, ur. Rihard Van Dilmen, 55–80. Beograd: Clio.
- Valderrama, Fernando. 1995. *History of UNESCO*. Paris: UNESCO Publishing.
- De Vereaux, Constance and Martin Griffin. 2013. *Narrative, identity, and the map of cultural policy: once upon a time in a globalized world*. Dorchester: Ashgate.
- Verne, Julles. 1977a. *Djeca kapetana Granta I*. Zagreb: Alfa.
- Verne, Julles. 1977b. *Djeca kapetana Granta II*. Zagreb: Alfa.
- Vincent, Joan. 2002. „Political Anthropology“. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 644–653. New York: Routledge.
- Vuković, Ivan. 2006. *Oponašanje Boga*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića.
- Wagner, Roy. 1981[1975]. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weiner, James. 2002. „Aesthetics“. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 9–10. New York: Routledge.
- Werbner, Pnina, ed. 2008. *Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*. Oxford: Berg.
- Wesch, Michael. 2009. YouTube and You: Experiences of Self-awareness in the Context Collapse of the Recording Webcam. *Explorations in Media Ecology* 8/2: 19–34.
- Wesch, Michael. 2012. Anonymous, Anonymity, and the End(s) of Identity and Groups Online: Lessons from the “First Internet-Based Superconsciousness”. In *Human No More: Digital Subjectivities, Unhuman Subjects, and the End of Anthropology*, eds. Neil L.Whitehead, and Michael Wesch, Boulder, Colorado: University Press of Colorado.
- Wilk, Stan. 1991. *Humanistic Anthropology*. Knoxville: University of Tennessee Press.  
Dostupno na: [http://books.google.si/books?id=e09YWdPE424C&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&cf=false](http://books.google.si/books?id=e09YWdPE424C&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&cf=false)
- Wright, Susan (ed). 1994. *Anthropology of Organizations*. New York: Routledge.
- Žikić, Bojan. 2012. „Popularna kultura: nadkulturna komunikacija“. *Etnoantropološki problemi* 7, no. 2: 315–341.
- Žikić, Bojan. 2011. „Da dođe carstvo tvoje...ali ko je car? Esej o konceptu dvosmislenosti prema E.R. Liču. *Antropologija* 11: 9–19.
- Žikić, Bojan. 2010. Antropološko proučavanje popularne kulture. *Etnoantropološki problemi* 5 sv. 2: 17–39.

## Kratka biografija

Lana Pavlović-Aleksić rođena je 1970 u Vrbasu. Osnovnu i srednju školu završila je u Dubrovniku. Studirala je dve godine na fakultetu političkih nauka u Beogradu. Diplomirala je na Filozofskom fakultetu na katedri za istoriju umetnosti Univerziteta u Beogradu. Naziv mastera stekla je na Uneskovoj katedri za kulturnu politiku i menadžment u kulturi Univerziteta umetnosti u Beogradu. Doktorske studije etnologije i antropologije upisala je 2009. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Tokom sedamnaest godina od 1996. do 2012. godine, bila je novinar (1996–1998), urednik na Art televiziji (1999–2002), stručni saradnik i koordinator u Kulturnom centru Beograda (2002–2004), stručni saradnik Sekretarijata za kulturu Grada Beograda za koordinaciju programa kulturnih centara, multidisciplinarnih i filmskih programa (2004–2006), koordinator kancelarije Zamenika gradonačelnika (2006–2007) i koordinator za međunaodne programe i strategije razvoja u oblasti kulture u Kabinetu gradonačelnika Beograda (2008–2012). Učesnik je niza stručnih konferencija, obuka i studijskih boravaka u oblasti umetnosti, kulturne politike, strategija kulturnog razvoja, lokalne i državne uprave. Autorka je jedne monografije i šest naučnih članaka.

## Изјава о ауторству

Име и презиме ауторке Лана Павловић-Алексић

Број индекса 8Е090003

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Мисија Унеска и промене концепта културе  
од 1945. до 2015. године из антрополошке перспективе

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, 2018. године

Потпис ауторке

---

Лана Павловић-Алексић

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме ауторке: Лана Павловић-Алекић

Број индекса: 8Е090003

Студијски програм: Докторске студије етнологије и антропологије

Наслов рада: Мисија Унеска и промене концепта културе  
од 1945. до 2015. године из антрополошке перспективе

Ментор: др Александар Бошковић, редовни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, 2018. године

Потпис ауторке

---

Лана Павловић-Алекић

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Мисија Унеска и промене концепта културе  
од 1945. до 2015. године из антрополошке перспективе

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 2018. године

Потпис ауторке

---

Лана Павловић-Алексић













