

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Odeljenje za etnologiju i antropologiju

Jelena V. Vasiljević

Kultura i građanstvo – antropološka  
perspektiva

Doktorska disertacija

Beograd, 2014.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Department of ethnology and anthropology

Jelena V. Vasiljević

Culture and citizenship – an  
anthropological perspective

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2014.

Mentor:

**dr Miloš Milenković**, redovni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Članovi komisije:

**dr Miodrag Jovanović**, redovni profesor, Pravni fakultet, Univerzitet u Beogradu

**dr Zorica Ivanović**, docent, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

**dr Slobodan Naumović**, vanredni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

**dr Vladimir Ribić**, vanredni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Datum odbrane:

## **Kultura i građanstvo – antropološka perspektiva**

### **Rezime:**

Obnovljeno interesovanje za pojam građanstva i njegovo povezivanje sa pitanjima identiteta, kulture, i pripadnosti otvorilo je nove mogućnosti za plodna interdisciplinarna istraživanja i povezivanje prava, političke teorije i antropologije. Antropološki pogledi i odgovori na spojeve i problematizaciju kulture i građanstva, zanimljivi su kako u smislu važnog istraživačkog doprinosa toj temi tako i kao svojevrsan uvid u stanje i razvoj same discipline.

Pitanje postoji li antropologija građanstva – kao i treba li je konstituisati kao posebnu subdisciplinu (ili je reč o nečemu što pripada domenu političke antropologije ili antropologije prava) – ostavila bih otvorenim i dodala da se u ovom radu niti zalažem za takvo omeđavanje disciplinarno-predmetnog usmerenja niti takve podele smatram nužnim. Prevažodno sam zainteresovana da pokažem kako građanstvo može biti smatrano posebnom temom za (interdisciplinarno) istraživanje, sa visokom relevancijom za antropološku disciplinu, te kako je antropologija znatno doprinela savremenim debatama o kulturi i građanstvu, ali i kako se ta polemika ugradila u disciplinarnu autorefleksiju.

Ovaj rad strukturno je podeljen u tri radne celine, ne računajući uvod i zaključak. Prvi radni odeljak u celosti je posvećen problemu građanstva; njegovo prvo poglavlje ponudiće pregled istorijskog razvoja ove institucije, dok će u drugom poglavlju biti razmatrane najvažnije teorijske i problemske postavke. Naredni, i najduži odeljak će na suštinski način odgovoriti na naslov ovog rada – pokazaće kako je kultura postala relevantna za pitanja građanstva, šta sve spoj građanstva i kulture podrazumeva, i kako se antropologija, ali i šira društvena teorija, odredila prema „kulturnom zaokretu“ u politici i pravu. Taj odeljak je podeljen u četiri poglavlja. Prvo donosi generalni (istorijski i pojmovni) kontekst potreban za razumevanje kulturalizacije građanstva. U drugom poglavlju razmatraju se ključne teorije kulturno rekonceptualizovanog građanstva, kao što su ideje grupnodiferenciranih prava i multikulturalizma. Treće



poglavlje donosi kritiku ovih teorija i njihovog okvira koji počiva na identitetskim politikama, uključujući tu i kritički osvrt antropološke discipline. Četvrto poglavlje se nastavlja na prethodno iznete debate fokusiranjem na srodnu problematiku ljudskih prava, te odnosa ljudskih prava spram kulturnih i građanskih prava. Konačno, poslednji radni odeljak predstavlja iskorak iz teorije i interdisciplinarnih polemika u jedan vid studije slučaja koja razmatra politike građanstva na primeru savremene Srbije. U tom odeljku ispituje se heuristički potencijal građanstva kao interpretativnog okvira za razumevanje širih društvenih, simboličkih i kulturnih procesa u našem društvu. Oslanjanjem na pristup antropologije javnih politika, analiza se fokusira na ključne elemente transformacije politika građanstva i državljanstva u Srbiji, s naročitim interesom za period od devedesetih godina XX veka naovamo.

**Ključne reči:** građanstvo, antropologija građanstva, kultura i građanstvo, multikulturne politike, politike priznanja, ljudska prava, kultura i pravo, kritika politike identiteta, politike državljanstva, Srbija.

**Naučna oblast:** Antropologija

**Uža naučna oblast:** Politička antropologija

**UDK broj:** 316. 72 (497. 11)  
316. 334. 3 (497. 11)

## **Culture and citizenship – an anthropological perspective**

### **Abstract:**

A renewed interest in the notion of citizenship in relation to identity, culture and membership has opened up new possibilities for productive interdisciplinary research, bringing together political theory, law and anthropology. Anthropological perspectives on and responses to problematization of culture and citizenship are noteworthy both as parts of the research contribution to the subject matter and as an insight into the discipline itself.

The question of whether we should constitute an anthropology of citizenship – or whether these inquiries should be seen as integral part of anthropology of law or political anthropology – is not of primary concern here. I am mostly interested in showing how citizenship constitutes a subject on its own, invoking fertile interdisciplinary research, and how anthropology has contributed to contemporary debates about culture and citizenship, simultaneously incorporating them into its own disciplinary autoreflexion.

This study is structurally divided into three parts, in addition to introduction and conclusion. The first part is entirely dedicated to the problem of citizenship. Chapter 1 offers a historical overview of the development of citizenship as institution and practice, whereas in Chapter 2 I discuss the most relevant theoretical approaches to citizenship. The following and the longest part treats directly the main focus of my thesis and focuses on questions of how culture became relevant for citizenship, what the nature of the relationship between citizenship and culture is, and finally, how anthropology, but wider social theory as well, responded to ‘cultural turn’ in politics and law. That part is divided into four chapters. The first chapter looks at the general (historical and theoretical) context necessary for understanding the culturalization of citizenship. The second chapter discusses the key approaches to culturally reconceptualized citizenship, such as group-differentiated rights theory and multiculturalism. Chapter 3 brings a critique of these identity politics based theories, with special emphasis put on anthropological critique. Chapter 4 draws upon this criticism but this times focuses on

the problem of human rights in their relationship to cultural and citizenship rights. Finally, the third part of my dissertation brings a case study of citizenship politics in contemporary Serbia. In this part I examine the heuristic potential of citizenship as an interpretative framework for understanding the wider social, symbolic and cultural processes in Serbian society. I draw upon anthropology of policy approach in order to analyse the key elements of the transformations of citizenship, both as status and as (cultural) membership in Serbia, with special focus on the period after the disintegration of socialist Yugoslavia.

**Key words:** citizenship, anthropology of citizenship, culture and citizenship, multiculturalism, politics of recognition, human rights, culture and rights, critique of politics of identity, Serbia.

**Field:** Anthropology

**Sub-field:** Political anthropology

**UDC no.** 316. 72 (497. 11)  
316. 334. 3 (497. 11)

## Sadržaj

<b>I Uvod: Građanstvo kao (antropološki) istraživački problem.....</b>	<b>11</b>
1. Šta se misli pod građanstvom i zašto je ono vredno istraživanja?.....	12
2. Antropologija i građanstvo.....	19
<b>II Građanstvo u istoriji i teoriji: okviri za razumevanje i problematizovanje građanstva i građanskih prava.....</b>	<b>24</b>
1. Građanstvo kroz istoriju.....	28
<i>1.1. Grčki polis.....</i>	<i>28</i>
<i>1.2. Civis Romanus.....</i>	<i>31</i>
<i>1.3. Srednjovekovni grad.....</i>	<i>33</i>
<i>1.4. Moderno građanstvo.....</i>	<i>35</i>
1.4.1. T. H. Maršal: evolucija modernog građanstva.....	39
2. Teorijske i pojmovne pretpostavke građanstva. Izazovi i debate.....	43
2.1. Glavne teorijske tradicije mišljenja o građanstvu.....	43
2.1.1. Republikanska i liberalna tradicija.....	43
2.1.2. Građanstvo u nacionalnom okviru.....	49
2.2. Ključni savremeni izazovi.....	52

<b>III Argument kulture u debatama o građanstvu i građanskim pravima.....</b>	<b>62</b>
1. Građanstvo u dobu kulture i identiteta.....	63
1.1. <i>Pomeranje težišta politike od države ka kulturi.....</i>	<i>63</i>
1.2. <i>Granice univerzalnog građanstva: izazovi identitetskih politika.....</i>	<i>67</i>
1.3. <i>Kulturno građanstvo – različite upotrebe pojma.....</i>	<i>72</i>
2. Kultura, razlika i građanska prava: diferencirano građanstvo i multikulturalizam.....	76
2.1. <i>Priznanje kao politička kategorija.....</i>	<i>78</i>
2.2. <i>Diferencirano građanstvo.....</i>	<i>80</i>
2.3. <i>Multikulturno građanstvo.....</i>	<i>84</i>
3. Kritika grupnodiferenciranih prava i multikulturalizma.....	91
3.1. <i>Antropološka recepcija i kritika (multi)kulturnog građanstva.....</i>	<i>98</i>
3.1.1. <i>Od „nauke o kulturi“ do „postkulturne antropologije“. Argumenti protiv kulture.....</i>	<i>100</i>
3.1.2. <i>Etnografija kulture i prava.....</i>	<i>106</i>
4. Ljudska prava i kulturna prava.....	110
4.1. <i>Univerzalna ljudska prava.....</i>	<i>110</i>
4.2. <i>Kulturna prava.....</i>	<i>114</i>
4.3. <i>Antropološka kritika.....</i>	<i>118</i>
4.3.1. <i>Prava i kultura – još jednom o antropološkoj empirijskoj kritici.....</i>	<i>120</i>

4.4. <i>Ljudska prava su zapravo prava građana?</i> .....	127
5. Zaključni osvrt.....	131
<b>IV Građanstvo i politike državljanstva u novijoj istoriji Srbije – neke karakteristike i problemi</b> .....	134
1. Ključni momenti građanstva u Srbiji tokom „kratkog dvadesetog veka“ .....	138
2. Ključni elementi transformacije građanstva u Srbiji od 1990. godine.....	146
2.1. <i>Srbija u novom jugoslovenskom okviru: (zlo)upotreba državljanstva</i> .....	146
2.2. <i>Novi kurs: promišljanje odnosa između nacije, države i teritorije</i> .....	149
2.2.1. Liberalizacija politike državljanstva.....	150
2.2.2. Ustav i politike pripadanja.....	151
2.2.3. Etnifikacija državljanstva Srbije.....	154
2.2.4. Pravna zaštita nacionalnih manjina.....	157
2.2.5. Građani Kosova, državljani Srbije? .....	159
<b>V Završna razmatranja</b> .....	164
<i>Literatura</i> .....	171
<i>Izvori</i> .....	195
<i>Biografija autorke</i> .....	197

# **I**

## **Uvod:**

### **Gradanstvo kao (antropološki) istraživački problem**

„Ukoliko želimo da razvijemo fluidni i dinamični koncept građanstva, koji bi bio istorijski utemeljen i geografski prikladan, ne treba da pođemo od pitanja 'šta je građanstvo?' Pravo je pitanje 'šta je to što *nazivamo* građanstvom?' što priziva naš interes i volju da ga interpretiramo na jedan ili drugi način.“

(Engin Isin 2009: 368–369)

## 1. Šta se misli pod građanstvom i zašto je ono vredno istraživanja?

Misaona kompatibilnost koju sobom nose dva od tri pojma iz naslova ovog rada – *kultura* i *antropološka perspektiva* – nužno priziva potrebu da se počne s objašnjenjem onog trećeg, čije „iskakanje“ ispravno upućuje na to da je reč o centralnom pojmu ove studije. Odmah ću dodati da će *građanstvo* u svojoj istorijskoj i teorijskoj perspektivi biti posebno razmatrano u narednom odeljku rada; ovaj, uvodni deo opisace formalne karakteristike građanstva kao *predmeta* istraživanja, pokazaće otkud dolazi obnovljeno interesovanje za njega u društvenoj teoriji, te naravno, kako se našao u konjunkturi s kulturom i šta bi podrazumevala antropološka perspektiva tog odnosa.

Iako jedan od temeljnih pojmova politike, političke i moralne teorije, uz to u čestoj upotrebi u javnom govoru, građanstvo je ujedno jedan od najnepreciznijih pojmova, otvorenog značenja, sa brojnim definicijama i raznovrsnim impliciranim sadržajem: status (državljanstvo), prava, participacija, identitet, pripadnost zajednici, društveni i politički aktivizam itd. Različite definicije građanstva biće razmatrane kasnije u radu, sada bih, na samom početku, podvukla neke njegove najčešće isticane karakteristike koje ga i čine zanimljivim predmetom istraživanja različitih disciplina, ali i probleme pri određivanju obima njegovog značenja (sa čim je u vezi i neadekvatnost termina na srpskom jeziku, s obzirom da je on ovde prevashodno *prevod*, jer se radi o tradicijama mišljenja i istraživanja koje nam dolaze iz drugih jezika i njihovih društvenoteorijskih i akademskih polja).



Nema sumnji da je građanstvo multidimenzionalna ideja i praksa koja se istovremeno odnosi na pojedince i na društveni svet u kojem oni obitavaju i u kome se pozicioniraju: „Građanstvo stoji u najužoj vezi, s jedne strane s individualnim pravima, a s druge s pripadnošću konkretnoj zajednici“ (Kymlicka and Norman 1995: 283), te možemo reći da pripada onoj grupi koncepata koji nastoje da nadiđu distinkciju pojedinac/društvo ili deo/celina. Osim što su istovremeno implicirani pojedinac i njegova/njena zajednica, u taj kompleks odnosa neizostavno moramo uvrstiti i „Drugog“, i to kako onog bliskog, su-građanina, tako i onog spram kojeg se građanin konstituše: ne-građanina. Kako nam antropologinja Sian Lazar tvrdi (Lazar 2013: 1) „proučavati građanstvo znači proučavati kako živimo s drugima u političkoj zajednici“, dok nas Engin Isin (Isin 2002: x) podseća da „građanstvo i drugost... uistinu nisu dva različita uslova, već dva aspekta ontološkog uslova koji čini politiku mogućom“, jer je građanstvo tip identiteta koji konstituše osobe (pridajući im određene kvalitete, prava i vrline) razlikujući ih od stranaca, autsajdera, tuđina (isto: 35–36).

Međutim, koliko je naša reč *građanstvo* zaista adekvatna da opiše ovaj kompleks koji čine pojedinac, politička zajednica, drugi pojedinci, njihovi međusobni statusi i odnosi? Naročito kada je jasno da zapravo imamo na umu ono što se u engleskoj istraživačkoj tradiciji misli pod terminom *citizenship*. U tom smislu, svakako bi trebalo da nam je važan i pojam *državljanstva*, mada je iz njega izuzet dinamički aspekt života u političkoj zajednici, a fiksirana važnost formalnih statusa i prava; s druge strane, *građanstvo* prevashodno konotira populaciju, čak određeni sloj populacije, te se opet pokazuje užim u svom značenju od pojma *citizenship*. Ovaj problem je uočen i u drugim jezicima – problem preklapanja i razmimoilaženja građanstva (građanskih statusa, građanskih prava) i državljanstva, i problem prevođenja ovih termina, pri kojem se značenje reči često gubi i modifikuje (Balibar 2005, Neveu 2012).

Kada govorim o istraživačkom interesu za pojam građanstva (pa i državljanstva, mada se na srpskom jeziku ova dva pojma najčešće ne misle kao jedinstveni sklop) imam na umu jednu bogatu teorijsku i istraživačku (interdisciplinarnu) tradiciju koja je posebno živa u anglosaksonskom akademskom svetu i koja se razvija pod okvirom *studija*

*građanstva*, odnosno *citizenship studies*.<sup>1</sup> *Citizenship* se kod nas najčešće prevodi kao *građanstvo* (dok je *državljanstvo* prevod za termin *nationality* [u smislu u kom ga koristi engleski jezik međunarodnog prava, v. npr. Dedić, Jalušić and Zorn 2003 :28], koji u ovom kontekstu ne treba brkati s *nacionalnošću* u etnokulturnom smislu), mada je to svakako nedostatan prevod kojim se ne mogu pokriti sve dimenzije formalnih i dinamičkih aspektata uređenja života građana u jednoj političkoj zajednici, što sve implicira engleski termin. Naime, pod krovnim terminom *citizenship* u anglosaksonskoj tradiciji mišljenja obrađivani su, kako problemi građanske participacije, aktivizma i identiteta (glasačke navike, političko udruživanje i delovanje, građanski protesti i neposlušnost; pitanja pomirenja različitih partikularnih etničkih, religijskih i drugih identiteta sa identitetom građanina date političke zajednice itd.), tako i pitanja formulisanja uslova pripadnosti političkoj zajednici (ko su državljani, koja su im prava, kako su prava diferencirana među državljanima; sprovođenje politike imigracije i naturalizacije, pitanja dvojnog državljanstva itd.). Dakle, *citizenship* se ujedno odnosi i na ideju korpusa i aktivnosti građanstva, i na pitanje formalnih uslova sistema u kojima građani žive, kao državljani konkretne političke i pravno definisane zajednice. Na drugom mestu, o razlikovanju građanstva i državljanstva navela sam sledeće:

„Državljanstvo se, svakako, odnosi na pravno-politički uslov formalnog pripadanja državi, te predstavlja osnovni uslov za sva druga prava koja se u okviru države mogu ostvariti. Koncept građanina je daleko složeniji filozofsko-politički koncept i neodvojiv od ideje političke zajednice i građanskih prava. U tom smislu, može se, veoma uslovno, reći da je državljanstvo „statičniji“ pojam koji implicira formalno-pravne uslove pripadanja zajednici, dok je građanstvo apstraktniji i „dinamičniji“ pojam, jer implicira uslove zamišljanja zajednice (ko su njeni članovi, ko *treba* da budu članovi), ali i aktivno sudelovanje u njoj“ (Vasiljević 2011).

Dakle, polazim od toga da *citizenship* u sebi sadrži važne elemente onoga što mislimo i pod građanstvom i pod državljanstvom. U potrazi za jednim terminom koji bi bio odgovarajući prevod, *državljanstvo* se ipak čini preuskim da ponese sva implicirana značenja. O neadekvatnosti, pak, *građanstva*, pisao je Aljoša Mimica, u svom prevodu

---

<sup>1</sup> Pogledati npr. sledeće zbornike: Beiner 1995, Shafir 1998, Bellamy and Palumbo 2010, kao i Isin and Turner 2007.

Balibara i francuskog pojma *citoyenneté*, predlažući da se u srpskom jeziku koristi termin *građanskost*, kako bi se izbegla konotacija *određene populacije* ugrađena u termin građanstvo (Balibar 2002). Duhaček i Lončarević (2012) prihvataju Mimicin predlog i objašnjenje i odlučuju se za naizmenično korišćenje termina *građanskost* i *građanski status*. Uvažavajući Mimicinu argumentaciju, ipak sam mišljenja da reč građanskost nikako ne odgovara duhu našeg jezika, te da će, suprotno motivima koji stoje iza njenog kovanja, biti teško vezati uz nju bilo kakva podrazumevana značenja i ideje; građanski status, pak, previše je uska i specifična sintagma koja se jasno opredeljuje za *statuse*, dok ostaje nejasno kako bi obuhvatila probleme identifikacije, aktivizma, pasivizacije, participacije, diferencijacije itd. Zbog svega navedenog, u ovom radu ću ipak prevashodno koristiti termin građanstvo – koji će, po potrebi, biti dopunjavani ili precizirani terminima građanska prava, građanski status, državljanstvo – uz uvažavanje svih iznetih problema u vezi s njegovom (ne)adekvatnošću.

Ovaj problem s prevodom ne tiče se samo uobičajenih razlika koje postoje između jezičkih i misaonih tradicija, već je i u vezi s izrazitom kompleksnošću pojma građanstvo. On često podrazumeva i upućuje na čitav niz drugih pojmova – kojima je određen i s kojima stoji u najbližoj vezi – te ga možemo shvatiti kao umrežavajući koncept koji u sebi sažima ili konotira: državu, naciju (ponekad etničku grupu), pripadnost. Ovo poslednje se obično uzima kao nesporna odlika građanstva: bez obzira na njegove različite definicije ono uvek podrazumeva *pripadnost* političkoj zajednici (Bosniak 2003: 185). Ali i politička pripadnost se može definisati i zastupati pozivanjem na različite principe, kao što su krvno srodstvo, kulturna veza, identifikacija s određenim političkim idejama, uživanje prava i zaštita u zamenu za određene obaveze, a najčešće je u pitanju kombinacija navedenih principa (Thomas 2002). Iako u najbližoj vezi s nacionalnom i/ili etničkom pripadnošću,<sup>2</sup> nacijom i

---

<sup>2</sup> Ovde se problem s prevodom dodatno usložnjava s obzirom na uobičajenu podelu na tzv. etničke (zasnovane na pretpostavljenom zajedničkom poreklu, vernakularnoj kulturi, jeziku i običajima) i građanske (*civic*) nacije (koje objedinjuje istorijska teritorija, političke institucije, zajednička ideologija) (Smith 1991; za dovodenje u pitanje pomenute podele, videti Shulman 2002). Međutim, građanstvo ovde ne treba shvatiti kao „bliže“ pojmu građanske nacije, već pre kao okvir i uslov pripadanja u bilo kojem tipu političke zajednice (dakle, etničko građanstvo ne bi bilo oksimoron; prosto, reč je o razlici između *ethnic* i *civic citizenship*).

etnijom, građanstvo se od njih razlikuje, jer je uvek pozitivno valorizovano; nacionalni i etnički idenitet mogu biti interpretirani i vrednovani na različite načine, dok je građanstvo, i građanska pripadnost, uvek pozitivno određeno – uz njega se vezuju prava, priznanje, sudelovanje u zajednici, javnost, politička inkluzija (Oommen 1997: 223).

Dalje, građanstvo se najčešće misli s obzirom na *državu* (savremenu, nacionalnu državu [nation-state]) kao okvir koji ga uređuje – u toj meri da je za neke istraživače ono potpuno nemislivo izvan tog konteksta (isto: 224) – otuda i bliskost s pojmom državljanstvo. Istorijska perspektiva, koja će biti predstavljena u narednom odeljku, pokazuje kako se građanstvo razvijalo ne samo s obzirom na svoj sadržaj, već i u odnosu na *prostor* koji je uređivalo – od antičkog polisa, preko srednjovekovnog grada do moderne države, uz koju ga danas uobičajeno mislimo. Međutim, savremene tendencije globalizacije, režima međunarodnog prava, ali i identitetskih politika koje se razvijaju nezavisno od nacionalnih granica, navode neke istraživače da promišljaju građanstvo razdruženo od nacije i države: kao globalno, kosmopolitsko građanstvo (Tully 2008), postnacionalno ili transnacionalno građanstvo (Soysal 1998), ili, pak u pravcu njegove *denacionalizacije* (Bosniak 2000, Shachar 2009, Stevens 2010, Isin 2012). Upravo su te tendencije na globalnom planu uticale na porast zanimanja za ideju građanstva i za njeno izdvajanje kao zasebne i interdisciplinarne teme za istraživanje. Kako nas Baubek podseća (Bauböck 2010: 847), do devedesetih godina XX veka građanstvo se proučavalo prevashodno u kontekstu političkog poretka demokratskih država (kroz pitanja društvene jednakosti i građanske participacije/civilnog društva) ili kao legalni status i skup prava i obaveza koje država jemči svojim građanima (što je prevashodno interesovalo pravnike i proučavaoce imigracije i prava imigranata). Međutim, u poslednje dve i po decenije građanstvo ne samo da je eksplodiralo kao tema i postalo fokus istraživanja brojnih društvenih disciplina, nego bismo mogli reći i da se „emancipovalo“ od drugih pojmova u meri u kojoj je prestalo biti nužno teorijski ga misliti u sklopu s državom i nacijom.

Jedan deo uzroka svojevrsne poplave ininteresovanja za građanstvo leži u velikim političkim promenama koje su se zbile na samom kraju osamdesetih i u prvoj polovini devedestih godina prošlog veka. Naravno, reč je o padu Berlinskog zida, kraju

hladnoratovske i ideološke podele sveta – vremenu za koje se nekima činilo da je dovelo istoriju do svog „kraja“ – i stvaranju novih država na prostoru nekadašnjeg istočnog bloka.<sup>3</sup> Razaranje jednog tipa političke zajednice u svrhu kreiranja novih i drugačijih tipova „obnovilo je važna pitanja o tome šta drži građane zajedno u deljenoj političkoj zajednici“ (Beiner 1995: 3). U tim procesima nije se samo desio nestanak jednih država i nastanak novih: veliki broj građana izgubio je svoje državljanstvo (mnogi nisu automatski dobili novo), dok su ostali, bukvalno preko noći, postali građani drugačijeg političkog sistema, država koje su promenile nazive, a neretko i svoje granice. Formulirana su nova pravila koja su određivala ko ima pravo državljanstva, ko *treba* da bude državljanin, ko je isključen, što su sve pitanja koja se nisu ticala samo političkih i društvenih uređenja, već i građanskih, pa i osnovnih ljudskih prava (jer su mnogi, tokom ovih procesa, bili lišeni bilo kakvog državljanstva, tog osnovnog „prava da se poseduju prava“, Arendt 1951: 297–98).<sup>4</sup>

S druge strane, nisu samo ovi procesi na evropskom kontinentu uticali na porast zanimanja za građanstvo. Osim što je reč o promenama koje su bile globalne, istorijski ih možemo pratiti i ranije, od šezdesetih godina XX veka, te tvrditi da su građanstvo kao poseban predmet interesovanja klesali procesi dekolonizacije, globalne migracije (ljudi i kapitala), društveni pokreti skoncentrisani oko pitanja etniciteta, roda i raznih manjinskih identiteta koji su ukazivali da u društvu postoje i druge granice osim

---

<sup>3</sup> U ovom periodu, uz raspad socijalističkih višenacionalnih država, politički se animira i ideja Evropske unije, uz promociju posebnog građanstva te unije, inaugurisanog Mاستrihtskim ugovorom iz 1992. godine. Habermas govori o tri ključna procesa iz ranih devedesetih godina koji usmeravaju našu pažnju ka pitanjima građanstva: stvaranje novih nacionalnih država (ujedinjenje Nemačke, transformacija socijalističkih država), razvoj Evropske zajednice i formiranje Unije, te omasovljena imigracija iz zemalja siromašnog Juga i Istoka (Habermas 1995: 255). O evropeizaciji i problemu evropskog građanstva kao antropološkim problemima videti u Kockel, Craith and Frykman (2012), Shore (2004), Krstić (2011; 2012), Gačanović (2009).

<sup>4</sup> O posledicama raspada Sovjetskog saveza po državljanski i građanski status migranata u novonastalim baltičkim državama (pre svih Rusa, kojih je u ovim neruskim državama naslednicama živelo oko 25 miliona i koji su preko noći transformisani iz unutardržavnih u međunarodne migrante bez regulisanog boravišnog i radnog statusa) videti Brubaker 1992a. Za slične procese koji su se odigravali na prostoru bivših jugoslovenskih republika videti Shaw and Štiks 2013 (više reči o tome biće u odeljku IV).

nacionalnih, te da je građanstvo – kao inkluzivnu, egalitarnu, pravno-emancipatornu ideju – potrebno misliti nezavisno od pitanja države, nacije i pravno-statusnog uređenja. Upravo se u tom kontekstu deetimizacije i denacionalizacije građanstva, u apstrahovanju njegove emancipatorne i dimenzije *pripadnosti zajednici*, gradila veza između *kulture* – inače tradicionalno izuzimane iz domena politike i prava – i ovog pojma, veza koja će istovremeno upućivati i na politizaciju kulture i na kulturalizaciju građanstva čemu će u najvećoj meri biti posvećen ovaj rad (a u celosti njegov treći odeljak).

No, osim što su ovi procesi otkrivali praktične efekte višedimenzionalnosti građanstva, takođe su upućivali i na njegovu otvorenost prema brojnim teorijskim i disciplinarnim perspektivama, uključujući antropološku, koje su počele da ga uzimaju bilo za predmet bilo za okvir svojih istraživanja.

## 2. Antropologija i građanstvo

Pokušavajući da precizno uokviri i definiše odnos između građanstva i prava – naizgled najdirektniji i „najčistiji“ odnos spram pojma koji prvenstveno implicira statute i prava –Šo (Shaw 2012) priznaje da građanstvo pripada brojim disciplinama i da se one interesuju za razne njegove aspekte: politička teorija u građanstvu prvenstveno vidi zahteve pojedinaca i grupa za uključanjem u političku zajednicu; sociološka perspektiva je zainteresovana za ideju pripadnosti, tj. članstva u zajednici koje je posredovano društvenim i ekonomskim odnosima moći; istoričari stavljaju akcenat na kontekst promena uslova ostvarivanja statusa i prava itd.

U preglednim osvrtima i literaturi koja nudi sintetički i transdisciplinarni pogled na građanstvo, antropološka i sociološka perspektiva se najčešće navode kao zainteresovane za intersubjektivni aspekt građanstva – za činjenicu da on konstituiše odnose među ljudima, uređuje osećaje pripadnosti zajednici i izgrađuje svojevrstan identitet (Gaille 1998: 12). Pitanje postoji li antropologija građanstva – kao i treba li je konstituisati kao posebnu subdisciplinu (ili je reč o nečemu što pripada domenu političke antropologije ili antropologije prava) – ostavila bih otvorenim i dodala da se u ovom radu niti zalažem za takvo omeđavanje disciplinarno-predmetnog usmerenja niti takve podele smatram nužnim. Daleko sam više zainteresovana da pokažem kako građanstvo može biti smatrano posebnom temom za (interdisciplinarno) istraživanje, sa visokom relevancijom za antropološku disciplinu, te kako je antropologija znatno doprinela savremenim debatama o kulturi i građanstvu, ali i kako se ta polemika ugradila u disciplinarnu autorefleksiju.

Ne možemo govoriti o jedinstvenom pristupu ili produkciji radova koje bismo nedvosmisleno podveli pod okvire „antropologije građanstva“, mada je ova sintagma zaživela u poslednjih nekoliko godina, kada je objavljena hrestomatija pod istim nazivom (sastavljena, u najvećoj meri, od neantropoloških tekstova: *The Anthropology of Citizenship*, Lazar 2013), kao i specijalno izdanje stručnog časopisa *Critique of Anthropology* (2013, 33,1) posvećeno toj temi. Međutim, svakako možemo govoriti o odnosu antropološke discipline i (istraživačkih problema koji bi mogli da potpadnu pod

temu) građanstva, te genealogiju tog odnosa možemo pratiti na nekoliko ravni. Za početak, problemima pripadnosti zajednici, određivanja kriterijuma uključenja i isključenja, prava i obaveza – i drugih elemenata političkog života, nerazdruživih od ideje građanstva – u *nezapadnim* društvima, bavila se politička antropologija, barem od studije Fortesa i Evansa-Pričarda o afričkim političkim sistemima (Fortes and Evans-Pritchard 1940). Proučavajući tzv. društva bez istorije i bez države, u kojima politički poredak, umesto državno-pravnog aparata, uspostavljaju neke druge društvene institucije (npr. sistem srodstva, kako je to kod Nuera utvrdio Evans-Pričard: Evans-Pritchard 1940), politička antropologija se razvijala kao „disciplina koja razmatra 'arhaična' društva, ona u kojima država nije potpuno uspostavljena ... suočena sa problemom segmentarnih društava, lišenih središnje političke vlasti“ (Balandije 1997: 20). Nastojeći da prevaziđe ovu egzotizaciju svog polja (i problematičnu dihotomizaciju *političkog* na zapadu i ne-zapadu), politička antropologija se vremenom okrenula komparativnom i sveobuhvatnom proučavanju „kojim se razmatraju različiti izrazi političke stvarnosti, ne u okvirima neke posebne istorije – na primer evropske – već u čitavom istorijskom i geografskom opsegu te stvarnosti ... Ona na taj način doprinosi otklanjanju 'provincijalizma' politikologâ“ (isto: 21, 22).

Ova obrt je važan jer svedoči o rešenosti poslenika discipline da njihovo bavljenje politikom i političkim temama ne bude određeno geografijom i stepenom složenosti proučavanih društava (dakle, zapadna i moderna društva podjednako su validan antropološki teren kao i nezapadna ili tzv. jednostavna društva), već *pristupom* i metodom, čime se teži i legitimisanju disciplinarnе perspektive kao svojevrsnog *korektiva* dominirajućih politikoloških i pravnih paradigmi u domenu političkog života zajednicâ – o ovome će najviše reći biti u trećem odeljku rada koji će se baviti, između ostalog, i debatama između političkih teoretičara i antropologa.

Kako su savremena, složena društva, postajala legitimni teren za antropologe, tako su i „klasični“ problemi podrazumevani pod građanstvom – statusi, prava, glasanje, politički aktivizam, imigracija, ustavi i zakoni itd. – pa čak i sâm ovaj pojam, počeli da zaokupljaju pažnju antropologa. O različitim političkim praksama i procesima u društvenim zajednicama (gde geografija i stepen lokalnosti, odnosno globalnosti politike nije više od određujućeg disciplinarnog značaja), od nedavno počinje da se



razmišlja u terminima *antropologije građanstva*, jer se ovaj pojam sve više pokazuje kao zgodan analitički i interpretativni okvir za ispitivanje ljudske agensnosti u političkoj zajednici (Sian and Nuijten 2013). Francuska antropologinja Katrin Neve (Catherine Neveu) skicira specifičnosti i ciljeve antropološkog pristupa građanstvu: podvrći empirijskoj kritici dominantne političke teorije, pokazati kako je građanstvo ne samo stabilizirajući i normativni okvir, već i praksa i proces,<sup>5</sup> podložan promjenama, zavisan od kulturnog i socijalnog konteksta (Neveu 2005).

Možemo reći da se dve važne stvari kristališu u vezi s antropološkim pristupom građanstvu: jedna se tiče razumevanja samog pojma, a druga istraživačkog (etnografskog) pristupa. Dakle, antropologija definiše građanstvo kao „živeće iskustvo“ (*lived experience*), zanimaju je kontingencije političke pripadnosti, svakodnevne prakse političkog života i uslovi funkcionisanja političkih zajednica od kojih je država samo jedna od mogućih (Lazar 2013: 2). S obzirom na takvu orijentaciju i zanimanje za kontekst i živo iskustvo, antropologija teoriji građanstva pridružuje (često kao kritiku) svoju etnografsku, terensku evidenciju kojoj nije cilj da odgovori na normativno pitanje adekvatnog (ili najboljeg) modela građanstva, već da analizira „kako se ova ključna kategorija iznova konstituiše (i u tom procesu transformiše) u svakodnevnim praksama konkretnih ljudi na konkretnom prostoru i u konkretnom vremenu“ (Ouroussoff and Toren 2005).

Konačno, posebno je važan – naročito za kontekst ove studije – još jedan trend koji je građanstvo približio antropologiji. Reč je o kompleksnom procesu *kulturalizacije* građanstva, odnosno kulturalizacije politike i prava koji započinje negde u drugoj polovini XX veka sa jačanjem identitetskih politika, da bi se dodatno učvrstio razvojem i jačanjem ideja *diferenciranog* i *multikulturnog građanstva*. Taj će proces biti predmet detaljne analize kasnije u radu, no sada bih se samo ukratko osvrnula na njegove najneposrednije efekte na antropologiju (koji će takođe biti detaljnije objašnjeni i kontekstualizovani u odeljku III). Naime, mogli bismo reći da je isprva antropologija pozitivno reagovala na njega, prigrljujući ideju kulturne kontekstualizovanosti građanstva i zastupajući politiku omogućavanja različitim kulturnim zajednicama

---

<sup>5</sup> „Procesi i prakse kojima se pristupa političkoj zajednici podjednako su važni kao i krajnji ishodi: statusi i prava“ (Sian and Nuijten 2013).

(najčešće manjinskim) da amalgamišu svoje kulturne specifičnosti i građanske identitete širih političkih zajednica u kojima žive (npr. razvijanjem i promovisanjem *kulturnog građanstva*, v. Rosaldo 1994b, 1999, kao i poglavlje u ovom radu posvećeno ovom konceptu). Međutim, kako su se, tokom devedesetih godina XX veka razvijale (i politički operacionalizovale) ideje diferenciranog i multikulturnog građanstva – bazirane na politikama priznanja i identiteta – koje su u pravo i politiku uvele *kulturu* kao središnje opravdanje i argument za nova politička prava i uređenja zajednica, tako su delovi antropološke zajednice postajali kritičniji prema čitavom trendu, pozivajući se na već ranije pokrenute debate o problemskim aspektima politizacije i legalizacije kulture. Čitav ovaj proces, kao i svojevrsna polemika u koju će antropologija stupiti sa političkom teorijom, zanimljiv mi je iz nekoliko razloga. Prvo, razotkrivaju se potencijali i ograničenja koncepta kulture za širu političku misao, što je ujedno omogućilo antropologiji da se, na širem, interdisciplinarnom polju, iznova „suoči“ sa svojim utemeljujućim konceptom i da se od njega iznova „emancipuje“. Zatim, artikulacija važnosti građanstva za savremeni kontekst i njegovo povezivanje sa pitanjima identiteta, kulture, i pripadnosti otvorilo je nove mogućnosti za plodna interdisciplinarna istraživanja i povezivanje prava, političke teorije i antropologije. Konačno, antropološki pogledi i odgovori na spojeve i problematizaciju kulture i građanstva, zanimljivi su kako u smislu važnog istraživačkog doprinosa toj temi tako i kao svojevrsan uvid u stanje i razvoj same discipline.

\*\*\*

Ovaj rad sastoji se iz pet odeljaka, uključujući uvodni i zaključni deo. Odeljak koji sledi biće u celosti posvećen problemu građanstva; njegovo prvo poglavlje ponudiće pregled istorijskog razvoja ove institucije, dok će u drugom poglavlju biti razmatrane najvažnije teorijske i problemske postavke. Treći i najduži odeljak će na suštinski način odgovoriti na naslov ovog rada – pokazaće kako je kultura postala relevantna za pitanja građanstva, šta sve spoj građanstva i kulture podrazumeva, i kako se antropologija, ali i šira društvena teorija, odredila prema „kulturnom zaokretu“ u politici i pravu. Taj odeljak je podeljen u četiri poglavlja. Prvo donosi generalni (istorijski i pojmovni) kontekst potreban za razumevanje kulturalizacije građanstva. U drugom poglavlju razmatraju se

ključne teorije kulturno rekonceptualizovanog građanstva, kao što su ideje grupnodiferenciranih prava i multikulturalizma. Treće poglavlje donosi kritiku ovih teorija i njihovog okvira koji počiva na identitetskim politikama, uključujući tu i kritički osvrt antropološke discipline. Četvrto poglavlje se nastavlja na prethodno iznete debate fokusiranjem na srodnu problematiku ljudskih prava, te odnosa ljudskih prava spram kulturnih i građanskih prava. Konačno, četvrti odeljak predstavlja iskorak iz teorije i interdisciplinarnih polemika u jedan vid studije slučaja koja razmatra politike građanstva na primeru savremene Srbije. U tom odeljku ispituje se heuristički potencijal građanstva kao interpretativnog okvira za razumevanje širih društvenih, simboličkih i kulturnih procesa u društvu. Oslanjanjem na pristup antropologije javnih politika, analiza će se fokusirati na ključne elemente transformacije politika građanstva i državljanstva u Srbiji, s naročitim interesom za period od devedesetih godina XX veka naovamo.

## **II**

### **Građanstvo u istoriji i teoriji: okviri za razumevanje i problematizovanje građanstva i građanskih prava**

„Na kraju krajeva, argumenti o građanstvu ne tiču se toliko obima i značenja samog pojma, koliko vrednosti i legitimnosti političkih praksi i ideala koje ova reč predstavlja.“

(Linda Bosniak 2003: 184)

Ko je građanin i kako se „postaje“ građaninom? Koji je to oblik ljudske zajednice u kojoj specifične obaveze i prava transformišu ljude u građane, dajući im politički subjektivitet kojim oni, povratno (a teško je reći šta prethodi čemu), menjaju prirodu zajednice u kojoj učestvuju? Kako se ta zajednica – i značenje građanskog sudelovanja u njoj – menjala tokom vremena? U ovom ću se odeljku pozabaviti samom institucijom građanstva, pokazati kako se ona transformisala kroz istoriju i kako su elementi tih transformacija uticali na savremene teorijske i interpretativne okvire za razumevanje onoga što smatramo građanskim statusom, građanskim pravima i participacijom u političkoj zajednici. Odmah treba dodati i da ovaj obiman zadatak neće biti do kraja izvršen i da na sva postavljena pitanja neće biti u potpunosti odgovoreno; građanstvo je isuviše kompleksan pojam koji, kada ga zahvatimo, nužno povlači sa sobom čitav kompleks filozofsko-političko-pravnih pojmova sa kojima je neraskidivo povezan, te se analiza zainteresovana prvenstveno za jednu perspektivu – u ovom slučaju antropološku – nužno pokazuje nedostatnom za hvatanje u koštac sa čitavom impliciranom pojmovom strukturom.

Složenost problema donekle možemo izraziti ukoliko građanstvo, umesto kao jedinstven pojam, zamislimo kao pojam-kompleks koji bi se slikovito mogao predstaviti atomom oko čijeg jezgra kruže elektroni – pojmovi političke zajednice, građanskih prava i obaveza, društvenog ugovora, klase, socijalnih prava, nacije, državljanstva, identiteta... Razumevanje građanstva zato nužno iziskuje da se razmotre sve „nuklearne sile“ u ovom atomu, ali je istovremeno jasno i da se „elektronima“ moramo baviti selektivno ukoliko nas zanima specifična pozicioniranost građanstva u okviru jednog šireg problema koji u ovom slučaju podrazumeva odnos prema kulturi i argumentu kulture u konstituisanju građanskog.

U tom smislu, ovaj odeljak rada nosi dvostruku nameru. S jedne strane, nužno je pokazati, kroz istorijsku i teorijsku perspektivu, kako se institucija građanstva razvijala, šta danas smatramo njenim konstitutivnim elementima i koji su okviri za njeno razumevanje. Dakle, kako bismo mogli da razvijamo polemiku o modernim tendencijama ka rekonceptualizaciji građanstva, o zahtevima za „injektiranjem“ kulturnog i identitetskog u njegovu pravnu i političku strukturu, moramo se isprva usredsrediti na njegove istorijske aspekte. Tako ćemo razumeti kako je evoluirala ideja građanske zajednice od grčkog polisa do moderne vestfalske nacije-države, koji su argumenti, pritom, jačali ili gubili na snazi. Na taj način će se pokazati i kako se normativno zastupala i branila ideja o zajednici građana koja bi bila po meri čoveka (sa svim promenama kroz koje je ta „mera“, kao i koncept čovečnosti, prolazila). S druge strane, „probijanje“ kroz tu istorijsku i teorijsku argumentaciju mora biti vođeno jasnom težnjom da se građanstvo problematizuje pre svega s obzirom na ovde ključnu polemiku o odnosu između kulture i građanstva. Taj odnos pokazuje se kao jedan od ključnih elementa za propitivanje osnova na kojima (treba da) počiva zajednica građana u savremenom kontekstu.

Ovo postavljanje platforme za raspravu o savremenim razmišljanjima o građanstvu započeću istorijskim pregledom razvoja ideje građanina od grčkog polisa do države blagostanja, čije su konture iscertane po okončanju Drugog svetskog rata. Cilj ovog putovanja kroz dugu istoriju zamišljanja i otelotvoravanja „idealnih“ političkih zajednica jeste da se predstavi evolucija mišljenja o tome šta čini bit i samu konstitutivnu osnovu ljudske participacije u politički organizovanoj zajednici življenja. Naravno, taj put je isuviše dug da bismo ga u celosti osvetlili, ali važno je predstaviti one njegove delove koji nam pomažu da razumemo kumulativne istorijske efekte različitih razmišljanja i praksi (pritom, ne zastupajući teleološku perspektivu).

Za istorijskim pregledom slediće pregled najvažnijih (i naročito relevantnih za ovaj rad) teorijskih okvira, interpretativnih i normativnih, koji su istorijsko znanje i iskustvo uobličili u optiku kojom danas uglavnom posmatramo građanstvo, i koji su deo gustog teorijsko-sistematskog znanja često prizivanog pod interdisciplinarnim okvirima *studija građanstva* (*citizenship studies*). Ovu uvodnu raspravu o građanstvu dopuniće i usputne rasprave o ključnim pojmovima i polemičkim mestima koja će se kristalizovati kako

istorijska i teorijska kontekstualizacija budu razvijane. Zaključni deo ove celine ponudiće presek glavnih izazova koje savremenost ispostavlja pred političku i pravnu instituciju i ideju građanstva, čime će se fokus istraživanja usmeriti ka glavnoj temi rada koja će se posebno razmatrati u narednoj celini.

## 1. Građanstvo kroz istoriju

### 1.1. Grčki polis

Gotovo svaka istorija građanstva započinje opisom uređenja antičkog grčkog polisa i čuvenom Aristotelovom idejom o čoveku kao „političkoj životinji“, „državotvornom biću“ (Ignatieff 1995, Pocock 1998, Heater 2004, Bellamy 2008). Aristotelovi spisi, kao i ono što znamo o istoriji Atine i Sparte, dva najpoznatija antička grčka polisa, svedoče nam o razvoju najranijeg poznatog participativnog političkog društva čije su ideje ugrađene u jedan kontinuirani narativ, koji pratimo i danas, o principima i praksama ravnopravnog građanstva, gde svi građani učestvuju u donošenju zakona i političkom odlučivanju. Takvom zajednicom, u antičkoj Grčkoj, smatrao se *polis*, grad-država relativno male veličine koju je činilo urbano jezgro i okolna obradiva zemlja. Činjenica da je u upravljanju polisa učestvovalo celokupno političko telo njegovih slobodnih građana, izdvaja ga od ostalih naseobina antičkog perioda (Stupar, 2010: 59) i smešta ga na sam početak istorije institucije građanstva. Aristotelovo shvatanje o čoveku kao političkom biću, predodređenom za život u politički organizovanoj zajednici, kao jedinom okviru za ostvarenje čovekovog punog potencijala, oslikava antičko grčko uverenje o primatu takve zajednice nad pojedincem, o svrsi njenog postojanja koja prevazilazi interese pojedinaca (isto: 165).

Građanin, kako ga Aristotel opisuje, je „onaj koji može i hoće da se pokorava i da vlada živeći moralnim životom“ (Aristotel, 1975: 75). Iz ovoga vidimo da antička definicija građanina podrazumeva određeni etos, moralni kodeks, čime se u sam pojam unosi višeznačnost (Molnar, 2004: 11), o čemu će biti još reči. No sada treba videti ko je, zapravo, bio građanin polisa, taj koji je ujedno mogao i „da vlada i da se pokorava“. Gotovo u svim grčkim polisima, status građanina bio je rezervisan za muška lica, starija od 20 godina, koja su i sama poticala iz građanskih porodica,<sup>6</sup> koja su posedovala oružje

---

<sup>6</sup> Aristotel, na primer, iako je proveo više od 20 godina u Atini, gde je vodio i svoj čuveni Licej, nije bio građanin Atine, jer je rođen u tadašnjoj Makedoniji, odakle je poticala i njegova porodica. Štaviše, Atinu je, pred kraj života, morao i da napusti, zbog rastućeg antimakedonskog raspoloženja nakon osvajanja Aleksandra Makedonskog. Najčuveniji vladar Atine, Perikle, uveo je zakon po kome su



i vodila domaćinstvo, odnosno upravljala svojim domaćinstvom koje je počivalo na radu njihovih žena i robova. Dakle, iako zasnovana na načelima jednakosti i opšte participacije, politička institucija upravljanja u antičkoj Grčkoj zapravo je podrazumevala isključenje ogromnog broja žitelja zajednice na koju se odnosila. Isključeni nisu bili samo robovi i žene, već i *meteci*, stranci, čije su porodice mogle živeti u polisima i nekoliko generacija unazad (mada su oni uživali slobodan status i imali obavezu plaćanja poreza kao i služenja u vojsci) (Bellamy, 2008: 31). Postojale su i interne razlike među samim punopravnim građanima, a one su proisticale iz nejednakog imovinskog statusa koji je određivao različitu mogućnost pristupa upravljačkim funkcijama.

Logika isključivanja i unutrašnje diversifikacije i hijerarhizacije na kojoj je počivala ideja uključivanja u građanski status jedno je od opštih mesta i polemičkih tačaka koje će pratiti istorijski razvoj ove institucije, a povezana s njom bila je i podela na javnu i privatnu sferu života od kojih će se ova prva dugo smatrati jedinim poljem građanskih aktivnosti. U antičkom svetu, ostavljanje „unutrašnjih“, domaćinskih poslova (*oikos*) na staranje ženama i robovima, bio je preduslov aktivnom uključenju u javne poslove koji su zahtevali punu angažovanost cele građanske zajednice. Ta angažovanost podrazumevala je različite javne uloge za građane u različitim polisima (npr. važnost vojne obaveze i odbrane zemlje potcrtavana je u Sparti), a svoju demokratsku formu dobila je u Atini, od vremena Solonovih reformi (6. vek p.n.e) za koje se vezuje početak demokratije u ovom polisima. Svi odrasli građani Atine imali su pravo i obavezu da služe u vojsci, zatim da budu angažovani kao državni službenici, te da učestvuju u radu sudova. Osim vojnih generala, koje je birala skupština i koji su mogli imati onoliko uzastopnih mandata koliko bi im bilo povereno, sve ostale javne funkcije bile su privremene i rotirajuće – obavljali su ih svi građani, birani žrebom, na ne više od dve godine. Time je onemogućeno stvaranje „profesionalnih političara“, a poslovi upravljanja zemljom dati su u ruke samim građanima, koji su, zauzvrat, vodeći javne

---

atinski građani mogli biti samo oni čija su oba roditelja poticala iz Atine. Igrom sudbine, nakon velikog talasa kuge u kome je izgubio oba svoja zakonita sina – a kojoj će i sam malo kasnije podleći – moraće da moli skupštinu da opozove taj zakon, kako bi zakonit status građanina dobili njegovi vanbračni sinovi rođeni u Miletu u Maloj Aziji (Heater, 2004: 16; 24).

poslove, učestvujući u radu skupštine (koju su činili svi punopravni građani i na kojoj se odlučivalo procesom neposredne demokratije) i služeći u ratu, građanski poziv pretvorili u profesionalni (Bellamy, nav. delo: 32, 33).

Ovakav tip neposrednog učešća u političkom životu zajednice podrazumevao je da veličina polisa ne bude prevelika. U suprotnom, bilo bi nemoguće donositi odluke bez posredništva i, još važnije, relativna malenost zajednice omogućavala je svim građanima da dele jednu vrstu intimnosti, zajedničke koncepcije dobra i opštih vrednosti kojima je u političkom odlučivanju valjalo stremiti. Ovo je još jedna tema koja će se preneti dalje kroz istoriju, u polemike o građanstvu i uslovima građanske participacije i odlučivanja. U antičkoj Grčkoj obuhvaćena je idejom o građanskoj vrlini (*aretē*), te praćena argumentacijom o potrebi za svojevrsnim građanskim odgojem. Znamo da se u Sparti naročito kultivisala hrabrost i spremnost da se pogine za otadžbinu, kao i privrženost zajednici koja se usađivala u pojedince kroz zajedničko obrazovanje i socijalizaciju, te kako nas Plutarh obaveštava, zabranom slobodnog napuštanja Sparte, kako njeni građani ne bi poprimili strane običaje i navike (prema: Heater, nav. delo: 12). Aristotel kritikuje ovo potpuno suzbijanje privatnih interesa zarad internalizacije javnih, kao i svodenje opštih vrednosti isključivo na hrabrost i vojnu vrlinu, te, uzimajući atinski polis za primer, navodi dužu listu građanskih vrlina (među kojima su i mudrost, sposobnost rasuđivanja, umerenost, pravednost); međutim, istovremeno, on hvali spartansku instituciju jedinstvenog obrazovanja i napominje da ne stvaraju samo građani polis, već i polis, svojim *moralnim vaspitanjem*, oblikuje građane (Molnar, nav. delo: 14, 15).

Ideja o građanstvu kao ekskluzivnom statusu koji donosi slobodu raspravljanja i odlučivanja sa drugim građanima o stvarima od javnog dobra, te služenje javnom dobru kao osnovna dužnost građanstva, radikalno će se izmeniti ekspanzijom rimskog prava i definisanjem građanskog statusa prvenstveno kao garanta zaštite pojedinca i njegovog prava na ličnu imovinu.

## 1.2. *Civis Romanus*

Institucija građanstva u antičkom Rimu, u kasnoj republikanskoj fazi, a naročito u vremenu carstva (27. pne. – 476. n.e.), radikalno se transformiše i zadobija nove obrise koji će u mnogome odrediti i razvoj modernih institucija državljanstva i građanskih prava.<sup>7</sup> Građanski status postaje dostupniji za mnoge, u perspektivi otvoren i za robove, gradira se na različite stupnjeve, postaje unekoliko važniji za privatnopravnu sferu negoli za sferu javnog političkog učestvovanja.

U Rimu građanstvo definitivno gubi pređašnji značaj privilegije i časti učešća u političkom životu, te zadobija oblik zaštite i postaje garant pravne bezbednosti onome koji ga poseduje, preobrazivši čoveka iz *zoon politikon* u *legalis homo* (Pocock, 1998: 39). U starom Rimu građani se prvi put popisuju i vodi se evidencija o njihovom statusu. Javljaju se prvi registri građana, anticipirajući moderne registre državljana, za potrebe oporezivanja i služenja u vojsci. Pred sam kraj stare ere uveden je i zakon o obaveznom prijavljivanju novorođenčadi u roku od 30 dana po rođenju, za čim je izdavana „potvrda o građanskom statusu“. Taj status značio je prvenstveno da osoba koja ga uživa živi pod zaštitom rimskog prava, što je uticalo i na javni i na privatni život građanina, bez obzira na njegovu zainteresovanost za učešće u javnom životu. Konkretno, rimski građanin (što i dalje, bez obzira na veću inkluzivnost u odnosu na grčki model, podrazumeva isključivo muškarca) imao je pravo da stupa u brak sa ženama iz građanskih porodica, da trguje sa drugim rimskim građanima, da plaća manji porez, te da uživa zaštitu od lokalnih vlasti i ostvaruje pravo da mu se sudi u Rimu, pred rimskim sudovima; ova prava smatrana su i velikim privilegijama, te otud i ponosna izjava o posedovanju rimskog građanstva: *civis Romanus sum*.<sup>8</sup> Dakle, građanska prava

---

<sup>7</sup> U odeljku o građanstvu u antičkom Rimu oslanjaću se na Heater 2004 i Bellamy 2008.

<sup>8</sup> Verovatno najpoznatiji primer invokacije zaštićujućeg statusa građanina Rima nalazimo u Novom Zavetu, u Delima apostola, na mestu koje govori o utamničenju apostola Pavla: „I kad ga pritegoše kajišima, reče Pavle kapetanu koji ondje stajaše: čovjeka Rimljanina, i neosuđena, zar vam je dozvoljeno da bijete? A kada to ču kapetan, pristupi zapovjedniku i javi govoreći: Pazi šta ćeš činiti. Jer ovaj čovjek je rimski građanin. A zapovjednik pristupivši reče mu: Kaži mi, jesi li ti Rimljanin? A on reče: Da. A zapovjednik odgovori: Ja sam za veliku cijenu ovo građanstvo dobio. A Pavle reče: A ja sam se i rodio u njemu. Onda odmah odstupiše od njega oni što htjedoše da ga ispituju, a i zapovjednik se uplašio kada doznade da je Rimljanin i što ga bješe svezao.“ (Djela, 22. 25–29). Ova

proširuju se da obuhvate i privatnu sferu života, ali se istovremeno gubi ono što je predstavljalo suštinu građanske aktivnosti u starogrčkom polisu – pravo na učestvovanje u radu skupštine, čiji sam značaj, naročito sa širenjem carstva i rastućom centralizacijom vlasti, takođe opada.

Širenjem svoje moći i uticaja, Rim je širio i bazu svojih građana, dodeljujući početka status građanstva stanovnicima gradova-saveznika na Apeninskom poluostrvu, da bi, kasnije, sa imperijalnim osvajanjima, taj status bio dodeljivan i daleko izvan zidina Rima. On je najčešće dodeljivan u svojoj svedenoj formi, kao *civitas sine suffragio* – građanstvo bez prava glasa i prava da se bude biran na javne funkcije, mada je uvek postojala perspektiva da takav građanin za svog života postane i punopravni rimski građanin. Širenje rimskog građanstva – o kome se može govoriti i kao o protodržavljanstvu – otvorilo je još jednu novu temu, koja se često nalazi i u središtu savremenih debata o građanstvu/državljanstvu, naime pitanje dvojnog ili udvojenog državljanstva.<sup>9</sup> Šireći se, rimsko carstvo je vremenom obuhvatalo i mnoge zajednice koje su imale svoje razvijene političke tradicije i neretko građanske statuse u svojim gradovima. Njihovi stanovnici su ih zadržavali, uz to dobijajući mogućnost da steknu i rimsko građanstvo, čime su faktički dolazili u posed dva građanska statusa. Ovaj problem Ciceron je izrazio kao problem lojalnosti političkoj zajednici, kojih ima dve u slučaju dvojnih državljana: koju od njih će takav građanin prigrliti kao svoju prvu domovinu kojoj duguje odanost? Uprkos Ciceronovom mišljenju da posedovanje građanstva nekog drugog grada ne može biti kompatibilno sa rimskim građanstvom, slučajevi „dvojnog građanstva“ nisu bili sankcionisani.

Za širenje rimskog građanstva bio je presudan edikt cara Karakale iz 212. godine (*Constitutio Antoniniana*) koji je, konačno, svim slobodnim građanima imperije dodelio status rimskih građana, ujedno ukinuvši sve razlike i gradacije u tom statusu. Ovim

---

epizoda sa apostolom Pavlom nam govori još nešto: da se status građanina mogao kupiti (te da je imao „veliku cijenu“), ali i da je Rim poznavao nešto poput institucije dvojnog državljanstva/građanstva (o čemu će još biti nešto reči), jer se apostol Pavle, u prethodnoj sceni, predstavio zapovedniku vojske koja je došla da ga uhapsi u Jerusalimu sa „Ja sam čovjek Judejac iz Tarsa, građanin poznatoga grada u Kilikiji“ (Djela, 21.39).

<sup>9</sup> Videti naredno poglavlje, pod odeljkom *Ključni savremeni izazovi*.

aktom poravnanja i simplifikacije, status rimskog građanina definitivno se približio modernom razumevanju koncepta državljanstva. Ali, u konkretnom kontekstu, njegovo širenje išlo je zajedno sa devalvacijom njegove vrednosti, naročito u smislu odlučivanja o stvarima od političkog značaja, budući da je vremenom bio odvojen čak i od prava glasa. Glavni razlozi donošenja ovog edikta bili su namera da se omasovi prihod od poreza (neke poreze, poput onog na nasleđenu imovinu, plaćali su samo građani), kao i da se uveća broj vojnika. Interes samih građana za dobijanje i zadržavanje svog statusa postaje prvenstveno interes za ličnom zaštitom i zaštitom imovine.

Ipak, paralelno se neguju i filozofsko-moralna učenja koja čoveka i njegovo delanje, kao i koncept vrline kojom čovek razvija svoje potencijale, smeštaju u okvire šire od političke zajednice. Ovde se misli na stoicizam i ideju kosmopolisa (naročito kod Seneke i Marka Aurelija), koju nikako ne treba shvatiti kao ideju političke zajednice – jer ni stoici, smatrajući sebe „građanima sveta“, nisu zagovarali niti verovali u političku viziju svetskog građanstva – već kao ideju opštijeg zajedništva kome pripadamo, i iz čijeg autoriteta možemo crpeti ideje o dobru i dobrom životu, stoga i o dobrim zakonima kojima bi, kao građani, trebalo da se upravljamo. Iako bez većeg odjeka u rimskom pravu, ova razmišljanja o odnosu ljudske i političke zajednice, naročito u odnosu na prava koja uživamo kao građani i ljudska bića, naći će svoj eho u modernoj debati o građanstvu i ljudskim pravima, postnacionalnom i kosmopolitskom građanstvu, o čemu će biti više reči kasnije.

### *1.3. Srednjovekovni grad*

Modernoj koncepciji građanstva, koja se razvija od vremena revolucija i formiranja teritorijalnih država-nacija, prethodilo je građanstvo srednjovekovnih gradova-država ili rano moderno građanstvo. Ono se najčešće opisuje u terminima zasebnog statusa koje su urbane zajednice uživale u feudalnim društvima i uglavnom se uzima da je ono imalo malog uticaja na razvijanje ideja i političkih praksi modernog građanstva, nasuprot uticajima i idealima koje su postavile antička Grčka i Rim. (Prak, 1999: 18). Sve do jedanaestog veka teško i da možemo da govorimo o razvijenim autonomnim gradovima, a i posle toga, s izuzetkom italijanskih gradova, značaj građanskog statusa igrao je

perifernu ulogu. Razlog tome velikim delom je ležao u etabliranju hrišćanske dogme, koja je – kako je to izrazio i sveti Avgustin u svojoj *Državi božijoj* – ljudsku vrlinu definisala prevashodno učešćem u molitvama, a ne u građanskim poslovima. Do promenjenog shvatanja odnosa između hrišćanstva i političke participacije dolazi tek u 13. veku sa ponovnim otkrivanjem Aristotela i njegovim inkorporiranjem u hrišćansko učenje, čemu je naročito doprineo Toma Akvinski, pišući da je čitav zemaljski život izraz božije namere, te da se isto može reći i za politički život (Heater, nav. delo: 42–44). Osim toga, socijalno-ekonomski sloj koji se razvijao u srednjovekovnim gradovima – u prekapitalističkoj fazi, te u vreme ranog kapitalizma – kao i trgovački duh koji je etablirao ideologiju emancipacije od vlastelinsko-feudalne hijerarhije srednjovekovnih država, postaće motor promena kojima će se *urbano građanstvo* konačno transformisati u moderno (*nacionalno*) *građanstvo*.

Mnogi gradovi tokom ovog perioda, naročito od 11. veka, naporima trgovaca koji su zahtevali više slobode za obavljanje svoje delatnosti, uspevaju da od oblasnih vladara ili biskupa obezbede za sebe veću autonomiju i nezavisnost. Njihova kvazinezavisnost neretko je ostvarivana i legalnom fikcijom kojom su dobijali status barona, te time i svu vlast nad pripadajućom teritorijom, uključujući i pravnu nadležnost na njoj; imali su svoje sudove, zakone i autonomnu administraciju (isto: 47–50). Tipičan stanovnik takvog grada je trgovac ili zanatlija, „slobodan čovek“ koji svoju egzistenciju ne duguje vazalskom odnosu prema feudalcu; prema pravilu koje je bilo široko rasprostranjeno, onaj feudalni sluga koji bi pobegao sa imanja svog gospodara i proveo u gradu godinu i jedan dan, takođe bi postao slobodan čovek („gradski vazduh oslobađa“) (Weber, 1998: 47). Ipak, to nije bilo dovoljno da dobije i status građanina; praksa dodeljivanja tog statusa i pripadajućih prava razlikovala se od grada do grada, ali su svuda osnovni preduslovi bili posedovanje imovine u gradu (kuće) na koju bi se plaćao porez i – još važnije – pripadnost jednom od gradskih esnafa.

Esnafi, trgovački i zanatlijski, čine osnovnu organizacionu formu srednjovekovnih gradova. Oni su zaslužni za razvoj karakteristično gradskih ekonomija, koje su učinile da gradovi postanu glavna trgovinska sedišta i centri akumulacije novca, od kojih okolna mesta postaju sve zavisnija (isto: 46–47). Ekonomsko jačanje i uzdizanje esnafa u poseban stalež nije imalo uticaja samo na specifične istorijske trajektorije pojedinih

gradova (najilustrativniji je primer Firence čiji je društveno-politički život bio bojen esnafskom oligarhijom koja je upravljala gradom, [v. Staley 1967]), već je uslovalo i jačanje nove političke moći koja će transformisati oblik i upravljačku strukturu moderne države. Posledica rasta ekonomske snage građanskog staleža bila je ta da on počinje da učestvuje u radu političkih tela aristokratskih država i da se, shodno tome, *nacionalizuje*. Paralelno, rastući uticaj građanske „trgovačke“ etike, čija je logika antistaleška, biće zamajac borbe za jednaka prava i slobodu raspolaganja imovinom. Ali iz tog duha razviće se nove podele, klasne, čiji će amortizer biti, opet, država i njene institucije (Molnar, nav. delo: 24–26).

Ovaj proces istorijske smene urbanog građanstva nacionalnim građanstvom neki autori vide kao proces suprotstavljanja u kome se pokret stvaranja nacionalnog građanstva gradio kroz konfrontaciju urbanoj autonomiji (Brubaker, 1992b: 42). Drugi su, pak, autori skloniji tome da ovaj proces ne vide kao sukob, već kao posledicu stvaranja novih političkih domena od strane novih ekonomsko-političkih aktera (koji će akceleraciju svojih zahteva ostvariti kroz revoluciju): ono što danas smatramo demokratskim nacionalnim građanstvom (inkluzivnijom formom građanstva sa pratećim građanskim pravima), navodno nije nastalo kao odgovor na zahteve (revolucionarnih) potčinjenih masa, već kao proizvod novog institucionalnog okruženja koje su nametnule revolucionarne elite, ekonomski ojačane razvojem gradskih ekonomija (Prak, nav. delo: 28–29).

#### *1.4. Moderno građanstvo*

Upravo u razvijenim gradovima, poput Firence, Venecije i Dubrovnika, koji su ostvarili izvestan stepen autonomije, začinjala se republikanska ideologija koja se opirala sistemu nasledne monarhističke vlasti i koja je preferirala izbornu vlast koju bi birala i smenjivala zajednica građana ili gradskih vlastelina kao celina i nosilac suvereniteta (v. Stupar, nav. delo: 204). Pa ipak, pre nego što su te tendencije došle do svog političkog izražaja, Evropom su na početku Novog veka dominirale apsolutističke monarhije, a razmišljanja o građanstvu bila su prožeta novim idejama o suverenitetu i građaninu koji se počeo sve više shvatati i kao podanik (*subject*) suverenove moći.

U kontekstu krvavih religijskih ratova, kao i građanskog rata u Engleskoj, koji su pretili da razore jedinstvo političkih zajednica, rađaju se ideje Žana Bodena (Jean Bodin) i Tomasa Hobsa o suverenosti (shvaćenoj kao monopol na upotrebu sile – pojam koji uvodi Boden) i građanskom podaništvu. Ukratko, oni iznose tri osnovne teme kojima se razume građanstvo u apsolutističkoj monarhiji i koje nastoje da opravdaju nužnost pokoravanja jedinoj instanci koja ima legitimitet da upotrebi silu i potčini međusobno sukobljene elemente: 1. Vladar, monarh, ima apsolutnu moć, on je nosilac suvereniteta političke zajednice, 2. Građani se određuju svojim podaništvom prema suverenu, a ne svojim pravima, te skup svih podanika jednog vladara (bez obzira na razlike u jeziku, veri i običajima, na čemu insistira Boden) konstituiše političku zajednicu, 3. Akcenat je na dužnostima koje građani imaju kako prema vladaru, tako i prema drugim građanima (Heater, nav. delo: 60–61).

Nešto kasnije, od kraja 17. veka i sve intenzivnije u 18. veku, razvija se i jača sasvim drugačije učenje po kome politički autoritet i suverena vlast može ležati samo u narodu. Dakle, ideja suverena razvija se i prebacuje na ceo „narod“ koji jedini ima pravo da legitimno bira oblik vladavine, pri čemu jezik *slobode i prava* postaje ključan u formulisanju građanstva i ideje političke zajednice. Ideje da čovek ima neotuđivo pravo na očuvanje svog života, slobode i imovine – prvi put formulisane kod Džona Loka, kasnije razvijane kod mnogih drugih mislilaca, te konačno ugrađene u Američku deklaraciju o nezavisnosti i francusku Deklaraciju o pravima čoveka i građanina – postaće integralni deo savremenih koncepcija o građanstvu, razvijanih prvenstveno kroz *republikansku* i *liberalnu* tradiciju mišljenja koje se ovim idejama začinju (kao političke doktrine, dakako, dok im idejne korene pronalazimo još u antičkom vremenu; no o samim tradicijama mišljenja građanstva biće još reči). Uporedo, kroz 19. vek, jačaju i borbe za opšte pravo glasa, borbe protiv imovinskog cenzusa i drugih ograničenja koje će se nastaviti još dugo kroz istoriju.

Ove ideje kojima se začinjala nova paradigma o političkoj zajednici i građanstvu karakteristično su iskazane ugovornim teorijama koje su tematizovale pitanje odnosa legitimne vlasti i suvereniteta; njih možemo smatrati ključnom razdelnicom između modernog i antičkog shvatanja političkog i građanske participacije u njemu (Stupar, 2010). Ugovorne teorije Hobsa, Loka i Rusoa, u koje, naravno, nećemo ulaziti detaljno



na ovom mestu, pokrivaju dijapazon razmišljanja o mestu prebivanja suverene moći. Ugovorne teorije su hipotetička razmišljanja, proistekla iz misaonih eksperimenata kojima se ljudi „smeštaju“ u njihovo „prvobitno stanje“, s ciljem iznalaženja argumenata o osnovama legitimiteta vlasti. Kako su kod Hobsa ljudi u prirodnom stanju jedni drugima neprijatelji, rukovođeni isključivo egoističnim interesima, društveni ugovor, na koji pristaju zarad samoočuvanja, obavezuje ih da se odreknu svojih prava i predaju ih suverenu. Nasuprot Hobsu, Lok ističe neotuđivost prirodnih prava svih ljudi, a vlast vidi kao sredstvo zaštite tih prava – nju vrše izabrani predstavnici, te ako se oni pokažu nesposobnima u čuvanju prava ljudi, ili ih svojom vlašću narušavaju, legitimno je smeniti ih i svrgnuti takvu vlast. Kod Rusoa je, pak, osnova legitimacije političkog poretka slobodna volja, a narod nastaje sjedinjavanjem pojedinačnih volja u *opštu volju* – čuveni Rusoov pojam – koja, zapravo, jedina može biti suverena (Stupar, nav. delo: 212–275). Dakle, vidimo da u viziji Hobsove zajednice ljudi prepuštaju svoju suverenost vladaru, kod Loka ona se prenosi na organe vlasti, dok je po Rusou suverena volja naroda neprenosiva i neotuđiva, te samo narod može upravljati sam sobom, što je neposrednije moguće.

Ove različite vizije kriterijuma legitimnosti vlasti i lokusa suvereniteta nisu menjale samo paradigmu mišljenja o građanstvu, već su imale izuzetnog uticaja i na ireverzibilne promene u svetu konkretnih političkih zajednica. Džon Lok je bio inspirator, ali i direktni učesnik „Slavne revolucije“ u Engleskoj koja će rezultirati čitavim nizom ograničenja monarhijske vlasti; duh njegovih teza o prirodnom pravu čoveka na slobodu i imovinu, kao i ograničenju vlasti rukovodiće i ideologe Američke revolucije. Ruso je možda najzaslužniji filozof koji će razbuknati republikansku ideologiju francuskih revolucionara i inspirisati Robespjerov moto „sloboda, jednakost, bratstvo“. Američka deklaracija o nezavisnosti, te američki ustav i njegovi prateći amandmani (Povelja prava) transformisaće veliki deo britanskih podanika u američke građane; Narodna skupština Francuske će godinu dana po Francuskoj revoluciji ukinuti staleže i pretvoriti, makar deklarativno, sve stanovnike Francuske u njene jednakopravne građane i svet će se ovim događajima nepovratno promeniti. Naravno, neće svi građani ostvariti potpunu jednakost i borba u tom pravcu će se nastaviti kroz ceo 19. vek (a i dobar deo 20. veka), iscrtavajući dalje obrise razvoja ideje o

inkluzivnijem građanstvu.<sup>10</sup> U Sjedinjenim Državama će se pokrenuti neka važna pitanja normiranja građanskog tela, od kojih će najveći problem predstavljati pitanje robova i njihovih naslednika, ali značajne su i neke druge teme, kao, na primer, jedinstveni oblik federalnog uređenja, ili regulisanje imigrantske politike. U Francuskoj, po obznanjivanju prava „svih“, izuzeti su ipak ostali robovi, jevreji i žene – mada pitanje njihove inkluzije nije napuštalo političke i teorijske debate. Važna je bila i podela na „aktivne“ i „pasivne“ građane, od kojih su samo prvi imali puna politička prava, a njih im je obezbeđivao bolji materijalni položaj. Mada treba dodati i da je Deklaracija o pravima, u svom članu 21, sadržavala nešto što možemo smatrati anticipacijom socijalnog građanstva (kasnije politički ostvarenog u modernoj državi blagostanja): dužnost države da obezbedi posao i sredstva za egzistenciju najugroženijim slojevima stanovništva (Heater, nav. delo: 65–87).

U republikanskoj ideologiji nalazio se zametak još jedne tendencije koja će usmeriti pravac razvoja građanstva ka 20. veku – *nacionalizovanje* građana i težnja njihovog saobražavanja *duhu* nacije-države. Još je Ruso razvijao ideje o građanskoj religiji kojom bi se podučavali građani jedne zajednice odanosti i bespogovornoj dužnosti, te osećaju zajedništva. Devetnaesti vek nacionalnih revolucija i romantičarskog nacionalnog preporoda dalje će voditi simbiozi *građanskih* prava, *nacionalne* emancipacije i konsolidovanja političkih tela *državljana*, stvarajući vezu između nacije i građanstva koja „nije logička, već istorijska“ (Schnapper 2000: 247). Rečima Antonija Smita, kao što nacija ne može da preživi bez ideje domovine ili mita o zajedničkim korenima i

---

<sup>10</sup> Zanimljivo je zapažanje da su se neke od glavnih naprednih inovacija građanstva, koje su išle u pravcu njegove demokratizacije, dešavale na periferiji onoga što smatramo zapadnom civilizacijom, daleko od njenih centara bogatstva i moći, često u (udaljenim) kolonijama. Tako je, na primer, Novi Zeland bio prva zemlja u kojoj su žene dobile pravo glasa na nacionalnim izborima. Konstitucionalizam je zaživeo prvo u SAD-u (koje su se tada ipak nalazile na periferiji moći), da bi druge dve zemlje koje su ga uvele bile Poljska i Švedska; Danska je ukinula ropstvo pre Engleske, a Švajcarska je bila prva koja će ukinuti imovinski cenzus kao prepreku opštem pravu glasa. Druga zanimljivost je neujednačenost razvoja tih progresivnih tendencija: SAD su bile pioniri u implementaciji mnogih prava, ali su dugo zaostajale u davanju efektivnih prava potomcima afričkih robova; Švajcarska, kao što je pomenuto, jeste napravila napredan korak u napuštanju imovinskog cenzusa, ali je neverovatno dugo oklevala u davanju prava glasa ženama, itd. (Markoff, 1999: 229–246).

poreklu, tako ni „etnijska koja aspirira da postane nacija ne može da ostvari svoj cilj bez uspostavljanja (...) pravne jednakosti zajedničkih prava i dužnosti za sve svoje članove, tačnije bez građanstva“ (Smith 1986: 149).

Razvoj građanstva kroz 19. i prvu polovinu 20. veka bio je uslovljen međuosobnim procesom izgradnje država, industrijskog razvoja društva (sa posledničnim klasnim raslojavanjem) i izgrađivanja nacionalnih ideologija (Bellamy, nav. delo: 46). Kada se nakon Drugog svetskog rata uspostavila „nova stabilnost“ državnih uređenja na Zapadu, sticao se utisak da je institucija građanstva ispunila svoju potencijalnost, i da se sada, s akumulacijom istorijskog znanja, možemo osvrnuti unazad i ponuditi shematski prikaz razvoja modernog građanstva; razvoja koji se, dakako, video kao evolutivan, progresivan i svrhovit. Upravo se takva mešavina optimizma i sigurnosti može pronaći u klasičnom, za studije građanstva ključnom tekstu britanskog sociologa Tomasa Hemfrija Maršala (T. H. Marshall), koji je nastao na osnovu njegovog predavanja iz 1949. godine, *Citizenship and social class*. Važnost ovog eseja je dvostruka. S jedne strane, to je jedan od prvih tekstova koji sistematizuju istoriju razvoja građanskih prava – istoriju ograničenu na Englesku, ali primenjivu na mnoge zapadne države – te nam je važan zbog svog istorijsko preglednog karaktera, ali i kao ilustracija pomenutog duha vremena. S druge strane, Maršalov tekst je nezaobilazno polazište skoro svake kritike tradicionalnog razumevanja građanstva koja se razvila od šezdesetih godina 20. veka naovamo. Gotovo da nema teorijskog rada koji kritikuje ono što se smatra klasičnim građanstvom – u korist kulturno ili identitetsko osetljivije koncepcije građanstva – a da tu svoju kritiku ne započne od Maršala. Razlog za to nije samo sadržina teksta, već činjenica da on sistematizuje čitavu jednu paradigmu i, poput manifesta, obznanjuje njene navodne vrhunske domete. Iz tog razloga valjalo bi ukratko izneti njegove glavne teze.

#### 1.4.1. T. H. Maršal: evolucija modernog građanstva

Osnovno pitanje koje Maršal postavlja (Marshall and Bottomore 1992, videti i Marshall, 1999: 93–111) jeste pitanje odnosa jednakosti koju građanstvo implicira i ka kojoj ono progresivno istorijski teži, i nejednakog položaja društvenih klasa koje nastaju kao

neminovnost razvoja kapitalizma i slobodnog tržišta. Kako pomiriti klasnu nejednakost i okvire kapitalizma sa težnjama ka egalitarnom društvu? Odgovor daje razvoj građanskih prava. On se po Maršalu odvijao kroz tri veka – 18, 19. i 20. vek – (uz priznanje izvesne elastičnosti i preklapanja nekih razvojnih ciklusa u istom veku) progresivno napredujući ka društvenoj jednakosti, težnji koju Maršal postavlja u svoju sadašnjost.<sup>11</sup> Građanstvo se tako može podeliti na svoje tri osnovne komponente, što je podela „diktirana pre istorijom nego logikom“, na tri grupe prava od kojih svaka „pripada“ jednom veku: građanska (*civil*) prava su razvijana u osamnaestom, politička u devetnaestom, a socijalna prava u dvadesetom veku.

Osnovna građanska prava ticala su se prava suštinskih za ostvarenje lične slobode – slobode ličnosti, slobode govora, misli i verskog ispovedanja; prava na imovinu i zaključivanje pravnih ugovora, pravo na zadovoljenje pravde. Osnovne institucije koje garantuju ta prava jesu sudovi. Razvoj političkog aspekta građanstva – njegove druge faze u razvoju – povezan je sa pravima učešća u političkom životu, pravom da se slobodno glasa i bude biran u političke institucije. Korespondirajuće institucije tim pravima jesu parlament i organi lokalne uprave. Konačno, razvoj socijalnog građanstva podrazumeva čitav niz prava koja garantuju osnovnu ekonomsku sigurnost i pravo da se „živi život civilizovanog čoveka u skladu sa standardima koji preovlađuju u datom društvu“. Institucije zadužene da obezbede ta prava najdirektnije su povezane sa obrazovnim sistemom i socijalnim službama, od kojih je najvažnija zdravstvena.

Maršal dalje obrazlaže da iako su prva, građanska (u užem smislu),<sup>12</sup> prava – jednakost pred zakonom – zapravo bila neophodan preduslov razvoju kapitalizma, njegov dalji razvoj, proizvedeći društvene klase, produbljivao je nejednakost. Nasuprot tome, dalji razvoj građanskih prava težio je sve većoj jednakosti. Otuda uticaj građanstva i razvoja

---

<sup>11</sup> Za prikaz alternativnih strategija institucionalizacije klasnog konflikta koje ne uključuju evolutivnu perspektivu razvoja građanstva, videti Mann, 2010. Za tvrdnju da razvoj građanskih prava u Engleskoj ne treba vezivati uz tržišni kapitalizam, već uz ranije stadijume razvoja pravne autonomije, videti Somers 1994.

<sup>12</sup> Ovde konfuziju može praviti neadekvatnost srpskog prevoda pojmova *citizenship* i *civil citizenship rights*. Uz podsećanje na obrazloženja izneta u uvodu, *citizenship* konceptualno prevazilazi *građanstvo*, dok *građanska prava* nisu dovoljno precizan prevod *civil rights*.

građanskih prava na društvene klase zadobija „oblik sukoba između međusobno suprotstavljenih principa“. Iz perspektive socijalnog građanstva (treći talas prava) pravo na posedovanje imovine (prvi talas) zapravo je pravo da se imovina stekne i očuva – pravo da se svakome omogući da do imovine dođe pod jednakim uslovima. Slično tome, pravo na slobodu govora ne može biti ostvareno ako, usled nedostupnosti obrazovanja, mnogi ne umeju ništa relevantno da kažu ili, usled nedostatka sredstava, ne mogu da nađu načina da budu i saslušani.

Socijalna građanska prava – sa kojima se, po Maršalu, razvoj građanstva zaokružuje – stoga imaju za cilj da konačno ostvare jednakost statusa svih građana, te time amortizuju podele inherentne klasnom društvu. Njihovim uvođenjem, dalje tvrdi Maršal, ekonomske podele neće nestati, jer razlike u prihodima ni nisu meta socijalnih prava; njihova institucionalizacija, koju sprovodi država blagostanja, ima za cilj da svima obezbedi uslove života dostojne čoveka u civilizovanom društvu: „obezbeđene usluge, ne kupljene usluge, postaju norma društvenog blagostanja“ u posleratnoj Britaniji čiju celu zajednicu Maršal sada vidi kao jednu klasu, ipak dodajući da je „jednakost statusa mnogo važnija od jednakosti prihoda“ (Marshall, 1999: 108).

\* \* \*

Maršalovim zapadocentričnim prikazom evolucije građanskih prava – prikazom koji se oslanja na razvoj političkih institucija na Zapadu (uostalom znamo da u socijalističkim političkim sistemima socijalna prava nisu nadograđivana na postojeća civilna i politička prava, već su razvijana uporedo sa negiranjem i potiskivanjem ovih potonjih) – završavamo ovaj kratki istorijski pregled razvoja građanstva kao ideje i političke institucije, pregled koji je i sam fokusiran isključivo na zapadnu imaginaciju i iskustva. Uostalom i pojam građanstva, sa svojim karakterističnim idejama jednakosti i pravno-političke autonomije (doduše otelotvoravanim na vrlo različite načine) nije se razvijao izvan Zapada. Veber istorijsko objašnjenje za to vidi u činjenici da su u istočnjačkim političkim društvima institucije vladara i vladareve vojske uvek prethodile institucionalizaciji gradova. Po njemu ključnu karakteristiku nezavisnih gradova čini specifična organizacija odbrane: gradovi su prvenstveno nastajali kao odbrambene

jedinice čiji su stanovnici i nosioci prava bili u ekonomskoj mogućnosti da se naoružaju i organizuju za vojnu odbranu i napad. Ta vrsta vojne i ekonomske nezavisnosti nije mogla da se razvije na Istoku, gde je složeno i važno pitanje irigacije uslovalo razvoj kompleksne birokratije i zasebne klase vojnika koji su bili direktno potčinjeni vladaru i koji su se razvijali i jačali nezavisno od razvitka gradova (Weber, nav. delo: 43–45). Na sličan način, nepostojanje nezavisnog građanstva i gradova u istoriji Kine objašnjava nam se neizgrađenom vezom između ideologija i institucija, usled slabih institucionalnih resursa elita koje bi bile u stanju da stvore sopstvene organizacije i društvene prakse, te i javnu sferu političke aktivnosti karakterističnu za zapadno građanstvo (Bin Wong, 1999: 100–101).<sup>13</sup>

Ostavljajući po strani dalju razradu pitanja šta je uslovalo da se institucija građanstva razvije kao autentična zapadna politička institucija, namera mi je da sa ovog sažetog istorijskog prikaza pređem na teorijske okvire razumevanja građanstva, u kojima se istorija i njeni kumulativni efekti, sa svojim posledicama na savremenost, pretaču u empirijsko, klasifikatorno i/ili normativno teorijsko znanje. Naredno poglavlje baviće se pojmovnom analizom građanstva, određujućim tradicijama njegovog mišljenja u savremenoj teoriji, istorijskom konvergencijom sa nacijom, te pozivima na rekonceptualizaciju (postnacionalnog) građanstva s obzirom na savremene izazove koji se ispostavljaju pred ideju i normu političke zajednice.

---

<sup>13</sup> Dalje, na primer, za raspravu o ograničenjima razvoja građanstva u Otomanskom carstvu, videti: Salzman 1999.

## 2. Teorijske i pojmovne pretpostavke građanstva. Izazovi i debate

### 2.1. Glavne teorijske tradicije mišljenja o građanstvu

#### 2.1.1. Republikanska i liberalna tradicija

Istorijska perspektiva nam je predstavila građanstvo kao ideju uspostavljanja jednakosti u političkoj zajednici, koja se regulisala „odozgo“, definisanjem uslova pripadanja, ali i osvajala „odozdo“ – borbom za uključenje (odakle sledi da je građanstvo oduvek počivalo i na isključenju: da bi se bilo „u“ zajednici mora postojati i ono što ostaje izvan nje, pripadnici druge zajednice, žene, radnici, imigranti...), borbom za ostvarenje građanskog statusa i građanskih prava, kao i borbom za osvajanje novih prava.<sup>14</sup> Otuda sledi da građanstvo počiva istovremeno na duploj dijalektici isključenja i uključanja, spoljnog i unutrašnjeg: ka spolja građanstvo postavlja granice ka strancima, odnosno građanima drugih zajednica, koje doduše nisu fiksne, jer i stranac, pod određenim uslovima, može postati sugrađanin; s druge strane, građanstvo karakteriše i unutrašnja tenzija između principa jednakosti i hijerarhizacije, koja mu je istorijski, kako smo videli, bila inherentna. Stoga je borba za uključenje u punopravno građanstvo nerazdruživ element same institucije građanstva.

Neke od aspekata tih borbi čine i druge tenzije inhrentne građanstvu, između prava i obaveza, identiteta i statusa, građanske slobode i zahteva za participacijom, te između sfera privatnosti i javnosti (o čemu će biti više reči u daljem tekstu). Na prvi pogled, s obzirom na date tenzije, čini se da možemo uopšteno govoriti o dve koncepcije građanstva: jednoj koja naglašava uživanje prava uz istovremeno poštovanje zakona i obaveza (moderna liberalna vizija koja prvenstveno vrednuje slobodu pojedinca), i drugoj koja akcenat stavlja na političku aktivnost i delanje u političkoj zajednici (antički ideal, politika i društvo kao dobra po sebi). Ponekad se razlika između ovih koncepcija koristi kao ilustracija razlike koja postoji između modernog i antičkog koncepta slobode

---

<sup>14</sup> Brajan Turner zamera Maršalu što je propustio da uvidi značaj društvenih borbi (*struggles*) u razvoju građanskih prava. Istorijski, razvoj socijalnih prava tipično se ostvarivao kroz nasilje, pretnje nasiljem i upornu političku, pravnu i socijalnu borbu (Turner, 1992: 38).

– prvog koji prvenstveno štiti sferu privatnosti i potonjeg koji primat daje sferi javnosti (sloboda kao pravo da se vodi nezavisan privatni život i sloboda kao pravo da se učestvuje u neposrednom odlučivanju) (Leca, 1992: 28).

Pre nego što se okrenemo teorijskom propitivanju građanstva, njegovih tradicionalnih i savremenih postavki i izazova, probaćemo da ga definišemo kroz osnovne elemente i tako odgovorimo na pitanje šta se pod ovim pojmom podrazumeva (danas) i na koje se društvene relacije on odnosi. S tim u vezi, svakako možemo početi ukazivanjem na tvrdnju da je reč o relacionom odnosu koga čine tri konstitutivna elementa – pojedinac, zajednica i odnos između njih (Wiener, 1999: 199). Kako smo videli, kroz istoriju, građanstvo se vezivalo uz pripadnost, članstvo u zajednici (koje će moderna istorija formalizovati kroz pravni odnos države i pojedinca tj. *državljanstvo*) koje pojedincu obezbeđuje izvesna prava, od političkih prava na upravljanje zajednicom (glasačka prava) do socijalnih prava (na zdravstvenu zaštitu i obrazovanje). Kako je proces formalizacije ovih statusa i prava tekao uporedo sa stabilizacijom institucionalizovanja nacija-država kao osnovnih političkih zajednica, tako je građanstvo dobivalo i emotivno-identitetsku dimenziju vezanu uz formiranje modernih nacija (građanska vrlina shvaćena kao privrženost naciji, bilo *civilnoj*, određenoj državljanskim statusom, ili onoj *kulturno-etničkoj* koja teži podržavljenju). Otuda potreba da o kompleksnom pojmu građanstva raspravljamo s obzirom na tri njegove dimenzije: dimenzije statusa, prava i identiteta (Joppke, 2007).<sup>15</sup>

Prva se najčešće izjednačava sa državljanstvom ili nekim priznatim statusom koji pojedinac uživa u okvirima političke zajednice u kojoj živi ili boravi. Dimenzija prava obuhvata sva prava i obaveze koje iz tog statusa proizlaze, od glasačkih prava, do obaveze plaćanja poreza ili služenja vojske. Konačno, identitetsku dimenziju je verovatno najteže obuhvatiti, te objasniti njenu vezu s drugim dvema dimenzijama.

---

<sup>15</sup> Šo i Štiks primećuju tendenciju, kod različitih autora, da građanstvo raščlanjuju na tripartitnu osnovu. Uz pomenutu Jopkeovu podelu, Antje Viner (Wiener) navodi trijadu prava, pristupa (*access*) i osećaja pripadnosti (*belonging*), Rajner Baubek se služi podelom na formalnu pripadnost, prava i prakse, dok Ričard Belami razlikuje prava, osećaj pripadnosti i participaciju (Šo i Štiks 2012: 19). Ovome možemo dodati i tvrdnju da građanstvo podrazumeva pravni status, specifičnu društvenu ulogu i skup moralnih kvaliteta (koji krase „dobrog građanina“) (Leca, 1992).



Osećaj pripadnosti naciji u kojoj uživamo građanski status i prava, istorijski i geografski značajno varira, već prema tipu nacije o kojoj može biti reči i prema istorijskim uslovima oblikovanja različitih nacionalizama i grupnih identiteta. Uz to, kada je u pitanju odnos između građanstva i identiteta u jednoj političkoj zajednici, nailazimo na snažnu tenziju između univerzalnosti koju implicira građanstvo (svi građani uživaju jednaki status i prava) i partikularnosti i slojevitosti različitih identitetskih iskustava u deljenoj zajednici (koja se politički mogu artikulirati kao kulturna, etnička, rodna, klasna itd. identitetska iskustva) – bilo da se različiti identiteti pripisuju *spolja* ili da se unutar zajednica oni doživljavaju kao autohtoni, mada je najčešće na delu dinamika između „spoljnih“ i „unutrašnjih“ sila koje oblikuju identitete. Artikulisanju i razumevanju te tenzije u najvećoj meri biće posvećen sledeći deo ovog rada.

Kako nas Jopke i Belami upozoravaju, s obzirom na višeznačnost i raširenu upotrebu pojma građanstvo (što svakako još više važi za englesku reč *citizenship*), važno je imati na umu ove različite dimenzije (statusi, prava i identiteti), njihovu međuzavisnost, ali i pojedinačnu relevantnost za različite teorije i idealne tipove građanstva (Joppke isto; Bellamy, 2004: 1–21). Ali, o kakvim se to idealnim tipovima radi i kako, sa teorijskog stanovišta, možemo razumeti različite tradicije građanstva i savremene izazove pred kojima se ovaj koncept nalazi?

S obzirom na neke svoje fundamentalne probleme i moguće odgovore na njih, građanstvo se najčešće misli u okvirima dveju ključnih tradicija, *liberalnoj* i *republikanskoj*. Iako ih autori često pripisuju različitim epohama, vezujući republikansku tradiciju za antiku, a liberalno građanstvo za ugovorne teorije (Ignatieff 1995, Habermas 1995) – priznajući, doduše, da se koreni obe nalaze u antici – ovde ćemo se prvo osvrnuti na poznati Pokokov tekst o „idealima građanstva“ koji sukobljene tradicije vezuje uz nesamerljive političke ideale antičke Grčke i antičkog Rima (Pocock 1998). Pokok, dakle, ne posmatra antičku epohu kao jedinstven politički uzor, već naglašava – u ovom tekstu već pomenutu – razliku između starogrčkog idealizovanja politike i starorimskog insistiranja na važnosti prava; iz te razlike izvire, tvrdi se, suprotstavljenost republikanske i liberalne dogme, dva ideala koja i danas uspostavljaju okvire razmišljanja o građanstvu.

Kako smo već videli, učestvovanje u političkom životu u Atini počivalo je na rigoroznoj separaciji javne i privatne sfere; *polis* i *oikos* su dva sveta, jednom pripadaju osobe i njihove aktivnosti, drugome stvari. Građanin je onaj koji poseduje stvari – ono što ne pripada sferi politike i građanstva, dakle, robove, žene, decu, materijalna dobra – i taj posed ga čini kvalifikovanim za politiku, *oslobođenim* od tih istih stvari kako bi mogao nesmetano da vodi brigu i računa o opštem dobru. A ta aktivnost, politika, ne smatra se preduslovom opšteg dobra – ona *jeste* dobro po sebi. Ovo neinstrumentalno shvatanje politike čini srž starogrčkog građanstva shvaćenog ne kao „sredstvo dostizanja slobode, već kao način bivanja slobodnim“ (isto: 34). Ta ideja svakako odjekuje i danas u uverenju da smo uistinu slobodni i delatni samo onda kada nam je omogućeno da odlučujemo o sopstvenom životu; eho te ideje nalazimo i u nešto drugačije formulisanoj tvrdnji da bivajući izmešten iz politike, iz zajednice, iz građanstva (pa i bivajući lišen državljskog statusa), čovek gubi sva prava i društvene attribute ljudskosti, među njima i slobodu (Arendt 1951, Rancière 2004, Agamben 2013). Međutim, ono što takođe rezonira danas iz starogrčkog ideala građanstva jeste problem isključenja koje se postavlja kao preduslov uključenosti u status slobode i jednakopravnosti, kao i s time povezan problem javne i privatne sfere, gde ova potonja ostaje izvan političkog i slobode, istovremeno ih omogućujući. Da li je reč o istorijskoj kontingenciji ili poretku inherentnom ideji građanstva pitanje je koje je utkano u mnoge savremene debate, te ću ga se na različite načine doticati kroz dalji tekst s namerom da pokažem kako nam za razumevanje ovog problema može biti od koristi antropološka analiza odnosa kulture i građanstva.

Druga velika zapadna tradicija građanstva razvila se u starom Rimu i to je tradicija koja nas uči da građanina, kao što smo opisali ranije, prvenstveno odlikuju prava; biti građanin znači polagati prava na nešto, imati zagarantovana prava, ili, prema nekim ugovornim teorijama, težiti zaštiti *prirodnih* prava. Dakle, već pominjanom tranzicijom iz *zoon politikon* u *legalis homo*, građanstvo je prestalo biti isključivo politička kategorija, te je u sebe uključilo i pravnu dimenziju, menjajući pritom i samo značenje političkog. No, uz promenu značenja političkog promenilo se i značenje ljudskog; dok je za staru Atinu čovek prevashodno onaj koji je slobodan, od vremena starog Rima, čovekovim određujućim atributom počinje da se smatra i kapacitet raspolaganja

pravima. A građanstvo je – kako tu ideju pratimo sve do dvadesetog veka – po rečima Hane Arendt, ono osnovno, „pravo da se imaju prava“ (Arendt 1951).

Odjeke ove dve tradicije, koje se često nalaze u sporu zbog različitog razumevanja važnosti zajednice za politički život pojedinaca<sup>16</sup> nalazimo i u savremenim debatama o građanstvu, s tim što se ova potonja, „pravna“ tradicija, kasnije ojačana liberalnim kontraktualnim teorijama, pokazala dominantnom u modernom zapadnom razumevanju građanstva, naročito kada se ono dovoljno široko koncipira da obuhvati i državljanstvo (Oldfield 1998). Nema sumnje da savremenim zapadnim političkim mišljenjem dominira princip liberalnog individualizma koji pojedincu pripisuje prioritet u odnosu na zajednicu, kako ontološki i epistemološki, tako i moralni: pojedinci kao građani su suvereni u svojoj slobodi i pravima, te je građanstvo prevashodno *status*, i to status koji obezbeđuje *prava*; statusna i pravna dimenzija međusobno su neodvojive, barem u teoriji (isto: 75, 76). U tom smislu, političko uređenje, uređenje zajednice u kojoj se ostvaruje taj status i prava, prevashodno je instrumentalnog karaktera, pa samim tim i politički život i participacija u njemu nemaju intrinzičnu vrednost po sebi, kakvu im pripisuje republikanska tradicija. Isticana vrednost takvog neinstrumentalnog poimanja politike, pa i građanstva, jeste ta da ono ne nameće niti jednu koncepciju „dobrog života“, već samo insistira na pravilima i procedurama – rekli bismo danas „vladavini prava“ – u okviru kojih su pojedinci formalno slobodni da ostvaruju sopstvene, različite, ponekad međusobno nesamerljive ideje dobrog života. I zaista, neki postulati liberalnog individualizma su u toj meri postojani i političkom tradicijom legitimizovani, da većina ozbiljnih teorija koje iznose alternative liberalno demokratskom građanstvu – i koje se zalažu za oživljavanje nekih (ili mnogih) elemenata republikanske tradicije – njih obavezno uključuju u sebe: pre svih, postulate o pojedincima kao autonomnim bićima, koja poseduju individualna prava, čime su pravno, i svojim odgovornostima, odvojeni od drugih pojedinaca i šireg društva (isto: 77).

Dakle, liberalna i republikanska tradicija nam istorijski i idejno iscertavaju osnove okvira u kojima razumevamo pojam građanstva, s tim da je, od 17. veka naovamo, liberalni individualizam postao noseći okvir modernih političkih uređenja na Zapadu, pa samim

---

<sup>16</sup> U toj debati svakako je relevantan i liberalno-komunitaristički spor (o političkoj zajednici kao centralnoj temi tog spora videti Sládeček 2008) kome ovde nećemo posvećivati više pažnje.

tim i razumevanja građanstva koje zadobija svoja osnovna značenja statusa i prava. Ova dominacija liberalne tradicije se u teorijama građanstva i političke zajednice sve učestalije kritikuje od osamdesetih godina prošlog veka, uz konstataciju da je svođenje građanskog identiteta na (pravni) status rezultiralo ukupnim zapostavljanjem važnosti političkog i društvenog angažmana u zajednici, prepuštanjem političkog upravljanja klasi profesionalnih političara, rastućom apatijom građana koji svoj građanski status sve više limitiraju isključivo na aktivnosti povremenog glasanja i plaćanja poreza i tome slično. Takva kritika često navodi da građani svoje različite društvene identitete i interese ne mogu adekvatno da formulišu i brane ukoliko ih prihvaćene političke vrednosti ne stimulišu da se aktivnije, i uz veće učešće, odnose prema životu u zajednici i prema zajedničkim, kao i svojim partikularnim, interesima (isto: 78, 79)<sup>17</sup>.

Neki autori su i ranije, poput Hane Arent, izgrađivali svojevrstne sinteze liberalnih i republikanskih postulata, na primer, uvažavajući striktnu separaciju privatnih i javnih interesa, kao i privilegovanu političku važnost pojedinca, uz istovremeno insistiranje na izgradnji i održavanju prostora za javnu i aktivnu deliberaciju, koji je, konkretno kod Hane Arent, postavljen u najužu vezu sa političkom kulturom i kolektivnim građanskim identitetom (nužnim uslovima političke demokratije, po Arent) (Passerin d'Entrèves 1992). Kod savremenih autora, sličnim sintezama odgovara ideja *ustavnog patriotizma* Jirgena Habermasa, koja polazi od individualnog građanskog principa, ali uz nagovor konformiranju i podvrgavanju jednoj nadnacionalno-građanskog kulturi (Habermas 1995), ili još elaboriranija sinteza sadržana u pojmu *radikalne demokratije* Šantal Muf (Chantal Mouffe), koji insistira na osnovnim vrednostima liberalizma, kao i na njegovom najvećem istorijskom dostignuću – *pluralizmu* – uz istovremeno prizivanje revitalizacije političkog identiteta građanstva kroz agonističke (ne i antagonističke) prakse. Muf u reaktuelizaciji važnosti identiteta građanstva, koju izvodi direktno iz republikanske tradicije, vidi šansu za revitalizaciju političke demokratije, koja, pritom, mora biti takva da ne ispusti iz sebe tekovinu pluralizma, kao i da ne redukuje čoveka isključivo na građanina (ali i da prevaziđe redukciju građanstva na pravni status; drugim

---

<sup>17</sup> Ovu vrstu kritike ne treba brkati sa kulturno-pluralističkom kritikom univerzalizujućeg koncepta građanstva koja jača od šezdesetih godina dvadesetog veka, a koja će biti predmet razmatranja u narednom odeljku

rečima, da obnovi ideju participativnog građanstva, bez žrtvovanja individualne slobode i autonomije) (Mouffe 1992).

### 2.1.2. Građanstvo u nacionalnom okviru

Pozivanje na staru Grčku i Rim, pri ustanovljavanju ključnih tradicija mišljenja o građanstvu, svakako ima svoje opravdanje, ali ne možemo prenebrežniti činjenicu da se moderno građanstvo, i pokušaji da se ono politički, pravno i filozofski fiksira, neraskidivo vezuju uz dominantni oblik moderne političke zajednice – nacionalnu državu. Iz tog razloga građanstvo formira neraskidive, mada ne uvek jednoznačne veze, sa konceptima nacije, nacionalnosti (*nationhood*) i etničkog identiteta, kako je već napomenuto u uvodu. Građani jedne države često se osećaju i deklarišu kao pripadnici „njene“ nacije. Problem dodatno usložnjava uobičajeno (mada ne i neosporavano) razlikovanje između tzv. političkih i etničkih nacija, koje, navodno, odnos države, nacije i građanstva formulišu i politički operacionalizuju na različite načine (videti uvodno poglavlje, te Smith 1991, Oommen 1997, Shulman 2002). Stoga bih se sada osvrnula na teorijski okvir koji različite politike građanstva (i državljanstva) vezuje upravo za različite istorijske procese koji su doveli do konvergencije ideje nacije i građanstva. Ovu teoriju najdetaljnije je razvio Rodžers Brubejker, polazeći od konstatacije da su polemike oko građanstva, u doba država-nacija, zapravo polemike oko pripadnosti naciji – ko joj pripada, pod kojim uslovima i kako se nacija definiše (Brubaker 1992b, 1998).

Moderna ideja, ili čak ideal nacije-države inaugurisan je Francuskom revolucijom i Deklaracijom o pravima čoveka i građanina kojom su, u duhu prosvetiteljske filozofije, simultano potvrđeni demokratska suverenost nacije i građanska prava njenih građana (Shafir 1998).<sup>18</sup> Naravno, idealtipska nacija-država je jedna stvar, a konkretne nacije-države, sa svojim istorijama i politikama određivanja svojih građanstava nešto drugo. U

---

<sup>18</sup> Kako Brubejker navodi, Revolucijom je inaugurisan i novi oblik političke sakralizacije. Država koju je stvorila revolucija istovremeno se *emancipovala* od svetog (proglašavajući autonomiju od svetog kao *transcendentnog*, spoljnog izvora legitimacije) i *inkorporirala* ga u sebe (transformišući svetost u *immanentni* izvor legitimnosti, sadržan u samoj državi) (Brubaker 1998: 155).

svojim studijama Brubejker se najviše bavio dvema evropskim državama, koje prema njemu, otelovljuju dva različita (možemo reći suprotna) principa konstituisanja građanstva: reč je o Francuskoj i Nemačkoj. Dok je Francuska sledila svoj prosvetiteljski ideal preklapanja nacionalnog i političkog, konstituišući nacionalnost preko političkog jedinstva – u čemu su veliku ulogu imali državna administracija, školstvo, vojska i druge institucije, radeći na homogenizaciji nacije i širenju građanske kulture – istorija nemačkog ujedinjenja imala je drugačiju trajektoriju, s obzirom na fragmentirana nemačka kraljevstva i kneževine koje je trebalo ujediniti: država se ujedinjavala i homogenizovala s osloncem na romantičarsku tradiciju narodnog, *völkisch* nacionalizma, preko kulturnih markera, kao što su jezik, religija i istorija. Dok je francuska koncepcija nacije počivala na univerzalizmu, asimilacionizmu i političkom jedinstvu, nemačka se gradila kroz „organske“, etnokulturne i „narodne“ (*Volk*) markere. Tako je u francuskom modelu političko jedinstvo konstitutivno za naciju, dok je kulturno jedinstvo izražava. Obrnuto, u nemačkom modelu, etnokulturno jedinstvo konstituiše naciju, dok je političko jedinstvo njen izraz (Brubaker 1998: 145).

Ono što se želi istaći ukazivanjem na ove različite istorijske procese nije prosto razlika u genealogiji formiranja država i konstituisanja njihovih građanstava. Brubejker tvrdi da ova istorija, i njome utemeljena tradicija zamišljanja „nacionalnog tela“ – time i tela građanstva – ima direktnih reperkusija na zakonske okvire građanstva i državljanstva, na politiku dodeljivanja državljanstva, politiku prema manjinama i naročito imigrantskim grupama. Dakle, specifičnost tradicije u kojoj se konstituisala jedna nacija i kojom je dobila svoju modernu državnost, svojom utemeljiteljskom snagom i snagom istorijske inercije, odlučujuće utiče na dalji razvoj ideje i politike građanstva. Otuda, na primer, Francuska primarno neguje princip *jus soli* pri dodeli državljanstva, i time se druga i sledeće generacije imigranata naturalizuju u francuske državljane, dok je Nemačka uglavnom negovala princip *jus sanguinis*, što otežava naturalizaciju brojnoj imigrantskoj populaciji.<sup>19</sup> U istom kontekstu možemo razumeti savremene oštre debate i konačno protivljenje francuskih vlasti nošenju vela i drugih islamskih obeležja, te

---

<sup>19</sup> Za kritiku ovog modela po kome su politike građanstva i državljanstva odlučujuće oblikovane istorijskim formiranjem nacije (uz to, kritiku koja upravo dovodi u pitanje suprotstavljanje Francuske i Nemačke kao dva ideal-tipska modela) videti Gosewinkel 2008.

isticanju verskih obeležja u javnim, naročito obrazovnim institucijama, uz pozivanje na republikansku univerzalističku, sekularnu (i asimilacionističku) tradiciju.<sup>20</sup>

Ova teorija nije ostala bez svoje kritike, koja se ustremila na osnovnu tezu po kojoj se koncepcije građanstva (i politike državljanstva) razvijaju prevashodno u skladu sa dominantnim (istorijskim) konceptom o naciji, pre nego u skladu s razvojem (promenljivih) interesa različitih političkih grupa unutar države. Tako je, na primer, Jopke (2003) razvijao svoju tvrdnju – i potkrepljivao je primerima iz različitih država s obzirom na njihove politike deetnizacije, odnosno reetnizacije građanstva – da dominirajuće ideje o građanskom telu, i konsekventne politike građanstva, kao i pravni okviri državljanstva, imaju malo veze sa dominirajućim konceptom o naciji, a mnogo više sa konkretnim ishodima političkih borbi u datom društvu. Dakle, bez obzira na istoriju i narative o naciji koji preovlađuju u javnosti, politički akteri su uvek u mogućnosti da mobilišu različite modele građanskih politika (inkluzivne ili, pak, ograničavajuće, antiimigrantske npr.) kako bi ostvarili svoje političke ciljeve. U tom smislu, tvrdi Jopke, kakav će model građanstva (i koje politike državljanstva) odneti prevagu zavisi od toga ko ima presudni politički uticaj u datom momentu u društvu i kakvu će viziju političke zajednice uspeti da nametne i sprovede (isto: 432).<sup>21</sup> U poslednjem delu ovog rada, na svojevrstan način biće moguće testirati Brubejkerove i

---

<sup>20</sup> Ovde bi valjalo skrenuti pažnju na neke zanimljive antropološke radove koji kritički propituju različite elemente i kontekste u kojima se razvijala debata o nošenju vela u Francuskoj – od načina na koji francuske obrazovne institucije istovremeno asimiluju i isključuju muslimansku omladinu (naročito devojčice, Keaton 2008), preko kompleksnog problema političkih aktova tumačenja religijske (islamske) simbolike (Werbner 2007), do, konačno, razotkrivanja dubljih motiva koji se kriju iza argumenta odbrane sekularnosti (*laïcité*) kojim se, tipično, brani zakon o zabrani nošenja vela. Ističe se da ovaj argument često „zaodeva“ konkretnije strahove francuske javnosti od političkog islama i nasilja prema ženama – koje se često, uz pogrešno razumevanje, direktno povezuje sa nošenjem vela (Bowen 2006), te da se iza njega krije etatizam francuske države koji i sâm funkcioniše kao isključujući religijski princip (Asad 2006). Videti još o aporijama francuskog sekularizma u Fernando 2010; za poređenje argumenata o sekularnosti i zabrani nošenja vela u Francuskoj i Turskoj: Gökariksel, Mitchell 2005.

<sup>21</sup> Mora se dodati da je Brubejker uvažio dobrim delom ovu kritiku, i u jednom od svojih recentnijih tekstova napomenuo da se odriče važnosti razlikovanja nemačkog i francuskog „idioma nacije“, te da napušta „pravolinijsko“ tumačenje delovanja ovih idioma (Brubaker and Kim 2011: 67)

Jopkeove pretpostavke na primeru Srbije, kroz analizu nekih od odlika njenih politika građanstva i državljanstva.

## *2.2. Ključni savremeni izazovi*

U ovom odeljku rada ključno je bilo pojasniti najvažnije aspekte pojma građanstva, situirati ga u istoriji i teoriji, kao i u određujućim tradicijama mišljenja; ovaj svojevrsni uvod u razumevanje građanstva završila bih pregledom najvažnijih teorijskih izazova s kojima se koncept građanstva suočava u poslednjih nekoliko decenija, a koji su ga upravo učinili predmetom obnovljenog interesovanja različitih disciplina, o čemu je već ponešto rečeno u uvodnom delu. Naime, kako ćemo videti, ovi različiti izazovi sugerišu da se upravo kroz pojam građanstva prelamaju važna pitanja i sporovi u vezi s nekim od ključnih promena koje, veruje se, određuju našu savremenost, od pitanja legitimiteta političkih zajednica, preko problema diferencijacije i usložnjavanja građanskih prava, do fenomena politikà kultura i identiteta. Naravno, neće biti moguće obuhvatiti sve teme koje su u ovom kontekstu razvijane; takođe, nije moguće detaljno se upuštati u analizu svih izloženih rasprava, s obzirom na širinu opsega problema na koje se građanstvo odnosi i brojnost disciplinarnih pristupa koji ih obrađuju. Namera mi je da skrenem pažnju na najčešće isticane sporove, te time zaokružim pitanje važnosti bavljenja problemom građanstva danas i postavim platformu za razvijanje one problematike koja je ključna za ovaj rad i kojoj će u celosti biti posvećen njegov naredni deo – naime, problematike odnosa kulture i građanstva.

Raspravu o izazovima građanstvu započela bih temom koja je poslednja otvorena – moderna nacija-država kao podrazumevani okvir za artikulaciju građanstva. Moderno građanstvo, kako je pokazano, prevashodno se vezuje uz nacionalnu državu, a i laička intuicija nas navodi da o građanima (a državljanima svakako) automatski mislimo kao o građanima konkretne (nacionalne) države. Pa ipak, uprkos toj podrazumevanoj pretpostavci, klasično nacionalno građanstvo i državljanstvo institucionalizovalo se tek sredinom 19. veka (sa zakonima o obaveznom osnovnom školovanju i „univerzalnim“ pravom glasa [zapravo pravom rezervisanim samo za muškarce, sve do početka 20. veka, a negde i kasnije]), dok su institucija stranca, pravne regulacije statusa imigranata



i migrantskih radnika, putne isprave, kao i pravo glasa za sve građane bez diskriminacije – dakle, sve ključne komponente modernog građanstva i državljanstva – uvedene praktično tek nakon Prvog svetskog rata i u potpunosti potvrđene nakon Drugog svetskog rata (Soysal 1998: 192). Bez obzira na to što je nacionalno građanstvo tek relativno skoro stupilo na istorijsku scenu kao zaokružena institucija, danas brojni argumenti ističu da je ono već prevaziđeno, u meri u kojoj je prevaziđena i sama institucija nacionalne države.

U tom smislu, često se nailazi na tvrdnju da je nacionalno građanstvo, tj. građanstvo kao politički identitet prevashodno vezan uz državu, ugroženo ubrzanim procesima globalizacije, koji devalorizuju istorijski značaj država-nacija, kao i komplementarnim procesima lokalizacije, te da globalizmi i lokalizmi svojim „dijalektičkim odnosom“ (Beiner 1995: 3) sve više slabe integrativnu funkciju države.<sup>22</sup> Dalje, ovi se procesi tumače kao indikatori da u međunarodnoj politici otpočinje nova faza koju karakteriše slabljenje suvereniteta nacionalnih država, te da, budući da su upravo države entiteti u okviru kojih se zahtevi građanstva formulišu, sam „jezik građanstva“ zastareva i postaje izlišan (Held 1991: 24).

S druge strane, skreće nam se pažnja i na neke druge tendencije prevazilaženja nacionalnog građanstva – često isticane na primeru građanstva Evropske Unije, inaugurisanog Mاستrihtskim ugovorom – gde se njegove suštinske komponente, poput identiteta, prava i političke pripadnosti razdružuju i aktualizuju nezavisno jedna od druge (Wiener 1999: 197). Tako nam se, na primer, mogu garantovati mnoga važna građanska prava i bez posedovanja formalnog državljanstva države u kojoj živimo (građanska prava bez ostvarenog državljanstva),<sup>23</sup> ili, pak, formalno-pravna pripadnost

---

<sup>22</sup> „Tri snage podrivaju stubove Maršalovog koncepta građanstva. To su globalizacija (koja predstavlja izazov efektivnoj suverenosti nacija država), gubitak vere u sposobnost države da obezbedi socijalno i ekonomsko blagostanje i razvoji unutar demokratskih praksi i iskustva koji su doprineli gubitku poverenja u efektivnost procesa reprezentativne demokratije“ (Stoker et al 2011: 25).

<sup>23</sup> Hamar uvodi pojam *denizens* da opiše posebnu kategoriju koju čine formalni stranci sa boravišnom dozvolom u evropskim zemljama na osnovu koje ostvaruju značajna prava i privilegije (Hammar 1986). Veliki broj evropskih država dodeljuje važna građanska prava – socijalna, zdravstvena, ponekad i pravo glasa na lokalnim izborima – i onima koji nisu njihovi formalni državljani, naročito imigrantima sa trajnim boravištem ili građanima drugih država članica Evropske Unije (Jopke 2007).

(državljanstvo) na osnovu koje ostvarujemo svoja građanska prava ne mora nužno biti vezana uz zajednicu za koju se identitetski vezujemo (slučaj sve brojnijih imigranata koji dobijaju državljanstvo zemlje domaćina [putem naturalizacije] ili slučaj dvojnih i višestrukih državljana).

Ova tendencija razdvajanja građanskih prava od punopravne pripadnosti političkoj zajednici, združena s razvojem sistema međunarodnog prava koje postaje izvor i garant, umesto države, nekih osnovnih prava građana, stoji u osnovi tvrdnje da svedočimo rađanju novog modela *postnacionalne* pripadnosti i građanstva (Soysal nav. delo). Jasmin Soysal koja je razvila ovaj pojam, tvrdi da je kraj Drugog svetskog rata istorijska razdelinica koja stoji između nacionalnog i postnacionalnog modela građanstva. Ključne promene koje su uslovile ovo pomeranje ka novom modelu tiču se najviše napretka u oblasti međunarodnog prava i činjenice da se osnovna prava čoveka više ne izvode toliko iz državljanstva i iz statusa građanina koliko iz opštijih okvira, iz činjenice da svi mi pripadamo nadnacionalnoj zajednici koju uređuju međunarodne pravne norme i konvencije (isto). Naravno, ne prenebregavajući činjenicu da se čak i domen univerzalnih ljudskih prava (dinamika odnosa ovih prava i prava građanstva biće posebno razmatrana kasnije) operacionalizuje i štiti u okvirima državnih pravnih mehanizama, Soysal želi da naglasi proces koji je otpočeo u drugoj polovini 20. veka, a koji se tiče dijalektike između univerzalnih ljudskih prava i nacionalnog suvereniteta i koji je vodio postepenom razdvajanju dimenzija prava i identiteta, konceptualno sjedinjenih u građanstvu.

Pošto funkcionišu na transnacionalnom i međunarodnom nivou, te garantuju prava ne na osnovu (partikularnog) građanskog statusa, već univerzalne ljudskosti, instrumenti ljudskih prava nadilaze nacionalno građanstvo, barem kada je u pitanju izvor normi kojima se garantuju osnovna prava svake osobe. Uprkos tome, teško je ne složiti se s tvrdnjom da ipak još uvek živimo u nacionalnom dobu (koje je politički određeno državama-nacijama) i da i dalje važi konstatacija Hane Arent da su ljudi lišeni

---

U tom smislu, interesantno je zapažanje da uključ enje migranata u evropske političke zajednice često ide u etapama, obrnutim sledom od onog kojim su istorijski ostvarivana građanska prava, po Maršalovoj shemi: socijalna, ekonomska, te na kraju (eventualno) politička prava (Earnest 2005).

građanskog statusa (državljanstva) zapravo lišeni svog osnovnog prava.<sup>24</sup> No, važnost međunarodnih normi i promene u standardu međunarodne politike o kojima Sojsal piše jesu bitno modifikovali moderno građanstvo, pre svega utičući na njegovu *deteritorijalizaciju*. Pojačana mobilnost ljudi i sve intenzivnije međunarodne migracije, pored toga što su razdvojile identitetsku i dimenziju prava građanstva (kao i dimenzije prava i statusa) proizvele su i „nepodudarnost između građanstva i teritorijalnog opsega legitimnog autoriteta“ (Bauböck 2008: 2). Drugim rečima, nisu svi nad kojima vlada zakon jedne države ujedno i njeni građani (imigranti, stranci sa stalnim boravištem itd; mada mogu uživati neka ili mnoga građanska prava zemlje u kojoj borave); istovremeno, ti isti ljudi mogu biti građani neke druge države, uživati njena prava, pa i državljski status (često isticati i identitet vezan uz tu državu), iako ne borave na njenoj teritoriji niti podležu njenim zakonima (npr. privremena ili stalna dijaspora koja može uživati razna prava države matice, uključujući i pravo glasa).

Dakle, ako bismo različita „građanstva“ – u strogom smislu nacionalnih/državnih građanstava, koja ipak i dalje dominiraju uređenjem naših pravnih statusa, bez obzira na izazove međunarodnog prava – pokušali grafički da predstavimo kao skupove koji obuhvataju svoje građane, dobili bismo sliku najrazličitije presečenih skupova koja ne bi bila homologna sa teritorijalnom predstavom nacionalnih država. Teritorijalna nekontinuiranost, česta razdvojenost identitetske, statusne i dimenzije ostvarivanja prava – uz istovremeno konceptualno podrazumevanje njihovog preklapanja – aspekti su složenosti koji karakterišu savremeno građanstvo.<sup>25</sup> Ako to još ilustrujemo rastućim

---

<sup>24</sup> Linda Bosniak (Bosniak 2000), pak, postnacionalno građanstvo ne vidi kao pojam koji opisuje promenu stanja stvari (kao deskriptivni pojam), čak ni kao normativni predlog, već kao ideju koja se zalaže za ukidanje specijalnog statusa koji pojam nacije uživa u političkoj misli. „Ideju o 'postnacionalnom građanstvu' treba čitati kao aspiraciju ka pluralnom razumevanju građanskog identiteta i građanske solidarnosti“ (isto: 506). Kod nje je postnacionalno građanstvo zapravo mišljeno kao *denacionalno*, koncept koji ne moramo nužno misliti s obzirom na naciju, već isključivo u vezi s političkom participacijom i solidarnošću koja mora biti transnacionalna ako se konsekvantno držimo principa socijalne pravde i demokratske jednakosti kao suštinskih vrednosti građanstva.

<sup>25</sup> Videti npr. o *konstelacijama građanstva*, čime se ispituje simultana veza pojedinaca sa različitim teritorijalno-političkim entitetima, u Bauböck 2010. Takođe videti argument Saskije Sassen (Sassen 2002) da treba razlikovati tendenciju *denacionalizacije* građanstva od ideje postnacionalnog građanstva; ova nam tendencija ne sugerise umanjenu važnost državnog okvira za razumevanje

brojem građana koji imaju dvojno i višestruko državljanstvo<sup>26</sup> – dakle, udvojene statuse, prava, često i nacionalne identitete – shvatamo koje su poteškoće mišljenja savremenog građanstva u linearnom sledu njegove istorijske evolucije, naročito modernih normativnih ideala, opisanih kod Maršala, ili kasnije, kod Brubejkera.

Konačno, mapiranje nekih od izazova bez kojih ne možemo misliti instituciju građanstva danas, usmerava nas polako ka glavnim pitanjima kojima ću se baviti u nastavku rada. Problem razuđenosti građanstva, čak rasplinitosti njegovih komponenti, postavio je, kao ključno, pitanje njegove kohezije: s obzirom na to da se identiteti (osećaj grupne pripadnosti), statusi (formalna pripadnost) i prava, nužno ne preklapaju na istoj teritoriji ili pod istom nacionalnom jurisdikcijom – a, opet, nužno se misle zajedno kad god govorimo o građanstvu, bilo normativno ili deskriptivno – postavlja se pitanje šta je ujedinjujući faktor jedne grupe koja sebe smatra jedinstvenim građanskim telom ili koja polaže prava na ista građanska prava ili identitet. Ovo je pitanje u najbližoj vezi sa pitanjima politike grupnog identiteta i grupne kulture i često se upravo kroz njih i formuliše. Takođe, možemo ga misliti i kao normativno pitanje – kakav bi *trebalo* biti efektivni odgovor građanstva na problem pluralizma i kulturne razlike?

Odgovor koji pruža argument takozvanog liberalnog nacionalizma možemo pratiti, na primer, kroz stavove Dejvida Milera o nužnosti nacionalnog jedinstva za funkcionisanje efektivnog građanstva, za šta su navodno neophodni visok stepen poverenja i lojalnosti među građanima (Miller 2000: 87). Politika i građanske aktivnosti kako su ih mislili antički mislioci, pa i kasniji republikanci poput Rusoa, podrazumevali su mogućnost neposredne interakcije i direktne saradnje među građanima, što je direktno jačalo osećaj njihove zajedničke pripadnosti i međusobne lojalnosti. Veličina i kompleksnost modernih društava onemogućava takvo neposredno učešće u „zajedničkoj stvari“: većina građana jedne političke zajednice jedni drugima su stranci, te učešće u politici, zajedničko odlučivanje o pitanjima koja su od važnosti za sve, više nije moguće, odnosno ne odvija se neposrednim učešćem samih građana. Nešto drugo mora da

---

savremenih, još „nemapiranih iskustava građanstva“ (isto: 15), već njegovu transformaciju, kao i transformaciju ideje nacionalnog.

<sup>26</sup> O dvojnem državljanstvu kao osnovnom ljudskom pravu, videti Spiro 2010.

generiše poverenje i lojalnost, neophodne za funkcionisanje političke zajednice i građanstva. Prema Mileru, istorijski je tu funkciju preuzela nacija: ona omogućava pojedincima osećaj zajedništva, grupne pripadnosti i demarkacije, te solidarnost među „svojima“ (iako će većina njih jedni drugima biti i ostati neznanci, mada sunarodnici u „zamišljenoj zajednici“ [Anderson 1998]). Iz ovoga sledi da sve brojnije imigrantske zajednice i „multikulturalizacija“ društva ugrožavaju građanske kohezivne sile koje počivaju na osećaju pripadnosti naciji. Donekle sledeći ovakvu logiku, Jopke objašnjava razloge urušavanja države blagostanja: konsenzus o društvenoj redistribuciji, o obezbeđivanju socijalnih prava građanstva (što je, da podsetimo, prema Maršalu trebalo da bude poslednja etapa u razvoju građanskih prava), počiva na solidarnosti koja se pak legitimiše osećajem deljene pripadnosti istoj naciji i kulturi. Novi i snažniji talasi imigracije, koji su od kraja sedamdesetih godina prošlog veka naovamo vodili sve većoj kulturnoj razuđenosti tradicionalnih evropskih država blagostanja, te novim klasnim podelama u kojima se klasa često spajala s „rasom“, dolaskom „ne-belih“ imigranata uglavnom u siromašne slojeve, korodirali su ovaj osećaj zajedništva i učinili ljude manje spremnim da dele tekovine svog građanstva – pre svih socijalne beneficije – sa onima čiju kulturu ne percipiraju kao „svoju“ (Joppke 2007).

Ovo Jopkeovo objašnjenje je zanimljivo, jer kontrastira njegovoj, ranije pomenutoj, kritici Brubejkera po kojoj ključne koncepcije građanstva i njegove trajektorije ne zavise ni od kakvih imanentnih karakteristika i istorijskih procesa i inercija, već od ishoda borbi političkih elita i njihovih (često) suprotstavljenih političkih vizija. Na tragu ove opaske osvrnuću se na jedno drugačije objašnjenje povlačenja države blagostanja, ali i rastuće apatije građana, odnosno odustajanja od aktivnog političkog života (predstavljenog u lamentu Roberta Patnama, v. Putnam 2000), koje istovremeno prati porast važnosti takozvanih politika priznanja. Naime, Isin i Turner (Isin & Turner 2007: 8–9) ovu kompleksnu promenu u konceptualizovanju građanstva i reformulaciji politike (kolektivnih) prava vide kao efekat novih orijentacija vlada i država nakon neokonzervativnog zaokreta iz druge polovine sedamdesetih godina prošlog veka. Ali ono što je ovde naročito važno jeste njihova tvrdnja da je neočekivana posledica tog zaokreta bila razotkrivanje slabosti inherentnih samoj koncepciji građanstva utemeljenog na naciji – slabost modela koji je izgrađivan „osvajanjem“ države od strane nacije ili, rečima Hane Arent, „transformisanjem države od instrumenta prava u

instrument nacije“ (citirano prema isto: 12). Napuštanjem negovanja politike komunalnosti – sa neokonzervativnim zaokretom, napuštanjem ideje države blagostanja – stvoreni su preduslovi za artikulaciju borbi za priznanjem onih grupa koje su bile u državi, ali ne i u naciji; njihovi „identiteti“ i „kultura“ postaće osnovna platforma za kritiku nacionalnog (u smislu univerzalnog, državnog), opšteg građanstva.

O ovome će svakako biti još reči, te ćemo politikama priznanja i borbama za posebna i kulturna prava, nasuprot univerzalizujućem i nivelišućem pojmu građanstva, posvetiti posebnu pažnju, ali dok smo još na terenu koncepata, treba pojasniti ovaj rasep između partikularnih identiteta i kultura, s jedne strane, i politički univerzalizujućeg (kulturno neutrališućeg) građanstva, s druge. Liberalna politička tradicija insistira na razlici između politike i kulture (čemu je komplementarna i republikanska tradicija razdvajanja sfera privatnog i javnog života, od kojih se samo ova druga smatra politički pregnantnom). Građanstvo se tu vidi kao „čisto“ politički odnos između građanina i države – građanina koji nezavisno od svojih partikularnih interesa i afilijacija, kulturnih pripadnosti i sklonosti, učestvuje u političkom životu društva, države, dakle, u sferi javnosti. Međutim, građanstvo se nikako ne može svesti samo na odnos između pojedinca i države (političke zajednice), jer ono svakako podrazumeva i pripadnost zajednici suživota s drugim građanima, zajednici koja je ujedno pravno konstituisana i društveno konstruisana – i koja počiva i na horizontalnom odnosu koji građani grade jedni s drugima, kao i onom koji se izgrađuje između građana i ne-građana (Neveu 2004: 4). Otuda se razvija i identitetska komponenta građanstva koju nije lako teorijski ni empirijski obraditi, naročito s obzirom na pretpostavljenu razliku u odnosu na kulturni i grupni (etnički, rasni, klasni itd.) identitet. Kako smo već videli, mešanje nacionalnog identiteta<sup>27</sup> i građanskog ne čudi, jer je rođenje modernog građanstva korespondiralo sa konstituisanjem nacije-države. Međutim, pravi izazov za istraživače građanstva, kao i za koncept sâm, jesu načini upravljanja i pripadanja različitim sferama unutar države-nacije. To znači razmatranje pitanja kako se definiše pripadnost široj zajednici, naciji, društvu, a kako užim zajednicama uz koje često vezujemo svoj primarni identitet i/ili kulturu; koje su strategije pomirenja ovih zajednica pripadanja,

---

<sup>27</sup> U ovom kontekstu nacionalno se razume kao nadetničko, državno, u tradiciji formiranja zapadnih nacija-država.

koja od njih ima prioritet pri formulisanju prava itd. Pri tom se, neizostavno, suočavamo s pitanjem kako tretirati odnos građanstva i kulture u smislu kulturne pristrasnosti koju građanstvo, pokazuje se, nesumnjivo emituje (samom činjenicom bliske veze sa procesima izgradnje države-nacije, koja i sama treba svoju kulturu kao legitimišući faktor ujediniteljskog projekta). Da li treba prihvatiti mišljenje Ketrin Neve (Catherine Neveu) – i mnogih drugih uostalom, naročito onih koji strastveno brane tekovine liberalizma i republikanizma – koja razmatrajući „úloge antropološkog pristupa građanstvu“ smatra da iako građansku i kulturnu pripadnost nije lako razdvojiti, njih je neophodno razlikovati, makar konceptualno, kako bi građanstvo zadržalo svoju punu političku važnost, kako bi opstalo kao prostor zajedničkog ulaganja izvan naših partikularnih identiteta i interesa (isto: 6)?

Pitanje mogućnosti takve razdvojenosti je upravo centralno pitanje odnosa kulture i građanstva. Preciznije, pitanje glasi: u kojoj zajednici možemo da artikulišemo političku subjektivnost? Možemo li se složiti s Ransijerom koji kaže da politička subjektivnost ne može biti izraz identiteta i (kulturne) pripadnosti, već samo heterologije? „Političku zajednicu ne definiše skup svih onih koji dele zajedničku pripadnost. Ona je definisana zajednicom *sporova* oko pripadnosti. Politička zajednica počiva na deljenju takvih sporova“ (Rancière 2000, moj kurziv). Da li politička zajednica transcendirira kulturu, ili je pak i sama kulturno pristrasna – zbog čega kulturu treba ogoliti kao uvek već političku, te joj dozvoliti status pozicije s koje se mogu artikulirati prava i statusi, dakle i građanstvo – kao i kojim se argumentima injektira kulturno u sferu građanstva; kako se, pri tom, uopšte razume i definiše kulturno, i kako su ti procesi politizacije i pravne artikulacije *kulture* uticali na antropološko razumevanje ovog, reklo bi se nosećeg disciplinarnog pojma, pitanja su kojima će se baviti naredno poglavlje.

\*\*\*

U vidu kratkog dodatka problematizaciji „geografije građanstva“ (Wiener nav. delo: 197) koja nam se razotkriva kada neformalne granice „unutrašnjeg“ pripadanja postaju vidljive, osvrnula bih se još na neke efekte koje su razmatrani izazovi imali na konceptualizaciju i načine upotrebe pojma građanstvo.

S jedne strane, otkrivanjem da se iza totalizujućeg pojma građanstva krije čitav niz različitih identitetskih i kulturnih praksi i oblika subjektivacije koje, pak, nalaze statusni i pravni izraz samo kroz jedinstvenu pravno normiranu praksu, otvorio se prostor za proučavanje raznovrsnih diferencijacija unutar građanstva, kao i potreba da se sâm pojam relaksira i koriguje u pravcu uključenja sopstvene unutrašnje raznolikosti. To je dovelo do toga da se značenje koncepta značajno rastege i započne s njegovom primenom na različite oblasti ranije neistražvanih i neuvažavanih problema koje možemo dovesti u vezu sa građanskim pravima, praksama i identitetima. Jedan od važnijih impulsa koji su vodili u tom pravcu dolazio je iz feminističke teorije koja je s pravom primećivala ne samo da su žene istorijski izuzimane iz punopravnog građanskog statusa, već da je i sâm pojam bivao istorijski i politički konceptualizovan tako da je za normu uzimao muškarca i muška iskustva u androcentričnom političkom svetu; drugim rečima, građanstvo je razotkriveno i kao rodno i polno pristrasno (Jones 1998; videti još Dietz 1992). Otud se razvila potreba za istraživanjima pod okvirom *feminističkog građanstva*, ili *ženskog građanstva*, koja bi propitivala kako uvažiti polnu drugost i razliku, kako joj dati političku važnost, uključiti je u političko, a pritom istovremeno ne stvoriti polno segregirane norme građanstva; ili šire, kako formulisati političku jednakost koja bi uvažila različitost iskustava i političkog delovanja (v. npr. zbornik *Women and Citizenship*, Friedman 2005). Na sličnom planu su se razvile i studije *seksualnog građanstva* koje su težile da uključe politička iskustva i prakse marginalizacije, ali i političke borbe seksualnih manjina (v. npr. Evans 1993 i Richardson 2000). Nisu samo marginalizovani glasovi našli svoje mesto u sintagmi vezanoj uz građanstvo: i razne druge prakse, poput primene biotehnologija i biopolitičkog upravljanja vezuju se uz principe vladanja, regulacija, prava, statusa i identiteta, što je opravdalo referiranje i na *biološko građanstvo* (v. Rose and Novas 2005). Ovakva rastegljiva upotreba građanstva, koja u njemu prepoznaje važno uporište za razumevanje najrazličitijih procesa političkog upravljanja, marginalizacije ili osnaživanja, nije ostala bez kritike, jer je „usled konceptualnog rastezanja i proliferacije njegove upotrebe, kao i multiplikacije perspektiva onih koji ga koriste“ sam pojam izgubio na jasnoći (Heisler 2005: 667).

Međutim, nas ovde više zanima jedna drugačija forma rekonceptualizacije građanstva, koja ne ide samo za analitičkom operabilnošću, već se zadržava na njegovom



„osnovnom“ značenju pravnog regulatora političke zajednice: normativni predlozi za nove oblike građanstva koji bi odgovorili na savremene političke i kulturne potrebe. Najpoznatiji primer takve „nove“ forme građanstva jeste evropsko građanstvo, ili građanstvo Evropske Unije, koje je i praktično zaživelo, sa Mاستrihtskim ugovorom, kao jedan oblik nadnacionalnog, ne-državnog građanstva koje reguliše statute i prava državljana zemalja članica Evropske Unije. Evropsko građanstvo je po sebi složen i poseban problem koji neće biti tema ovog rada (v. npr. Shaw 2007, Habermas 1995, Lehning 2001, Balibar 1996).<sup>28</sup> Zanimljivi su i drugi normativni predlozi, koji reteoretišu pojam građanstva u savremenim kontekstima ili s korektivnim ambicijama teže ispravljanju njegovih istorijski generisanih „anomalija“. Neke od tih teorija bi mogle da potpadnu pod već navedenu optužbu za preterano rastezanje koncepta i njegovu primenu na izvan- i kvazipolitičke zajednice. Takve su, na primer, teorije *ekološkog građanstva* ili različiti pristupi *globalnom, kosmopolitskom građanstvu*. Prva se odnosi na vrlo elaboriranu normativnu teoriju pravne dužnosti s obzirom na proizvedeni ekološki otisak (v. više u Dobson 1995 i 2004; za kritiku v. Mason 2009; za pregled različitih koncepcija ekološkog građanstva i njihovu kritiku v. Vasiljević 2012), a druga na predlog uvođenja globalnog sistema taksacije na različite oblike mobilnosti, čime bi se stvorila internacionalna kasa za sanaciju globalnih katastrofa i nepogoda, samim tim i osećaj kosmopolitske institucije građanstva, uzajamnih prava i obaveza (Isin & Turner 2007).

Konačno, možda najelaboriranija – a za ovaj rad svakako najvažnija – rekonceptualizacija građanstva razvijala se s obzirom na pojam kulture: u okviru teorija multikulturalizma, politika identiteta/politika priznanja, kulturnih prava, ali i odnosa građanstva i ljudskih prava. Kroz ove teorije i politike nije se menjao samo pojam građanstva; kroz promene i procese politizacije i *legalizacije* prolazio je i pojam kulture, transformišući ujedno i teorijska stajališta o njemu, kao i disciplinarne – nadasve one koji se tiču antropologije – pristupe.

---

<sup>28</sup> Za antropološku perspektivu i kritiku projekta ustanovljavanja evropskog građanstva koje počiva na razdvojenosti sfera prava i pripadnosti (identiteta), videti Shore 2004.

### **III**

#### **Argument kulture u debatama o građanstvu i građanskim pravima**

## 1. Građanstvo u dobu kulture i identiteta

### 1.1. Pomeranje težišta politike od države ka kulturi

Ukoliko bismo hteli pojednostavljeno da sumiramo prethodno iznete izazove koji pozivaju na preispitivanje pojma građanstva mogli bismo ih svesti na, s jedne strane, uticaje koje globalizacija vrši na suverenu, teritorijalno omeđenu državu kao glavni lokus tradicionalno shvaćenog građanstva, i s druge, potrebu da se uzme u obzir i teorijski „obradi“ unutrašnja diverzifikovanost savremenih političkih zajednica, gde ideja o univerzalnom, „jednakom za sve“ građanstvu postaje sve više upitna. Ovaj rad baviće se najviše ovom drugom vrstom izazova, s napomenom da i oni dovode u pitanje državu kao jedinu zajednicu u odnosu na koju se formiraju građanski statusi i relacije.

Dakle, kao što globalizacijski trendovi, sa sve intenzivnijim tokovima i mobilnošću tržišta, tehnologija i ljudi, i sa posledičnim učestalim migracijama, izazivaju „mutacije u građanstvu“ (Ong 2006), nekada prevashodno vezivanom uz države kao zamišljene zajednice, tako je i savremeni kontekst promenio uslove u kojima subjekti deluju kao građani unutar država. Kako Engin Isin primećuje (Isin 2009), možemo uočiti tri osnovne promene: izdiferencirala su se *prava* (te danas, uz politička, građanska u užem smislu i socijalna prava govorimo i o kulturnim, ekološkim, seksualnim itd. pravima<sup>29</sup>), zatim *mesta* na kojima se (nova) prava artikulišu i građanski statusi potvrđuju (trgovi, mediji, internet društvene mreže itd.), *nivoi* delovanja (urbani, regionalni, pogranični, međunarodni), kao i sami *akti* građanstva (protesti, umetnički performansi, pisanje blogova itd.). Čini se da se građanstvo sve više diferencira, da politička zajednica, kao okvir u kome ono egzistira, postaje sve apstraktniji i vrlo rastegljiv pojam, te i da, u sve većoj meri, sâmo građanstvo, ali i politička zajednica postaju pojmovi koji se misle nezvezano isključivo za državu ili drugi formalni politički entitet. Ukoliko je moderno građanstvo uglavnom bilo mišljeno i definisano s obzirom na državni okvir, danas se sve češće opisuje ne samo s obzirom na statute i prava (državom zagarantovana), već i u

---

<sup>29</sup> Ovome svakako treba dodati razvoj i usložnjavanje nešto „konvencionalnijih“ prava, kao što su manjinska.

smislu obuhvatnih različitih političkih praksi i iskustava; institucije kroz koje se te prakse i iskustva oblikuju i ispoljavaju zaista mogu biti transnacionalne (transdržavne), subnacionalne, nenacionalne ili međunarodne. Zanimljivo je da 1989. godine Stjuart Hol i Dejvid Held (Hall and Held 1989) pišu tekst o „građanima i građanstvu“, u kome se argument o nepostojanju nužne veze između građanstva i države potkrepljuje čak i čuvenim Maršalovim esejom/predavanjem, uz navode da Maršal jedva i pominje državu u svom tumačenju evolucije građanskih prava. Moje tumačenje je sasvim suprotno. Držim da Maršal ne pominje državu upravo zato što se ona za njega u najvećoj meri podrazumeva kao okvir i formalizator svih građanskih prava. Svejedno, ovakvo čitanje „klasičnog“ teoretičara građanstva, na samom kraju osme decenije dvadesetog veka, vrlo simptomatično govori o trendu novog promišljanja građanstva koji u to vreme uveliko uzima maha. Insistiranje – teorijski naročito razrađivano u poslednjih dvadesetak godina – na tome da građanstvo transcendirira državu i da ne podrazumeva samo odnos između države i pojedinca otvara i posebno pitanje funkcije kulture u razumevanju građanstva.

Trendove rekonceptualizacije građanstva, osim u tvrdnjama da je ono izgubilo svoje određujuće uporište u državi, pronalazimo i u normativnim nastojanjima da se odgovori na pitanje gde bi građanstvo *trebalo* da bude locirano. Ovo pitanje stoji u najužoj vezi s identitetskom komponentom građanstva, odnosno s priznanjem da se građanstvo, između ostalog, odnosi i na različite načine na koje ljudi doživljavaju sebe – ili kako ih drugi doživljavaju – u smislu kolektivne pripadnosti. Upravo je *pripadnost*, i različite svakodnevne prakse i iskustva koji je potvrđuju, kao i institucije u kojima se ona osnažuje ono što određuje savremene debate o građanstvu (Bosniak 2003: 185–190). Kako se sve učestalije dovodila u pitanje razdvojenost sfera javnog i privatnog, od kojih se tradicionalno samo prva smatrala političkom i sferom građanskih aktivnosti, tako se razvijalo ininteresovanje za „građanske potencijale“ koji se mogu detektovati unutar porodičnih odnosa, ekonomije, seksualnosti, ali i kulture u najširem smislu. Ovakav razvoj možemo tumačiti kao širenje opsega onog što se pod građanstvom podrazumeva i što se njime može tumačiti, ali i kao ekstenziju onog što se podrazumeva pod politikom (isto: 189).

To širenje polja značenja, kako građanstva, tako i političkog delovanja, odvijalo se uključivanjem u sebe pojma kulture, kulturnih praksi, kulturnih razlika itd. Kultura, kako ćemo videti, u raznim svojim značenjima koja će se takođe propitati u nastavku teksta, postaje sve važniji argument za definisanje novih tipova građanstva i novih oblika političkih uređenja zajednica. Stoga će se ovaj deo rada baviti ključnim problemima koji karakterišu međuodnos kulture i građanstva.

Ovaj odeljak rada ću započeti s „kulturnim obrtom“, tačnije njegovim efektima na nove zahteve koji su počeli da se artikulišu kao građanski zahtevi;<sup>30</sup> kako ćemo videti, od šezdesetih godina dvadesetog veka naovamo politička stvarnost počinje sve više da se čita u ključu različitih kultura koje „upravljaju našom praksom“, koje čine svet pluralnim i pozivaju na uređenje i priznanje te pluralnosti. Politika, ovim „obrtom“, prestaje da bude shvatana isključivo kao koordinacija i upravljanje nacionalno-državnim interesima (ili međupartijskim i međustranačkim, unutar granica država), u nju se uključuju različite borbe za priznanje, za političkim i pravnim potvrđivanjem „kulturnih posebnosti“ i vrednosti. Istovremeno, neuhvatljiv i višeznačan pojam kulture<sup>31</sup> počinje

---

<sup>30</sup> O *kulturnom obrtu* kao novoj paradigmi koja proširuje značenje pojma politike, šireći ga na sveukupnu društvenu praksu, svakodnevicu i procese subjektivacije (ali i na otpore koji se tim procesima pružaju), videti Chaney 1994, Nash 2001. O recepciji kulturnog obrta u antropologiji i njegovom situiranju u „smeni“ društveno-teorijskih paradigmi koje su oblikovale antropologiju u dvadesetom veku, videti Hastrup 2005.

<sup>31</sup> U istoriji antropološke discipline odveć je poznato i naširoko citirano mesto kako su američki antropolozi Kreber i Klakhon (A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn 1952) još 1952. godine naveli i obrazložili 164 različite definicije kulture. Istorija odnosa antropologije i kulture uzbudljiva je i dinamična, još od Tajlorovog (Tylor) pionirskog pokušaja davanja čuvene zbirne definicije („složena celina koja uključuje znanje, verovanje, umetnost, moral, pravo, običaj i sve druge veštine i navike koje je čovek stekao kao član društva“), preko Louvijske (Lowie) tvrdnje da je „kultura, uistinu, jedini i definišući predmet proučavanja etnologije, kao što je svest predmet proučavanja psihologije, život biologije...“ (citirano prema Kuper 1999: ix), do pomenutih Krebera i Klakhona koji su tvrdili da je kultura, „u tehničkom antropološkom smislu... po eksplanatornoj važnosti i opštosti primene uporediva sa kategorijama kao što su gravitacija u fizici, bolest u medicini, evolucija u biologiji“ (isto: x). Kasnije će se od ovih scijentističkih definicija umnogome odstupati i usvajati jedna više humanistička perspektiva koja neće više insistirati na definiciji koliko na interpretaciji, opisu, ali i dekonstrukciji, pa čak i odbacivanju kulture kao analitičkog pojma, o čemu će posebno biti reči (videti pregled upotrebe kulture u antropologiji u Kuper, nav. delo).

sve više da se poistovećuje s pojmom grupe, često manjinske i marginalizovane, a najčešće etničke (mada, naravno ne isključivo).<sup>32</sup> Kultura kao oznaka manjinskog identiteta združuje se s pojmom građanstva, kao politički emancipatornim pojmom, te tako prerasta u svojevrsan subjekt koji ispostavlja sopstvene političke zahteve (tačnije, koji se u njeno ime zahtevaju).

Na tom tragu ću, zatim, opisati ukratko nastanak i razvoj identitetskih i kulturnih borbi, koje ustaju protiv „uniformišućeg“, starog razumevanja građanstva (u maršalovskom ključu), i koje zahtevaju njegovu reformulaciju. Ta je borba ujedno otvorila i pitanje tenzije između „identiteta“ i „građanstva“, kao i prostor za artikulaciju tzv. politika pripadanja (*politics of belonging*) na čijim osnovama se izgrađuju savremene društvene teorije o građanstvu i političkoj zajednici. Pored ove tenzije, posvetiću pažnju i stavovima po kojima je kulturu i građanstvo zapravo i nemoguće odvojiti, te prikazati argumente kojima se pledira za „kulturno građanstvo“.

Nakon ovih opštijih razmatranja o kontekstu i razlozima zbog kojih kultura počinje da dobija svoje mesto u debatama o građanstvu, preći ću na prikaz i kritiku konkretnih i najznačajnijih teorija koje razmatraju političke modele u kojima bi grupna i kulturna raznolikost bile adekvatno inkorporirane i priznate – pre svega, reč je o teorijama grupno-diferenciranog građanstva i multikulturnog građanstva.

Potom ću posebnu pažnju pokloniti različitim pozicijama antropologa koji su odgovarali na ovaj „kulturni obrat“, pri čemu su ga neki prigrlili, razvijajući ideju kulturnog građanstva, dok su ga drugi kritikovali, naročito se obrušavajući na trendove *politizacije* i *legalizacije* koncepta kulture. Ovaj proces svojevrsnog pregovaranja između kulture i građanstva, odnosno građanskih prava, dodatno se kristališe u polemikama oko univerzalnih ljudskih prava, kao i pitanja da li ta prava treba da obuhvataju i kulturna prava, kao i koji bi bio njihov sadržaj – stoga će posebno poglavlje i naročita pažnja biti poklonjena upravo toj problematici.

---

<sup>32</sup> I mnogi antropolozi primećuju (s negodovanjem) istorijsko-politički trend izjednačavanja kulture s pojmom etničke zajednice: Turner (1993), Eriksen 2001, Rapport 2005, Ouroussoff and Toren 2005.

S obzirom na utemeljiteljsku važnost pojma kulture za antropološku disciplinu, osvrt na različite stavove antropologa spram „kulturalizacije“ građanstva – a kako će se videti, može se govoriti i o svojevrsnoj genezi stavova, od prigrlljivanja kulture ka njenom odbacivanju, barem kad je u pitanju inkorporacija tog pojma u politički vokabular – čini se i kao važan istorijski uvid u disciplinarnu autorefleksiju tokom poslednjih par decenija.

### *1.2. Granice univerzalnog građanstva: izazovi identitetskih politika*

Govoreći o „novoj paradigmi“ Alen Turen (Alain Touraine) nas uverava da danas živimo u svetu u kome se celokupna društvena misao organizuje oko problema kulture. Ako ne uronimo u tu novu stvarnost, Turen nastavlja, nećemo ni moći razumeti ključne aktere, konflikte i predstave o sebi; razorena je paradigma socijalnog, nestalo je društvo kao „sistem integracije i nosilac opšteg smisla“, danas živimo u dobu kulture (Turen 2011: 9, 10). Ukoliko nas je u „staroj“ paradigmi, paradigmi „društva“, politika zanimala kao odnos između države i društva i kao proces u kome se bore predstavnici različitih klasnih, ekonomskih i nacionalnih interesa, nova paradigma kulture navodi nas da o politici mislimo kao o areni u kojoj se vode brojne *kulturne* borbe – čiji su protagonisti različiti društveni pokreti i mreže, organizovani oko neklasnih identiteta, kao što su pol, seksualno opredeljenje, etnička pripadnost, manjinske, religijske, regionalne grupe itd. Moderna društvena teorija, od šezdesetih godina dvadesetog veka naovamo, sa misliocima kao što su Fuko (Foucault), Derida (Derrida), Said, Laclau (Laclau) i drugi, počinje da se interesuje za odnose moći koji nadilaze državne institucije, za procese formiranja diskursa i iznalaženje metoda njihove analize, za dekonstrukciju društvenog znanja, za reprezentaciju koja postaje privilegovaniji predmet proučavanja od stvarnosti na koju se navodno odnosi, za kulturu kao „sistem označavanja kojim se društveni poredak prenosi, reprodukuje, doživljava i propituje“ (Williams 1981: 13). Promene u definicijama politike i moći, globalizacijski trendovi, jačanje društvenih pokreta, osporavanje univerzalnosti građanskih prava, sve su to znakovi za koje nam Kejt Neš (Kate Nash) tvrdi da govore o jakom kulturnom zaokretu u teorijskom promišljanju politike i društva (Neš 2006). O kakvim se tu promenama radi kada je konkretno ideja građanstva u pitanju?

Prelazak iz paradigme društva u paradigmu kulture, u sferi građanstva i građanskih prava, često se opisuje kao prelazak sa zahteva za *redistribucijom* na zahteve za *priznanjem* (Fraser 1995, Isin & Turner 2007).<sup>33</sup> Imperativ posleratne države blagostanja – iz čije perspektive je govorio Maršal opisujući evolutivni „vrhunac“ građanskih prava oličen u socijalnim pravima – bio je obezbediti ekonomsku jednakost svih građana, odnosno stremiti ka njoj adekvatnom redistribucijom akumuliranog materijalnog bogatstva u društvu. Od šezdesetih godina dvadesetog veka naovamo, sve više se ukazuje na izvore nejednakosti koji ne leže samo u pravno-ekonomskoj sferi, već i u kulturnoj. Iako smo kao građani, pred istim zakonima u jednoj zajednici, svi jednaki – „kulturni“ argument tvrdi – nejednakosti i diskriminacija su svuda vidljive, one opstaju unutar zajednica navodno (ili formalno) jednakopravnih građana i ne tiču se samo ekonomskog i pravnog statusa. One proizlaze iz naših različitih *identiteta*, različitih *kultura* kojima *pripadamo*, te istinska politika jednakosti mora uzeti u obzir te različitosti, mora naći načina da ih politički artikuliše – drugim rečima, moramo iznaći novu formulu građanstva, osetljivu na te različite identitete i kulture; oni moraju biti *priznati* i uvaženi, redistribucija materijalnog blagostanja nije dovoljan uslov ravnopravnog građanstva.

Upravo je *identitet* reč – ili tačnije, zahtev – od koga moramo najpre poći u razumevanju kritike tradicionalnog pojma građanstva iz kog su se razvili dalji zahtevi za kulturnim građanstvom i za građanstvom prijemčivim za kulturu (čime se, ujedno, kultura sve više politizovala i legalizovala, što je proces koji nas upravo najviše i zanima).

Kako je u prethodnom delu rada pokazano, kroz kratak istorijski prikaz razvoja mišljenja o građanstvu i njegove institucionalizacije, ovaj pojam je u modernom kontekstu, naročito uz razvoj nacionalnih država, zadobio svoj određujući *legalni* i

---

<sup>33</sup> Iako se generalno prihvata smena dominacije zahteva za priznanjem nad zahtevima za redistribucijom, značenje te smene tumači se različito. Nensi Frejzer (Nancy Fraser) je prva imenovala ovu smenu i, sa marksističkih pozicija, je kritikovala kao maskiranje ekonomskih nejednakosti borbom za kulturna prava. Za argumente kojima se kritikuje nedostatnost njene pozicije, ali i za njenu odbranu i dalju razradu stavova, videti raspravu Fraser and Honneth 2003. Za dalju kritiku Frajzerove videti npr. Parekh 2004.



*legitimišući* karakter. Građanstvo kao status (državljanstvo) i paket pripadajućih prava i obaveza, postalo je „društveni lepak“ (*social glue*) (Shafir 1998: 3) koji drži na okupu sve one koji ga konstituišu. Uz jačanje osećaja nacionalne pripadnosti, na čemu su radile nacionalne ideologije, legitimnost vladavine uspostavljala se učvršćivanjem prava onih nad kojima se vlada: produblјivanje, jačanje i težnja ka uključenju svih u sistem prava postao je neizostavni element kohezije u modernoj nacionalnoj državi. T. H. Maršal je, govoreći iz iskustva Velike Britanije, video osnov svih društvenih podela u klasnim nejednakostima, u neravnomernoj distribuciji dobara i vrednosti. Model države blagostanja, koji se razvijao nakon Drugog svetskog rata, korespondirao je sa Maršalovom vizijom i, razvijajući socijalna prava, težio je da ekonomskom preraspodelom konkretizuje ideju ravnopravnog, univerzalnog građanstva. Taj ideal bio je upisan u viziju zajednice građana, koji deleći državnu zajednicu svog bivstvovanja, dele ista osnovna prava i obaveze, te ostvaruju posebna prava (ili potpadaju pod posebne obaveze, naročito plaćanja poreza) na socijalnu sigurnost i napredak, čime se težilo egalitarnijem i integrisanijem društvu.

Međutim, od šezdesetih godina dvadesetog veka, sa tzv. novim društvenim pokretima, na političku scenu stupaju zahtevi raznih marginalizovanih grupa koje svoju isključenost iz šireg društva ne izražavaju isključivo svojom klasnom i socijalno-ekonomskom pozicijom: ukazivalo se na podređeni položaj žena, manjinskih etničkih grupa, Afro-Amerikanaca u SAD-u, imigranata, seksualnih manjina, konfesionalnih manjina i drugih. Postalo je jasno da klasa više nije ključni identitet oko koga se organizuju zahtevi za građanskim pravima (Neš 2006: 183).

Ideja univerzalnog građanstva stavljena je pod sledeće pitanje: ko je taj univerzalni građanin, ima li on određenu boju kože, privilegovanu konfesiju, porodično poreklo, pol i seksualnu orijentaciju? Takođe, s obzirom da su se pitanja konfesije, etničkog porekla, životnih stilova itd. tradicionalno smeštala u polje „kulture“, a izvan politike, postavilo se i drugo pitanje: da li isključenja i diskriminacije na osnovu navedenih markera treba da shvatimo kao „prepolitička“ ili „ekstrapolitička“ pitanja (Purvis and Hunt 1999: 462)? Ili je neophodno redefinisati ono što razumevamo pod politikom, ali i pod kulturom?

Dakle, ideja univerzalnog građanstva počinje da se kritikuje kao politička maska koja nudeći formalno-pravnu jednakost, ostavlja iza sebe sakrivene brojne „kulturne“ privilegije ili, pak, markere za nevidljivo, a ipak sistematsko isključivanje. Radikalni preokret koji je iz ovih uvida proizašao bilo je stvaranje nove imaginacije puteva ostvarenja egalitarnog i pravednog društva: insistiranje na *jednakim* pravima za sve ustupilo je mesto novim zahtevima za *različita* prava koja bi odgovorila na potrebe *različito* marginalizovanih skupina (Neš 2006: 178). Dok se ranije uzimalo da se razlike *proizvode* nejednakom distribucijom društvenih dobara, sada se razlike prihvataju kao *date* i formirane, i ne teži se njihovom ukidanju, već naprotiv njihovom adekvatnom priznanju kroz *posebna* prava.<sup>34</sup> Liberalno građanstvo, sa idejom građanskih – političkih – prava, kao nečeg izmeštenog (i privilegovanog) od kulturnih identiteta, postaje predmet kritike, budući viđeno kao asimilacionistički projekat, što je borbu za jednaka prava svih odenulo u novo ruho – borbu za prava na *različitost* i za različita prava, skrojena prema potrebama različitih, i na različite načine marginalizovanih grupa. Poruka koju su ovi zahtevi uputili glasila je: možda mi svi jesmo građani iste zajednice, ali naši (kolektivni, kulturni) *identiteti* su različiti, samim tim i naši pristupi građanskim pravima nisu jednaki, tj. obeleženi su na različite načine. Ta poruka otvorila je jaz između identiteta i građanstva. Ako je građanstvo, u procesu izgradnji i učvršćivanju nacija-država, imalo stabilizatorsku, nivelišuću funkciju, sada se ističu efekti potiskivanja i produbljivanja neprepoznatih nejednakosti (depolitizovanih smeštanjem u sferu kulture), te se teži njegovoj reformulaciji kako bi istinska jednakost bila dosegnuta, naizgled paradoksalno, upravo potcrtavanjem razlika, heteronomija, njihovim prepoznavanjem u pravnom jeziku građanstva i njihovim uključenjem u jedan heterogeni i redefinisani projekat građanstva. Uočeni jaz između identiteta i građanstva pretočio se u zahtev za njihovom fuzijom, kao i za fuzijom kulture i građanstva, s ciljem promene podrazumevanog sadržaja ovog potonjeg.

Uočeni „sukob“ između ideje (ili ideala) univerzalnog građanina i raznih, nesamerljivih i nejednako privilegovanih *identiteta* koji sačinjavaju društvo navodno univerzalnih građana bio je motor za reteoretizaciju samog pojma građanstva i za teorijske predloge

---

<sup>34</sup> Ovo podrazumeva izvesnu naturalizaciju i esencijalizaciju identiteta, što kritičari novog preokreta neće propustiti da potcrtaju. O tome će biti više reči u daljem nastavku teksta.

u pravcu prevazilaženja tog sukoba. Kako pomiriti univerzalizujući (kulturno nivelišući i kulturno neutralizujući) pojam građanstva – koji nosi neosporni emancipatorni potencijal, kao potvrda statusa i prava pojedinaca u zajednici – sa politikama identiteta koje postaju novi lokusi političke subjektivacije, koji traže svoj politički izraz i svoja prava? Kako nam sugerišu Parvis i Hant (Parvis and Hunt 1999) ova tenzija se ne može prevazići odbacivanjem jednog od dva koncepta, ali ni njihovom hijerarhizacijom:

„Ne može biti povratka na ideju da građanski identitet može ili treba da ima prioritet u odnosu na druge identitete; ali ni priznavanje identiteta preko prava koja bi im bila dodeljena ne može stvoriti osnovu za ostvarivanje nove i efikasne društvene solidarnosti“ (isto: 471).

Zapravo, o ovoj tenziji treba misliti kao o produktivnoj za razvoj političke demokratije, sugerišu nam ovi autori, a za njima i drugi, kako ćemo dalje videti. Jer upravo se kroz ideju građanstva – kroz participatorni i emancipatorni naboj koji leže u njegovim osnovama – različiti identiteti mogu artikulirati i nametnuti kako političkim institucijama tako i širem društvenom diskursu. Na taj način univerzalnost i partikularnost su u stalnom dijalogu i menjaju sadržaje svojih značenja, odgovarajući na kompleksnosti u društvu (isto: 475–477). Dakle, rekonceptualizacija građanstva podrazumeva i jedan krupniji korak, pomeranje granica političke participacije tako da ona u sebe uključi i identitetske, kulturne borbe – koje i same treba priznati kao političke.

Iz svega što je do sad navedeno možemo apstrahovati nekoliko glavnih ideja koje se izdvajaju, te potom obeležiti put kojim će se dalja analiza kretati: a) konceptualno razdvajanje sfera javnog i privatnog – kojima korespondiraju ideje politike i kulture – pokazuje se kao neodrživo; b) kultura, koja se u tradicionalnoj liberalnoj paradigmi tumačila kao nešto izvanpolitičko, zadobija političke konotacije i teži da se artikulira kroz konkretne političke zahteve; c) ti zahtevi korespondiraju sa novim politikama identiteta i tu se odigrava ključni proces – naime, preplitanje pojmova kulture, identiteta i *pripadanja*. Upravo se artikulacije politika identiteta ili politika pripadanja opisuju kao procesi *kulturalizacije* građanstva. Kao odgovore na te procese društvena teorija je ponudila analitičke konstrukte (ponekad, normativne predloge) poput *kulturnog građanstva*, *grupno-diferenciranog građanstva* ili *multikulturnog građanstva*, uz

(ponekad) korespondirajuće teorije grupnih ili kulturnih prava. U daljem tekstu izložit ću osnovne ideje koje leže iza ovih koncepata, potom najčešće kritike koje im se upućuju – s posebnim naglaskom na recepciju i kritiku iz okrilja antropologije. Posebno poglavlje, kao dodatna ilustracija i važan dodatak ukupnoj problematizaciji, biće posvećeno razmatranju uticaja kulturnog obrta na evoluciju ideje i institucije ljudskih prava, koja u sebi sažima i diskurs građanstva i građanskih prava, te rastuću važnost kulture i zahteva za kulturnim pravima.

### *1.3. Kulturno građanstvo – različite upotrebe pojma*

Kada govorimo o kulturnom građanstvu, u teoriji i literaturi nailazimo na dve različite upotrebe ove sintagme.<sup>35</sup> Jedna se tiče uticaja koje kultura, u popularnom i širokom smislu ove reči (stilovi života, simbolički sistemi značenja, popularna kultura posredovana sredstvima masovne komunikacije) može imati na razvoj građanskih kapaciteta, emancipacije i ostvarivanja građanskih prava (argument tzv. *kulturnih korena* građanske participacije kojim se skreće pažnja da na stavove i ponašanja građana ne utiču samo političke debate i struje, već i svakodnevnica, privatni i poslovni društveni odnosi, popularna kultura itd: Dahlgren 2006). Tako, na primer, Delanty (Delanty 2003) ističe važnost *komunikativnog kulturnog građanstva* pod kojim podrazumeva stalnu aktivnu interakciju građana jednih sa drugima, kao i građana sa političkim institucijama, gde bi se, pri susretu različitih vrednosnih i sistema značenja, *proizvodilo* kulturno građanstvo, ne kao puko članstvo u političkoj zajednici, već kao nešto utemeljeno u „zajedničkim iskustvima, kognitivnim procesima, oblicima kulturnog prevođenja i diskursa osnaživanja“ (isto: 601). Kada su uticaji popularne kulture i medija u pitanju, tumačenja se kreću od kritike masovne kulture koja „pasivizira i disciplinuje građanstvo“ (Miller 1998) do optimističke vere u pokretačku i aktivirajuću moć popularne kulture kao motora građanske akcije (Van Zoonen 2005). Pojednostavljeno rečeno, u okvirima ovakvog razumevanja simbioze kulture i

---

<sup>35</sup> Za kraći i informativni pregled upotrebe ovog pojma videti Pawley 2008. Takođe, videti i Delanty 2002.

građanstva „pojmovi kulturnog građanstva ukazuju na važnost *simboličke* dimenzije zajednice“ (Stevenson 2003: 23, moj kurziv).

Iako je i tu nesumnjivo reč o propitivanju političkog naboja sadržanog u ideji kulture, otvoreniji i direktniji politički spoj kulture i građanstva nalazimo u drugoj upotrebi ove sintagme gde se kultura vidi kao *razlika*, kao osnov heterogenosti političke zajednice koju građanstvo treba da prizna i inkorporira u svoju definiciju. U ovom smislu, kulturno građanstvo je pojam koji treba da nas senzitivizira na razlike koje postoje u društvu; reč je, navodno, o razlikama zbog kojih ljudi doživljavaju svoju građansku participaciju u širem društvu na različite načine, saobrazno ideji o svom identitetu i kulturnim praksama koje ih neposrednije oblikuju. Građanska prava tako koncipiranog kulturnog građanstva uključuju „pravo na simboličku prisutnost, dostojanstvenu reprezentaciju, propagiranje identiteta i održavanje specifičnih životnih stilova“ (Pakulski 1997: 73). Dakle, reč je o konceptu kojim se zamišlja ravnopravnije građanstvo, ili rečima Nika Stivenzona (Nick Stevenson): „kulturno građanstvo se ... definiše kao prostor borbi koje uzimaju u obzir marginalizaciju određenih društvenih praksi“ (Stevenson nav. delo: 24).

Dakle, dok u prvom značenju kulturno građanstvo ima više deskriptivni i heuristički značaj, ova druga upotreba ispitivane sintagme govori direktnije o tome kako *treba* misliti građanstvo, u kom pravcu ga menjati ili zašto ga je uopšte nemoguće misliti izvan kulture. Takođe, u ovom drugom kontekstu kultura se najčešće izjednačava (ili barem približava i prepliće značenjem) sa *grupom*, sa etničkim, religijskim ili nekim drugim karakteristikama sa kojima se ljudi grupno identifikuju (ili sa kojima ih drugi identifikuju) i koje leže u osnovi društvene pluralnosti. Dok se u prvom slučaju kultura shvata kao produkt, kao polje akcije i kreacije putem kojeg komuniciramo, u drugom kontekstu kultura je „način života“ koji treba „zaštititi“ od hegemonih normi – ona sâma treba biti izvorište normi za građanska prava.

U okvirima antropologije prvu sistematsku primenu *kulturnog građanstva* nalazimo kod Renata Rozalda (Rosaldo), prevashodno u njegovim istraživanjima različitih aktivističkih borbi latinoameričkih zajednica u Kaliforniji za uključenje i ravnopravniji

prijem u širu političku zajednicu.<sup>36</sup> Rosaldo koristi pojam kulturnog građanstva da opiše i objasni načine na koje se kulturno defavorizovane grupe, poput imigranata i etničkih manjina, bore za jednaka građanska prava, tj. na koje načine osnažuju ili subvertiraju ideju građanstva svojim kulturnim praksama (Rosaldo 1999: 255). Svoj izbor baš ove sintagme za analizu fenomena koji ga zanimaju, on objašnjava time da je ona „namerni oksimoron“ (Rosaldo 1994a: 402): simultano pozicioniranje građanstva i kulture ukazuje na to da funkcionalna demokratija mora ujedno da uvažava i poštuje razliku (koju nosi pojam kulture) boreći se za uspostavljanje ideala jednakosti (imanentnog konceptu građanstva). U tom kontekstu „kulturno kolektivno“ postaje novi prostor političke legitimnosti.

Rozalda zanima kako kulturno subordinirane grupe (a za njega su to etničke i jezičke manjine) formulišu legitimne zahteve za punim uključenjem u širu zajednicu. Stoga predlaže i sledeću definiciju: „kulturno građanstvo se odnosi na pravo na različitost (u smislu rase, etniciteta ili maternjeg jezika) s obzirom na norme dominantne nacionalne zajednice, bez podriivanja prava na širu grupnu pripadnost, u smislu učestvovanja u nacionalno-državnim demokratskim procesima“ (1994b: 57). Odgovarajući na pitanje „ko traži da bude vidljiv, da se čuje i da pripada“ (Rosaldo 1999: 260) koncept kulturnog građanstva nam objašnjava kako kulturne zajednice reaguju na svoju isključenost i marginalizovani položaj, promišljajući svoj građanski status u političkoj zajednici preko svoje kulturne pripadnosti.

Rosaldo, dakle, sukobljava kulturu i građanstvo, priznajući inherentnu napetost među njima, ali ih ne misli kao međusobno isključujuće pojmove, niti predlaže njihovu hijerarhizaciju. Radije, insistira na tome da put ka uključenju svih grupa u političku zajednicu leži u priznavanju njihovih kulturnih vrednosti i socijalnih praksi. Smatra da

---

<sup>36</sup> Ovaj pojam Rosaldo je razvio u okviru projekta, iz ranih devedesetih, tokom kojeg je proučavano kako *Latinosi* „doživljavaju sebe, kako uspostavljaju svoje zajednice i kako zamišljaju i formulišu svoja prava“. Rosaldo se u tom kontekstu zanimao za „...Latino kulturno građanstvo; tačnije, za načine na koje *Latinosi* zamišljaju svoju zajednicu, za to gde osećaju, a gde ne osećaju da 'pripadaju', i kako formulišu svoje pravo na pripadnost Americi ... Njihov identitet je delimično oblikovan diskriminacijom, ali i kolektivnim naporima da obezbede punopravnu pripadnost za sebe i svoju kulturu“, Rosaldo 1994b: 57.

interakcijom kulture i građanstva kulturne grupe zadobijaju neophodno javno priznanje i pronalaze svoje mesto u širem društvu, ne bivajući ni asimilovane ni getoizovane; istovremeno, i sâm pojam građanstva time se transformiše i postaje fleksibilniji, te inkluzivniji i pravedniji.

Kako vidimo, pojam *kulturnog građanstva* upotrebljava se na različite načine, te se ne možemo samo na njemu zadržati ukoliko želimo da nastavimo sa propitivanjem *kulturalizacije* građanstva i argumenata kojima se građanstvo modifikuje u pravcu uvažavanja kulturne pluralnosti. To nije samo stoga što se sâm pojam upotrebljava na različite načine (sa različitim razumevanjem kulture; zatim, kao politička taktika, u primeni koju Rozaldo koristi, ali i Kimlika kako ćemo uskoro videti, ili kao cilj, kao kod Delantija; zatim kao deo parcijalne i etnografski usmerene analize ili kao širi sistematski teorijski okvir, videti Pawley nav. delo: 604), već i zato što često potpuno izostaje iz brojnih drugih razmatranja kulturalizacije građanstva.<sup>37</sup> Zato nam je za nastavak teksta neophodno da razmotrimo i druge ideje i teorije koje dalje ilustruju taj proces.

---

<sup>37</sup> Treba odmah naglasiti da Kimlika, kao uostalom i mnogi drugi autori koji se zanimaju za slične probleme koje i Rozaldo obrađuje, ne koristi pojam kulturnog građanstva. Ipak, njegov koncept *multikulturnog građanstva* deli mnoge premise sa Rozaldovom idejom.

## **2. Kultura, razlika i građanska prava: diferencirano građanstvo i multikulturalizam**

U Rozaldovoj upotrebi pojam *kulturnog građanstva* nam opisuje procese u kojima marginalizovane grupe teže da pomire ideju o svom distinktivnom kulturnom identitetu s formalnim aspektima univerzalnog građanstva (politička prava, obrazovanje, participacija u političkom životu šire zajednice). Kroz te procese ove grupe se zapravo bore za javno priznanje, za svoju distinkciju, ali i za pravo da u svojoj posebnosti uživaju privilegije jednakog građanstva. Upravo će ova veza između kulture, građanstva i *priznanja* (recognition) – koje na izvestan način zaključuje odnos između prva dva pojma, *priznajući* ujedno kulturi političku važnost i građanstvu kulturnu uokvirenost – biti centralna tema ovog i narednog poglavlja.

Problem suživota različitih grupa, religijskih, etničkih i drugih, postavlja se kao endemsko pitanje za sva moderna društva koja teže kako očuvanju pluralnosti tako i jednakosti građanskih prava svih. Ukoliko postoji problem marginalizacije određenih grupa, onda za njega treba da budu zainteresovane kako političke institucije, tako i društvena teorija, naročito onaj njen deo fokusiran na pitanje prevazilaženja konflikta između kulture (razlike) i građanstva (jednakosti) (Gutmann 1994: 3). Kada je društvena teorija u pitanju, ovi problemi su tradicionalno okupirali pažnju političke teorije i političke filozofije, naročito u poslednjih nekoliko decenija, gde se kroz debate između liberala i komunitarista, polemički debatuje o pitanjima jednakosti i razlike, integrisanosti i društvenog pluralizma, demokratske proceduralne neutralnosti i kulturnih vrednosti kojima su građani oblikovani itd. Naravno, iako formulisani u okrilju ovih disciplina, pomenuti problemi svakako ih transcendiraju i nalaze svoje tumače i zastupnike u pravnoj teoriji, sociologiji, ali sve više i u antropologiji. U ovom poglavlju ću izložiti neke od ključnih elemenata teorija i ideja koje su markirale navedene probleme i suštinski obeležile razmišljanja, pre svega, o kulturi i građanstvu (kritički osvrt, recepcija i polemike u antropologiji, te ekstenzija ovog odnosa na primeru kulture ljudskih prava biće obrađeni u naredna dva poglavlja). S tim na umu, ukratko ću se osvrnuti na koncepte *politike priznanja* Čarlsa Tejlora (Charles Taylor) – koja na neki način „oblaže“ sve dalje debate o kojima će biti reči – *diferenciranog*



*građanstva* Ajris Merion Jang (Iris Marion Young) i *multikulturalnog građanstva* (i *grupno-diferenciranih prava*) Vila Kimlike (Will Kymlicka). Kimlika je svakako i najzastupljeniji i najcitiraniji autor kada su u pitanju teme multikulturalnog društva, diferenciranih prava, kulturnog građanstva i sl. – ujedno je, kako ćemo videti, i jedan od „omiljenih“ političkih teoretičara koje antropolozi uzimaju za metu svoje kritike. To je stoga što je Kimlika ne samo autor koji je ubedljivo najviše pisao na pomenute teme, već i stoga što je pitanje grupnih afilijacija i kulturnih pripadnosti – koje tradicionalno stoje u tenziji sa idejom individualnog građanina – pokušao da integriše u liberalnu teoriju, trudeći se da dokaže kompatibilnost individualnih i kulturnih prava, odnosno multikulturalizma i liberalizma, za koje se ponajpre navodi da stoje u međusobnoj tenziji (Podunavac 2000, Divjak 2001).

Pomenuti autori svakako su među najvažnijima, ali nikako nisu jedini koji su pokretali pitanje političke akomodacije kulture u građanstvo, niti se problem odnosa kulture i građanstva u političkoj teoriji može svesti samo na multikulturalizam (i to u Kimlikinoj, „mekoj“, tj. liberalnoj verziji). Ipak, u analizi koja sledi, tačnije u predstavljanju konkretnih autora i teorija koje problematizuju pitanje kulture i građanstva, posebna pažnja biće poklonjena upravo njima, debatama koje su njihove teorije pokrenule i kritikama koje su im upućivane. Postoje i razlozi za ovaj odabir i ograničavanje. S obzirom na fokus mog rada, kada je u pitanju politička teorija, prevashodno me zanima mesto kulture u rekonceptualizaciji građanstva i dizajniranje normativnih odgovora na problem onoga što se definiše kao kulturna pluralnost u građanstvu. Stoga mi je namera da ispitam kako se kod pojedinih autora, poput Kimlike, razume i definiše kultura, zašto se razmatra njena politička važnost i koje sve probleme možemo detektovati u vezi s tim, polazeći od bogatog antropološkog disciplinarnog bavljenja istim pojmom. Dakle, pažnja će prvenstveno biti poklonjena onim autorima koji su „zaslužni“ za promovisanje važnosti kulture za uređenje političke zajednice. S druge strane, upravo iz istih razloga, neću se detaljnije baviti širom problematizacijom koja se razvija u okvirima političke (i pravne) teorije, a koja polazeći od „kulturnog problema“ razrađuje dalje i dublje pitanja poput prava manjina (u okvirima različitih teorija manjinskih prava) ili pitanja kolektivnih prava – gde se ne govori samo o specifičnoj „kulturni grupa“ ili izjednačavanju kulture i grupe, već se polazi od toga da (određeni) kolektivni

identiteti imaju vrednost po sebi, te zavređuju da budu smatrani nosiocima posebnih prava (v. Jovanović 2005).

Uputno je započeti ovo poglavlje kratkim osvrtom na osnovne ideje iznete kod Čarlsa Tejlora (Taylor 1994) koje su usmerile fokus društvene teorije na politike priznanja i u značajnoj meri oblikovale teorijske i empirijske razrade problema odnosa kulture i građanstva.

### *2.1. Priznanje kao politička kategorija*

Prva stvar na koju nam Tejlor u svom eseju *Politika priznanja* skreće pažnju jeste da priznanje treba shvatiti dvojako: kao javnu potvrdu identiteta ili predstave koje grupe mogu imati o sebi, ali još važnije, kao izraz borbe protiv *iskrivljenih* ili pogrešnih predstava koje o određenim grupama mogu postojati u širem društvu. Dakle, politike priznanja ne treba videti samo kao zahtev da se potvrde navodno stabilni, već postojeći i izgrađeni identiteti, već i kao deo borbe protiv stereotipa, pogrešnih i diskriminišućih predstava koje čine da se pripadnici mnogih manjinskih grupa osećaju kao građani drugog reda. Ovu borbu treba staviti i u istorijski kontekst, te razumeti kako su, kroz istoriju građene omalovažavajuće i inferiorizujuće predstave o mnogim grupama – ženama, kolonizovanim narodima, različitim manjinama, homoseksualcima itd. – te kako je za ispravljanje tih pogrešnih predstava potrebno koristiti nove saznajne koncepte koji moraju biti potentniji od ideja koje nam nudi univerzalno građanstvo sa svojim kulturno neutralnim i kulturno nezainteresovanim konotacijama. U pitanju je mnogo više od političke korektnosti: „Odgovarajuće poštovanje nije samo ljubaznost koju dugujemo ljudima. Ono je vitalna ljudska potreba.“ (Taylor nav. delo: 26)

Vezujući pojam priznanja uz fundamentalnu ljudsku potrebu za poštovanjem i *dignitetom*, Tejlor dalje objašnjava kako je ovaj potonji pojam dobio centralnu važnost u modernom društvu (oblikovanom idealom jednakosti), zamenjujući ono što je nekada, u predmodernim, hijerarhijski ustrojenim društvima predstavljala ideja *časti*. Uz dignitet neraskidivo stoji i druga moderna ideja, ideja lične autentičnosti i individualnosti – uverenje da sreća pojedinca leži u ličnoj ostvarenosti, uslovljenoj mogućnošću da u

životu budemo „verni sebi“, da sledimo, bez spoljnih nametanja, svoje unutrašnje impulse. Ovu individualističku paradigmu, Tejlor međutim, dopunjuje i kontekstualizuje ukazivanjem na to da je suštinska osobenost ljudskog života fundamentalno dijaloškog karaktera, te da je lično ostvarenje moguće samo onda kada se potvrđuje u dijaloškom odnosu sa drugima. Otuda je za osećaj digniteta neophodno da on bude potvrđen u širem društvu, realizovan u interakciji sa drugim ljudima.

Međutim, „[ono] što se desilo u modernom dobu nije potreba za priznanjem, već kreiranje uslova u kojima pokušaji da se bude priznat mogu da propadnu“ (isto: 35). Na tom tragu se artikulišu potrebe za priznanjem. Centralna važnost digniteta i poštovanja u modernom društvu, razvijen individualizam koji traži potvrdu priznanja, te dijaloška priroda te potrebe navode nas da razmišljamo o njenim socijalnim, pa i političkim implikacijama. Otuda se javila težnja za tim da se politika jednakog poštovanja takođe formalno potvrdi i u institucijama društva. Izostanak te potvrde – na šta su najviše upućivale feministička teorija, studije kolonijalizma i manjina – jeste vid represije, što samo dodatno potcrtava širu društvenu i političku dimenziju priznanja.

Ideja univerzalnog građanstva i jednakih građanskih prava svakako sadrži u sebi imperativ da svi moraju biti tretirani jednako i sa istim dignitetom. Ali šta se u tom kontekstu dešava sa pomenutim idealom jedinstvenosti, autentičnosti? Politike identiteta i politike razlike – o čemu je već bilo reči – pokazuju nam da se iza univerzalnosti građanstva često kriju nepriznate, neuvažene i politički potisnute razlike i posebnosti. Politički projekat univerzalnog građanstva ignoriše te posebnosti prepuštajući ih asimilaciji u većinski identitet što, prema Tejloru, predstavlja „kardinalni greh prema idealu autentičnosti“ (isto: 38).

Otuda se politike razlike – suprotno idejama univerzalnih prava koja se opiru bilo kakvom obliku diskriminacije – zalažu za različite prakse distribucije prava različito marginalizovanim grupama, smatrajući da se samo tako može istinski ostvariti ideal jednakosti. Primerice, zakoni i propisi koji omogućuju primenu pozitivne diskriminacije (politike afirmativne akcije u SAD-u) predstavljaju takve pokušaje prevazilaženja

strukturnih uslova zbog kojih se neke grupe ljudi kontinuirano nalaze u istorijski nasleđenom nepovoljnom položaju.<sup>38</sup>

Na konceptualnom nivou, imamo dakle sukob dve ideje, koje se, međutim, obe legitimišu istim idealom: jednakošću svih građana. Jedna ideja sledi princip univerzalnosti građanskog statusa i opšte nediskriminacije, dok druga potertava princip razlike i poštovanje te razlike iz čega se formuliše potreba za diferencijalnim pristupom i heterogenošću prava kao adekvatnim odgovorom na društvenu i kulturnu pluralnost. Druga ideja, međutim, iznosi još jednu kritiku univerzalnog principa:

„Zamerka koju prvi pristup upućuje drugom jeste kršenje principa nediskriminacije. Zamerka koju drugi pristup upućuje prvom jeste da on negira identitet primoravanjem ljudi da se prilagode homogenom kalupu u kojem ne uspevaju da nađu svoj izraz. Ali ova zamerka odlazi i dalje. Tvrdi se da navodno neutralni skup principa slepih na razliku – koji se zalažu za jednako dostojanstvo – zapravo oslikava principe hegemone kulture. Tako se ispostavlja da se samo manjinske ili podređene grupe primoravaju na ukalupljivanje u stranu im formu. Stoga se društvo koje je navodno fer i 'slepo na razliku' razotkriva ne samo kao nehumano (jer potiskuje identitete), već, i kao, doduše na jedan suptilan i nesvesni način, izrazito diskriminatorno“ (isto: 43).

Premisa je, dakle, da je neutralno građanstvo mit, da je u njega uvek već utkana kultura hegemone grupe i da je stoga neophodno misliti o drugačijem konceptu građanstva koje će omogućiti svim pojedincima, koji se identifikuju sa različitim kulturnim praksama, da zadobiju priznanje i dignitet, samim tim i istinsku jednakost u društvu.

## 2.2. Diferencirano građanstvo

Ideja (grupno)diferenciranih („specijalnih“, posebnih) građanskih prava (*group-differentiated rights; differentiated citizenship*) jeste jedan takav predlog za

---

<sup>38</sup> Mada Sejla Benhabib (1999: 406) podvlači razliku između reformi afirmativne akcije iz sedamdesetih i osamdesetih godina xx veka, i kasnijih multikulturnih politika izniklih na politikama identiteta i priznanja: dok su prve strategije ostvarivanja jednakosti među grupama počivale na *individualizaciji pravde*, potonje su počele da se oslanjaju na *kolektivizaciju pravde*.

koncipiranjem i institucionalizovanjem drugačije forme građanstva. Reč je o vrlo uticajnom normativnom predlogu koji je prva razvijala Ajris Merion Jang (Iris Marion Young), u kome se takođe podvlači važnost političkog i društvenog priznanja i potvrđivanja identiteta, i koji će umnogome odrediti dalje debate o važnosti kulture i kolektivnih identiteta za savremeno poimanje građanstva. Stoga ću ga ovde ukratko izložiti na način koji će jasno pokazati njegove veze sa već iznetim idejama Čarlsa Tejlora, kao i njegovu važnost za druge predloge i teorije koje će eksplicitnije formulisati kulturu kao osnovu za grupno formulisana prava, izvan i nasuprot ideji univerzalnih građanskih prava.

Dakle, i Jangova će polaznu tačku svojih razmišljanja smestiti u kritiku pretpostavljene univerzalnosti građanstva kojom se navodno transcendiraju partikularnosti i razlike u političkoj zajednici. I ona će postaviti pitanje zbog čega se, uprkos proširenju jednakih prava na sve građane, mnogi i dalje osećaju građanima drugog reda. Ne prenebregavajući ekonomske uzroke tog stanja i problem neravnomerne distribucije resursa i materijalnih vrednosti u društvu, Jangova ipak pristupa ovom problemu kao „dublje vezanom uz značenje politike i građanstva onako kako se oni izražavaju u modernoj misli“ (Young 1995: 176). Drugim rečima problem nejednakosti građana locira u samom konceptu građanstva, u načinu na koji se on misli i politički artikuliše u svom modernom obliku.

Kritika te „moderne misli“ o građanstvu zapravo je kritika oba klasična modela (i ideala) građanstva – republikanskog i liberalnog – koji, bez obzira na međusobne razlike, dele idealizaciju javnog, „čisto“ političkog života, u kome nema mesta kulturnim posebnostima; zarad navodne objektivnosti i nepristrasnosti političkog, odnosno javnog života iz njega mora biti istisnuto sve što je privatno, kulturno, grupno-specifično. Ali problem je, kako Jangova dalje obrazlaže, što su norme tog javnog, navodno nepristrasnog prostora definisale utemeljiteljske elite nacija, privilegovane (muške) grupe koje su sopstvene političke vrednosti postavile kao „univerzalne“ i građanske. Otuda, zalaganje za vrednosti i ideje univerzalnog građanstva zapravo favorizuje pozicije određenih grupa i istovremeno vodi isključenju nekih drugih, bez obzira na formalnu ravnopravnost i jednaka prava svih pojedinaca u datom društvu.

Međutim, Jang se ne zaustavlja na kritici „univerzalnog građanstva“ kao unapred obeleženog vrednostima vladajućih grupa – ono je za nju problematično ne samo u svom istorijskom smislu, već i u suštinskom, idejnom. Ono što ona kritikuje jeste sama ideja da građani uopšte *treba* da se izdignu iznad svojih partikularnih – usko-kolektivnih – interesa, te da u prostoru javne politike izražavaju nepristrasne, generalne stavove i perspektive – one koji bi se ticali isključivo čitave političke zajednice kao jedinstvene celine. Naime, Merion Jang tvrdi da je ova „nezavisna, opšta perspektiva mit...“:

„...Ljudi nužno promišljaju javna pitanja u skladu sa svojim iskustvima i percepcijom društvenih odnosa. Različite društvene grupe imaju različite potrebe, kulture, istorije, iskustva... U društvu u kome su neke grupe privilegovane, dok su druge potčinjene, insistiranje na tome da kao građani treba da napustimo svoje partikularne pripadnosti i iskustva zarad prihvatanja opšteg pogleda na stvari može služiti samo daljem osnaživanju postojećih privilegija.“ (isto: 183)

Ovde treba samo nakratko zastati i primetiti da Jang vidi interesno suprotstavljene grupe, privilegovane i potčinjene, kao različite *istorijske*, *kulturne* i *socijalizacijske* grupe. Kasnije ćemo se vratiti implikacijama ovakvog pogleda na unutrašnju društvenu diverzifikovanost, koja donekle esencijalizuje i naturalizuje političke razlike.

No, da nastavimo njenu misao, s obzirom na činjeničnu društvenu razuđenost i zasebne kolektivne interese, umesto univerzalnog građanstva Merion Jang predlaže *diferencirano* građanstvo kao „najbolji način da se omogući uključenje i participacija svih u puno građanstvo“ (isto: 176). Ono bi počivalo na mehanizmima grupne reprezentacije koji bi omogućili defavorizovanim i potčinjenim grupama da artikulišu svoja *posebna* prava i svoje grupne interese. Dakle, budući zainteresovana prvenstveno za problem jednakosti građanstva, odnosno prevazilaženje postojećih nejednakosti u savremenom građanstvu, ona model diferenciranog građanstva gradi s obzirom na potčinjene grupe, te se njegovi mehanizmi zapravo odnose samo na njih. O kakvim je tu grupama tačno reč i o kakvim se mehanizmima reprezentacije radi?

Grupe kojima treba obezbediti posebnu političku reprezentaciju – osim što je reč o grupama koje se istorijski smatraju marginalizovanim i obespravljenim – jesu primarne grupe u kojima se socijalizujemo što, dakle, isključuje asocijacije i udruženja u koje

stupamo dobrovoljno, na osnovu svojih interesa i zanimanja. To su prvenstveno religijske, etničke, ali takođe i seksualne i rodne grupe. Ona ne tvrdi da je reč o „prirodnim“, nepromenljivim grupama, priznaje im kontingentnost i istorijsku promenu, ali im istovremeno pripisuje i intrinzičnu društvenu, pa i političku vrednost, jer, za razliku od drugih udruženja i grupa kojima pristupamo tokom svog života, ove nas smeštaju u neposredne okvire u kojima se socijalizujemo i individualizujemo, u okrilju kojih izgrađujemo svoja formativna životna iskustva i znanja, ili kako bi Kimlika rekao, u kojima ostvarujemo mogućnost smislenih životnih izbora.

Dakle, ovakvim, suštinski važnim za socijalizaciju pojedinaca, a ujedno i defavorizovanim grupama (npr. ženama, osobama s posebnim potrebama, etničkim, jezičkim ili religijskim manjinama, seksualnim manjinama itd.) treba obezbediti posebne uslove za učešće u političkom životu – na primer, kroz osigurane kvote u parlamentu, razradu posebnih prava koja bi odgovorila na njihove potrebe, obezbeđenu reprezentativnost u drugim organima vlasti itd. Te grupe se mogu i same udruživati i formirati koalicije, poput tzv. koalicija duge (*rainbow coalitions*) koje okupljaju različite manjinske grupe u cilju udruženog delovanja na političkoj sceni, gde se, za razliku od konvencionalnih političkih koalicija koje teže unutar koalicionom konsenzusu i jedinstvenom političkom nastupu, radi na međusobnoj afirmaciji i isticanju zasebnih interesa i perspektiva (iz deljene pozicije marginalnosti).

Razvijanje ideje diferenciranih prava i građanstva nema za svoj jedini cilj obezbeđivanje pravednijih demokratskih procedura ili pravnih mehanizama kompenzacije grupama koje su kontinuirano izložene diskriminaciji; osnovna ideja je promena paradigme, promena načina na koji mislimo o političkim i pravnim institucijama koje čine liberalnu demokratiju. Kako Jang ističe, treba „denormalizovati način na koji institucije formulišu svoja pravila, otkrivanjem pluralnih okolnosti i potreba koje postoje, ili treba da postoje, unutar njih“ (isto: 202).

### 2.3. Multikulturno građanstvo

Ovaj poziv na promenu paradigme građanstva, na njegovo novo promišljanje – posebno s obzirom na obezbeđivanje prava onima koji se smatraju izuzetim iz punopravnog građanstva – najviše se dovodi u vezu s idejom multikulturalizma, i u društvenoj teoriji, s njenim najpoznatijim zastupnikom, Vilom Kimlikom (Will Kymlicka). Njegov koncept multikulturnog građanstva takođe se oslanja na ideju diferenciranih prava koja bi adekvatno odgovorila na pluralnost političkih zajednica, s tim što, za razliku od Merion Jang, Kimlika posvećuje više pažnje kategorizaciji grupa kojima bi bila dodeljena posebna (i s obzirom na opšta građanska i s obzirom na specifičnost date grupe) prava, zatim razrađuje pojam *socijetalne kulture* kao legitimacijske baze za posebna prava, te uprkos kritici tradicionalnog pojma građanstva, insistira na njegovom liberalnom okviru.

Svakako nije preterana tvrdnja da su kako naučni, tako i javni diskurs uopšte, prezasićeni upotrebom pojma *multikulturalizam*. On se u poslednjih nekoliko decenija pojavljuje u različitim kontekstima, što doprinosi konfuziji oko njegovog značenja u nauci, javnoj politici i svakodnevnoj upotrebi. Možemo razlikovati njegove „političke i kulturološke interpretacije“ (u zavisnosti od toga da li se odnosi na etničke grupe i manjine u državama ili na šire shvaćene socijalne pokrete i životne stilove: Semprini 1999: 35, 36), koristiti ga deskriptivno ili normativno (ili, pak, zabašurivati razliku između ta dva načina upotrebe, što je po Beriju česta strategija „multikulturalista“, čime pojam postaje teže kritikovati: Barry 2001: 19–24), njime opisivati suprotne procese poput hibridizacije kultura u globalizovanom svetu ili, pak, koegzistencije međusobno razgraničenih kultura (Prelić 2012: 139–141). Ipak, u društvenoj teoriji, multikulturalizam se prevashodno razmatra u kontekstu određenog skupa političkih normativnih teorija, kao i u analizi javnih državnih politika dizajniranih s ciljem upravljanja kulturnim i etničkim različitostima. Već je ponešto rečeno o tome zašto ću posebnu pažnju pokloniti upravo Kimliki; podsetiću samo da je upravo ovaj autor najviše „inspirisao“ antropologe da se uključe u raspravu o multikulturalizmu i da odgovore na, s Kimlikom definitivno potvrđenu, važnost koju je kultura zadobila u političkoj teoriji i javnim politikama, i još konkretnije, u debatama o građanstvu.



Kimliki su centralni pojmovi građanin i građanstvo, i svojom teorijom on se uključuje u trend obnovljenog interesovanja za njih, naročito za problem odnosa građanstva i pluralnosti. I njega zanima problem jednakosti i marginalizacije, te propitujući klasičnu paradigmu građanstva postavlja pitanje da li je zaista dovoljno samo uključiti u jednako građanstvo one grupe koje su iz njega istorijski bile isključene ili je ponekad nužno sprovoditi i određene „specijalne mere“ (Kymlicka and Norman 1995: 286). Specijalne mere bile bi vid diferenciranog građanstva, mere prilagođene različitim potrebama, odnosno građanskim zahtevima različito defavorizovanih grupa – pa se tako jezičke i etničke manjine uglavnom zalažu za pravo na korišćenje svog jezika, urođeničke grupe polažu zahteve za određenom teritorijom koju tradicionalno nastanjuju itd.

Upravo je jedna od specifičnosti Kimlikine teorije (i jedna od njenih slabijih, često kritikovanih strana) definisanje i kategorizacija grupa koje polažu prava na različite diferencirane građanske statuse. Tako, na primer, na jednom mestu, Kimlika navodi da grupno diferencirana prava mogu imati jednu od sledećih formi: prava na posebnu reprezentaciju, prava na samoupravu (self-government) i multikulturalna prava u užem smislu (isto: 304-309).

*Specijalna reprezentativna prava* uživale bi manjinske grupe koje karakteriše istorijski uslovljena, sistemska diskriminacija zbog koje se mnogi njihovi pripadnici osećaju građanima drugog reda – poput etnički/rasno diskriminiranih manjina, siromašnih, žena, homoseksualaca...<sup>39</sup> Idealno, ova prava su zamišljena kao *privremena*, kao sredstvo za dostizanje jednakosti u društvu ili, radije, kao *nadoknada* za istorijski proizvedenu diskriminaciju. Ona bi trebalo da osnaže marginalizovane grupe i omoguće im punopravno učešće u političkom životu nakon čega bi prestala da postoji potreba za njima.

Drugi tip grupno-diferenciranih prava predstavljaju *prava na samoupravu* i ona bi bila dodeljena grupama koje tradicionalno nastanjuju određenu teritoriju, za nju su vezana istorijski i kao zajednice, mada nemaju svoju formalno ostvarenu teritorijalnu nezavisnost i državnost. Primeri takvih grupa su urođeničke zajednice – na američkom i

---

<sup>39</sup> Osim nedovoljno preciziranog uslova opšte diskriminacije jasno je da nema jedinstvenog kriterijuma po kome bismo povezali pobrojane grupe u jednu kategoriju.

australijskom kontinentu npr. – ili nacionalne manjine, istorijske grupe koje teže očuvanju svoje teritorijalnosti i transferu određenih nadležnosti sa države na predstavnike svojih zajednica.<sup>40</sup>

Treću grupu prava predstavljaju *multikulturalna prava* u užem smislu: to bi bila prava *etničkih grupa*, pre svega imigranata, koji imaju interes da očuvaju svoj jezik i svoje običaje, ali za razliku od *nacionalnih grupa*<sup>41</sup> ne teže teritorijalnoj autonomiji i većoj nezavisnosti, već pravednijoj integraciji u većinsko društvo i pristup njegovim ekonomskim i političkim institucijama. Njihove zahteve za očuvanjem svog jezika i kulture treba uvažiti kako radi negovanja kulturne pluralnosti, tako i radi uspešnije integracije. Iako na prvi pogled može zvučati paradoksalno da posebna prava, što su svojevrsni izuzeci iz univerzalnih građanskih prava, treba shvatiti kao sredstvo integracije, a ne kao pretnju građanskoj koheziji, Kimlika insistira da su upravo ovi tzv. *polietnički zahtevi* – zahtevi za multikulturalnim pravima u užem smislu – „dokaz da članovi manjinskih grupa žele da učestvuju u glavnim tokovima društva“ (Kymlicka 1995: 177). Zatim navodi primere za to: Sike koji žele da budu pripadnici Kraljevske

---

<sup>40</sup> Kimlika nam za ove grupe kaže da su to: „kulture’, ‘narodi’ ili ‘nacije’, u smislu da je reč o istorijskim zajednicama, manje ili više institucionalno zaokruženim, nastanjenim na određenoj postojbini ili teritoriji, sa svojim jezikom i istorijom“ (Kymlicka and Norman 1995: 305). Na drugom mestu, prava na samoupravu vezuje uz nacionalne manjine koje definiše kao „zajednice koje su oformile zaokružena i funkcionalna društva na svojim istorijskim zavičajnim teritorijama pre nego što su bila uključena u veću državu“; one se dele na dve kategorije – „nedržavotvorne nacije“ i „starosedelačke narode“ (Kimlika 2002: 37).

<sup>41</sup> Kimlika je često kritikovan zbog načina na koji pokušava da definiše razliku između nacionalnih grupa i etničkih manjina (videti Jovanović 2004: 56–63). Zapravo polazeći od normativne pretpostavke da treba razlikovati nacionalna i polietnička prava (jer nacije, među koje svrstava i nacionalne manjine, teže autonomiji, federaciji ili čak nezavisnosti, dok etničke grupe – zapravo imigranti, u Kimlikinim razmatranjima – teže integraciji, ali uz uslov da ne izgube svoju kulturnu specifičnost) on uspostavlja krutu i neodrživu podelu na nacionalne i etničke grupe, ne uzimajući u obzir istoriju, politiku i ekonomiju koje leže u pozadini njihovih pravno-političkih zahteva (kasnije, Kimlika će o polietničkim pravima – pravima imigranata – pisati kao o *pravima akomodacije* [accommodation rights]: Kymlicka 1997: 87). Drugim rečima, on za polaznu tačku u definisanju nacionalnih, odnosno etničkih grupa, uzima *tip prava* za koje se različite grupe zalažu ili koje im države „domaćini“ mogu obezbediti.

kandske policije, ali pod uslovom da umesto propisanih kapa nose svoje tradicionalne turbane, ortodoksne jevreje koji žele da pristupe vojsci SAD-a, ali uz uslov da budu izuzeti iz opštih pravila oblačenja i da im bude dozvoljeno da nose svoje jarmulke itd. (isto). Ti primeri svedoče tome da određena specijalna prava ili izuzeće od nekih propisanih obaveza mogu doprineti integrisanijem građanstvu, naročito u uslovima kulturno pluralnih društava sa brojnim imigrantskim zajednicama.

Dakle, s obzirom da su prva navedena posebna prava – prava na specijalnu reprezentaciju – shvaćena kao privremena, Kimlikina teorija multikulturalizma prevashodno se fokusira na druga dva oblika grupno-diferenciranih prava i na grupe koje su njihovi idealni nosioci: nacionalne manjine i etničke zajednice. Međutim, na čemu se tačno zasniva ovaj normativni pristup i koja je važnost kulture u Kimlikinoj teoriji? Naime, on dovodi u pitanje osnovnu pretpostavku univerzalnih građanskih prava po kojoj ona transcendiraju vrednosti različitih grupa i kultura, i favorizuju politiku „benignog zanemarivanja“ (*benign neglect*), te tvrdi da je „etnokulturna neutralnost građanske države mit“ (Kymlicka 1995: 107–109; Kimlika 2002: 29–35). To se ogleda u najosnovnijim propisima svake države kao što su službeni jezik, neradni dani, državni praznici itd, koji svi potvrđuju privrženost jednoj dominantnoj kulturnoj matrici (Kymlicka 1995: 109). Otuda sledi da su manjinske etnokulturne zajednice u ranjivom položaju, te da treba braniti ideju grupno-diferenciranih prava specijalno dizajniranih za njihove potrebe.

Međutim, on svoje zastupanje multikulturalizma<sup>42</sup> i odbranu grupno-diferenciranih prava ne smatra suprotstavljenim liberalnoj tradiciji insistiranja na individualnim

---

<sup>42</sup> Multikulturalizam, kao državna politika, po Kimliki, počiva na tri osnovne, međusobno povezane ideje: borba protiv zamisli da država pripada jednoj, dominantnoj grupi; zamena asimilacionističkih i isključujućih državnih politika politikama priznanja i akomodacije posebnih prava; priznanje istorijskih nepravdi i nalaženje načina da se one isprave. Ipak, ne možemo govoriti o samo jednom modelu multikulturne države, jer se tipovi manjinskih grupa i njihovi zahtevi za akomodacijom posebnih prava znatno razlikuju. Idealno je da multikulturna država teži maksimalizaciji *interkulturalnosti* svojih građana, ali postoje i brojni primeri država gde se poštuju multikulturna prava, ali čiji građani ne neguju interkulturalnost, tj. ostaju prevashodno vezani uz svoje kulturne zajednice – kao što je slučaj sa Kanadom, Švajcarskom, Belgijom itd. (Kymlicka 2003). Na ovu semantičku razliku između „multi-“ i inter-“ kulturalnosti skreće pažnju i Tejlor upućujući na

pravima, već naprotiv, razvija argumentaciju po kojoj je upravo liberalizam ishodište i krajnja tačka multikulturnih politika. Ne bi li učvrstio multikulturalizam kao liberalnu teoriju, Kimlika se oslanja na pojam kulture; do njega ga vodi centralna dogma liberalizma o slobodi pojedinca i pravu na slobodan izbor.

Sloboda je, naime, tvrdi on, „tesno povezana s kulturom i zavisi od nje“ (Kymlicka 1995: 75). Pojedinaac mora imati slobodu izbora, između ostalog i slobodu da izabere način života koji mu najviše odgovara. Ali, kako bi taj izbor uopšte bio moguć moraju postojati očuvani načini života vredni izbora, moraju postojati opcije, odnosno kontekst u kome je izbor moguć. Taj kontekst za smisleni izbor Kimlika vidi u kulturi. Priznajući da kolokvijalni, pa i stručni jezik poznaje razne definicije kulture, on precizira da kontekst za smisleni izbor pojedincu nude *socijetalne* kulture – bez njih nema slobodnog izbora, ni garantovanih individualnih prava; zbog toga liberalna teorija mora biti zainteresovana za njihovo očuvanje. A socijetalnu kulturu Kimlika definiše na sledeći način:

„Moderni svet je izdeljen na kulture koje nazivam socijetalnim kulturama, čije prakse i institucije pokrivaju puni opseg ljudskih delatnosti, obuhvatajući i javni i privatni život. Ove socijetalne kulture su po pravilu povezane s nacionalnim grupama“... Socijetalna kultura svoje članove „obdaruje smislenim načinima života u čitavom spektru ljudskih delatnosti... Ove kulture ispoljavaju tendenciju da budu teritorijalno koncentrisane i zasnovane na zajedničkom jeziku“ (Kymlicka 1995: 75, 76).

Možemo odmah uočiti dve važne karakteristike koje slede iz ovog određenja: socijetalne kulture na bitan način određuju pojedince, njihove stavove, vrednosti i opredeljenja; to nisu samo samo „stilovi života“ i sistemi značenja, to su okviri koji socijalizuju pojedince kao takve. S druge strane, upadljiva je njihova podudarnost sa onim što najčešće mislimo pod nacijama i etničkim kulturama. Kod Kimlike zapažamo jednu viziju sveta izdeljenog na nacionalne kulture, što implicira barem dve problematične posledice koje će, kako ćemo kasnije videti, biti predmet oštih kritika: a) socijetalne (nacionalne, etničke) kulture međusobno su odvojene, postoje manje-više

---

dvostruki cilj priznanja razlike i ostvarenja integracije, pri čemu interkulturalnost više akcentuje ovo potonje (Taylor 2012: 417).

jasne granice među njima, tj. zamišljamo ih kao zaokružene međusobno odvojene celine i b) one su jedini ili, barem, najvažniji celoviti sistemi koji „proizvode“ pojedince, subjekte prava sposobne da donose slobodne izbore. Upravo nam se ta njihova uloga naglašava kada se obrazlažu razlozi zbog kojih bi trebalo raditi na njihovom očuvanju.

Dakle, za Kimliku socijetalne kulture su prvenstveno važne kao konteksti za smislene izbore, bez kojih ne bismo mogli da govorimo o slobodi pojedinaca. Iako može zvučati kontraintuitivno, ovim Kimlika teži da postavi liberalni argument slobode pojedinca iznad komunitarističkog argumenta važnosti zajednica. Naime, ono što on takođe podvlači jeste da značaj kultura ne leži u njihovoj pretpostavljenoj intrinzičnoj vrednosti, te da one ne predstavljaju dobro vredno čuvanja *po sebi*; naprotiv, bitna je njihova *instrumentalna* važnost: „samo pomoću pristupa socijetalnoj kulturi ljudi mogu imati pristup čitavom spektru smislenih opcija“ (isto: 83). Drugim rečima, one su *preduslov* za slobodan izbor. Otuda sledi da ih treba štititi posebnim pravima, te da su grupno-diferencirana prava kompatibilna sa liberalnom teorijom i individualnim građanstvom. Tako se kultura i građanstvo pokazuju kao kompatibilni koncepti, njihova pretpostavljena tenzija razrešava se inkorporiranjem kulture u građanska prava.

Kimlika je svestan istoričnosti socijetalnih kultura i ne smatra da su one postojale oduvek; naprotiv, sastavni su deo modernizacijskog projekta i procesa formiranja modernih država-nacija: „Promovisanje integracije u socijetalnu kulturu je deo projekta 'građenja nacije' (*nation-building*), u koji su bile uključene sve liberalne demokratije.“ (Kimlika 2002: 32). Sve moderne države, mogli bismo reći sva moderna građanstva, izgrađivana su, dakle, putem promovisanja zajedničke socijetalne kulture, i iako bi države mogle i morale promovisati kulturni pluralizam, one su istorijski uglavnom promovisale i nametale jednu socijetalnu kulturu – onu dominantne nacije (bilo da je reč o tzv. etničkim ili građanskim nacijama, isto: 33, 34). No, kako svaka država-nacija u sebi sadrži više socijetalnih kultura – videli smo, Kimlika ih pripisuje nacionalnim manjinama, urođeničkim narodima i etničkim grupama/imigrantskim zajednicama – morali bismo insistirati na njihovom očuvanju i zaštiti, promovisanjem multikulturnih politika i grupno-diferenciranih prava. Multikulturalizam, kao normativna teorija, tako se legitimiše kao odgovor na istorijske procese kojima su neke kulture postavljene u podređeni položaj, a njihovi pripadnici svedeni na sekundarni građanski status – bilo da

je reč o pripadnicima urođeničkih zajednica, nacionalnih manjina ili, pak, emigrantskih zajednica koje teže integraciji bez potpune asimilacije.

Iako je kultura ovde središnji pojam, multikulturalizam, kao liberalna teorija (u Kimlikinom teorijskom sistemu), ima na umu prevashodno prava pojedinaca. Stoga, tzv. „*spoljna prava*“ koja bi bila dodeljena ovim socijetalnim kulturama – spoljna u odnosu na širi državni pravni okvir – ne bi smela da za sobom povlače potencijalna „*unutrašnja ograničenja*“ koja bi bila nametnuta pojedincima koji u okviru tih kultura žive (Kymlicka 1995: 113). Razmatrajući ovu dinamiku spoljnih prava i unutrašnjih ograničenja Kimlika još jednom podvlači liberalni karakter teorije koju promoviše: posebna prava koja kulture mogu uživati ne mogu biti legitimna ako podrazumevaju ugrožavanje i sputavanje slobode pojedinaca koji im pripadaju. Dakle, ta posebna prava ne bi mogla da obuhvataju pravo na praktikovanje prisilnih brakova, klitoridektomije i sl. praksi. Naravno, ovo je posebno delikatno pitanje, jer nije uvek lako povući granicu između posebnih prava koja mogu biti dodeljena jednoj kulturnoj grupi i potencijalno posledičnog ograničenja prava pojedinaca te iste grupe,<sup>43</sup> ali to je samo jedno od polemičkih mesta na kojima će insistirati kritičari multikulturalizma i grupnih prava zasnovanih na kulturi. Tim polemikama biće posvećena naredna dva poglavlja.

---

<sup>43</sup> Nisu retki primeri iz sudske prakse SAD-a i Kanade gde su pojedincima uskraćivana određena individualna prava pozivanjem na posebna prava koja uživaju kolektiviteti kojima dati pojedinci pripadaju. Poznatiji primeri tiču se uskraćivanja udela u zajedničkom posedu religijski preobraćenim pripadnicima zajednica koje uživaju posebna prava (slični primeri tiču se Pueblo Indijanaca i zajednice Huterita). Ove zajednice su svoje odluke branile pozivajući se na utemeljujuću važnost svog religijskog identiteta čije bi dovođenje u pitanje dovelo u pitanje i sam opstanak zajednica kao takvih. Otuda su apostate bile isključene iz imovinskog udela u zajednici, a takve odluke su potvrdili i državni sudovi. Sa sličnim obrazloženjem je Amiškoj zajednici u SAD-u dozvoljeno pravo uskraćivanja školovanja deci po navršenoj šesnaestoj godini. V. više u Jovanović 2004: 104–109; 182–186. O kontraverzama sudskih odluka kojima se potvrđuju izvesna prava navodno neliberalnim religijskim grupama koje se štite unutar liberalnih država, videti: Barry 2001: 155–193.

### 3. Kritika grupnodiferenciranih prava i multikulturalizma

Bez obzira na brojne očigledne razlike među navedenim pristupima – pre svega po pitanju opsega i sadržaja koji bi zahvatile predlagane kulturno senzitivizirane normative politike (Kimlika se npr. fokusira na socijetalne kulture, zapravo nacionalne i etničke, dok drugi pristupi kulturnim građanstvom teže da obuhvate raznovrsne marginalizovane identitete) – jasno je da oni istovremeno potpadaju pod istu paradigmu i dele mnoge pretpostavke. Zajedništvo među njima najviše pronalaze njihovi kritičari. Jedan od najžešćih, Brajan Beri (Brian Barry), pod istu kapu svoje kritike stavlja različita gledišta kojima je zajednička politizacija grupnih identiteta, za koje se, pak, tvrdi, da su u svojoj osnovi kulturni. Ta razna gledišta nalazimo pod imenom politike razlike, politike priznanja i, nadasve, multikulturalizma. Zapravo, ono što im je prevashodno zajedničko, po Berijevoj tvrdnji, jeste kritika navodno apstraktnog univerzalizma (i ideje univerzalnog građanstva, tj. jednakih građanskih prava). U svojoj obimnoj kritičkoj studiji *Kultura i jednakost* (Barry 2001), Beri razvija polemiku sa – nazovimo ih grupno – multikulturalistima na nekoliko frontova, optužujući ih za pogrešnu interpretaciju liberalizma, antiprosvetiteljski esencijalizam, inkliniranje ka desničarskoj retorici i logici razmišljanja, problematično i neosnovano definisanje grupa i kulture, te konačno, podrivanje egalitarnih politika i praksi solidarnosti (isto: 3–18).

Polemike između zastupnika i kritičara identitetskih i multikulturnih politika su i inače kompleksne i razuđene, naročito u domenu političke i pravne teorije, ali mi nije namera da ovde ulazim u sve njihove aleje. Za početak, izdvojiću najčešće pominjana kritička mesta i naročito se zadržati na kritici upotrebe i definicija kulture, da bih zatim više prostora i posebnu pažnju poklonila recepciji i refleksiji ovih polemika unutar antropologije.

Za početak, podsetimo se još jednom tradicionalnog liberalnog argumenta kojim se opravdava isključenje kulture iz javne/političke sfere, pa i iz domena građanskih prava. Kako nas Report (Rapport 2005; 2007) – jedan od antropologa koji svesrdno prihvata Berijevu kritiku – podseća, razloge zbog kojih lična i grupna uverenja (ideološka, religijska itd.), kao i koncepcije „dobrog života“ treba razdvojiti od javnog učešća i

političkih prava, treba tražiti u istoriji, naročito u evropskom iskustvu teških političkih borbi koje su se vekovima vodile u ime različitih etničkih i religijskih uverenja (poput verskih ratova npr.). Tako se institucija individualnih građanskih prava – koja poznaju samo pojedince kao subjekte političkih zajednica – legitimise idejom da niti jedna „kultura“ ne sme biti u mogućnosti da se nametne u javnosti ili da se postavi u kompetitivni odnos s drugim kulturama. Prema Reportu, „proterivanjem“ kultura iz javnosti, one se zapravo štite, izuzimaju iz sfere političkih sukoba i borbi za prevlast. Kulturne partikularnosti se tako ostavljaju u domenu ličnih i grupnih privatnih izbora, dok javnom sferom treba da dominira duh univerzalnih principa i neutralnih političkih procedura.

S druge strane, kako smo videli, kritičari ovakvog gledišta smatraju da je univerzalizam uvek prikriveni partikularizam i da je kulturna neutralnost u domenu političkog delovanja samo mit. Otuda se razvijaju alternativni modeli građanstva koji insistiraju na priznanju *političke važnosti razlike* (rodne, rasne, etničke... kulturne). Samo se tako, navodno, može adekvatno uvažiti pluralni karakter svake zajednice, u kojoj nužno postoji mnoštvo različitih perspektiva od kojih se niti jedna ne može smatrati *a priori* legitimnijom od druge. Iz ovoga sledi da je pravedno dizajnirati različita (ili, pak, specijalna) prava za pojedine grupe, upravo kako bi se ostvario ideal jednakog poštovanja i uvažavanja svih.

Ta nova, „kulturna“ prava suštinski izazivaju tradicionalnu ideju građanstva i građanskih prava, jer „nije više cilj biti kao drugi, već *biti* drugi“ (Turen 2001: 147, kurziv moj): „Ona primoravaju, suprotno apstraktnom univerzalizmu prosvetiteljstva i političkoj demokratiji, da se prizna da svako, individualno i kolektivno, može da stvori uslove za život i transformise društveni život u funkciji svog načina kombinovanja opštih principa modernizacije i posebnih 'identiteta'“ (isto).

Koji se, međutim, problemi uočavaju u vezi s ovim tvrdnjama? Za početak, fokusiraću se na tri, po meni, najisticanija problemska kompleksa, a to su: naturalizacija razlika i društvenih grupa, pretnja po društvenu koheziju, i – posebno relevantno za ovaj rad, te će se to pitanje dodatno produbiti u nastavku poglavlja, pa i kasnije, u narednom – problem definisanja kulture i njeno postavljanje spram domena prava i građanstva.



Sâma ideja da se mora uvažiti politička relevantnost razlike unapred pretpostavlja da je *razlika* o kojoj može biti reči ontološka datost, oduvek tu sa nama, „očekujući“ i zavređujući eksterno priznanje. Ne postavlja se pitanje njene *proizvodnje*, istorijskih uslova koji generišu razlike u društvu, tipove tih razlika, ali i uslove pod kojima ih uopšte percipiramo kao razlike ili kao *bitne*, političke razlike. Važnost etničkog manjinskog ili imigrantskog identiteta ili, pak, rasne pripadnosti ili pripadnosti kategoriji urođeničkog naroda nemoguće je opisati i razumeti izvan istorijskog konteksta modernizacije, kolonizacije, postkolonijalnih borbi, globalizacije, globalnih migracija, zatim imigracionih politika itd. Čini mi se kao svojevrsan paradoks da dok, istovremeno insistirajući na tome da je univerzalnost mit, iza koje uvek čuči skrivena partikularnost, zastupnici politika identiteta i multikulturalizma grade svoje normative predloge upravo na univerzalizaciji istorijskih partikularizama – na nužnosti tretiranja razlika kao da su uvek već tu sa nama.

Poput ideje razlike, esencijalizuje se i pojam grupe. Ajris Merion Jang se zamera da ne eksplicira dovoljno šta je to što konstituiše grupu, fokusirajući se isključivo na razlike među njima i svodeći politiku na prakse koje afirmišu te razlike (Phillips 1991). Osvrnuću se ukratko na problem definisanja *defavorizovanih* grupa u identiteskom, kulturno-grupnom smislu. Problem je i svodenje razlike između privilegovanih i potčinjenih grupa na kulturne razlike. Npr, ukoliko u američkom kontekstu, koji Ajris Merion Jang prvenstveno ima na umu, belce možemo smatrati privilegovanom „grupom“, bez prava na posebnu reprezentaciju, mogu li se marginalizovanim skupinama smatrati siromašni belci ili siromašni ljudi uopšte ukoliko ne pripadaju nekoj *kulturnoj* grupi koja je unapred definisana kao diskriminisana? Takođe pojedinci simultano pripadaju različitim grupama (socijalno-ekonomskim, ne samo kulturnim) koje određuju stepen njihove individualne marginalizacije i nejednakog pristupa građanskim pravima: npr. homoseksualci nisu nikakva homogena grupa i, bez obzira na sveprisutni problem homofobije koji možemo detektovati, njihova pojedinačna iskustva diskriminacije zavisiće između ostalog i od različitih socijalnih statusa, kao i etničkog porekla itd. Čije i kako formulisane interese bi onda zastupali „njihovi“ predstavnici? To su samo neki od problema koji iskrsavaju kada pluralnost u društvu prevodimo isključivo u problem identitetsko-kulturne pripadnosti.

Odgovarajući na Kimlikinu teoriju, Čandran Kukatas (Kukathas 1992: 110) podseća da: „grupa nije fiksni i nepromenljivi entitet u moralnom i političkom univerzumu“, kao i da „grupe ili kulturne zajednice ne postoje pre ili nezavisno od pravnih i političkih institucija, već same bivaju oblikovane ovim institucijama“. Takođe, osim što je sporno njihovo navodno pre-političko postojanje, sporna je i pretpostavka o njihovoj homogenosti: tj, ako se složimo s banalnom činjenicom da ne mogu svi pripadnici jedne grupe biti podjednako obespravljani, moramo prihvatiti i činjenicu da obespravljenost ima više uzroka, te je smislenije baviti se pojedincima i njihovim pojedinačnim pravima, nego grupama i grupnim pravima, koja „kulturalizujuć“ uzroke nejednakosti kao da ih istovremeno i nivelišu – pa tako postajemo skloni da osobe definišemo i tumačimo prevashodno s obzirom na njihovu kulturno-grupnu pripadnost, kao da ona predstavlja nekakav izvor homogenih statusa, predispozicija i životnih uslova.

Ovde bih otvorila malu „zagradu“ i kratko se osvrnula na jedno stanovište koje se generalno svrstava na stranu zastupnika politika identiteta, ali istovremeno usvaja antiesencijalističku kritiku. Pominjem ga, jer mi je lično – kao kritičarki identitetskih politika – ipak blisko, jer uzima u obzir dimenzije procesualnosti, prakse, promena i trajanja. Naime, kanadski politički filozof Meklur (Maclure 2003) razvija perspektivu iz koje identitetske politike/politike priznanja ne moraju biti inkompatibilne s antiesencijalističkom kritikom. On nam predlaže da na politike identiteta gledamo kao na (jezičke) igre obelodanjivanja i razotkrivanja, a ne nužno s teleološkom vizijom pravnog priznanja i dodeljivanja posebnih pravnih statusa. Kao primer možemo uzeti borbu za prava homoseksualaca: nezavisno od pravnih pobeda ili poraza, sama identitetska retorika njihove borbe unela je promene u razumevanju javnosti, promenila je vokabular kojim se o seksualnosti generalno govori, a za same pripadnike zajednice delovala je katarzično, premeštajući iskustvo izopštenosti iz privatne frustracije u javni argument. Dakle, *krajnji cilj ne mora biti stvarno priznanje posebnih prava, već veća vidljivost i senzitiviziranje na ranije neuočene probleme*. Autor govori o ovom procesu kao o „labilnijim“ formama priznanja; i uistinu reč je o procesu, ne o postizanju zadanog cilja: ako i dolazi do reifikacije identiteta, ona je samo *prelazna* tačka u daljim procesima pregovaranja identiteta. Jer ključno je shvatiti da su borbe za priznanjem ujedno i *otpori* da se prihvate *postojeći* oblici priznanja (ono što Tejlor naziva pogrešnim, iskrivljenim predstavama o identitetu): u tom svetlu, borbe za priznanjem

možemo čitati, zapravo, kao borbe *protiv* esencijalizacije. Mekler priznaje da se u tom procesu uvek mogu javiti težnje (naročito unutar elita grupa u pitanju) da se kulture ili identiteti petrifikuju, shvate na striktno definisan način, ali, dodaje on, ukoliko se neguje demokratičnost procesa i otvorenost javnih debata, tako reifikovani identiteti će biti stalno iznova izazivani i reformulisani od strane onih koji su pozvani da budu njihovi nosioci.

Druga često isticana kritika multikulturnih/identitetskih politika tiče se njihovog potencijalno dezintegrišućeg efekta na kohezivne sile političkih zajednica. Videli smo Kimlikino odbijanje tog prigovora i razvijanje argumentacije po kojoj je upravo akomodacija različitosti put ka uspešnoj integraciji. No, čak i da primeri koje on navodi uistinu ohrabruju npr. pripadnike migrantskih i manjinskih zajednica da uzmu učešća u javnim službama, ostaje otvoreno pitanje kako uz grupnodiferencirana prava motivisati sve građane da jednako aktivno učestvuju u javnim debatama o pitanjima od opšteg značaja i u kreiranju javnih politika koje ne bi bile kulturno partikularne. Takođe, ukoliko istovremeno na retoričkom i zakonodavnom planu sve veću važnost dobijaju priznanje i institucionalizacija razlike, neće li se to negativno odraziti na razloge za zajedničku identifikaciju i uzajamnu solidarnost unutar celine političke zajednice? (Carens 2000: 193).

Konkretizujući ovo pitanje, Brajan Beri polemiše s tezom Ajris Merion Jang po kojoj manjinske grupe moraju imati ekskluzivna prava da odlučuju o pitanjima koja se primarno tiču njihove kulture, religije, načina života i sl. Beri sumnja u validnost argumenta da je opravdano isključiti najširu javnost iz onih debata koje se tiču navodno kulturno specifičnih tema, naročito ako one podrazumevaju maloletne članove društva, pitanje obrazovanja ili zdravlja građana. Dileme se tako mogu ticati pitanja da li treba dozvoliti pripadnicima Jehovinih svedoka da zabrane lečenje svoje dece u bolnicama, mogu li o ritualnim praksama telesne mutilacije (najčešće nad maloletnim osobama ženskog pola) odlučivati isključivo pripadnici grupa koje te rituale (navodno kulturno-tradicionalno) praktikuju, ili, pak, da li je opravdano voditi polemike oko humanog ubijanja životinja čije se meso konzumira u ljudskoj ishrani, prevashodno sa predstavnicima religijskih zajednica (npr. zbog halal ili košer hrane), a ne sa npr. civilnim organizacijama za zaštitu prava životinja (Barry nav. delo: 302–305). Ukoliko

se na ovaj način uokviruju i odeljuju problemi javnih politika, to može proizvesti ne samo etički diskutabilne odluke, već i gubitak javnosti kao prostora u kome učestvuju svi zainteresovani građani i gde se kritički debatuje o pitanjima od šire važnosti za političku zajednicu kao celinu.

Kada je u pitanju solidarnost, naročito u sprezi s pitanjem društvene kohezije, ističe se i već pominjani problem *priznanja* kao politika koje potiskuju politike (re)distribucije: kroz ideju da su kulturna prava uticala na povlačenje socijalnih i ekonomskih prava (na povlačenje države blagostanja). Kimlika je na ove optužbe odgovorio da o ovim različitim pravima ne možemo razmišljati po principu „pobednik uzima sve“ (*zero-sum game*), odnosno da borba na jednom frontu prava ne može umanjivati šanse za ostvarenje drugih vrsta prava (Kymlicka 2009). Međutim, autori poput En Filips primećuju tendenciju, od devedesetih godina prošlog veka, ka razdvajanju političko-kulturnih pitanja od socijalno-ekonomskih problema, uprkos njihovoj očiglednoj povezanosti (Phillips 1999). I Nensi Frejzer povezuje rast i značaj politika identiteta sa „razdvajanjem kulturnih politika i socijalnih politika, kao i zasenjivanjem ovih potonjih rastućom važnosti prvih“ (Fraser 1997: 2). Beri sa svoje strane, insistira da politika razlika počiva na razgradnji politike solidarnosti. On u tom smislu čak poredi multikulturaliste sa Margaret Tačer: i oni, poput nje, obznanjuju da društvo ne postoji. Samo, dok za Tačerovu postoje samo pojedinci, za multikulturaliste postoje kulturne zajednice: one su konstituenti društva; politička zajednica počinje da se misli kao zajednica (kulturnih) zajednica (Barry nav. delo: 300)

Konačno, možda i najznačajnija kritika – s obzirom da je reč o paradigmi mišljenja koja počiva na relevanciji kulture za formulisanje građanskih prava – tiče se samog razumevanja kulture i njenog amalgamisanja s pojmom zajednice. Suštinu liberalne kritike manjinskih prava koja se legitimišu kulturnom posebnosti, kao i Kimlikine teze o kulturi kao kontekstu za slobodan izbor, sažima Džeremi Valdron (Jeremy Waldron), ujedno ne sporeći suštinsku potrebu ljudi da pripadaju grupama, kao ni činjenicu da sloboda izbora uistinu zavisi od dostupnosti kulturnih opcija:

„Nama jesu potrebna kulturna značenja, ali ne i homogeni kulturni okviri. Potrebno nam je da razumemo svoje izbore *u kontekstima* u kojima oni imaju smisao, ali nam nije potreban bilo koji *jedinstveni kontekst* da bismo strukturirali sve svoje izbore“ (Waldron

1992: 786, moj kurziv) ... „Generalno gledano, ima nečeg veštačkog u posvećenosti da se *očuvaju* manjinske kulture. Kulture žive i rastu, menjaju se i katkad odumiru; one bivaju amalgamisane s drugim kulturama ili se prilagođavaju geografskim i demografskim nužnostima. *Očuvati jednu kulturu* često znači uzeti jednu favorizovanu verziju njenog stanja i insistirati na održavanju ove verzije po svaku cenu, u svoj njenoj čistoti, nezavisno od okružujućih društvenih, političkih i ekonomskih okolnosti“ (isto: 787, 788, originalni kurziv).

Nadovezujući se na ovaj tip liberalne kritike građanskih zahteva organizovanih oko kulture, Sejla Benhabib zamera Kimliki (ali i ne samo njemu) da u svojoj definiciji kulture privileguje određene forme kolektivnih identiteta nad drugima. U svojoj definiciji socijetalne kulture on kao da brka tipove kolektivnih javnih identiteta – nacionalnih identiteta – sa konceptom kulture. Možemo govoriti o britanskoj ili francuskoj državi i naciji, ali ne i o britanskoj ili francuskoj socijetalnoj kulturi u Kimlikinom smislu:

„Svako složeno ljudsko društvo, u bilo kom vremenskom trenutku, sačinjeno je od raznovrsnog materijala i simboličkih praksi kroz istoriju. Tu istoriju čine sedimenti i repozitorijumi borbi za moć, za simbolizaciju i označavanje – rečju za kulturnu i političku hegemoniju – koje su se vodile među grupama, klasama i polovima. Nigde nećemo naći jedinstvenu kulturu, kao jedan koherentan sistem verovanja, označavanja, simbolizacije i praksi koji obuhvataju [u Kimlikinim terminima] pun opseg ljudskih aktivnosti“ (Benhabib 1999: 407).

Takođe, ostaje neobjašnjeno zašto bi jedan kompleks identitetskih markera – zasnovanih na onome što Kimlika imenuje socijetalnom kulturom, a što se zapravo poklapa s nacionalnom kulturom – bio važniji za konstituisanje sopstva od drugih: „Svako kolektivno iskustvo, koje opstaje tokom vremena, može konstituisati kulturu. Zašto privilegovati institucionalizovane kulture nad onima koje mogu biti više neformalne i amorfne, manje priznate u javnosti, ili mlađe u smislu vremena svog nastanka?“ I ako se složimo sa Kimlikom da je „[k]ultura vredna...jer obezbeđuje smisljeni opseg izbora ... objektivno, nema osnova za razlikovanje između nacionalnih i etničkih kultura, kultura religijskih grupa ili, pak, kultura društvenih pokreta“ (isto: 407).

Po Beriju, perzistentna anomalija koja prožima sva razmišljanja o grupnim pravima i multikulturalizmu jeste „pogrešna multikulturalistička dijagnoza“ koja pretpostavlja da su distinktivni kulturni atributi definišuća svojstva svih grupa (Barry, nav. delo: 305). Ova pretpostavka vodi na krivi trag u pokušaju da se razumeju uzroci marginalnog ili obespravljenog položaja pripadnika određenih grupa. Nigde to nije očiglednije nego na primeru afroameričke zajednice u SAD-u (koju, indikativno, Kimlika ne uzima u razmatranje, već se zaustavlja na konstataciji da je reč o eksepcionalnom slučaju; jasno je da se ne radi niti o etničkoj manjini, niti o imigrantskoj skupini, na koje je fokusirana njegova teorija). Njihov lošiji opšti socijalni i ekonomski položaj u društvu posledica je složenih istorijskih i političkih uzroka, kao i perpetuiranja socio-ekonomskih faktora u kojima većina Afroamerikanaca živi (život u kvartovima s visokom stopom kriminala, nepristupačno kvalitetno obrazovanje, reprodukcija porodičnog siromaštva itd.). Prevođenje ovih faktora u kulturne okvire može jedino rezultovati održavanjem i dodatnim snaženjem rasističkih narativa (isto: 322–323). Ovakvo stajalište blisko je relativno rasprostranjenom mišljenju u okviru antropološke refleksije o savremenim (multi)kulturnim politikama – naime, da je *kulturalizam* novi rasizam.

### 3.1. Antropološka recepcija i kritika (multi)kulturnog građanstva

Antropološku poziciju – tačnije presek različitih pozicija i mišljenja od kojih su neka vremenom počela da dominiraju disciplinom – izložiću prvo spram gore tretiranih pitanja (politike identiteta i razlike, multikulturalizma i multikulturnog građanstva), a zatim i u narednom poglavlju spram opštije paradigme kulture i prava koja se na poseban način problematizuje razmatranjem uticaja tzv. kulture ljudskih prava na društvenoteorijsku misao o sprezi kulture, prava i ljudskih prava posebno.

U već pomenutoj analitičkoj sintagmi *kulturnog građanstva* (Renata Rozalda) imamo primer inkorporacije politike razlike u antropološki pristup. Međutim, ovo Rozaldovo približavanje modelu diferenciranih prava nipošto nije egzemplarno za antropološku disciplinu generalno. Iako bismo možda, vođeni intuitivnim predubedenjima o antropologiji kao nauci o „čovjeku“, „narodima“, „kulturama i običajima“, antropologe ponajpre svrstali među saveznike multikulturalista – zainteresovane da zaštite i

promovišu svetsku kulturnu raznolikost – istina je da se antropologija danas mahom svrstava na položaj „prirodnog neprijateljstva“ spram multikulturnih politika (Milenković 2008). Pre nego što se dalje pozabavim ovom, možda, kontraintuitivnom tvrdnjom, skrenula bih ukratko pažnju na jednu kratku diskusiju koja se na stranicama stručnog časopisa *Social Anthropology* (iz 2004/05. godine) odvijala upravo na temu kulture i građanstva, a koja je direktno i precizno reflektovala polarizaciju ključnih stavova iznetih do sada u ovom poglavlju.

Inicirajući ovu diskusiju, Nik Kreit (Nic Craith 2004) je napala ideju građanstva „slepog za kulture“, imajući pre svega na umu građanstvo Evropske Unije (inaugurisano Mاستrihtskim ugovorom), ali i velikih evropskih država, poput Francuske i Velike Britanije. To, po njoj navodno, neutralno građanstvo ne samo da je odvojeno od kulturne dimenzije, te svedeno na ekonomsku i političku dimenziju u užem smislu – u slučaju građanstva EU – već često suštinski prikriva u njega već ugrađene kulturne obrasce većinskih grupa – npr. Francuza ili Engleza na primerima Francuske i Velike Britanije. Pozivajući se na čuvenu Biligovu studiju o banalnom nacionalizmu – nacionalizmu svakodnevnog govora, naizgled ispražnjenog od politike i ideologije, ali nabijenog „rutinskim simbolima“ i jezičkim navikama s idejom nacije u fokusu (Billig 1995) – autorka iznosi tvrdnju da su većinske etničke kulture najčešće legitimisane kao građanske, čime je njihov nacionalizam naturalizovan i učinjen nevidljivim, dok se insistiranje na kulturnim pravima projektuje na manjinske narode i imigrantske skupine i opisuje kao isključivo njihova opsesija. Zaključak koji sledi na liniji je zastupnika politika razlika: razgoliti građanstvo kao uvek već kulturno, senzitivirati građanska prava na kulturne razlike, ove potonje inkorporisati u građanska prava.

Diskusija koja je potom usledila kao reakcija na ovaj tekst, pak, reflektovala je mnoge od gore iznetih kritika spram multikulturnih politika. Report, na primer (Rapport 2005), čvrsto brani liberalnu paradigmu građanstva, insistirajući da razlike o kojima govore politike identiteta nisu ugrožene ili marginalizovane, već naprosto prepoznate kao sekundarne u odnosu na univerzalno građanstvo. Poput kritičkih glasova koje smo već čuli i on se oštro protivi svođenju svih razlika u društvenom i političkom svetu na kulturne razlike, jer nas takvo razmišljanje konsekvantno vodi ka getoizaciji pojedinaca u ono što percipiramo kao „njihove“ grupe; univerzalno građanstvo promoviše

kosmopolitizam za razliku od multikulturalizma čija je vizija „balkanizacija sveta u mozaik kultura“ (isto: 203).

Zanimljiv je i kritički osvrt na jukstapozicioniranje kruto definisanih pojmova građanstva i kulture, gde je građanstvo svedeno na legalnu i administrativnu kategoriju, a kultura, pak, ponajviše izjednačena s etničkom zajednicom. Iz takve postavke, komentarišu Urusof i Toren (Ouroussoff and Toren 2005), dva se pojma lako postavljaju u antagonizam, bez dovoljnog razumevanja sve kompleksnosti konteksta u kojima se upotrebljavaju i operacionalizuju. Još je značajnija kritika koju ove autorke iznose spram tretiranja samog pojma kulture u tekstu Nik Kreit, kojoj zameraju da pojam koristi nekritički, bez osvrta na to kako se on sve može upotrebljavati i u koje svrhe. A to je neophodno „danas, više nego ikad, kada se čini da o kulturi pričaju svi i kada ona sve češće zamenjuje etnicitet kao identifikujuće (i esencijalizujuće) oruđe za određivanje toga ko je ko. Status kulture kao analitičke kategorije, međutim, upitan je još od onda kada je kulturna antropologija počela da koristi ovaj pojam kao svoj“ (isto: 208).

Počela sam osvrtom na ovu debatu, jer nam ona indikuje dve stvari: a) sučeljavanje kulture i građanstva nije zaobišlo ni antropološko interesovanje i tema je daleko od konsenzusa unutar discipline; b) unutardisciplinarni sporovi reflektuju ključna (sporna) mesta koja se javljaju i generalno u društvenoj teoriji, kada su ove teme u pitanju, uz tu specifičnost da se posebno produbljuju debate oko pojma kulture s obzirom na njegovu ujedno utemeljujuću i ambivalentnu važnost za istoriju i transformaciju discipline. Baš je stoga uputno nastaviti osvrtom na antropološko preispitivanje značenja i vrednosti pojma kulture, kako za disciplinarni identitet, tako i kao analitičkog i eksplanatornog oruđa u društvenoj analizi generalno.

3.1.1. Od „nauke o kulturi“ do „postkulturne antropologije“. Argumenti protiv kulture

Ključno za razumevanje antropologije multikulturalizma i identitetskih politika jeste da je njena pozicija već par decenija unazad preovlađujuće „postkulturna“ (Milenković



2007; 2013) – što je termin koji nije zaživeo u široj disciplinarnoj upotrebi, ali koji najbolje opisuje kritički stav prema politici kulturnog identiteta, politizaciji kulture i, šire, rasprostranjenom razumevanju kulture na kritikovani i prevaziđeni (unutar discipline) način, kao homogene, zaokružene, relativno stabilne celine u kojoj se pojedinci socijalizuju. Ta rasprostranjena upotreba prevaziđenog ili tzv. starog koncepta kulture u najširem javnom diskursu i javnim politikama postaje posebno uočljiva od devedesetih godina prošlog veka, od kada je možemo pratiti kao svojevrsan trend *politizacije kulture*, tj. upotrebe kulture u svrhe dizajniranja i plasiranja različitih politika, od upravljačkih i menadžerskih, do politika dominacija i (manjinskih) otpora (Wright 1998). Ključni problem s ovim trendom jeste pokušaj zasnivanja legitimacije političkih strategija na ideji kulture koju su antropolozi učestalo počeli da odbacuju i prokazuju kao bremenitu problematičnim posledicama. Ta tzv. stara paradigma kulturu opisuje kao zaokruženu celinu, kao relativno stabilan, koherentan okvir koji objašnjava ključne karakteristike različitih grupa ljudi, a pod tim grupama najčešće se misle različite etničke skupine. Postkolonijalna antropologija, i postkolonijalna društvena teorija generalno, posebno se obrušavaju na ovakvo shvatanje kulture, kao i na ideju da narodi *poseduju svoje* kulture, čime se one prevode u potencijalni objekt saznanja, a istovremeno u objekt moći i upravljanja. Antiesencijalistički trend u antropologiji insistirao je na dekonstrukciji kulture, pokazivanju da ovaj koncept ne odgovara stvarnosti, već da je pre zgodno oruđe za mišljenje o drugima, a posledično i za upravljanje drugima u kontekstu kolonijalnih i postkolonijalnih odnosa moći. Opisujući, predstavljajući, objašnjavajući druge – rečju, izgrađujući „znanje“ o drugima, preko „njihovih kultura“ – objekti znanja pretvarani su u objekte kontrole i moći (Asad 1973; 1979). Ovu postkolonijalnu kritiku, sažetu u tvrdnji Talala Asada da ono što kolokvijalno nazivamo kulturama zapravo predstavlja samo trenutni, istorijski i politički oblikovan *autoritarni diskurs* u jednom društvu (koji je promenljiv i postoji uporedo s drugim diskursima koji ga mogu osporavati), Suzan Rajt (Wright nav. delo) smatra tačkom preokreta, nakon koje je stari koncept kulture u antropologiji bio zamenjen novim shvatanjem koje je prihvatilo fluidnost, otvorenost i heterogenost kulture (ili, radije, uvek kulturâ, u množini).

Međutim, istorija kritike kulture u okviru antropologije starija je i kompleksnija, te se ne bi mogla svesti na smenu paradigmi „starog“ i „novog“ koncepta. Kuper nas tako

podseća da je još Retklif Braun (Radcliffe Brown), dvadesetih godina XX veka, izrazio skepsu prema kulturi (doduše, toliko karakterističnu za britansku socijalnu antropologiju, usmerenu na društvenu strukturu, za razliku od orijentacije američke kulturne antropologije, v. Sahlins 1999) smatrajući da je „baziranje politike na kulturnoj razlici recept za katastrofu“ (citirano prema Kuper 1999: xiv). Erik Vulf je ranih osamdesetih godina, prevazilazeći okvire postkolonijalne kritike, takođe problematizovao fiksiranost pojma kulture – ali i ne samo tog pojma – smatrajući da nam upotreba određenih reči-misli slika lažnu sliku o svetu:

„Pojmovi poput 'nacije', 'društva', 'kulture' prete da pretvore imena u stvari“ (Wolf 1982: 3)... „Pretvaranjem imena u stvari kreiramo lažne modele stvarnosti. Pripisujući nacijama, društvima, kulturama karakteristike unutrašnje homogenih, i spolja distinktivnih i razgraničenih objekata kreiramo model sveta poput globalnog stola za bilijar na kome se ovi entiteti međusobno odguruju i sudaraju poput tvrdih i okruglih bilijarskih lopti (isto: 6)“.

Ako kultura, dakle, ne govori ništa o „stvarnom svetu“, ako je samo apstrakcija, uz to još apstrakcija koja kreira pogrešne predstave o drugima, svodeći ih na objekte našeg saznanja, kako bismo o njima lakše mislili i njima lakše upravljali, ne treba li je potpuno odbaciti kao deskriptivni i eksplanatorni koncept (a ponajviše kao predmetno određenje discipline kojoj je toliko stalo da se otarasi svog kolonijalnog utemeljenja)? Upravo to predlaže Kuper (ali i mnogi drugi antropolozi – u narednom poglavlju biće razmatrani stavovi Tomasa Eriksena na ovu temu) poentirajući da „složeni pojmovi poput kulture ... onemogućavaju analizu odnosa među varijablama koje ti pojmovi podrazumevaju kao sadržane u sebi. Religijska uverenja, rituale, znanja, moralne vrednosti, umetnost, retoričke žanrove itd. treba razdvojiti jedne od drugih pre nego ih podvesti sve zajedno pod jedinstveno klupko zvano kultura“ (Kuper 1999: 245). Drugim rečima, ukoliko nas interesuju svakodnevne prakse, zanati, učenja, običaji, srodstvo, verovanja, politički sistemi itd. određene skupine ljudi, treba upravo da proučavamo navedene fenomene u pitanju, tako ih imenovavši, bez da pokušavamo da ih podvodimo pod krovnu apstrakciju kulture; naročito stoga što ta apstrakcija svojim konotacijama koje nivelišu i zaokružuju pobrojane (ali i mnoge druge) aspekte života, prakse i mišljenja navodi da o

skupinama ljudi koji ih praktikuju mislimo na ujednačen način – što je logika razmišljanja bliska rasističkoj (videti i Milenković 2014).

Pa ipak, uprkos postkulturnom trendu, daleko je od istine da je disciplina potpuno odustala od kulture. Glasni su i oni koji kritikuju ovaj trend i pozivaju na vraćanje kulture u centar antropologije (Sahlins 1999, Markowitz 2004). Priznajući da je teorijska kritika bila nužna, i prihvatajući „novu“ paradigmu kulture, Fran Markovic ukazuje na paradoks da je paralelno s naučnom kritikom i odbacivanjem ovog pojma, važnost kulture za „obične ljude“ postajala sve veća. Za naše proučavane subjekte, tvrdi ona, kultura je uglavnom ono što teorija odlučno odbacuje: konkretna stvar, „koja definiše pojedince i grupe pojedinaca ... koji, pak, svoju kulturu vide kao čvrstu, stalnu i stvarnu“ (Markowitz 2004: 330). Ljudima je potrebna „priča o sopstvenoj kulturi“, ona ima realnu funkciju u njihovim životima, pomaže im da prevaziđu osećaj marginalizacije i nepriznavanja, i što je najvažnije, kultura u svom reifikovanom obliku deluje čak kao proaktivna politička platforma: umesto da je odbacimo kao inherentni etnocentrizam i zabašureni rasizam, Markovic smatra da bi trebalo da uvažimo njene emancipatorske potencijale – ona pomaže ljudima da artikulišu svoju poziciju u kontradikciji savremenosti, gde se sučeljavaju, s jedne strane diskursi globalizacije i ljudskih prava, a s druge stalne zapreke životu blagostanja, jednakosti, samopoštovanja i priznanja (isto: 342). Markovic tako poručuje svojim kolegama antropolozima da ne odustaju od kulture, jer je ona isuviše važna za ljude o kojima pišemo i čije prakse pokušavamo da razumemo, njena retorička moć i ideja ima stvarne efekte na simboličku i praktičnu dimenziju ljudskih života. Spajajući teorijske pomake i ovaj empirijski uvid, možda bi trebalo prihvatiti kompromisno rešenje, te razdvajati (i istovremeno uzimati u obzir) dva pogleda na kulturu: onaj koji dolazi iz perspektive samih proučavanih, i onaj utemeljen u teoriji, koji svaku kulturu smešta u istorijski, politički i diskursivni kontekst?

Ovaj pokušaj odbrane krucijalne važnosti kulture ne čini mi se dovoljno ubedljivim, te smatram da poziv za razdvajanjem dva semantička polja kulture – onog koji odgovara „nativnom“ pogledu i drugog, „našeg“, „stručnog“, ugneždenog u teoriji – nema potrebnu argumentacijsku težinu. To što kultura ne prestaje da opstaje – štaviše, kao i da jača – kao diskurzivno sredstvo izgradnje simboličkog i praktičnog okvira u kojima

ljudi objašnjavaju svoja uverenja, mišljenja i postupke, ne govori ništa o njenoj snazi kao analitičkog pojma i ekplanatornoj vrednosti koja bi nam eventualno pomogla da razumemo uverenja, mišljenja i postupke o kojima može biti reči. Njeno opstajanje prosto znači da je ljudima retorički (i misaoni) trop kulture izuzetno važan – činjenica koju pri istraživanju svakako treba uzeti u obzir, štaviše postavljati pitanje zašto je to tako – ali ne i da se ta važnost može ikako objasniti tim istim tropom. Naprotiv, to bi nas moglo blokirati da adekvatno odgovorimo na pitanje *razloga* njegove važnosti: kada i zašto ljudi posežu za „svojom kulturom“ kao argumentom, u kojim okolnostima se društveni problemi debatuju u tom „kulturnom“ ključu, koja su značenja toga da ljudi prevode okolnosti svog života u kulturne termine.

Kultura je samo jedan od brojnih pojmova – poput identiteta, klase, nacije, demokratije, tradicije itd. – koji istovremeno figuriraju i u svakodnevnom govoru (tzv. profanoj upotrebi) i kao kategorije naučne analize. No, to niti predstavlja poseban istraživački problem, niti konstituiše razlog zbog kojeg bi taj pojam neizostavno morao da opstane i kao oruđe analize. Primer na koji se možemo pozvati je rasa, pojam koji se i dalje upotrebljava u svakodnevnom govoru, ali koji malo toga nudi – da ostavimo sada po strani njegove problematične konotacije – u analitičkom ili ekplanatornom smislu. „Govor o rasi“, pozivanje na rasne distinkcije, učenja o rasama i rasizam – i brojne druge teme kojima se društvena teorija bavi – objašnjavaju se i analiziraju drugim analitičkim oruđima, a ne rasom sâmom (Brubaker and Cooper 2000: 29, 20).

Predlog za odbacivanjem kulture smatram da možemo pravdati istim argumentima koje koriste Brubejker i Kuper zalažući se za „proterivanje“ *identiteta* iz sociološke analize. Iako se radi o pojmu vrlo raširene upotrebe – možda u tom pogledu i zastupljenijim od kulture – ovi autori smatraju da to nije razlog da sociologija bude u obavezi da ga koristi, naročito stoga što mu je nemoguće fiksirati jedno – sociološko, upotrebljivo za analizu – značenje, te istovremeno označava i previše i premalo, suviše je ambivalentan da bilo šta precizira, pojasni i približi u naučnoj analizi (Brubaker and Cooper 2000). Umesto identiteta, lako možemo staviti kulturu u centar njihovog preispitivanja i videti kako su, redom, svi navođeni argumenti protiv identiteta podjednako prihvatljivi i za „slučaj“ kulture: razapetost između tzv. tvrdih i mekih konotacija („stari“ i „novi“

pojam kulture), reifikacija odnosa i procesa na koje referira, te neadekvatnost konstruktivističke paradigme.

Baš kao i za identitet, i za kulturu možemo reći da je opterećena s jedne strane tvrdim, esencijalističkim konotacijama, a s druge, mekim, konstruktivističkim teorijskim intervencijama koje utiču ne samo na jezik, već i na sadržaj sociološke/antropološke analize. Problem reifikacije se ne prevazilazi nužno konstruktivističkom paradigmom, jer i ona implicira korespondenciju pojma (iako drugačije shvaćenog) sa stvarnošću: komunicira se ideja da ljudi *imaju* svoj identitet/svoju kulturu – kultura je okvir u kome ih možemo razumeti, koja nešto objašnjava. Dakle, imamo po sredi amalgam konstruktivističkog jezika, kao jezika „akademske korektnosti“ (isto: 6) sa suštinski esencijalističkom argumentacijom. Konačno, tu se otvara i pitanje konzistentnosti: ako je nešto već fluidno, procesualno, porozno, fragmentarno, zašto ga objediniti jednim imenom koje mu nužno postavlja granice i stabilizuje ga – bilo da je reč o identitetu ili kulturi?

Kako onda pisati i misliti o onome na šta se referira pod identitetom, odnosno kulturom? Brubejker i Kuper smatraju da je odgovor već sadržan u pitanju: umesto o identitetu pisati o svim onim praksama, procesima, idejama i ideologijama koji se nepotrebno i, dodala bih, mistifikatorski, natkriljuju jednom sveobuhvatnom misli. Kuper predlaže isto antropolozima: bolje će im biti bez te „hiper-referencijalne“ reči *kultura*, koja sakriva sve ono o čemu treba da mislimo i pišemo – o znanju, religiji, tehnologiji, tradiciji itd. (Kuper 1999: x, xi). Naročito je u vokabularu multikulturalista, nastavlja on, kultura opasna – jedva da ima ikakvu drugu funkciju, negoli da služi kao politički korektan eufemizam za rasu.

Sa Kuperovom strogom ocenom se ne moramo složiti, ali nam ona može biti indikativna za razumevanje razloga zbog kojih je antropologe zainteresovao porast važnosti politika identiteta, politika razlika i multikulturalizma. Nakon ove kritičke refleksije o odnosu discipline i kulture vraćam se na pitanje odnosa kulture i građanstva, tačnije multikulturnih politika građanstva i antropološkog angažmana u ovoj temi.

### 3.1.2. Etnografija kulture i prava

Čini mi se opravdanim govoriti o svojevrsnoj debati, čak i sporu, između multikulturalizma i antropologije. Zapravo, može se detektovati izvestan afinitet jednog dela antropološke zajednice, u poslednjih petnaestak godina, ka kritičkom pristupu temama koje uobičajeno i kolokvijalno stavljamo pod kišobran multikulturalizma, ali koje zapravo proizlaze iz nekoliko srodnih trendova: stavljanje kulture u centar pravnog diskursa – postavljanje kulture kao *subjekta* prava; novi talas interesovanja za ljudska prava i prava manjina kao kulturnih prava; povezivanje diferenciranih prava, kulturnih prava i ljudskih prava. Kad su poslednje dve paradigme u pitanju, antropologija je dvostruko zainteresovana za pitanja ljudskih i kulturnih prava. S jedne strane, eksplicitno prisutna upotreba *kulture* u problematici kulturnih prava, ali i njeno sve važnije figuriranje u globalnom diskursu o ljudskim pravima, lako priziva pažnju antropologa s obzirom na noseći i utemeljiteljski značaj tog pojma za disciplinu. S druge strane, danas sveprisutni i sveprožimajući „govor“ o kulturi i o pravima (*culture talk; rights talk*), u kontekstu zanimanja za dinamiku globalno-lokalno, intrigira zanimanje antropologa za empirijska istraživanja o načinima lokalnih upotreba tih govora, kao i za istraživanje efekata koji ovi „govori“, institucionalizovani u međunarodnom pravu i mnogim međunarodnim i nevladinim organizacijama, imaju na proizvodnju lokalnih znanja i (samo)razumevanje lokalnih praksi i političkih borbi.

Drugim rečima, nije samo eksplozija važnosti kulture u domenu političke i pravne teorije privukla antropologe ovim temama, već i želja da se empirijski, etnografskim istraživanjima, disciplina uključi u novu paradigmu koja je iz političke teorije počela u sve značajnijoj meri da se preliva u političke projekte, bez mnogo brige za „efekte na terenu“, za lokalna prilagođavanja i preinačavanja, za kontraindikacije političkih mera kada one postaju deo življene svakodnevice – rečju, za sve one procese za koje su antropolozi prvenstveno zainteresovani. Rezultate ovih težnji za etnografskim i antropološkim komplementiranjem teorije o kulturi i pravima najbolje ilustruju dva antropološka zbornika objavljena u prvoj deceniji XXI veka, *Culture and Rights* i *Human Rights in Global Perspective* (Cowan, Dembour and Wilson 2001; Wilson and Mitchell 2003) – oba rukovođena idejom da opišu kako se koncepti i ideje, poput

(multi)kulturnih prava, ljudskih prava i manjinskih (diferenciranih) prava koriste i oblikuju u lokalnim borbama za priznanje, kako se mobilišu, transformišu, reinterpretiraju, ko im se i kako opire, koji se odnosi moći pri tom konstituišu itd. Više reči o nekim konkretnim empirijskim studijama, kao i o samim paradigmama kulturnih prava i ljudskih prava biće u narednom poglavlju – ovde bih se osvrnula na uopštene uvide koje antropologija otvara u vezi s odnosom kulture i prava, kao i multikulturnih politika.

Osvrćući se na razloge i efekte zbornika *Culture and Rights* koji je uredila, Džejn Kouven (Cowen 2006) sumira neke od zaključaka obuhvaćenih etnografskih studija – ujedno time potvrđujući važnost antropološke perspektive za ovu temu: a) osim što donose nove mogućnosti, (multi/kulturna) prava mogu biti i *ograničavajuća*; b) uz to, ona su *produktivna*, u smislu da proizvode nove subjekte, društvene odnose, čak i identitete i kulture, uprkos pretenziji da ih samo štite i promovišu; c) zahtevi i realizacija prava mogu proizvesti i nenameravane posledice.

Ovi uvidi ispostavljaju se kao kritika, pre svega, teorije multikulturalizma Vila Kimlike – tačnije, kao prilog kritici multikulturalizma iz ugla antropologije. Polazna tačka je slaganje s konstatacijom da je jedna od prepoznatljivih karakteristika savremenosti izrazita politizacija manjinskih identiteta u pluralnim društvima i državama. Ali šta se tačno dešava kada se borbe za nova prava i priznanja mobilišu oko pojmova identiteta i kulture; šta znače i koje efekte nose novi oblici političke borbe organizovani oko kulture? I da li je, pritom, svejedno kako se definiše kultura; šta se dešava kada se konstrukti kulture iz (npr. Kimlikine) teorije preuzmu na „terenu“ i inkorporiraju u političke borbe i svakodnevicu?

Politička teorija retko uzima u obzir dokumentaciju svakodnevice u kojoj ljudi žive (i načine na koje žive) koncepte koju ona promoviše, zanimajući se prevashodno za generalni okvir, apstrahovane ideje i institucionalne forme. Kimlika se, tako, fokusira na odnos između države i manjinskih grupa koje traže priznanje i prava – u prvom planu je dinamika odnosa između institucija države i predstavnika grupa – dok nam ostaju skriveni od pogleda (često i interesa) efekti tih odnosa na konkretne pojedince unutar grupa u pitanju. Većina tekstova iz pomenutih zbornika trudi se da popuni upravo tu prazninu – kroz etnografske studije koje nam pokazuju koji se kompleksni procesi

odigravaju unutar grupa koje se bore za svoja posebna kulturna prava, ili koji su konteksti, uzroci i posledice prevođenja lokalnih političkih borbi u jezik multikulturnih borbi. Takav etnografski pristup, koji polazi „odozdo“ i uzima u obzir najširu dinamiku društvenih odnosa kojima su implicirane „kulturne borbe“, ove potonje često demistifikuje prokazujući ih zapravo kao borbe elita grupa, kojima se obezbeđuju i učvršćuju njihove pozicije moći dok se ostalo stanovništvo pretvara u taoce „sopstvene kulture“ i političkih igri identiteta i razlika.<sup>44</sup> Takođe, već kritikovani reifikovani koncept kulture – koji je često na delu u retorici ovih borbi, a takvog ga nalazimo i u teoriji – kada zadobije spoljno priznanje često ipak povlači za sobom i unutrašnje restrikcije: kada se pravo na „sopstvenu kulturu“ osigura *spolja* (pravo na korišćenje jezika, religijskih praksi, tradicionalnih običaja itd.), onda se često *takva* kultura nameće i članovima grupe *unutra*, jer se u suprotnom dovodi u pitanje njihova lojalnost zajedničkoj *kulturnoj borbi*.

Kimlika odbacuje ove optužbe da je logika kulturnih prava inherentno esencijalistička i zamera svojim kritičarima antropolozima da brkaju prava i dužnosti: pravo na praktikovanje kulture ne podrazumeva dužnost njenog nametanja. Naprotiv, prava su najbliže vezana uz *izbore*; ona ih omogućuju, čak i multiplikuju (Kymlicka 2002: 1097). Međutim, Kouven, zauzvrat, ispravno primećuje naivnost ove tvrdnje, toliko karakterističnu za političku filozofiju koja retko uzima u obzir neposredne efekte koje pojmovi i teorijske konstrukcije imaju na svakodnevicu i životne prakse. Etnografija kulturnih borbi se, naprotiv, fokusira na pitanje šta ljudi *rade* sa kulturnim pravima, kako koriste tu retoriku, kako ona oblikuje unutargrupne i međugrupne odnose, ko od nje profitira i na koji način, ko ostaje marginalizovan itd. Tada postaje jasno da nije dovoljno govoriti isključivo o formalnim pravima i obavezama, već da je bitno shvatiti kako su borbe za određena prava – poput identitetskih i kulturnih borbi za priznanje – uvek posredovane društvenim odnosima i kako se odvijaju unutar specifičnog konteksta, sa svojim ekonomskim, političkim i drugim društvenim karakteristikama u koje su pojedinci zapleteni.

---

<sup>44</sup> Džejn Kouven npr. u oba zbornika piše o takvim procesima koji se dešavaju unutar makedonske zajednice u Grčkoj i albanske zajednice u Makedoniji, v. Cowan 2001, 2003



Kao primer pomenute naivnosti – ali i dokaz da je tema isuviše važna, jer se ne tiče samo sporova na marginama teorije, već i inkorporacije ideja u javne politike međunarodnih organizacija – Kouven navodi deo iz izveštaja Programa za razvoj Ujedinjenih Nacija, *Human Development Report* iz 2004. godine, na kome je kao glavni konsultant radio upravo Kimlika. U tom izveštaju države se ohrabruju da sprovedu multikulturne politike „koje priznaju razlike, bore se za diverzitet i promovišu kulturne slobode ... kako bi svi ljudi mogli da izaberu šta žele da budu“; i dalje: „*kulturna sloboda* jeste sposobnost ljudi da žive i budu ono što izaberu, uz adekvatne mogućnosti da razmotre druge opcije“ (citirano prema Cowen 2006: 14, 15, kurziv moj). Naivnost se ogleda u ovoj „uzmi ili ostavi“ definiciji kulture (isto), koja je trivijalizuje, postvaruje i, dodatno, zanemaruje složenost društvenih odnosa koja posreduje naš pristup „kulturnim opcijama“ i definiše šta one za nas uopšte mogu da znače. Šta znači za prosečnog stanovnika Zapadne Evrope da napusti svoju kulturu (npr. nemačku, ili hrišćansku, ili konzumerističku?), a šta za Hindu seljanku da napusti važeći kulturni sistem miraza ili kastinski sistem koji joj određuje bračnog partnera? Problemsko pitanje ovde nije samo *šta je kultura*, već i šta konstituiše slobodan izbor s obzirom na ukupan društveni kontekst u kome bi izbori bili navodno mogući – ima li smisla definisati taj kontekst kulturom i kakva sve onda može biti dinamika individualnih (građanskih?) i kulturnih prava, jesu li kulturna prava samo individualna prava *na* kulturu, ili i kultura ima pravo na svoju zaštitu? Možemo li možda govoriti i o pravima na zaštitu *od* kulture?

U sledećem poglavlju ću razmotriti dodatno ovu paradigmu prava i kulture, sada s obzirom na specifičnu *kulturu ljudskih prava*, koja se, dodatno, sve više i sama poistovećuju s kulturnim pravima uprkos tome što su konceptualno i istorijski ustanovljavana kao individualna prava – i kao dopuna građanskim pravima.

#### 4. Ljudska prava i kulturna prava

Ljudska prava i kulturna prava – bilo da ih sagledavamo zasebno ili u međusobnoj konvergenciji, što će ovde prevashodno biti slučaj – predstavljaju izuzetno kompleksnu temu kojoj se na brojne načine pristupa iz uglova različitih disciplina, ali i međunarodnog prava i politike. U ovom kontekstu, ove će se teme razmatrati prevashodno u kontinuitetu sa prethodno iznetim problemima, te sa disciplinarnog stanovišta antropologije i istraživačkog stanovišta razmatranja odnosa kulture i građanstva. Takođe, ljudska prava i kulturna prava se neminovno jukstapozicioniraju uz građanska prava, od prve institucionalne inauguracije „prava čoveka“ (*Deklaracija o pravima čoveka i građanina*) do inkorporisanja prava na kulturu u korpuse opštih prava građana. Zato je zanimljivo pratiti ovaj odnos ljudskih i građanskih prava, uz trendove kulturalizacije jednih i drugih.

Prvo ću izložiti neke od ključnih konceptualnih problema koji se ispostavljaju pred ideju ljudskih prava, kao i najčešće izlagane argumente kojima se ljudska prava brane kao univerzalni i emancipatorni moderni projekat. Na ovo će se nadovezati razmatranja o kulturnim pravima, koja se ponekad razumeju kao korekcija univerzalizma ljudskih prava, a ponekad kao njihova logična ekstenzija; u tom smislu, pokazaću kako su ljudska prava sve više počela da se shvataju kao kulturna i kolektivna prava. Potom ću predstaviti pregled antropološke kritike, pre svega, kulturnih prava, a zatim i stavove proizašle iz etnografskih empirijskih istraživanja koja kritički propituju dominaciju paradigme prava u razumevanju i samorazumevanju različitih lokalnih praksi. U zaključku poglavlja ću se vratiti na pitanje univerzalnosti ljudskih prava (pa i kulturnih prava shvaćenih kao ekstenzije ljudskih prava) iz perspektive partikularnosti građanskih prava, te propitati svrsishodnost njihovog konceptualnog razdvajanja.

##### 4.1. Univerzalna ljudska prava

Ideja o univerzalnim pravima koja pripadaju svim ljudima, nezavisno od političkih institucija i zajednica, prvi put je našla svoju pravnu inskripciju u *Deklaraciji o pravima*

čoveka i građanina, donesenoj nakon Francuske revolucije 1789. godine. U ovom dokumentu odjekivale su ideje Prosvetiteljstva i kontraktualnih teorija koje su postulirale čovekova „prirodna“ neotuđiva prava. Međutim, ljudska prava, kao univerzalna prava svih ljudi, svoju punu institucionalizaciju dobila su 1948. godine, izglasavanjem *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima*. Zapravo, ova Deklaracija predstavljala je samo jedan dokument – simbolički svakako najvažniji – u nizu međunarodnih dokumenata koje Majkl Ignjatijef s pravom naziva *jurističkom revolucijom* (Ignjatijef 2006: 32, 33). Među njima se izdvajaju, pored Deklaracije, povelja UN o nezakonitosti agresivnog ratovanja među državama (1945), Konvencija o genocidu (1948) i Konvencija o azilu, kojom se štite prava izbeglica (1951). Reč je o nizu dokumenata čije je sastavljanje bilo motivisano iskustvima Drugog svetskog rata, a njihov revolucionarni karakter ogleda se u tome što su ona, prvi put u istoriji, ozakonila pojedinca kao aktera u međunarodnom pravu. Pre Drugog svetskog rata, jedini entiteti koje je međunarodno pravo poznavalo bile su suverene države; sa tzv. *jurističkom revolucijom*, međunarodno pravo počinje da štiti i pojedince i to upravo imajući na umu mogućnost njihove zaštite od potencijalno opresivnog delovanja suverenih država. Dakle, kada govorimo o režimu ljudskih prava uglavnom imamo na umu ne samo tekst same Deklaracije (mada je on tu svakako ključan, u idejnom smislu, dok je pravno neobavezujući), već i niz drugih međunarodnih deklaracija i pravno obavezujućih sporazuma koji se temelje na duhu i principima Deklaracije.

Osim što su utemeljena u pravnim dokumentima i drugim međunarodnim institucijama (kao što je Visoki komesar Ujedinjenih Nacija za ljudska prava), ljudska prava su postala i neizbežan deo političke retorike i kriterijum procene demokratičnosti vlada. Rasprostranjenost govora o ljudskim pravima kao nužnom uslovu demokratije, i opšta prihvaćenost važnosti njihovog inkorporisanja u svaki segment legitimne političke vladavine, navodi nas da razmišljamo i o svojevrsnoj *kulturi* ljudskih prava. Kulturu ljudskih prava razumem na dva načina. U jednom, uslovno rečeno tehničkom i pozitivnom smislu, kulturu ljudskih prava čine: svest o posedovanju odbranljivih prava i sloboda, spremnost da se ona priznaju svima, sposobnost da se identifikuju njihove povrede, i mogućnost sprovođenja pravnih i političkih mehanizama kako bi se prava i slobode odbranile (Jovanović 2006a: 10). U širem, kritički intoniranom smislu, smatram da o kulturi ljudskih prava možemo misliti kao o obuhvatnom načinu mišljenja (i

političkog i aktivističkog delovanja) koje tretira i prevodi različite povrede prava i sloboda ljudi i grupa, u kontekstu raznih političkih sukoba, u povrede univerzalno odbranljivih ljudskih prava i sloboda. S tim u vezi možemo postaviti pitanje da li nam takvo „uokviravanje“, u različitim kontekstima, uvek pruža iscrpnu i ispravnu interpretaciju događaja koje analiziramo.

Neki od najčešće postavljenih problema u vezi s konceptom ljudskih prava jesu sledeći: Koja je svrha ljudskih prava? Postoji li njihovo moralno utemeljenje, jedno ili više njih? U kom smislu su ona univerzalna? Može li se, kada i kako, intervenisati u cilju njihove zaštite?

Razmatrajući problem utemeljenja ljudskih prava i nastojeći da odbrani mogućnost njihove univerzalne primene, tačnije njihovu kompatibilnost s globalnim moralnim, ideološkim, religijskim i političkim pluralizmom, Ignjatijef insistira da ljudska prava ne mogu biti zasnovana ni na kakvim metafizičkim principima, već isključivo na istorijskim argumentima i iskustvu (Ignjatijef, nav. delo: 66, 67). Po njemu, tekst Deklaracije namerno ne priziva niti jednu političku ili moralnu tradiciju mišljenja o čoveku, već se čovečnost povezuje isključivo s atributom *dostojanstva*. Takođe, argument s kojim je Deklaracija pisana nije bio politički, niti metafizički, već istorijski, i proizlazio je direktno iz radikalnog iskustva Drugog svetskog rata i Holokausta, kao i iz uverenja da će ljudi biti zaštićeniji i manje izloženi diskriminaciji ukoliko postoji međunarodni pravni mehanizam zaštite njihovih života kao dostojnih življenja.

Upravo zbog potrebe da budu univerzalna, prihvaćena u moralno pluralnom svetu, ljudska prava moraju biti definisana *minimalistički*, isključivo kroz odbranu *negativnih* ljudskih sloboda. Svrha ljudskih prava, Ignjatijef nastavlja, jeste zaštita *ljudske delatne sposobnosti* – bez propisivanja uslova koji bi trebalo da je obezbede, ali uz rešenost međunarodne zajednice da je neophodno boriti se protiv svih onih mehanizama koji je ugrožavaju (isto: 67, 68).

Ovde je teško ne primetiti da se Ignjatijef više rukovodi željom da odbrani univerzalnost ideje ljudskih prava – od optužbi za evrocentrizam i obojenost prosvetiteljskim idejama – nego što ima na umu sâm tekst Deklaracije. Kako Ejmi Gatman primećuje (Gatman 2006: 16–18; 26), ne samo da je upitno da li je ljudska delatna sposobnost univerzalno

razumljiv pojam, već nas i prvi član Deklaracije, pominjanjem slobode, jednakosti i bratstva podseća da je teško misliti Deklaraciju sasvim izvan prosvetiteljskog nasleđa.<sup>45</sup> U tom kontekstu, rekla bih da je još problematičnija tvrdnja po kojoj se ljudska prava mogu zastupati isključivo odbranom negativnih sloboda, bar kada imamo tekst Deklaracije u vidu, koji predviđa niz socijalnih i ekonomskih prava za koja se jasno predviđa da treba neko da ih obezbedi (videti članove 22–25 Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima).

Bez obzira na minimalističke pretenzije i pravno neobavezujući karakter Deklaracije, njena važnost je ubrzo postala globalna i to, kako Ignjatijef dalje insistira, ne nametanjem sa Zapada, već svojim emancipatornim potencijalima koji su upravo često subvertirali zapadnu dominaciju, inspirišući narode na antikolonijalnu borbu i borbu za veća građanska i politička prava: prema njegovoj čuvenoj formulaciji, globalna prava su postala globalna stvar tako što su postala lokalna stvar (Ignjatijef, nav. delo: 76). Pozivanjem na ljudska prava menjani su državni režimi, osvajane su nove slobode i neretko uspostavljane nove državne granice.

Ovde se nameće i jedno od ključnih problema u vezi s doslednom primenom politike ljudskih prava. Ona počivaju na međunarodnim sporazumima i univerzalnog su karaktera, ali odgovornost za njihovu implementaciju snose pojedinačne države i najbolje funkcionišu kada su ugrađena u državni ustavni poredak. Šta se dešava kada se njihovi principi ne poštuju i kada države u svojim granicama krše ljudska prava? Postoji li pravo na intervenciju, čije je to pravo i može li se opravdati suspenzija suverenosti onih država u koje se interveniše da bi se ljudska prava zaštitila? Pitanje intervencionizma svakako prevazilazi istraživački okvir ovog rada, ali ga spominjem jer otvara jedan drugi problem koji treba dalje slediti. Naime, u kojim to situacijama uopšte govorimo o mogućnosti (vojnih) intervencija zarad zaštite ljudskih prava? Odgovor je: onda kada države sistematski diskriminišu određene *grupe* – pri tom, najčešće je reč o etničkim grupama, manjinskim i kulturno specifičnim u odnosu na društvo većine date države. I ovde dolazimo do razloga zbog kojeg je važno razmotriti problem ljudskih

---

<sup>45</sup> „Sva ljudska bića rađaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ona su obdarena razumom i svešću i treba jedni prema drugima da postupaju u duhu bratstva“. Izvor (tekst Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima): [http://www.poverenik.rs/images/stories/Dokumentacija/54\\_idok.pdf](http://www.poverenik.rs/images/stories/Dokumentacija/54_idok.pdf)

prava kada govorimo o odnosu između građanstva i kulture: ljudska prava se vrlo često razumeju kao grupna građanska prava, i to kao prava grupa definisanih u kulturnim terminima.

#### 4.2. *Kulturna prava*

Jezik Deklaracije o ljudskim pravima je individualistički; prava se razmatraju samo kao prava pojedinaca, grupe se ne pominju, a jedino pominjanje kulture jeste u kontekstu prava da se slobodno učestvuje „u kulturnom životu zajednice“, za čime sledi pravo na uživanje u umetnosti i učestvovanja u naučnom napretku i dobrobiti koju on donosi (član 27). Međutim, bez obzira na takvu intonaciju samog teksta Deklaracije, u kasnijim međunarodnim sporazumima i deklaracijama naći će se više mesta za kulturu shvaćenu kao grupnu pripadnost i specifičan način života.<sup>46</sup> Tako je, na primer, Deklaracija poslužila kao osnova za dva važna pravno obavezujuća sporazuma UN-a o ljudskim pravima, u kojima se eksplicitnije brane prava grupa i „njihov kulturni život“: reč je o *Međunarodnom paktu o civilnim i političkim pravima* i *Međunarodnom paktu o ekonomskim, društvenim i kulturnim pravima*, dokumentima izglasanim 1966. godine.<sup>47</sup> Član 27 Pakta o civilnim i političkim pravima beleži prve naznake onog što možemo razumeti pod kulturnim pravima:

„U državama gde postoje etničke, verske ili jezičke manjine ne sme se *licima koja pripadaju* takvim manjinama uskratiti pravo da, zajedno sa članovima svoje grupe,

---

<sup>46</sup> Još tokom same izrade teksta Deklaracije bilo je više primedbi da se ne uzimaju u obzir kulturne razlike i vrednosti i da sama Deklaracija zapravo izražava vrednosti jedne, zapadne kulture. U nastavku teksta biće reči o kritici koju je tim povodom iznela američka antropološka zajednica. Među delegacijama UN koje su učestvovala u sastavljanju teksta Deklaracije, najozbiljnije kritike po pitanju kulturnih razlika i specifičnosti iznela je delegacija Saudijske Arabije – kojoj su se pridružile još neke islamske zemlje – povodom članova kojima se brani sloboda bračnog udruživanja i sloboda veroispovesti, navodeći njihovu inkompatibilnost sa tradicionalnim učenjima islama (Ignatijef, nav. delo: 67, 68).

<sup>47</sup>

Izvori:

<http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/05bosniak/BIntCovCivilPoliticalRights.pdf> i <http://www.ius.bg.ac.rs/prof/Materijali/lubbra/PESK.pdf>.

imaju svoj kulturni život, da ispovedaju i praktikuju svoju veru ili da se služe svojim jezicima“ (kurziv dodat).

Podvučena formulacija u ovom članu, koja naznačava da se moraju štititi posebna prava „licima koja pripadaju“ manjinskim grupama javlja se i u nekim kasnijim dokumentima, kao npr. u *Deklaraciji o pravima osoba koje pripadaju nacionalnim ili etničkim, religijskim ili jezičkim manjinama* (1992) i podrazumeva da se države obavezuju na posebnu zaštitu manjinskih grupa i promociju njihovih identiteta.<sup>48</sup>

Dakle, u režimu međunarodne zaštite ljudskih prava kultura gradualno zadobija svoje priznanje kao nešto što treba štititi i promovisati, kao integralni deo ljudskih prava. Jezik ljudskih prava je u ovim dokumentima i dalje individualistički, u smislu da su nosioci prava pojedinci, ali se uzima u obzir njihova „pripadnost kulturi“ odakle sledi potreba za posebno dizajniranim setom prava. Entoni Apaja (Anthony Appiah) ove pomake tumači razlikom između supstantivnog individualizma i metodološkog individualizma u tumačenju ljudskih prava (Apaja 2006: 102–105), naglašavajući da obe paradigme i dalje ostaju u okvirima liberalnog individualizma: dok supstantivni individualizam podrazumeva da prava možemo braniti isključivo s obzirom na njihove efekte po pojedince, metodološki individualizam unosi dopunu koja nam objašnjava da ljudska prava treba da osmišljavamo s obzirom na njihove učinke po pojedince – *kao* pripadnike kulturnih grupa.

Korak dalje u razvoju kulturnih prava – kada su u pitanju dokumenti koji se pozivaju na univerzalna ljudska prava – predstavlja Nacrt Deklaracije UN o pravima urođeničkih naroda (iz 1993), koji je kasnije i usvojen kao konačna Deklaracija 2007. godine. Prvi put ovde imamo kulturna prava definisana kao *grupna* prava, tj. kao prava čiji su *nosioci* grupe. Na nekoliko mesta u ovoj Deklaraciji pominje se kolektivno pravo urođeničkih naroda, pravo koje im se pripisuje s obzirom na poseban identitet i kulturu:

---

<sup>48</sup> Član 1 te Deklaracije glasi: Države će štititi postojanje nacionalnih ili etničkih, kulturnih, religijskih i jezičkih identiteta manjina na svojim teritorijama i obezbeđivaće uslove za promociju tih identiteta. Izvor: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideMinoritiesDeclarationen.pdf>.

„Urođenički narodi imaju kolektivno i individualno pravo da održavaju i razvijaju svoje zasebne identitete i karakteristike, uključujući i pravo da se identifikuju kao urođenički narodi i da budu priznati kao takvi.“ (član 8 Nacrta)<sup>49</sup>

„Urođenički narodi imaju pravo da održavaju i jačaju svoje posebne političke, pravne, ekonomske, društvene i kulturne institucije....“ (član 5 Deklaracije)<sup>50</sup>

Dakle, „ulazak“ kulture u jezik ljudskih prava – doduše, onda kada se radi o zaštiti grupa koje se smatraju posebno ugroženim – kao i upotreba tog pojma u označavanju, zapravo, etničkih grupa, otvara nekoliko pitanja: treba li prepoznati i ozakoniti posebno ljudsko pravo na kulturni identitet? Da li već postojeći pravni mehanizmi zaštite prava pojedinaca mogu uspešno da brane i kulturna prava ili ona moraju biti posebno institucionalizovana? Da li ta prava treba formulisati kao individualna, grupnodiferencirana (čiji bi nosioci bili pojedinci *kao pripadnici grupa*) ili kao grupna prava (čiji bi nosioci bile grupe)?

Argument kojim se brani ideja kulturnih prava polazi od važnosti kulturnog identiteta za lični osećaj dostojanstva; odatle sledi da je neophodno očuvanje i zaštita kulturnih grupa, te da bi samim kulturnim grupama trebalo obezbediti pravo na postojanje. Drugim rečima, ljudska prava – čija je osnovna svrha zaštititi prava na dostojanstven život – treba da obuhvate i kulturna prava. Iako iz perspektive individualizma ljudskih prava ona mogu delovati kao anomalija, zastupa se teza po kojoj se kulturna prava logično nadovezuju na prava pojedinaca: kao što se u prethodno navedenim međunarodnim dokumentima jasno štite prava manjina na očuvanje sopstvene kulture, tako i sama kulturna prava treba videti kao logičnu ekstenziju individualnih ljudskih prava (Anderson-Gold 2003).

Dakle, ako je prvo bilo reči o razumevanju ljudskih prava kao odbrani striktno negativnih sloboda, zatim o poimanju prava kao odbrani pozitivnih sloboda koje treba da uživaju pojedinci–kao pripadnici grupa, sada vidimo i treću interpretaciju po kojoj ljudska prava mogu biti shvaćena i kao kolektivna prava, čiji su nosioci grupe, najčešće

---

<sup>49</sup> Izvor: <http://www1.umn.edu/humanrts/instate/declra.htm>.

<sup>50</sup> [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_en.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf).



definisane kao zasebne „kulture“. Bez da dublje zalazim u različite teorije grupnih prava i argumente odbrane kulturnih prava, ukratko ću se osvrnuti na obrazloženja navodne nužnosti pravne zaštite kultura (o čemu je već bilo reči u prethodnom poglavlju), zatim na pitanje koje su to kulture koje treba pravno zaštititi i, konačno, na natkriljujući problem odnosa prava i kulture.

Kako je već više puta potcrtano, tradicionalni argument liberalnog individualizma počiva na striktnoj odvojenosti sfere javnosti, tj. politike od sfere privatnosti, unutar koje se ispoljavaju kulturne afilijacije i privrženosti. Prava, u tom kontekstu, regulišu isključivo javni politički život, dok lična i grupna uverenja (religijska i druga), kao i koncepcije „dobrog života“ – iako im se mora obezbediti pravo na slobodno ispoljavanje ukoliko ne ugrožavaju druge pojedince i grupe – ostaju u domenu privatnog. Međutim, već smo videli razradu i uticaj ideje da je kulturno neutralno građanstvo zapravo mit, kao i normativne vizije koje odatle slede: ako je kulturna neutralnost mit, treba je do kraja ogoliti, priznati da većinska kultura prožima mnoge javne institucije koje su navodno kulturno nepristrasne, i treba uvesti ravnotežu u čitav sistem, dodeljujući priznanje – putem izvesnih pravnih mera – i onim kulturama koje su manjinske, te i nedovoljno zastupljene u javnoj sferi.

Međutim, šta se tačno podrazumeva pod *kulturama* kada se na ovaj način govori o njihovim pravima i potrebi za priznanjem? Već je jasno, iz do sada navedenih primera, da se pod kulturama zapravo najčešće podrazumevaju *grupe*, i to naročito etničke i religijske grupe. Koje to grupe imaju pravo na posebna prava? Da li pod grupama, u ovom smislu kulture, možemo razumeti i rodne, seksualne, ili klasne grupe? Po teoretičarima kulturnih prava, na pravnu zaštitu pretenzije mogu imati samo grupe koje nose *moralni subjektivitet* (Jovanović 2003). To su one grupe u kojima pojedinci nalaze primarne izvore svog sopstva, koje „imaju svoju samosvest“, koje *žele* da opstanu u *svojim* granicama i koje imaju primarnu ulogu u socijalizaciji pojedinaca (isto: 211, 212). Dakle, teorija kulturnih prava pod kulturom zapravo vidi prevashodno etničke grupe, te izjednačava sâm pojam kulture sa etničkom ili religijskom zajednicom.

Još jedno pojašnjenje o kakvim se grupama radi i kakva je uloga prava u njihovoj zaštiti čitamo iz stava da nisu u pitanju *de jure* grupe (koje mogu nastati i nestati, ili se političkim i dogovornim merama transformisati), već *de facto* grupe (isto: 215). One

postoje *pre-legalno* i *ekstra-legalno*, njihovu ontološku datost pravo treba samo da prizna i uredi. Donekle, ovim se implicira i da one postoje *nezavisno* od pojedinaca koji se u njima rađaju i socijalizuju, a koji bi bez njih bili lišeni – kako bi to Kimlika rekao – „konteksta za svoje smislene životne izbore“.

### 4.3. Antropološka kritika

Pre nego što se okrenemo antropološkoj kritici, prvenstveno odnosa kulture i prava, na kratko ćemo se vratiti na period sastavljanja i izglasavanja Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima i podsetiti na tadašnji stav jednog dela antropološke zajednice o ovom dokumentu.

Naime, tokom rada na pisanju teksta Deklaracije, konsultovane su mnoge ugledne organizacije, čije je mišljenje smatrano merodavnim u pitanjima univerzalnih ljudskih prava. Jedna od organizacija koja je učestvovala u procesu sastavljanja nacrt teksta, tokom 1947. godine, bila je i Američka antropološka asocijacija (AAA), vodeća američka krovna antropološka institucija, sa znatnom reputacijom i izvan svoje matične zemlje. Melvil Herskovic (Melville Herskovits), tada na čelu AAA, izdao je saopštenje povodom nacrt Deklaracije, u kojem je izneo izuzetno kritičan stav, podržan od strane šire američke antropološke zajednice, spram generalne ideje o univerzalnim ljudskim pravima. Stav je izražavao oštru kritiku polazne pretpostavke da o ljudskim pravima i vrednostima ljudskog života koje treba zaštititi možemo izneti bilo kakve univerzalne sudove (Herskovits 1947). Čak ni odbrana, kasnije formulisana u navedenim Ignjatijefovim argumentima, da ljudska prava namerno počivaju na minimalističkoj definiciji dostojanstvenog ljudskog života, ne bi bila zadovoljavajuća i kompatibilna sa tada preovlađujućim shvatanjem među antropolozima da ideje o „vrednom ljudskom životu“ počivaju na različitim, kulturno nesamerljivim obrascima i vrednostima. Herskovic je snažno branio ideju po kojoj su kulture jedini legitimni izvori vrednosti za ljude, da su različite kulturne vrednosti i standardi međusobno nesamerljivi i neuporedivi, te da svaka pretenzija na univerzalno odbranjive ljudske vrednosti zapravo izražava nametanje jedne posebne (zapadne) vizije čoveka i njegovih sloboda (videti još u: Hastrup 2001: 7008).

Naravno, kao i sama Deklaracija i ovaj stav američkih antropologa imao je svoj istorijski kontekst i objašnjenje. Paradoksalno, radilo se o istoj istorijskoj potrebi da se nadiđu shvatanja i ideje koje su omogućile pojavu nacizma i legitimisanja dominacije jedne grupe ljudi nad drugim grupama. Naime, kulturni relativizam koji je snažno bojio američku boasovsku antropologiju u predratnom periodu bio je reakcija na prethodno dominirajuću evolucionističku kulturnu paradigmu koja je kritikovana zbog svojih rasističkih konotacija. Kulturni relativizam je propovedao da kulture ne možemo vrednovati (niti međusobno porediti) prema nekom univerzalnom kriterijumu napretka i zaostalosti, već da moramo uvažiti njihove fundamentalne različitosti iz čega je proizlazio stav da nikakve univerzalne norme nisu moguće, te da one nužno vode rasističkim valorizacijama kultura i ljudi. Uz to, kulturni relativizam je, naročito u okviru škole Kulture i ličnosti, naglašavao važnost kultura i nemogućnost apstrahovanja ijednog ljudskog svojstva izvan kulturnih procesa oblikovanja i vrednovanja (v. LeVine 1963).

Kako smo videli, iako sam tekst Deklaracije nije skoro nikakvu pažnju poklanjao postojanju različitih kultura, niti izdvajao kulture kao presudne izvore ljudskih identiteta, evolucija međunarodno-pravnog režima ljudskih prava sve više je išla u pravcu „ispravljanja“ te „greške“. Mnogi međunarodni dokumenti koji se temelje na Deklaraciji, od kojih su neki već navedeni, ne samo da priznaju važnost kultura za pojedince, već obezbeđuju pravno obavezujuće mehanizme njihovih zaštita, pa im čak – u slučaju Deklaracije o pravima urođeničkih naroda – garantuju i posebna prava.

S druge strane, dok je međunarodno pravo postajalo sve osetljivije na pitanja kulturnih razlika i važnosti očuvanja kultura zbog njihove uloge u obezbeđivanju identiteta pojedincima, antropološka zajednica je razvijala sve kritičniji stav prema ideji da je čovečanstvo kulturno izdvojeno i da se kulture mogu posmatrati kao zasebni entiteti sa sebi svojstvenim određujućim karakteristikama. O tome je već bilo reči u prethodnom poglavlju. Jasno je da antropološka disciplina ne može nekritički prihvatati argumente teorija kulturnih prava po kojima kulture ontološki prethode pojedincima koji se u njima rađaju i čije *de facto* priznanje i očuvanje međunarodni režim prava treba jednostavno da obezbedi. Dakle, ima izvesne ironije u tome da se upravo ona ideja kulture s kojom su antropolozi svojevremeno kritikovali univerzalna ljudska prava u međuvremenu

ugnezdila u međunarodni režim zaštite ljudskih prava, dok su njeni najveći kritičari postali upravo nekada gorljivi zastupnici potrebe za prepoznavanjem značaja kulture u politici i pravu – sami antropolozi.

#### 4.3.1. Prava i kultura – još jednom o antropološkoj empirijskoj kritici

Kako su se govor prava (*rights talk*) i njegova konvergencija s retorikom zaštite kultura intenzivirali u međunarodnoj politici i pravu, s kraja dvadesetog veka (uz prateći trend da se različiti lokalni konflikti širom sveta tumače kao etno-kulturni konflikti, v. Bowen 1996), tako se i interesovanje antropologije pojačavalo za ovaj fenomen. U antropološkoj literaturi ovaj proces se često opisuje kao trend *legalizacije* kulture (Hastrup 2003), koji možemo povezati s već opisanim trendom *politizacije* kulture (Wright 1998).

Pritom se ne radi samo o svojevrsnoj simbiozi kulture i prava, već i o rađanju posebne *kulture* ljudskih prava što pobuđuje dodatni interes antropologa da se, kao „specijalisti za kulture“, njome pozabave. Jezik kojim ova kultura „govori“ jeste pravni jezik, tj. pravo sâmo. Ako se složimo da jezik nema samo funkciju reprezentacije stvarnosti, već da utiče i na njenu konstrukciju, onda pravo u ovom slučaju nije isključivo mehanizam priznanja i uređenja odnosa, već ima moć i da ih *proizvodi* (Cowan 2006).<sup>51</sup> Dakle, jezik ljudskih prava (i kulturnih prava), te generalno, kultura ljudskih prava, govor prava i kulture, u značajnoj meri utiču na način na koji konstruišemo naša znanja o lokalnim

---

<sup>51</sup> Dobar pregled istorijske i metodološke problematizacije (politike, institucija i ideje) ljudskih prava od strane antropološke discipline može se naći u specijalnom tematu „In Focus: Anthropology and Human Rights in a New Key“, u *American Anthropologist* 108 (1) iz 2006. Tekst Ričarda Vilsona (Wilson 2006) koji zaključuje ovaj temat sumira neke od zaključaka: „govor“ ljudskih prava ne počiva na jedinstvenoj moralnoj ili političkoj filozofiji, naprotiv karakteriše ga „ideološka promiskuitetnost“; njihova doktrinarna ambivalentnost može ih učiniti sredstvom kako emancipatornih tako i sputavajućih politika, kako delom vladajuće etike moći tako i oružjem u borbi potlačenih; antropologija daje svoj najproduktivniji doprinos ovoj debati kada proučava „društveni život ljudskih prava“, njihovu performativnu dimenziju i dinamiku društvene mobilizacije koju ona pokreću: šta ljudi čine sa ljudskim pravima, kako ih razumeju, koriste itd. O plediranju za kritičku antropologiju ljudskih prava videti i Clemmer 2014.

procesima i društvenim odnosima u globalnom svetu („pravo kao specifičan način zamišljanja realnosti“, kako je to Gerc pisao [Geertz 1983]). Tu leži interes savremene antropologije za ljudska prava i, opštije, za procese pravnog uokviravanja kulture. Jezik prava je postao konstitutivan za zahteve koje različite grupe ispostavljaju širim političkim zajednicama, a naročito ako se njima zastupaju kulturna prava. Antropološka kritika tako postaje zainteresovana za procese u kojima kultura postaje subjekt-nosilac pretenzija na prava, kao i za povratne efekte koje pravno uokviravanje kulturnih praksi ima na lokalne zajednice.

Kultura i pravo mogu stajati u različitim odnosima: mogu biti međusobno suprotstavljeni, zatim združeni kao u „polaganju prava na kulturu“ ili, pak, združeni na način razumevanja kulture u okvirima prava (Cowan, Dembour and Wilson 2001: 3–15). Prvi, suprotstavljen odnos proizlazi iz tradicionalne liberalne paradigme po kojoj su prava univerzalna i transcendiraju kulturne partikularizme. Njihovu tenziju najbolje oslikava debata između univerzalizma i kulturnog relativizma sažeta u pitanju: da li različite lokalne prakse, koje nam se s pozicije individualnih prava mogu činiti problematične, treba braniti s obzirom na to da izražavaju neke tradicionalne kulturno-partikularne vrednosti. Ova debata se odnosi na čitav niz polemika, od nošenja vela ili burke do genitalne mutilacije devojčica, i u diskursu kojim dominiraju prava, odgovori se ređaju duž ose koja povezuje *negativno* pravo na slobodu pojedinaca *od* sa pravom *na* upražnjavanje određenih kulturnih običaja. Problem je što takav „pravni jezik“ u tolikoj meri determiniše debatu da pri analizi konkretnih slučajeva, i sami akteri i oni koji se smatraju pozvanima da reaguju (države, međunarodne institucije ili nevladine organizacije) ne uspevaju da ga prevaziđu i otkriju šire kontekstualne okvire koje ovako formatirana debata može potencijalno da maskira. Baš kao što zabranu nošenja vela u obrazovnim institucijama Francuske ne možemo razumeti samo kao pozivanje na republikansku tradiciju (bez uzimanja u obzir rastuće netrpeljivosti prema imigraciji iz islamskih zemalja i želje da se zadovolji rastuće biračko telo desnice) ili, obrnuto, nedavno ukidanje zabrane nošenja vela u turskim javnim institucijama pozivanjem na islamsku tradiciju (bez razumevanja namere vladajuće stranke AKP i njenog lidera Erdogana da uspostavi novu političku i društvenu ravnotežu između čuvara kemalizma i rastućih muslimanskih političkih partija), tako ni brojne druge primere širom sveta ne

možemo razumeti samo kao dinamiku između univerzalnih prava i kulturnih praksi, bez uzimanja u obzir širih političkih i ekonomskih uslova (videti i Pišev i Milenković 2013).

U svojoj studiji o dečjoj prostituciji na Tajlandu, antropologinja Heder Montgomery (Montgomery 2001) nam osvetljava ograničenja posmatranja ove institucije isključivo u kontekstu sukoba univerzalizam-relativizam. S jedne strane imamo Konvenciju UN o Pravima deteta koja brani univerzalno pravo svakog deteta na dostojanstven život koji svakako ne uključuje maloletničku prostituciju. S druge strane, imamo same lokalne aktere, decu i njihove roditelje koji brane dečju prostituciju kao lokalno ukorenjenu praksu, kao dobrovoljno pristajanje na lokalni „način života“ koji im, uz to, omogućuje pristojan život. Međutim, izvan ovih obrazloženja, koja se pozivaju na kulturna prava, lako možemo dovesti samu instituciju prostitucije na Tajlandu u vezu sa rasprostranjenim siromaštvom i nedostatkom opcija koje bi mnogim pripadnicima ove kulture omogućile pristojan život, u skladu s „kulturnim običajima“. Drugim rečima, u nedostatku ekonomskih opcija, prostitucija se mnogima čini kao bolji izbor od prosjačenja i lutanja po đubrištima. Suočeni sa osudama koje ne targetiraju ekonomske uslove, već se pozivaju na univerzalna ljudska prava, sami akteri odgovaraju prizivanjem sopstvenih kulturnih prava, iako, po autorki, nije reč o problemu kulture, već o problemu siromaštva.

Osim što mogu biti postavljeni kroz tenziju, kao u navedenom primeru paradigmatškog razmišljanja o sukobu univerzalnih prava i partikularnih kulturnih praksi, prava i kultura mogu stajati i združeno, kao u „pravu na kulturu“. Emancipatorna aura prava se tako priziva da „zaštiti“ kulture i omogućiti im trajanje, jer ljudi u njima nalaze izvore svojih identiteta i vrednosti. Međutim, kako mnogi antropolozi, ali i drugi upozoravaju, diskurs kulturnih prava često koriste nacionalistički pokreti i etno-nacionalne elite u političkoj borbi za učvršćivanje sopstvenih pozicija (Cowan 2001; 2003); takođe, postoji i bojazan da eksterna prava mogu proizvesti interna ograničenja, odnosno da kulture u ime svojih grupnih prava mogu ograničiti individualna prava nekima od svojih pripadnika. Uz ukazivanje na ove moguće kontraindikacije, empirijska antropološka istraživanja nam još skreću pažnju i na kompleksnost retorike i prakse pozivanja na kulturna prava, kao i na njihove efekte, koji isključivim fokusiranjem na „pravno-kulturnu“ borbu ostaju neuočeni.

Istražujući strategije kojima se neke manjine na Balkanu koriste u svojoj političkoj borbi, Džejn Kouven (Jane Cowen) nam pokazuje kako se te borbe oblikuju i prilagođavaju jeziku kulturnih borbi, koji – zbog visoke valorizacije kulturnih prava – postiže jače efekte od ogoljenog političkog jezika. Njena istraživanja borbi za priznanje albanske manjine u Makedoniji i slovenske manjine u severnoj Grčkoj (Cowen 2003) otkrivaju upotrebu ambivalentnih simbola koji mogu biti upakovani u različite poruke, u zavisnosti od toga ko su recipijenti: lokalna zajednica na čiju podršku računaju kreatori „kulturnih“ borbi, šire društvo, odnosno država čija se hegemonija izaziva, ili međunarodna zajednica od koje se traži podrška u borbi za posebna kulturna prava. Ilustracije radi navešću jedan primer iz ovih istraživanja koji se tiče borbe makedonske manjine u severnoj Grčkoj i jednog događaja koji se odigrao u gradu Florini, 1994. godine. Ovaj grad nastanjuje etnički veoma šaroliko stanovništvo u kome veliki procenat čini slovenska populacija među kojima se mnogi izjašnjavaju kao Makedonci i gde je pitanje makedonskog identiteta postalo važno političko pitanje. Njegovu političku artikulaciju nosi jedna partija koju su osnovali pripadnici Makedonskog pokreta za balkanski progres (MAKIBE). Želeći da proslave otvaranje svog središta u Florini, pripadnici ove organizacije postavili su transparente sa dvojezičnim natpisom koji je glasio *Lokalna kancelarija Florine*. Ovaj natpis je postavljen na grčkom i na makedonskom jeziku, a u toj drugoj varijanti on je glasio *Lerinski komitet*. Lerin je bio stari, slovenski naziv za ovo mesto koji je Grčka, nekoliko decenija unazad, promenila u grčki toponim Florina. Naizgled, u nazivima na transparentu nije bilo ničeg spornog, jer je dvojezični natpis jednostavno upućivao na pravo korišćenja manjinskog jezika u mestu u kome je data manjina značajno prisutna. Međutim, čitav događaj je rezultovao hapšenjem čelnika makedonske stranke pod optužbom širenja mržnje i međunacionalne netrpeljivosti. Stvar je bila u tome što je Lerinski komitet, osim što predstavlja prevod natpisa *Lokalna kancelarija Florine*, bio i naziv vojne jedinice makedonske revolucionarne organizacije koja se početkom dvadesetog veka borila za kontrolu nad širim geografskim područjem Makedonije. Takođe, isti naziv je kasnije nosila i vojna organizacija koja se tokom grčkog građanskog rata borila protiv grčke vlade. Dakle, izbor slogana pod kojim se inaugurisala jedna manjinska partija bio je takav da je jednu poruku nosio lokalnoj zajednici koju je trebalo mobilisati, drugu grčkoj državi čiji se

autoritet izazivao, a treću međunarodnim institucijama kojima je naziv predočen kao odbrana upotrebe lokalnog jezika (isto: 156).

Legalistički jezik koji podrazumeva kultura ljudskih prava, i kojim se služe različite institucije za monitoring stanja i poštovanja ljudskih i kulturnih prava, često se isključivo fokusira na borbe za prava ili njihova kršenja, tako da nije u stanju da obuhvati složeni istorijski i politički kontekst. Štaviše, kako Ričard Vilson primećuje, *credo* ljudskih prava je namerno senzitiviziran za izbegavanje kontekstualnih objašnjenja kako se ne bi desilo da se različitim okolnostima i kontekstima relativizuju i pravdaju povrede univerzalnih i međunarodnim dokumentima preskribovanih prava (Wilson 1997).

Ono što nam ovaj primer takođe pokazuje – a što bi trebalo shvatiti kao kritiku načina na koji se kulture i kulturna prava shvataju u međunarodnom pravu i teoriji kulturnih prava – jeste da same kulture nisu ontološki date kategorije i da se, često, instrumentima koji su namenjeni njihovoj zaštiti, one zapravo grade i konstruišu. Stoga, čak i kad se nad manjinskim zajednicama objektivno vrši represija, njeni pripadnici nisu isključivo žrtve, već i akteri, koji na različite načine učestvuju u procesima sopstvene političke borbe – što je aspekt koji legalistički jezik ljudskih i kulturnih prava često ne uspeva da obuhvati.

S tim u vezi je i treći odnos koji se uspostavlja između prava i kulture, a to je pravo *kao* specifična kultura, pravo kao totalizujući način razumevanja kulture. Prevođenje kulturnih praksi ili sukoba unutar kulture (ili sukoba *između* kultura, kako nam se često različiti sukobi predstavljaju u politici i pravu) u legalistički jezik koji je osetljiv isključivo na povrede ljudskih i kulturnih prava ne samo da često zanemaruje širi politički i ekonomski kontekst, već i petrifikuje i esencijalizuje događaje i osobe fokusiranjem na identifikaciju žrtvi i počinioca zločina. Ovo je naravno i nužno da bi se zločini procesuirali, ali postaje problematično kada takvi izveštaji o povredama prava postaju i obrasci kojima tumačimo neke složene događaje i procese u društvima. Primer za to su brojne optužbe na račun različitih komisija za pomirenje i istinu koje su se formirale u zemljama gde su se sistematski kršila ljudska prava, kao u Južnoafričkoj republici ili u zemljama Južne Amerike.



Antropologinja Fiona Ros tako sumira kritike na račun komisije za istinu i pomirenje u Južnoj Africi, osnovane s ciljem da se društvo suoči sa zločinima aparthejda (Ross 2003). Ne negirajući i ne umanjujući važnost dokumentovanja ovih zločina, kritika se osvrće na pozitivistički pravni jezik izveštaja Komisije fokusiranih na merljive i drastične primere fizičkog nasilja, kao i na popisivanje žrtava i tipova zločina. Nenameravana posledica takvih izveštaja bila je depolitizacija i deideologizacija opisa jednog složenog društvenog fenomena gde su žrtve povreda prava registrovane samo kao žrtve, ne i kao aktivni borci protiv sistema. Iz njih mi čitamo koje su sve bile povrede prava popisanih žrtava, ali nam izmiče dimenzija njihovog svakodnevnog života, predstava o različitim pritiscima i otporima koje su živeli, kao i širi politički kontekst u kome je jedan brutalan sistem delovao i proizvodio mnoštvo socijalnih i ekonomskih efekata. Kultura ljudskih prava koja dominira modernom politikom i međunarodnim odnosima neopravdano daje takvim izveštajima vrednost *istorijskih* dokumenata (pravničku vrednost ne dovodim u pitanje) bez dovoljne kontekstualizacije opisanih epoha i složenih zbivanja s kojima čitavo čovečanstvo treba da se suoči.

Završiću pregled antropološke kritike *legalizacije* kulture još jednim primerom oštre kritike kojoj se podvrgava upotreba kulture i imperativ da se ona „zaštiti“ u međunarodnom diskursu ljudskih i kulturnih prava – sasvim na istoj liniji već navedenih argumenata Adama Kuperu iz prethodnog poglavlja. Analizirajući dokument UNESCO-a *Our Creative Diversity* iz 1995. godine, Tomas Eriksen (Eriksen 2001) primećuje najmanje dva problema u vezi s dominantim razumevanjem kulture koje se ugnezdilo u politiku i međunarodno pravo. Prvo, razumevanje kulture kao „specifičnog načina života“ prožeto je problematičnom egzotizacijom i konotacijama etničke samoidentifikacije. Iako se kulturom nazivaju i različiti moderni procesi poput kreolizacije, globalizacije i aspekti modernog urbanog života, oni se ne tretiraju kao posebno važni i vredni čuvanja, za razliku od „autentičnih“ kultura, koje se najčešće definišu u terminima tradicije, posebnih distinktivnih vrednosti, zajedničkog porekla – rečju, kulturna raznolikost koju treba očuvati jeste etnička i/ili religijska kulturna raznolikost. Ovim se, dakle, podupire, „staro“ antropološko shvatanje kulture kao sudbine pojedinaca koji se „u njima rađaju“.

Drugo, slavljenje kulturne raznolikosti obojeno je „konzervacionističkim“ pristupom, rešenošću da se dizajniraju pravni mehanizmi koji će te različite kulture štititi i očuvati (od promena, uticaja drugih kultura, modifikacija iznutra?). Imperativ očuvanja kulturnog diverziteta se ne obrazlaže, različitost se fetišizira, dok se ujedno njene „komponente“, tj. kulture, razumeju kao homogene, međusobno odvojene i kao stabilni izvori identiteta (isto: 134, 135). I dok pravo na kulturni identitet dobija auru svetosti, ne problematizuje se pravo na hibridni identitet ili pravo na nemanje jasno definisanog identiteta, ili pravo na odbranu od nametanja kulturnih identiteta.

Eriksen, a kako smo videli i mnogi drugi antropolozi,<sup>52</sup> smatra da je ovakva vizija sveta izdelfenog na različite kulture-ostrva neadekvatna za razumevanje ukupne društvene realnosti i da nosi problematične političke posledice. Ono što ujedinjuje različite političke projekte i teorije, poput kulturnog relativizma, teorije kulturnih prava, aparthejda i rasizma – bez obzira na njihove potpuno različite političke uzore, izvore i ideale – jeste ista ontologija kulture, herderovska vizija kultura-ostrva, posebnih, odvojenih i omeđenih nevidljivim granicama (isto: 137). Umesto da nastojimo da razumemo različite „kulture“ kao prostore u kojima ljudi ispoljavaju svoju agensnost, treba konkretnije da se potrudimo da razumemo različite lokalne prakse i kontekste u kojima se pojedinci socijalizuju, delaju ili u kojima im se moć delovanja uskraćuje i uslovljava. Stoga, predlaže Eriksen – sledeći stazu koji su već utabali Vulf, Kuper i drugi – treba napustiti pojam kulture i umesto njega koristiti sve one pojmove koje pod ovim nejasnim i ujednačavajućim terminom najčešće podrazumevamo: stilove života, radnu etiku, oblike svakodnevice, politička udruživanja, oblike religioznosti, svakodnevne prakse rada i dokolice itd. A ako govorimo o potrebi zaštite ljudske delatnosti, borbi protiv diskriminacije, potrebi za slobodom izražavanja različitih

---

<sup>52</sup> Dodaću već iznetim antropološkim argumentima osvrt Adama Kupera (2003) na odluku Generalne skupštine UN-a da proglasi 1993. godinu Međunarodnom godinom urođeničkih naroda sveta, a zatim i period 1995–2004 Dekadom urođeničkih naroda sveta. Za njega ove akcije označavaju obnavljanje kategorije *primitivnog naroda*, uz oslanjanje na prevaziđene antropološke koncepte i pogrešne etnografske vizije (2003: 394, 395). Posledice mogu biti takve da razne vladine i nevladine organizacije počnu da preduzimaju proces identifikacije određenih ljudi u pojedinim regionima kao *stvarno* pripadajućih urođeničkim skupinama. U tom kontekstu možemo zamisliti nametanje kriterijuma pripadnosti što samo može voditi rasizmu (Kuper 2006: 21).

ubedenja i verovanja, uputnije je govoriti o *pravima* negoli o kulturi: i to o individualnim, a ne kulturnim pravima.

Dakle, sada je na neki način zatvoren krug ove rasprave koja je započela sa individualnim ljudskim pravima. Rasprava je dalje vodila do uvažavanja činjenice da ljudi ne mogu uživati sva prava ako im se ne zaštite konteksti u kojima formiraju svoja *shvatanja* prava i sloboda, što nas je dovelo do ideje kulturnih prava, zatim do kritike tog koncepta, kritike *legalizacije* kulture, i konačno kritike samog koncepta kulture, koja zastupa napuštanje politizacije i legalizacije kulture i povratak odbrani individualnih prava.

Međutim, kako razmišljati o odbrani univerzalnih prava svih ljudi, a da se izbegne senka legalističkog redukcionizma koji esencijalizuje identitete i socijalne odnose, kao i fetišizacija kulture kao neupitnog konteksta u kojem ljudi ostvaruju svoju delatnost i koji stoga treba pravnim sredstvima unaprediti i štititi? U ovoj dilemi može nam pomoći kratki osvrt na konceptualni odnos između građanskih prava i ljudskih prava.

#### *4.4. Ljudska prava su zapravo prava građana?*

Da podsetim, prvi dokument u kome se razmatraju prava svih ljudi bila je Deklaracija o pravima čoveka i građanina, rođena u Francuskoj revoluciji. Od tada započinje istorija paralelnog promišljanja ljudskih i građanskih prava, njihovog međusobnog pozicioniranja, ali i konceptualnog razdvajanja: prava čoveka su proklamovana kao *prirodna* prava – što je bio odjek Prosvetiteljstva i kontraktualnih teorija, dok su prava građana koncipirana kao prava koja proizlaze iz pripadnosti konkretnoj političkoj zajednici.

I inače, o ovim pravima se najčešće razmišlja kao o konceptualno odvojenim pravima: dok se ljudska prava postavljaju na univerzalne osnove, prava građana se uvek lociraju u partikularnim, najčešće državnim, nacionalnim, okvirima. Iako se i ljudska prava implementiraju preko konkretnih, najčešće nacionalnih institucija, ona se zamišljaju kao univerzalna i izvor njihove legitimnosti proizlazi iz definicije čoveka u etičkom

smislu.<sup>53</sup> Prava građana, naprotiv, definišu čoveka u političkom smislu i vezuju ga za određenu političku zajednicu. Bez obzira na različite tradicije definisanja građanstva – liberalnu, republikansku, komunitarističku – ono ostaje pojam kojim se operiše unutar političke zajednice, dok se ljudska prava odnose na „participaciju“ u široj zajednici čovečanstva (Kiwan 2005). Radi se, dakle, o konceptualno različitim „grupama pripadanja“ iz kojih ta prava slede.

Ovakvo razmišljanje nameće pitanje: koja prava dolaze prva?, odnosno navodi nas da o građanskim i ljudskim pravima razmišljamo kao o „slojevima“, kao što i samu pripadnost ljudskoj, odnosno, političkoj zajednici možemo shvatiti kao slojevitu. Ali, da li je smisljeno na ovaj način razmišljati o pravima ljudi? Šta znače ljudska prava nezavisno od političkih građanskih prava i mogu li prava uopšte biti prava ako nisu potvrđena u političkoj zajednici?

Jednu od prvih kritika upućenih apstraktnosti ljudskih prava artikulisao je Edmund Berk (Burke 2013 [1790]). Po njemu prava mogu počivati samo na nacionalnoj pravnoj i političkoj tradiciji iz koje izrastaju i u skladu s kojom se reformišu i menjaju. Ali ona su uvek ukorenjena u svojoj istoriji i u institucijama političke zajednice u kojima su nastala. Apstraktnost ljudskih prava samo je bila argument više kojim je konzervativni Berk kritikovao Francusku revoluciju i promene koje je ona najavljivala.

U jednom drugom ključu Berkov argument preuzima i razvija Hana Arent razmišljajući o sudbinama brojnih ratnih izbeglica u periodu između dva svetska rata, koji su, budući lišeni svojih građanskih prava i državljanstva zapravo bili lišeni svih prava uopšte. Nadovezujući se na Berka koji je tvrdio da apstraktna prava čoveka imaju malo značaja ako nisu „zaodevena“ pravima Engleza ili Francuza ili pripadnika neke druge nacije,

---

<sup>53</sup> Ljudska prava se razlikuju od ustavom zagwarantovanih prava i predstavljaju specijalnu klasu urgentnih prava – objašnjava Džon Rols (Rawls 1999: 79) – koja štite ljude od ropstva, masovnih ubistava i genocida. Pripadaju nam svima, kao ljudima, jer delimo istu ljudsku ranjivost. Još jedna njihova karakteristika jeste nepostojanje komplementarnih obaveza i dužnosti koje bi ih legitimisale i u sprezi s kojima bi ljudska prava činila zaokruženi pravni sistem – kao što je slučaj s građanskim pravima, koje Turner zove i *kontributornim* pravima, jer se ostvaruju u razmeni s načinima na koje, kao građani, doprinosimo društvu, u svojstvu radnika, poreskih obveznika, negde vojnih obveznika, pa čak i roditelja budućih građana (Turner 2001).

Arent zaključuje da nema ničeg svetog ni zaštitničkog u „apstraktnoj golotinji bivanja čovekom“ (Arendt 1951: 293–298). Navodno neutuđiva ljudska prava nude slabu zaštitu onima koji izgube građanski status bilo koje suverene države. Ovaj uvid je naveo Hanu Arent da formuliše kao fundamentalno ljudsko pravo, važnije od prava na slobodu i pravdu, pravo na pripadnost političkoj zajednici, tj. građanstvo kao pravo da se poseduju prava (*citizenship as a right to have rights*) (isto: 294).

Na sličan način, preokrenutim argumentom, Balibar (2004) zaključuje da je nemoguće argumentovati isključenje pojedinaca ili grupa iz korupsa građanstva (iz pripadnosti političkoj zajednici) drugačije nego kao isključenje iz humanosti. Lišavanjem građanstva, ljudi se zapravo lišavaju svoje čovečnosti. Balibar dovodi u pitanje uobičajeno razumevanje po kome su ljudska prava prepolitička – te pripadaju svakom ljudskom biću kao takvom – dok su politička, građanska prava specifična i pripadaju čoveku kao građaninu konkretne političke zajednice. On predlaže preokretanje istorijske i teorijske veze između ove dve konceptualne ravni prava i, pozivajući se na Hanu Arent tvrdi da je građanstvo stvorilo čoveka, a ne obratno.

Ideja da ljudska prava štite sve i pripadaju svima, te da su primarna u odnosu na sva druga politička prava, jer počivaju na univerzalnoj ljudskosti, uzdrmana je uvidom da, naprotiv, ljudi kada su lišeni svojih političkih prava i pripadnosti bivaju lišeni i svoje ljudskosti; izvan građanstva, izvan političkih prava zajednice kojoj pripadamo – kada smo svedeni samo na svoju „ljudskost“ – zapravo postajemo ne-sasvim ljudi. Tu leži svojevrstan paradoks ljudskih prava, koji uočava Ransijer u svom osvrtu na razumevanje politike i prava kod Hane Arent: kada govorimo o onima koji su lišeni svojih ljudskih prava, najčešće mislimo na ljude koji su svedeni na svoju „ голу ljudskost“, koji su lišeni svojih političkih i socijalnih identiteta. Zapravo, ljudska prava su ugrožena onima koji su njihovi *idealni nosioci* – „samo“ ljudi, lišeni svojih građanskih prava (Rancière 2004). Ljudska prava tako postaju prava onih koji su izgubili „pravo na prava“, onih koji su žrtve apsolutnog poricanja prava.

\*\*\*

Ovu raspravu o odnosu ljudskih prava, kulture i građanstva, zaključila bih jednom perspektivom koja istovremeno usvaja izloženu kritiku kulturnih prava – kao i kritiku ideje da su jedini okviri u kojima se ostvarujemo „kulture“ – te revalorizuje građanska prava, kao nešto više od prava državljana kojima se regulišu statusi i pripadajuća prava. Naime, čini mi se da građanstvo treba shvatiti kao odliku pripadanja političkoj zajednici, koja nije samo nacija/država, već *svaka* zajednica u kojoj postoji mogućnost da participiramo kao jednaki, u kojoj postoji potencijal da kreiramo uslove sopstvene participacije, i u kojoj pregovaramo o tim uslovima sa drugim su/građanima. Kada god izgubimo tu moć, ili kada nam se ona umanjuje, naša delatna moć i naše dostojanstvo su ugroženi – naša *ljudskost* je dovedena u pitanje. U tom smislu, ljudskost i potencijal političkog delovanja zbilja su međusobno neodvojivi, kako je to tvrdio antički ideal, a revalorizovala Hana Arendt. Ali, suprotno mišljenju koje je inaugurisao taj ideal, granice političkog ne završavaju se tamo gde se završava agora, niti su strogo determinisane granicama onog što nazivamo javnom sferom, kao što ni ne poznaju separaciju na javno i privatno; prate nas svuda tamo gde naša delatna moć može biti pokrenuta ili blokirana.

Stoga, ljudska prava moraju biti građanska prava, u najširem smislu te reči, ili ih u stvarnosti nema uopšte. Kada govorimo o ljudskim praksama, borbama, ugnjetavanju i otporima, ali i o svakodnevnom životu, treba da mislimo o svim tim praksama kao o različitim izrazima političkog – građanskog subjektiviteta ljudi kao pojedinaca i ljudi kao pripadnika, često mnogih, grupa.

Raznovrsna pitanja diskriminacije i potencijalne povrede prava treba formulisati kroz pitanja poput: u kojoj meri je ljudima omogućeno da učestvuju u svojoj političkoj zajednici? – bilo da je politička zajednica u pitanju država, grad, pleme, rezervat ili radno mesto. Samo na taj način će pravo na *ljudsku delatnu sposobnost*, o kojoj Ignjatijef govori, biti istinski odbranljivo.

## 5. Zaključni osvrt

Bez namere da rekapituliram sve do sada rečeno o argumentu kulture u debatama o građanstvu – mnoge stvari su i više puta ponovljene i naglašene – osvrnuću se samo na neke od ključnih teza, te se nadovezati na gore skiciranu perspektivu kojom je zaključeno prethodno poglavlje o odnosu ljudskih prava i građanstva.

Za početak, teško je oteti se utisku u kojoj meri danas dominira diskurs *prava* – kad je paradigma građanstva u pitanju, on ostavlja u senci druga pitanja, poput obaveza, statusa, uređenja političke zajednice itd. – pa je i stupanje kulture na političku scenu posredovano prevashodno legalističkim jezikom, kroz zahteve za kulturnim pravima i pravima koje bi uživale kulture same.

Kad je taj ključni koncept u pitanju – *kultura* – on je u pravnoj i političkoj teoriji, ali sve više i u svakodnevnom govoru, postao sinonim za zajednicu, za grupu koja nas konstituiše i socijalizuje – zapravo, ponajviše, postao je sinonim za etničku zajednicu. Ako bismo pokušali da predstavimo proces *kulturalizacije građanstva* hronološki, tj. da ga predstavimo kroz zamišljene sukcesivne etape koje su ga oblikovale (zamišljene u smislu da se one svakako nisu odigravale u idealnom hronološkom sledu), uočili bismo sledeći razvoj u konceptualnom odnosu kulture i građanstva. Isprva se ukazivalo na potisnute kulturne osnove politike: separacija kulture i politike zapravo maskira dominaciju *određene* kulture, kulturno je uvek već prisutno u politici, zato ga politika mora uvažiti i inkorporisati u sebe. To kulturno se zatim *etnizovalo*, odnosno insistiranjem da je kultura primarna u odnosu na politiku, ona se suviše često opisivala kao izvor *primarnog* zajedništva (za razliku od građanstva koje nastaje naknadno, koje je *artificijelno*): ona dolazi *prva* – kao grupa u kojoj smo rođeni, čiji jezik učimo, običaje usvajamo itd. – a *onda* stupamo i učestvujemo u političkoj zajednici. Otuda tvrdnje da su kulture *de facto* grupe, a ne *de jure*; njih politička zajednica treba da prizna i zaštiti, jer joj one *prethode*, istorijski i ontološki.

Osim što je ta tvrdnja istorijski i faktički više nego upitna, ona je proizvela i sledeću kariku u nizu: ideju determinisanosti politike kulturom. Ona se ogleda u tumačenju

dinamike unutar i među političkim zajednicama kao zavisne od kulturnih (grupnih) faktora; kulminacija te ideje jeste paradigma o „sukobu civilizacija“, o „ratu kultura“ koji navodno boji poslednje decenije XX veka i početak ovog XXI veka. Najveći problem s ovakvim razvojem i dominacijom kulturne (pa i kulturno-pravne) paradigme jeste gubitak političkog, ili, moglo bi se reći, gubitak paradigme građanskog. U pitanju je svojevrsan paradoks kulturalizacije građanstva, odnosno politizacije kulture, iniciran ispravno motivisanom kritikom liberalne paradigme koja potiskuje kulturno. Naime, intencija da se kultura – nepravедno o(t)pisana kao prepolitička ili ekstrapolitička – uvede u politiku, rezultovala je istiskivanjem politike; paradoksalno, kulturno je zauzelo mesto političkog, ali je nastavljeno sa njegovim razumevanjem u pretpolitičkom ključu: kultura kao ontološka datost, kao oduvek prisutna, apstrahovana od društvenih, istorijskih i ekonomskih odnosa.

Zato je potrebno opet iznova promisliti odnos građanstva i kulture. I uz prihvatanje kulturne obojenosti građanstva, neophodno je prihvatiti i uvek prisutnu političku prirodu kulturnog (odnosno onog koje se tiče grupnih afilijacija, bilo u etničkom, religijskom ili nekom drugom ključu). Ako priznamo izvesnu snagu argumentu da kao građani moramo imati pravo i na (svoju) kulturu, trebalo bi uvažiti i uvid da smo u (svojoj) kulturi odmah već i građani – jer i kultura je stvar politike, pripadanja, pregovaranja, odnosa moći, privilegovanja i marginalizacije. Građanski identitet nije sekundaran u odnosu na kulturni. Zapravo, teško ih je uopšte razdvajati, a kako bi se izbegla mistifikacija koju kulturološka objašnjenja politike često sobom nose, potrebno je reafirmisati građansko i, ovog puta, *njega* injektirati u paradigmu kulturnog.

Ali to znači, takođe, da ni kritičari kulturno-identitetskog trenda nisu sasvim u pravu, jer i oni insistiraju na razdvajanju kulture i građanstva, dajući političku vrednost samo ovom drugom. Po njima, možemo biti politički subjekti samo u političkoj zajednici, ne i u kulturnoj: podsetimo, Ransijer (Rancière 2000) tvrdi da politička subjektivnost mora biti izraz heterologije, da političku zajednicu ne čine oni koji dele zajedničku pripadnost, već da nju definišu *sporovi* oko pripadnosti. Ali zar zajednice deljene pripadnosti (kulturne pripadnosti, dakle, *kulture*) odlikuje homogenost? Ova tvrdnja implicira da postoje grupe (određene složenosti, određenog uređenja... kako god ih definisali, misao će se rukovoditi principom egzotizacije i esencijalizacije) kojima



možemo odreći postojanje političke subjektivnosti. To je svakako sporna tvrdnja koja nas iznova navodi da o kulturi i građanstvu mislimo kao o nivoima, ili kao o etapama u hronološkom sledu.

Naprotiv, trebalo bi da uvek budemo zainteresovani za pitanje *šta je to* što konstituiše zajednicu, koji se odnosi (moći, jednakosti, dominacije) u njoj uspostavljaju, kako se postaje akter u njoj, ali i kako se pacifizira agensnost pripadnika. Zato bi građanstvo trebalo biti pojam koji „putuje dalje“ od kulture, ne kao važniji ili kompleksniji (ili, pak, sekundaran) stadijum organizovanja u odnosu na nju, već kao suštinski odnos prisutan u svakom vidu ljudskog udruživanja i delanja.

## **IV**

### **Građanstvo i politike državljanstva u novijoj istoriji Srbije – neke karakteristike i problemi**

Nakon što je veći deo ovog rada bio posvećen teoretizaciji problema građanstva i rasvetljavanju različitih aspekata njegovih rekonceptualizacija, s naglaskom na paradigmi kulture i identiteta i značaju koji je ona zadobila u političkoj i pravnoj teoriji, namera mi je da u ovom odeljku konkretizujem neke od dotaknutih problema, ali i ilustrujem drugačije mogućnosti susreta kulture i simboličkog sa građanstvom, na primeru savremene Srbije. Želim da ukažem ne samo na primere preplitanja (kulturnih) identiteta i građanstva, već i na to kako širi društveno-kulturni okviri utiču na formulisanje pravno-političkih aspekata građanstva – ali i kako se gradi povratna veza i uticaj – ispitujući, pri tom, mogućnosti antropološke analize njihovog odnosa. Na narednim stranicama biće prvo prikazana kratka istorija zamišljanja političke zajednice u Srbiji, tj. kako se određivalo i uređivalo građansko telo u zavisnosti od razvoja državnih okvira i dominantnih politika, s posebnim osvrtom na period od raspada SFRJ do danas. Zatim ću izdvojiti neke trendove iz skorašnjih transformacija politika građanstva (državljanstva) u Srbiji i ukazati na njihove kulturno-simboličke aspekte, koji nužno prate očigledne političko-formalne.

Pre nego što malo bliže objasnim zašto mislim da je važno na ovaj način konkretizovati studiju o građanstvu i kulturi – i uže, gde vidim relevantnost bavljenja problemom građanstva u Srbiji za antropološku disciplinu – biće neophodno da podsetim na pojmovni/terminološki osvrt sa samog početka i na nužnost uparivanja u jedinstveni misaoni sklop termina građanstvo i državljanstvo. Ono što se pod pojmom *citizenship* na engleskom podrazumeva, postaje jasno kada naš termin *građanstvo* upregnemo u konkretne analize nacionalnih politika građanstva, građanskih prava, postavljanja uslova pod kojima se postaje građanin itd: naime, da je *državljanstvo* često nerazdruživ element tog pojma. Građanin ima određena, zakonom zagarantovana prava na osnovu svog državljanstva; politikama državljanstva postavljaju se okviri za sva građanska prava, ali i građanski aktivizam „odozdo“ najčešće podrazumeva da su mobilisani građani iste zajednice (nosioci istog državljanstva); ili, pak, upravo povod mobilizaciji može biti težnja ka istom državljanstvu – u slučaju borbi za prava imigranata, azilanata, izbeglica i sl. Dakle, kad je naša jezička tradicija u pitanju, u ovom kontekstu naučno-istraživačkog interesovanja za jedan pojam, treba napustiti neposredne asocijacije koje građanstvo može da prizove: poseban sloj stanovništva (obrazovni, socijalni, urbani), kovanice poput „građanske (druge) Srbije“, građanskog vaspitanja itd. (što su zapravo

primeri prevođenja termina *civic* i *civil*). Građanstvo se ovde koristi u širem značenju – ili da parafraziram konstataciju iz uvoda: u nedostatku preciznijeg termina (boljeg prevoda) – ali i u direktnijoj vezi sa dimenzijom statusa i pravno-formalnog određenja osobe od strane političke zajednice čiji je ona član. Otuda će se na narednim stranicama nužno pominjati i *državljanstvo* – zakoni koji ga uređuju, politike dodeljivanja državljanstva, zakonske promene itd. Različite zamisli i koncepcije građanstva – te njihove transformacije – proizvode različite *politike državljanstva*, a ove, povratno, uređuju građanska prava kao i odnose između građana i države.

Politike državljanstva i regulacija građanskih prava – što podrazumeva zakone koji određuju ko i pod kojim uslovima može postati građanin, kome se taj status može oduzeti, šta podrazumevaju građanska prava, koje vrste tih prava mogu postojati (npr. prava etničkih ili religijskih manjina), kakvu vrstu zaštita oni pružaju pojedincima – vrhunski su instrumenti teritorijalnih i populacionih politika, građenja država i nacija, do te mere da turbulentni XX vek, kojeg je obeležilo pomeranje, brisanje i stvaranja granica kao i masovni etnički inženjering, teško i možemo objasniti bez upućivanja na važnost pojmova građanstva i državljanstva (Gosewinkel 2008). U tom smislu su svakako paradigmatični i dvadesetovekovni jugoslovenski i postjugoslovenski državni projekti čiju istoriju možemo posmatrati i kao svojevrsnu „laboratoriju“ u kojoj se eksperimentisalo s različitim politikama građanstva i državljanstva (Štiks 2013). Dakle, građanstvo je i jedna moguća perspektiva za posmatranje i interpretaciju istorije političkih projekata koji su oblikovali savremenu Srbiju (što, pak, neće biti ambicija u ovom odeljku).

Osim heurističkog potencijala, građanstvo može biti zanimljiv eksplanatorni okvir i za etnografska istraživanja, jer kako ćemo videti, ideje i zakonski okviri kojima su se oblikovale zajednice građana i kojima su definisane njihove granice proizvodile su direktne efekte na svakodnevicu ljudi, na njihovu kategorizaciju i pravno definisanje, ali i na njihov subjektivni osećaj pripadnosti i uslove delanja i života u zajednici. Takođe, politike građanstva i državljanstva možemo da analiziramo i „odozgo“, kao javne politike, oslanjajući se na pristup antropologije javnih politika (*anthropology of policy*), što će u ovom odeljku uglavnom i biti slučaj. Antropološki pristup javnim politikama podrazumeva kritiku procesa upravljanja kao pravno-racionalne delatnosti i razotkriva

političke efekte navodno neutralnih iskaza o stvarnosti: objašnjava nam kako se određena pravna i politička rešenja, ponuđena kao ekspertska i zdravorazumska, koriste za kanalisanje političkih debata, za klasifikovanje stanovništva, za legitimisanje određenih političkih rešenja i ujedno marginalizovanje nekih drugih (Wedele, Shore, Feldman and Lathrop 2005). U tom smislu se određeni pravni i politički dokumenti, zakoni i ustavi, mogu čitati kao „kulturni tekstovi... koje možemo tumačiti kao sredstva klasifikacije, kao narative kojima se opravdava ili osuđuje stanje stvari, kao retorička sredstva i diskursivne forme kojima se osnažuje jedna grupa ljudi, a ućutkuje druga“ (Shore and Wright 1997: 15). Ovakav pristup, usmeren ka građanskom zakonodavstvu i političkim rešenjima u pravcu upravljanja građanima, ove tekstove „čita“ kao sredstva za legalno utemeljenje zamišljenih i projektovanih okvira nacije.

Dakle, okosnicu poglavlja koja slede čine: građanstvo kao okvir za razumevanje istorije i savremenosti domaće političke stvarnosti, politike građanstva i državljanstva kao predmeti antropološke analize, te kulturno-simbolički aspekti građanstva u lokalnom kontekstu.

## 1. Ključni momenti građanstva u Srbiji tokom „kratkog dvadesetog veka“

Hobsbaumova (Hobsbawm) sintagma o veku koji je za nama (Hobsbaum 2002), upotrebljena u gornjem naslovu, nagoveštava da ću prvo nešto reći o građanstvu i državljanstvu prve i druge Jugoslavije čiji su se politički životi skoro u potpunosti preklapili s tim „kratkim vekom“. Treća (ili „krnja“) Jugoslavija nastavila je da živi i dalje, kroz kalendarski tok dvadesetog veka, pa i nešto duže, do svog preimenovanja u Državnu zajednicu Srbije i Crne Gore 2003. godine, dok će Srbija svoju samostalnost obnoviti 2006. godine. Iako se po mnogo čemu, za politički život Srbije, razdelnom godinom može smatrati i 2000, kada je došlo do političkog preokreta – uz to su, kao što ćemo videti, i neki važni zakoni vezani za građanstvo i državljanstvo, doneti baš neposredno nakon ulaska u novi vek – smatram da je važno kratkim osvrtom jasno izdvojiti jugoslovenski period u istoriji konstituisanja i praktikovanja politika građanstva i državljanstva u Srbiji. Politički život Srbije u višenacionalnoj, kasnije i federalnoj državi na suštinski je način obeležio određena pitanja vezana za uređenje građanskog tela, pitanja odnosa građanske i nacionalne (etničke) pripadnosti – a naročito važan je bio uticaj u tom periodu razvijanih institucionalnih (i političkih u širem smislu) rešenja na kasnije konstituisanje političke, građanske i teritorijalne zajednice. Otuda, kao svojevrsan uvod u bliže razumevanje problema građanstva i državljanstva u savremenoj Srbiji, može poslužiti osvrt na jugoslovensku istoriju njihovog uređenja.

Svakako, moderna srpska državnost, pa i zakoni koji su uređivali njeno građansko telo stariji su od stvaranja prve južnoslovenske zajednice.<sup>54</sup> Ali jugoslovenski projekti, osmišljavanje unutrašnjeg teritorijalnog i građanskog uređenja unutar njih, sporovi oko pitanja principa vladanja, ne samo da su sadržavali u sebi efekte i reakcije na nacionalne težnje razvijane i u veku koji je prethodio (ilirski pokret, jugoslovenstvo, ideologija Srbije kao balkanskog Pijemonta, ideologija Velike Srbije i dr.), nego su postavili okvire za neka pitanja koja će se i kasnije tematizovati.

---

<sup>54</sup> Prvi srpski građanski zakonik kojim su kodifikovana građanska prava u Srbiji donet je 1844. godine i bio je na snazi (naravno, trpeći izmene) sve do 1946.

Južnoslovenski državotvorni pokreti iz XIX veka napajali su se herderovskim romantičarskim idejama o organskom jedinstvu naroda, o važnosti nacionalnog ujedinjenja preko zajedničkog jezika,<sup>55</sup> mada je važan istorijski uticaj imao i otomanski sistem *mileta* koji je kategorisao stanovništvo teritorija nad kojima se upravljalo prema njihovoj religijskoj pripadnosti. To su, ukratko, istorijske osnove na kojima se izgrađivala ideja moderne države i nacije među južnim Slovenima, nešto što bismo po Brubejkerovoj shemi (Brubaker 1992b, 1998; videti i potpoglavlje 2.1.2) mogli smatrati okvirom za razvoj kasnijih građanskih i državljanskih politika. Ali uticaj su imali i različiti tipovi borbi za nacionalnu emancipaciju i nezavisnost koje su se idejno, politički i vojno vodile unutar dva carstva, Otomanskog i Austrougarskog. Srbija je svojim ustancima i kasnijim ratovima relativno brzo napredovala od autonomne kneževine do nezavisne države (1878), potom kraljevine (1882), neprestano šireći svoje teritorije i time se nametnuviši kao balkanski Pijemont – stožer okupljanja ostalih južnoslovenskih naroda, pre svih Srba koji su živeli unutar Austro-Ugarske monarhije, gde su istovremeno i Hrvati težili većoj samostalnosti Trojedne Kraljevine Hrvatske, Slavonije i Dalmacije. Balkanski nacionalni projekti su se kroz XIX i početak XX veka odvijali i pod iredentističkim, ekspanzionističkim, ali i pod secesionističkim (ponekad samo autonomaškim) impulsima, što je, pak, stvaralo izvesne razlike u političkim vizijama poželjne i ostvarive južnoslovenske zajednice građana i naroda.

Stoga je politička realizacija prve južnoslovenske države kao jedno od ključnih postavila pitanje uređenja svog građanskog tela: *ko* će biti građani „troplemske nacije“ (i trojedne države) inaugurisane po okončanju Prvog svetskog rata; kako će ta država biti uređena – kao jedinstvena zajednica ili kao zajednica naroda (i „njihovih“ teritorija)? Kao što je poznato, čitav period trajanja Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca – kasnije Kraljevine Jugoslavije – pratio je sukob unitarističke i federalne vizije države

---

<sup>55</sup> U tom smislu, važna uloga pripada *Bečkom književnom dogovoru* iz 1850. godine, sporazumu potpisanom između nekoliko južnoslovenskih pisaca kojima su postavljeni temelji zajedničkom srpskohrvatskom jeziku.

koje su zastupali predstavnici Srba, odnosno Hrvata i Slovenaca.<sup>56</sup> Unitaristička vizija je odnela pobjedu i ostavila pečat u Vidovdanskom ustavu iz 1921. godine koji je zastupao ideju jedne jugoslovenske nacije sačinjene od „tri plemena“. Ovu centralističku državnu ideju potvrdio je i prvi zakon o državljanstvu nove države, donet čak deset godina nakon ujedinjenja, 1928. godine, koji je predviđao jedinstveno državljanstvo na prostoru čitave Kraljevine (videti više u Rava 2010: 4). Svi građani smatrani su jugoslovenskim državljanima, bez obzira na svoju „plemensku“ ili konfesionalnu pripadnost, i bez obzira na svoje mesto prebivališta, odnosno teritoriju sa koje su potekli. Snažna centralizacija kojom se opiralo jakim težnjama ka federalizaciji države, nastavila se i u narednim godinama, prvo preimenovanjem države u Kraljevinu Jugoslaviju, zatim donošenjem novog Ustava (čime je započeta šestojanuarska diktatura), te konačno, podelom čitave zemlje na banovine – što je za cilj imalo dodatno slabljenje etno-teritorijalnog principa nametanjem neutralnog geografskog. Međutim, unitaristička ideja države i građanstva – dodatno obeležena kraljevom diktaturom – samo je produbljivala permanentnu krizu u zemlji, da bi sa osnivanjem Banovine Hrvatske 1939. doživela i konačni poraz.

Druga Jugoslavija bila je projekat u kojem je potpuno napuštena ideja unitarne vlasti i jedinstvenog građansko-nacionalnog tela. Eksperiment unitarnog jugoslovenskog građanstva zamenjen je jednom drugačijom idejom, koja je Jugoslaviju izdvajala od drugih višenacionalnih federalnih socijalističkih zemalja – naime, svojevrsnim dvostepenim državljanstvom i građanskim statusom. Kao što znamo, socijalistička Jugoslavija je operisala sa kategorijama *naroda* i *narodnosti*, afirmišući i druge nacionalne grupe osim Srba, Hrvata i Slovenaca i postavljajući ih za *republičke* nosioce suverenosti. Napuštanje ideje unitarnog jugoslovenstva pratila je i nova politika državljanstva koja je pretpostavljala *istovremeno* postojanje federalnog (jugoslovenskog) i republičkih državljanstava, što je značilo da je svaki državljanin Jugoslavije istovremeno posedovao i republičko državljanstvo jedne od jugoslovenskih republika. Odnos između ova dva nivoa državljanstva iznova je bivao regulisan sa

---

<sup>56</sup> Naravno, nije mi namera da se udubljam u istoriju jugoslovenskih zajednica više nego što je to za razumevanje pitanja građanstva i državljanstva potrebno. Videti više o jugoslovenskom ujedinjenju i životu prve Jugoslavije u npr. Petranović 1988, Kazimirović 1995, Đokić 2003.



svakim novim ustavom, odnosno sa novim federalnim i republičkim zakonima o državljanstvu koji su donošeni po ustavnim promenama.<sup>57</sup> Mada među pravnicima nije postojao konsenzus oko pitanja koje je državljanstvo, hijerarhijski i praktično, imalo veću važnost – republičko ili federalno (Pejić 1998, Rakić 1998: 59, Muminović 1998: 73) – nesporno je da su ustavne promene dodeljivale sve veće nadležnosti republikama (uključujući i nadležnosti kojima se regulisao državljanški i građanski status)<sup>58</sup> što je vremenom dovelo do sistema „koji bismo morali nazvati *konfederalizmom*... ili dominacijom republika nad centrom“ (Bunce 1999: 111, kurziv dodat). Dakle, sa svakim novim ustavom republičke kompetencije su rasle,<sup>59</sup> mada je za većinu građana, naročito onih koji su putovali izvan zemlje, praktični značaj imalo samo jugoslovensko državljanstvo, oličeno u čuvenom „crvenom pasošu“. Dakle, ovde je bilo nekoliko procesa na delu. Na spoljnopolitičkom planu ideja jugoslovenskog državljanina – građanina socijalističke federacije – posebno je negovana, a i za same građane je imala jedinstven značaj, naročito s obzirom na važnost i uticaj jugoslovenskog pasoša kao potvrde međunarodnog kredibiliteta i poštovanja (videti Jansen 2009). Na unutrašnje-institucionalnom planu rasle su ingerencije i uticaji republika kojima su postepeno potpuno alocirane nadležnosti u vezi s upisom i regulacijom građana i njihovih prava (koja su, pak, ostajala ista za ceo prostor savezne države). Konačno, ovo jačanje „centrifugalnih“ sila u federaciji (Štiks 2013) bilo je praćeno i jačanjem nacionalizama

---

<sup>57</sup> Federalni zakon o državljanstvu menjao se shodno promenama ustava iz 1945, 1963, odnosno 1974. godine: „Dok je zakon [federalni zakon o državljanstvu] iz 1946. godine predviđao istovremenost republičkog i federalnog državljanstva, zakon iz 1964. uslovio je republičko državljanstvo postojanjem federalnog. Zakon iz 1976, pak... decentralizovao je kompetencije za implementaciju regulacije državljanstva i dodelio ih isključivo republikama (koje postaju ingerentne za upis u knjige državljana i koje dodeljuju pasoše sa sopstvenim kodovima) (Rava 2010: 6)“.

<sup>58</sup> Federalni zakon o državljanstvu, iz 1976. godine, preneo je kompletnu nadležnost nad pitanjima dodele i gubitka jugoslovenskog državljanstva na republičke institucije. Tako su republički vrhovni sudovi postali jedini nadležni za sva pitanja državljanškog statusa. Federalne institucije nastavile su da regulišu ova pitanja jedino u sferi međunarodnog prava (Jovanović 1977: 50–53)

<sup>59</sup> Uključujući i kompetencije autonomnih pokrajina čije su policijske uprave izdavale pasoše sa svojim kodovima (što je bio slučaj i sa republičkim policijskim upravama) – V za Vojvodinu i KA za Kosovo (videti više u Rava 2010 i Krasniqi 2010).

koji su pronalazili institucionalnu poveznicu s činjenicom da su (etnički) narodi bili republički konstitutivni nosioci suverenosti.<sup>60</sup>

Upravo su na ojačanim republičkim institucionalnim kapacitetima postavljani temelji novih država u koje će izrasti jugoslovenske republike. Sam proces transformacije nekada unutrašnjih jugoslovenskih republičkih granica u spoljašnje, međunarodne granice, te pokušaji da se potpuno izjednače republičko-teritorijalne jedinice sa nacijama, bio je gotovo neminovno praćen nasiljem, s obzirom na „poteškoće (u odnosu na Balkan, mogli bismo reći i nemogućnosti) upisivanja nacionalnosti u teritorije“ (Allcock 1996: 66). Ali čin raspada SFRJ i stvaranje novih država bio je traumatičan za mnoge građane uhvaćene u ove procese, ne samo zbog ratova i ekonomske krize koja je usledila, već i zbog administrativnog – ali i politički kreiranog – haosa koji se direktno ticao *statusa i prava* bivših i novopostajućih državljana.<sup>61</sup>

Postjugoslovenska građanska konstelacija<sup>62</sup> oformila se kroz proces razdruživanja i, u većini slučajeva, ratove u kojima se jugoslovenski federalni građanski model rastočio na

---

<sup>60</sup> Rastuća federalizacija i decentralizacija „prevodile su međuetničke odnose u međurepubličke“ (Ramet 1992: 54).

<sup>61</sup> Narečene nejasnoće u vezi s funkcijom, pa čak i postojanjem republičkog državljanstva igrale su značajnu ulogu u ovim procesima. Naime, većina građana SFRJ nije imala nikakav odnos prema instituciji republičkog državljanstva, jer su prava i obaveze svih građana federacije bili isti. Građani su, po rođenju, upisivani u republičke knjige državljana, ili po ocu ili po republici rođenja. Mnogi od njih bi se kasnije selili u druge republike, tamo ostajali i zasnivali porodice ne menjajući svoje republičko državljanstvo, jer za tim nije bilo nikakve praktične ni formalne potrebe. To je mnoge od njih dovelo u situaciju da praktično budu lišeni ikakvog građanskog statusa u trenutku u kome su republike, po stečenoj nezavisnosti, za svoje državljanke proglasili samo one koji su posedovali njihovo republičko državljanstvo. Problem je neretko bio i politički produbljan, a prijem građana u novo državljanstvo otežavan – čega su eklatantan primer *izbrisani* u Sloveniji (videti npr. Dedić, Jalušić and Zorn 2003; Deželan 2012).

<sup>62</sup> Baubekova (Bauböck) ideja o „konstelaciji građanstva“ kao „strukтури u kojoj su pojedinci istovremeno povezani sa nekoliko različitih političkih entiteta“ (2010: 848) naročito je korisna za promišljanje režima državljanstva i građanstva u državama koje karakteriše situacija međusobnog preplitanja političkih uticaja, kao što je to slučaj sa postjugoslovenskim državama.

svoje republičke komponente iz kojih su se razvili novi režimi građanstva; nasilni sukobi u kojima je nestala socijalistička Jugoslavija postavili su se u same temelje procesa izgradnje novih država. Svaka od novoformiranih nezavisnih država suočila se s potrebom da redefiniše sopstvene unutrašnje okvire političkog pripadanja (za šta su presudni kontekst činili rat i politike etničke homogenizacije), kao i da odredi novi korpus građana (ko će biti primljen, a ko ne). Politike državljanstva ujedno su i odslikavale i omogućavale implementaciju novih nacionalnih politika.

S obzirom da je proces razaranja jednog građanstva i stvaranja novih, kao i stvaranje novih državnih granica, uticao na svakodnevicu mnogih ljudi, stvorene su i nove društvene realnosti, nove kategorije pojedinaca i novi konteksti njihovih borbi i životnih uslova. Primeri su brojni: kad je Srbija u pitanju svakako na prvom mestu treba pomenuti izbeglice i interno raseljena lica, na čiji životni usud i „svrstavanje“ u posebnu legalnu i političku kategoriju nisu uticali samo ratovi, već i legalni okviri i političke odluke kojima se regulisao njihov pravni status (videti sledeće poglavlje). U Sloveniji, jednim potezom državne administracije i donetim zakonom o državljanstvu nezavisne države, preko noći je stvorena čitava nova socijalna i politička kategorija čuvenih *izbrisanih* (videti npr Deželan 2012). Romska populacija, i inače disproportionalno izložena problemu apatridije, dodatno je iskusila nevolje u vezi s dolaženjem do dokumenata i priznavanjem građanskog statusa tokom ratova i prisilnog pomeranja stanovništva (Sardelić 2013). Pojedinci iz takozvanih mešovitih brakova bili su suočeni sa drugačijim problemima, vezanim uz regulisanje prebivališta, boravka, identifikacije od strane drugih i samoidentifikacije. Zatim, politike „država matica“ kojima su nove države na ovim prostorima privlačile „svoje“ etničke sunarodnike iz susednih država – opet zakonima o državljanstvu, ali i zakonima i politikom prema dijaspori<sup>63</sup> – izazvale su drugačije tipove mobilnosti i gravitiranja velikog broja stanovništva ka određenim centrima, ali i nestabilne političke uslove u međudržavnim odnosima. Na te načine su politike kreiranja novih država i novi legitimizacijski narativi, proizvodili nove socijalne i političke uslove za veliki broj ljudi, pri tom mnoge od njih marginalizujući ili

---

<sup>63</sup> Za primer Hrvatske videti Koska 2012.

homogenizujući u posebne grupe.<sup>64</sup> Svi pomenuti problemi, ali i mnogi drugi – poput života u novostvorenim pograničnim područjima, etničke mobilizacije ohrabrivane novim režimima državljanstva, uvođenje glasačkih, socijalnih i ekonomskih prava za regionalnu i „širu“ dijasporu itd. – predstavljaju polja mogućih etnografija, koje bi ispitivanjem ljudskih iskustava i grupnih i pojedinačnih tranzicija u nove sisteme, dale važan doprinos razumevanju političkih i društvenih transformacija koje se zbivaju od raspada SFRJ do danas.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> U postkonfliktnim regijama pitanje „održive“ stabilnosti i konsolidacije državnih institucija svelo se na pitanje efikasnog upravljanja grupnim identitetima koji naročito u konsocijacijskim režimima postaju „posrednici“ između pojedinaca i ravnopravnog građanstva – te tako države bivaju definisane kao zajednice (kulturnih, identitetskih) zajednica (za slučajeve Makedonije, Bosne i Hercegovine i Kosova videti redom Spaskovska 2010, 2012; Sarajlić 2010, 2012; Krasniqi 2010, 2012).

<sup>65</sup> Kao primer takve etnografije pomenula bih svoju nedavno urađenu studiju (Vasiljević 2014) o građanstvu (državljanstvu) kao „življenom iskustvu“ (*citizenship as lived experience*) nakon raspada Jugoslavije. U radu sam analizirala životne priče nekolicine ljudi sa prostora bivše Jugoslavije čije su sudbine bile direktno određene politikom raspada jednog sistema državljanstva i građanstva i stvaranjem novih: među njima ima izbrisanih, ljudi koji su bili prinuđeni da migriraju u „svoju matičnu zemlju“ (bez da su se ikada identifikovali sa njom ili bili prihvaćeni kao „etnički srodnici“ – primer Bošnjaka sa Kosova koji su odlazili u Sarajevo), ljudi iz mešovitih brakova iz sredina direktno pogođenih ratom, pojedinaca koji su tražili (i dobijali ili bili odbijeni) dvojno državljanstvo, bilo iz emotivnih i ličnih, bilo iz životno praktičnih razloga itd. Te životne priče nam otkrivaju na koji se način građanstvo (u smislu statusa i prava), identiteti (subjektivno doživljeni i upisani od strane drugih) i (nacionalna) pripadnost prepliću, međusobno utiču jedni na druge, te ospoljavaju u ljudskim životnim iskustvima, pokazujući nerazdruživost političko-legalne dimenzije građanstva od identitarno-društvene. Od kocepata koji mogu biti teorijski inspirativni za ovaj tip istraživanja izdvojila bih sledeće: „geopolitika prekogranične mobilnosti“ (Jansen 2009), „interaktivnost između dokumenata i ljudi“ – kako identifikacijska dokumenta oblikuju subjektivitete i afekte (Navaro-Yashin 2007), identifikacioni dokumenti kao konstitutivni za lične istorije (Groebner 2007), kodifikacija i institucionalizacija identiteta kao nužan preduslov za njihovo društveno značenje (Torpey 2000). Posebno bih izdvojila i filozofsku teoriju Mauricija Ferarisa, na koju sam se sama dosta oslanjala, o *dokumentalnosti* (documentality) (Ferraris 2013) – teoriju o *socijalnim objektima* (među koje možemo ubrojati i građanstvo) koji su definisani, osim obitavanja u sferi socijalnih odnosa, činjenicom svoje *inskripcije*, postojanjem materijalnog traga koji ih potvrđuje i omogućava, čineći dokumente konstitutivnim za društvenu realnost. Po Ferarisu, društvo počiva na društvenim institucijama, a one su sve socijalni objekti, uslovljeni mogućnošću da budu registrovani (zapisani, kodifikovani, ubeleženi... na način na koji su i naši građanski statusi, identiteti i prava ništavni bez

---

dokumenata koji ih potvrđuju, kao i zakona – opet negde registrovanih, zapisanih – koji ih omogućavaju). Feraris ide dotle da tvrdi da bez dokumenta nema ni društva, kao ni društvene stvarnosti generalno; modifikujući Deridinu čuvenu tvrdnju, on zaključuje: „nema ničeg *društvenog* izvan teksta“.

## 2. Ključni elementi transformacije građanstva u Srbiji od 1990. godine

U ovom poglavlju baviću se nekim od mehanizama kojima su politike državljanstva i građanstva u Srbiji, nakon raspada SFRJ, prevodile narative i percepcije o naciji u realnosti političke zajednice. U tu svrhu zauzeću perspektivu iz koje se državljanstvo posmatra kao sredstvo kojim se polazna ideja o kongruenciji između države i nacije smešta u legalni okvir. Namera mi je da koncizno predstavim neke od ključnih odlika preoblikovanja trougla država-teritorija-nacija u Srbiji u poslednjih dvadesetak godina, upravo kroz prizmu građanstva i državljanstva i njihovih susreta sa dominantnim idejama o prirodi političke zajednice u Srbiji i načinima upravljanja njenim članovima.

### *2.1. Srbija u novom jugoslovenskom okviru: (zlo)upotreba državljanstva*

Po raspadu Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, Srbija i Crna Gora ostaju združene u „krnjoj“ Saveznoj Republici Jugoslaviji, osnovanoj aprila 1992. godine. Ova se zajednica rekonstituisala 2003. godine kao Državna Zajednica Srbije i Crne Gore. Po referendumu o crnogorskoj nezavisnosti, u maju 2006. godine i Srbija je formalno proglasila svoju nezavisnost, 5. juna iste godine. Dakle, put do nezavisnosti Srbije išao je preko otcepljenja drugih republika od Jugoslavije i unije sa Srbijom; moglo bi se reći da ustanovljenje nezavisnosti Republike Srbije nije bilo deo procesa jugoslovenskih secesija, već je došlo kao njegova konačna posledica, izazvana raspadom dveju državnih zajednica.

Odsutnost retorike koja bi favorizovala nezavisnost Srbije bila je, jednim delom, uslovljena strategijama legitimizacije kojima se Miloševićev režim služio da bi ostao na vlasti i na čelu SRJ, koja je proglasila pravni kontinuitet sa SFRJ. Mobilizacijski potencijal retorike kontinuiteta nije jenjavao ni tokom ratnih sukoba u regionu. Ali priča o nastavku (i „očuvanju“) Jugoslavije imala je svoju važnost i za unutrašnju politiku Srbije. Bez obzira na nacionalističke predznake kojima se obično opisivao i uprkos prioritetu koji su „nacionalni interesi“ imali u njegovoj agendi, Miloševićev režim se snažno oslanjao na retoriku o kontinuitetu sa socijalizmom i jugoslovenskim idealima

tolerancije i multikulturalnosti, na taj način poigravajući se sa i upravljajući i projugoslovenskim i nacionalističkim sentimentima građana Srbije (videti npr. Jansen 2005: 20–24; o Miloševićevom manevrisanju i „napredovanju“ od „marksističkog antinacionaliste“ do „Oca nacije“ videti u Naumović 2009: 63–70).

Miloševićev specifičan stil vladanja kooptirao je i instrumentalizovao rastući nacionalizam, te utro put centralizaciji političke moći u Srbiji. Međutim, dok su druge jugoslovenske republike svoje etnonacionalizme i legalno kodifikovale, ugradivši ih u najviše pravne aktove kroz „ustavni nacionalizam“ (Hayden 1992),<sup>66</sup> Srbija je 1990. godine usvojila građanski<sup>67</sup> Ustav<sup>68</sup> bez ikakvih indikatora etničke diskriminacije u postojećem korpusu državljana. No, s druge strane, Ustavom su ukinute autonomije Kosova (sa dominantnom albanskom populacijom) i Vojvodine (sa multietničkim sastavom stanovništva) i omogućena je centralizacija političkog upravljanja. Takođe, donošenje građanskog Ustava nije bilo prepreka stvaranju političke atmosfere i uslova u kojima su građanska i politička prava mnogih bila sistematski kršena.

Ovaj rasep, između pravnih i retoričkih okvira vladanja s jedne strane i sprovođenja etnonacionalne politike s druge, bio je karakterističan za politiku devedesetih godina u Srbiji: nacionalizam, iako pogonsko gorivo Miloševićeve vladavine, nije nužno bio noseći okvir njegove retorike; ipak, efekti etno-politke bili su više nego vidljivi, ne samo kroz ratove u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, već i u samoj Srbiji, naročito na Kosovu. Ukidanje autonomije ovoj pokrajini pratila je politička i socijalna diskriminacija albanskog većinskog stanovništva. Iako formalno punopravni državljani

---

<sup>66</sup> Komentarišući novonastale ustavne aranžmane bivših jugoslovenskih republika koji su favorizovali dominantne etničke grupe (tako što su brojni građani – pripadnici manjinskih grupa – bili denaturalizovani dok je, istovremeno, u državljanstvo, sa olakšicama, primana dijaspora „odgovarajuće“ etničke grupe), Hayden je s pravom primetio: „Teško je zamisliti bolji primer za to kako moć zamišljene zajednice može da uništi jednu realno postojeću“ (Hayden 1992: 666).

<sup>67</sup> U ovom kontekstu, pojam *građanski* odgovara terminu *civic*, implicirajući etno-kulturnu neutralnost.

<sup>68</sup> „Republika Srbija je demokratska država svih građana koji u njoj žive, zasnovana na slobodama i pravima čoveka i građanina, na vladavini prava i na socijalnoj pravdi“, Član 1 Ustava Republike Srbije iz 1990. godine. Izvor: <http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-iz-1990.pdf>.

SRJ i Srbije, prava kosovskih Albanaca bila su kršena, što je dalje vodilo njihovom samoisključivanju i zasnivanju paralelnih kvazi-državnih institucija (o elementima kosovske kvazi-državnosti i kvazi-državlanske politike tokom devedestih godina videti Krasniqi 2010).

Realna socio-politička isključenost (a kasnije i samoisključenost) Albanaca koji su formalno uživali jednaka građanska prava, jedna je od najupečatljivijih ilustracija diskrepancije između legalno-političke retorike i političke stvarnosti. Mogli bismo reći da je njihova *de facto* isključenost imala oblik isključenja „Drugog“ u okvirima nacionalističke politike. Ali politika Srbije devedesetih godina isključivala je *de jure* još jednu značajnu populaciju koja je pripadala istoj etničkoj skupini u čiju političku zajednicu joj je bio zaprečen ulazak. Reč je o srpskim izbeglicama iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine kojima je pristup državljanstvu bio smišljeno otežan pravnim sredstvima i njihovom primenom. Naime, SRJ je izglasala federalni zakon o državljanstvu tek 1996. godine, četiri godine po zasnivanju nove države. Jedno od mogućih objašnjenja za ovakvo odugovlačenje moglo je biti da su vladajuće elite čekale konačan ishod ratova za jugoslovensko teritorijalno nasleđe pre nego što bi odredile pravnu formulaciju za okvire novog građanskog tela. Po tom zakonu, svi koji su posedovali državljanstvo Republike Srbije ili Republike Crne Gore na dan osnivanja nove državne zajednice, 27. aprila 1992. godine, postali su državljani SRJ *ex lege* (član 46).<sup>69</sup> Međutim, novi zakon je nametnuo restriktivne uslove za prijem onih građana koji su došli u Srbiju ili Crnu Goru nakon tog datuma, dakle tokom ratova, a to su ogromnom većinom bile izbeglice kojih je više od pola miliona pobešlo iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Zakon o jugoslovenskom državljanstvu iz 1996 (Službeni list SRJ, br. 33/96, 9/01), internet izvor: <http://eudo-citizenship.eu/NationalDB/docs/MON%20zakon%20o%20jugoslovenskom%20drzavljanstvu%20preciscen%202001.pdf>.

<sup>70</sup> Upis u državljanstvo rešavao se pozitivnim odgovorom na zahtev koji su potencijalni državljani morali da upute Ministarstvu unutrašnjih poslova. Uslovi su bili da je aplikant izgubio prethodno državljanstvo (dvojno državljanstvo nije bilo tolerisano), da je aplikaciju podneo u roku od jedne godine nakon donošenja novog zakona i da je ostvario „stalno boravište“. Najveći problem za izbeglice bio je da, po tada važećim zakonima, ostvare stalno boravište u zakonom predviđenom roku (Rava 2010: 9).



Restriktivni pristup dobijanju SRJ državljanstva otvorio je značajan manevarski prostor za manipulisanje izbeglicama. Prvo, zvanični vokabular je insistirao na terminu „prognani“, što je bilo na liniji državnog stava o ratovima u susednim zemljama u kojima Srbija „nije učestvovala“. Takođe, ovaj termin je odražavao i očekivanje države da se „izgnanici“ vrate odakle su izgnani, a ne da se stalno nasele na teritoriji SRJ. Sa druge strane, postoje indicije da se manipulisalo i mogućnostima njihovog trajnijeg naseljenja upućivanjem na teritoriju Kosova, kako bi se izmenila demografska slika te pokrajine: prema nekim navodima, mogućnost dobijanja državljanstva bila je ugrađena u ucenu – državljski status bi dobile porodice koji bi se naselile na Kosovu (Rava 2010: 10). Ipak, u konačnom bilansu, značajan broj izbeglica dugo je vremena bio bez ikakvog državljskog statusa.<sup>71</sup> Razloge za otpor njihovom prijemu u državljanstvo (i dodeljivanju pratećih građanskih prava) možemo tražiti i u nepoverenju vlasti spram njihove političke lojalnosti. Iako je reč o srpskoj populaciji, koja je bežala od etnički motivisanih ratova u Srbiju, s Miloševićem – „zaštitnikom srpskih interesa“ – na čelu, vladajuće strukture nisu mogle sa sigurnošću računati na njihove glasove (pod uslovom dobijanja državljanstva), jer je među izbeglicama, naročito onima iz Hrvatske, prevladavao stav o krivici beogradskog režima za njihovu izdaju i nevolje.<sup>72</sup>

Činjenica o ove dve grupe *de facto*, odnosno *de jure* isključenih iz građanskog statusa u Srbiji koncizno ilustruje ambivalentnu prirodu zvaničnog političkog narativa u Srbiji devedesetih godina prošlog veka (pravni jezik inkluzivne građanske države, javno zalaganje za multinacionalnu Jugoslaviju uz istovremeno proklamovanje dužnosti zaštite interesa Srba) i diskrepanciju u odnosu na političku praksu.

## 2.2. *Novi kurs: promišljanje odnosa između nacije, države i teritorije*

Osnovne karakteristike režima državljanstva u Srbiji, tokom devedesetih godina, bili su restriktivna struktura (otežan pristup državljskom statusu, sa najvećim efektom na

---

<sup>71</sup> Prema nekim podacima, samo je trećina izbeglica uspeła da reguliše svoj državljski status u tom periodu. (Rava nav. delo: 9)

<sup>72</sup> Više o političkim afinitetima izbegličke populacije u Srbiji videti u Grujić 2006.

populaciju izbeglica), de facto isključenje kosovskih Albanaca i gubitka kontrole nad većim delom teritorije Kosova nakon NATO intervencije i usvajanja rezolucije 1244 u Savetu bezbednosti OUN 1999. godine. Nakon demokratskih promena iz oktobra 2000. godine, i politika državljanstva počinje da se transformiše, najviše u pravcu liberalizacije pristupa državljanском statusu, ali i uvođenjem etničkih kriterijuma, što nam dozvoljava da tematizujemo pitanje *etniifikacije* režima državljanstva.

### 2.2.1. Liberalizacija politike državljanstva

Već 2001. godine, federalni parlament usvojio je izmene postojećeg zakona o državljanstvu, uvodeći mogućnost dvojnog, odnosno mnogostrukog državljanstva, što je imalo za cilj stimulisanje dijaspore (naročito one sa ekspertskim znanjem) za većim učešćem u „politički transformisanoj“ zemlji, kao i pomoć izbeglicama u regulisanju statusa. Međutim, mnoga sporna pitanja – poput činjenice da su federalni i republički zakon o državljanstvu bili u koliziji (treba podvući i to da je u Srbiji sve do 2004. godine na snazi bio zakon o republičkom državljanstvu još iz 1979. godine) ili pitanje regulisanja statusa stanovnika Kosova, koje je od 1999. godine stavljeno pod međunarodnu administraciju Ujedinjenih Nacija – tim izmenama nisu dotaknuta (YUCOM 2001).

Dve godine kasnije, Srbija i Crna Gora promenile su okvir svoje zajedničke države i februara 2003. godine transformisale se u Državnu zajednicu Srbije i Crne Gore, čime je Jugoslavija konačno nestala iz geopolitičkog vokabulara. Ustavna povelja nove državne zajednice je eksplicitno postavila – treba usput primetiti, prvi put u istoriji južnoslovenskih zajednica – jasan pravni primat republičkog državljanstva nad državljanstvom zajednice. Postavljanje tog primata konačno je učinilo nužnim zamenjivanje republičkog zakona o državljanstvu koji je u Srbiji bio na snazi više od dve decenije i koji nije bio usklađivan sa federalnim zakonima. Novi zakon izglasan je 2004. godine i neke od njegovih osnovnih karakteristika jesu liberalizacija i usklađivanje sa osnovnim principima i normama Evropske konvencije o državljanstvu (iako je Srbija nije ratifikovala) (Miletić 2005: 41–44). Osnovni cilj novog zakona bio je da se pristup državljanstvu, svima koji ispunjavaju osnovne uslove za to, učini što

lakšim (videti izveštaj za Srbiju u Imeri 2006: 267–285). Tako se, na primer, pod specijalnim okolnostima, za prijem u državljanstvo ne zahteva čak ni stalno boravište. Takođe, kao uslov se ne navodi ni obaveza polaganja „testa kulture“, poput poznavanja jezika ili kulture, što je inače sastavni deo naturalizacije u mnogim bivšim zemljama Jugoslavije, ali i uopšte (što ne znači da „etno-kulturnih“ preferenci za prijem u zajednicu nema, o čemu će uskoro biti više reči). Važna odlika aktuelnog zakona o državljanstvu je i tolerancija dvojnog, odnosno višestrukog državljanstva (član 52).<sup>73</sup> Zakon posebno precizira olakšan pristup državljanstvu za posebne kategorije aplikanta: samo uz pisanu izjavu „da Republiku Srbiju smatra svojom državom“, i bez otpusta iz nekog drugog državljanstva, državljanstvo Srbije mogu dobiti sve osobe koje pripadaju „srpskom narodu“ ili „nekom drugom narodu ili etničkoj zajednici sa teritorije Republike Srbije“ (član 23).

Promene koje je donela nova politika državljanstva u državi koja je promenila svoj politički kurs (kao i svoj naziv i oblik suverenosti, nakon proglašenja nezavisnosti Crne Gore), otvorile su niz pitanja kojima će se ovde pristupiti, u svetlu još nekih naknadno usvojenih zakona, kao i novog Ustava, donetog 2006. godine. Ona uključuju aspekte etnifikacije državljanstva, političko značenje dvojnog državljanstva, kao i (odbijanje da se pravno reguliše) pitanje državljanškog statusa stanovnika Kosova.

### 2.2.2. Ustav i politike pripadanja

Labava državna zajednica Srbije i Crne Gore raspala se 2006. godine. Iste godine kada je postala nezavisna država, Srbija usvaja novi Ustav, koji je formalno – ali, takođe, i na simboličkom planu – poništio veze sa socijalističkom prošlošću i „starim zajednicama“ prigrlivši državnička obeležja devetnaestovekovne srpske državnosti.<sup>74</sup> Usvajanje novog Ustava imalo je i snažnu simboličku važnost, jer se radilo o prvom Ustavu nezavisne

---

<sup>73</sup> Zakon o državljanstvu Republike Srbije iz 2004. godine (sa amandmanima usvojenim 2007.), Službeni glasnik RS, br. 135/2004 i 90/2007. Internet izvor: [http://www.paragraf.rs/propisi/zakon\\_o\\_drzavljanstvu\\_republike\\_srbije.html](http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_drzavljanstvu_republike_srbije.html).

<sup>74</sup> O razlozima i interpretacijama posezanja za simbolima Kraljevine Srbije u novom ustavu Republike Srbije videti Malešević 2008.

Srbije nakon više od jednog veka. U njemu su potvrđeni kao državni simboli kraljevski grb i himna koji su bili u upotrebi u Srbiji do 1918. godine. Očigledno, ovakva rešenja su svedočila o potrebi da se izgradi osećaj kontinuiteta i ukorenjenosti u navodno stabilnu tradiciju državnosti i nacije.<sup>75</sup> Ali, zapravo, mnogo drugih elemenata u vezi s načinom na koji je Ustav donesen<sup>76</sup> i na koji su neki aspekti državnosti u njemu formulisani, otkrivalo je nedoslednosti i kontradikcije u zamišljanju „stare – nove“ države (na primer, „diskrepancija između uspostavljanja klerikalno-monarhističkih simbola – oživljenih iz Kraljevine Srbije – sa jedne strane, i isticanja moderne srpske države kao sekularne republike, sa druge“ [Karamanić i Šuber 2010: 16]). Prvi član Ustava navodi da je Republika Srbija „zasnovana na vladavini prava i socijalnoj pravdi, načelima građanske demokratije, ljudskim i manjinskim pravima i slobodama i pripadnosti evropskim principima i vrednostima“. Istovremeno, Srbija je definisana kao „država srpskog naroda i svih građana koji u njoj žive“, dakle, i kao etnička država, sa srpskim jezikom i ćirilicom kao službenim jezikom i pismom.<sup>77</sup>

Neke analize upućuju, dalje, na nekonzistentnu i nejasnu upotrebu osnovnih kategorija pripadanja. Primerice, u preambuli se pominju „srpski narod“, „svi građani i etničke zajednice u Srbiji“ i jedan deo republičke teritorije, Kosovo i Metohija.<sup>78</sup> Ovi pojmovi teritorijalnog, odnosno etničkog i građanskog pripadanja upotrebljeni su u istoj rečenici, koja predstavlja polazište na osnovu kojeg „*građani* Srbije donose Ustav“ (kurziv dodat). Pitanje njihovog odnosa ostaje otvoreno – ko je nosilac suverenosti: srpski narod, „svi građani i etničke zajednice u Srbiji“ ili građani Srbije koji donose Ustav? Koje su razlike i odnosi među ovim kategorijama? Da li pominjanje „svih građana“

---

<sup>75</sup> Čime je na neki način okončan „rat oko državnih i nacionalnih simbola“ iz devedesetih godina gde se koketiralo sa monarhističkim predlozima za grb i himnu, ali i vešto izbegavalo prihvatanje takvih rešenja s obzirom na činjenicu da je vlast bila u rukama Socijalističke partije Srbije, naslednice Saveza komunista Srbije, koja je igrala i na kartu jugoslovenskog kontinuiteta (Naumović 2009: 70–74).

<sup>76</sup> Praktičan izostanak javne rasprave o Ustavu učinilo je njegovo donošenje predmetom oštih kritika.

<sup>77</sup> Ustav Republike Srbije iz 2006. godine, Službeni glasnik RS, br. 98/2006. Internet izvor: <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/139-100028/ustav-republike-srbije>.

<sup>78</sup> KiM se pominje tri puta u Preambuli: kao sastavni deo teritorije Srbije, kao oblast koja „ima položaj suštinske autonomije“, te zbog toga „slede ustavne obaveze svih državnih organa da zastupaju i štite državne interese Srbije na Kosovu i Metohiji u svim unutrašnjim i spoljnim političkim odnosima“.

nakon kategorija „srpskog naroda“ i ostalih „etničkih zajednica“ znači da građani Srbije prevashodno moraju biti pripadnici srpske ili neke druge etničke zajednice iz Srbije, tj. da etnički identitet nužno prethodi građanskom (videti još u Brković 2008)? Kako Brković u svojoj analizi pokazuje, Ustavom se garantuje zaštita ljudskih prava i stavlja se akcenat na politiku poštovanja i priznanja individualnih sloboda, ali se istovremeno ugrađuje pretpostavka – koju iščitavamo na različitim mestima u Ustavu gde se pojmovi poput identiteta, kulture i tradicije upotrebljavaju kao ontološke datosti – o pripadnosti svih pojedinaca (etno-nacionalnim) grupama i „kulturama“. U tom smislu, na šta je već Milenković (2008) u svojoj analizi ukazao, član 64 (st. 2) nudi zanimljivu ilustraciju: „Svako dete ima pravo na lično ime, upis u matičnu knjigu rođenih, pravo da sazna svoje poreklo i *pravo da očuva svoj identitet*“ (kurziv dodat). Dakle, identitet se ovde razume kao nešto što prethodi osobi koja ga svojim rođenjem dobija, te joj se garantuje pravo i da ga očuva.<sup>79</sup> A kako analiza Čarne Brković (nav. delo) pokazuje, u Ustavu se pojmovi kulture i identiteta razumeju skoro isključivo kao etnički identitet i kultura.

Ustavom se priznaje postojanje različitih etničkih kultura u Srbiji, i insistira se na očuvanju etno-kulturne raznolikosti i zaštiti manjinskih (etničkih) identiteta, ali na način koji implicira da je država Srbija zajednica većinske i manjinskih etničkih zajednica. Jasno je da su „svi građani“ iz Preambule Ustava zapravo smešteni, bez ostatka, u kategorije „srpskog naroda“ i „etničkih zajednica u Srbiji“. Ne samo da je građanin utopljen u ove kategorije etničkog pripadanja, nego se i zagarantovana jednakost svih etničkih zajednica može dovesti u pitanje. Inicijalno razlikovanje između „srpskog naroda“ i drugih etničkih zajednica u Srbiji ponavlja se kroz Ustav, a zatim i u mnogim drugim zakonskim aktima. Nije sporno samo to što se te dve kategorije građana Srbije često spominju odvojeno, sporan je i odnos koji se pri tom uspostavlja između države i tih kategorija kao i sadržaj koji im se upisuje. S jedne strane, građanima Srbije smatraju se pripadnici svih etničkih zajednica koje naseljavaju teritoriju Republike Srbije. S druge strane, Srbija je definisana kao država „srpskog naroda“, dakle ne samo onog njenog dela koji živi u Srbiji i poseduje državljanstvo te države. Kao ilustraciju možemo navesti član 13 Ustava, o „zaštiti državljana *i Srba* u inostranstvu“ (kurziv dodat):

---

<sup>79</sup> „Jasno je da je reč o tipičnoj mimikriji prava roditelja da enkulturiraju potomstvo u svoj identitet, da mu prenesu obrasce, sadržaj i kanale kulturne identifikacije“ (Milenković 2008: 54).

„Republika Srbija štiti prava i interese svojih državljana u inostranstvu. Republika Srbija razvija i unapređuje odnose Srba koji žive u inostranstvu sa matičnom državom“. Dakle, Srbija se Ustavom postavlja kao *matična država svim Srbima*, bez obzira da li su oni ikada u njoj živeli, da li im preci potiču s teritorije Republike Srbije, i da li poseduju državljanstva nekih drugih država. Ovim se pokazuje rešenost države Srbije da promoviše svoje odnose sa onima kojima – ne kao građanima, već etnički – „pripada“.

### 2.2.3. Etnifikacija državljanstva Srbije

Po raspadu državne zajednice sa Crnom Gorom i donošenju Ustava 2006. godine, zakon o državljanstvu Republike Srbije je prošao kroz blage izmene, uglavnom kako bi se uskladio s nastalim promenama. Primerice, iako su uslovi za prijem u državljanstvo ostali isti, u izmenjenoj verziji zakona stoji da „pripadnik srpskog naroda... *ima pravo* da bude primljen u državljanstvo...“, dok „pripadnik drugog naroda ili etničke zajednice sa teritorije Republike Srbije ... *može* biti primljen u državljanstvo Republike Srbije“ (član 23, kurziv dodat). Ovo nijansiranje je verovatno uneto kako bi se zakon harmonizovao sa Ustavom koji, kako smo videli, definiše Srbiju kao državu „srpskog naroda i svih građana koji u njoj žive“. Međutim, ovim je pokrenuto i pitanje etnifikacije državljanstva, pitanje koje ćemo bolje razumeti ako uzmemo u obzir i neke druge zakonske okvire kojima se regulišu prava građana i državljana.

S obzirom da je etnička pripadnost glavni kriterijum olakšanog pristupa državljanском statusu, postavlja se pitanje kako je dokazati. Uobičajena procedura podrazumeva dokazivanje rodbinskih odnosa sa već registrovanim državljanima ili vezu s nekom organizacijom dijaspore. Ovde je zgodno podsetiti upravo na zakon o dijaspori i Srbima u regionu, donet 2009. godine,<sup>80</sup> i implikacije koje iz njegovog donošenja možemo da izvučemo. Njegova je svrha da prevashodno organizuje i unapredi kulturnu i ekonomsku saradnju sa dijasporom, ali sama inicijativa da se ta vrsta aktivnosti uredi

---

<sup>80</sup> Zakon o dijaspori i Srbima u regionu, Službeni glasnik RS, br. 88/09. Internet izvor: [http://dijaspورا.gov.rs/wp-content/uploads/2012/12/Zakon\\_o\\_dijaspори.pdf](http://dijaspورا.gov.rs/wp-content/uploads/2012/12/Zakon_o_dijaspори.pdf).

posebnim zakonima i uredbama,<sup>81</sup> kao i da se uvede nova formulacija „Srbi u regionu“, indikativna je za razmišljanje o novim politikama post-teritorijalnog „okupljanja“ nacije, i to shvaćene u etničkim terminima. Iako je Ministarstvo dijaspore težilo da promoviše dijasporu na inkluzivniji način, član 2 zakona jasno razlikuje dve kategorije dijaspore: „državljanke Republike Srbije koji žive u inostranstvu“ i „Pripadnike srpskog naroda iseljenike sa teritorije Republike Srbije i iz regiona i njihove potomke“. Odrednica „Srbi u regionu“ se odnosi na „pripadnike srpskog naroda koji žive u Republici Sloveniji, Republici Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini, Crnoj Gori, Republici Makedoniji, Rumuniji, Republici Albaniji i Republici Mađarskoj“. Osim što se zalaže za zaštitu prava i interesa pripadnika dijaspore i Srba iz regiona (bez objašnjenja zašto je potrebno praviti razliku između ove dve kategorije), zakon se zalaže i za „upotrebu, učenje, čuvanje i negovanje srpskog jezika i ćirilicnog pisma, čuvanje i negovanje srpskog kulturnog, etničkog, jezičkog i verskog identiteta“ (član 4). Moglo bi se reći da su ovakve političke mere izraz takozvanog „post-teritorijalnog državljanstva“ – koje oživljava u mnogim postjugoslovenskim državama – „gde prisutnost na teritoriji prestaje da bude relevantni kriterijum pripadanja zajednici“ (Ragazzi and Balalovska 2010), dok se relevantnost etničkog kriterijuma ne dovodi u pitanje.

Još jedan korak ka *deteritorijalizovanom* državljanstvu jeste tolerisanje dvojnog državljanstva koje zakon u Srbiji priznaje od 2001. godine. Iako se dvojno državljanstvo ponekad zastupa kao ljudsko pravo (Spiro 2010), u postjugoslovenskim državama predstavlja i predmet sporova. Njegovo uvođenje u Srbiji predstavljalo je prvi korak ka liberalizaciji državljanstva i ka olakšanoj naturalizaciji izbeglica i dijaspore, međutim danas je jedno od gorućih političkih pitanja između Srbije i Crne Gore. Nakon što je Crna Gora proglasila nezavisnost, mnogi Crnogorci sa prebivalištem u Srbiji, kao i Srbi sa prebivalištem u Crnoj Gori našli su se pred nužnošću odabira jednog državljanstva,

---

<sup>81</sup> Zakonu je prethodilo usvajanje *Deklaracije Vlade Republike Srbije o proglašenju odnosa između otadžbine i rasejanja odnosom od najvećeg nacionalnog interesa* (2006, Službeni glasnik RS 86/06), a dve godine po donošenju Zakona usvojena je i *Strategija očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijaspore i matične države i Srba u regionu* (2011, Službeni glasnik RS 14/11). Godine 2004. osnovano je i Ministarstvo dijaspore, koje će 2011. biti spojeno sa Ministarstvom vera, da bi u sadašnjem sazivu vlade, zbog mera racionalizacije ministarskih mesta, funkciju Ministarstva preuzela Kancelarija za dijasporu pri Ministarstvu spoljnih poslova.

dakle u nezavidnoj poziciji s obzirom na svu kompleksnost odnosa između srpskog i crnogorskog nacionalnog identiteta, kao i na brojne rodbinske veze između građana dveju država. Pod zakonskim okvirima Republike Srbije, dvojno državljanstvo se toleriše, čak s posebnim olakšicama izdaje „Srbima u regionu“, ali je zakon o državljanstvu Crne Gore vrlo restriktivan po tom pitanju i ne toleriše mnogostruko državljanstvo. Ovakav crnogorski zakon donet je prvenstveno usled specifičnih okolnosti s kojima se Crna Gora suočavala neposredno pred organizovanje referenduma o nezavisnosti, koje su činile fragilna glasačka aritmetika, sa proporcionalno izuzetno brojnom potencijalnom dijasporom u Srbiji, te unutrašnje političke borbe između prosrpski orijentisanih partija i zagovornika crnogorske samostalnosti (videti više u Džankić 2010: 20–22). Drugim rečima, crnogorskim vlastima, koje su se borile za izglasavanje nezavisnosti, bilo je u interesu da ograniče pristup državljanstvu i samim tim glasačkom pravu koje ono sobom nosi. Dogovor o prevazilaženju inkompatibilnosti između zakona dve države, čije stanovnike povezuju jake rodbinske i imovinske veze, još uvek nije postignut.

Zatim, treba dodati i da pitanje dvojnog državljanstva često otvara problem političke lojalnosti i građanskih obaveza, što ima naročitu težinu za politički nestabilne države, čiju dalju pretnju po stabilnost može predstavljati činjenica da je jedan broj njenih građana istovremeno u državljanstvu i građanskom statusu drugih država. U našem regionu taj je problem posebno istaknut na primeru Bosne i Hercegovine, konsocijalno uređene države, čiji su najbliži susedi ujedno i „nacionalne domovine“ značajnom broju bosanskohercegovačkih građana. Srbija, za sada, još nije pristupila praksi masovnog izdavanja državljanstva bosanskim Srbima – za razliku od primera Hrvatske i bosanskih Hrvata (vidi Sarajlić 2010: 12) – ali može se očekivati da će politika prema „Srbima u regionu“ ohrabriti kretanje u tom pravcu.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Primera radi Predsednik Republike Srpske, Milorad Dodik, ujedno je i državljanin Srbije od 2007. godine, što je činjenica koju često ističe.



#### 2.2.4. Pravna zaštita nacionalnih manjina

Srbija je u etničko-kompozicionom smislu najkompleksnija država u regionu. Prema rezultatima poslednjeg popisa (2011),<sup>83</sup> koji ne uključuje Kosovo, etničke manjine čine nešto više od 16 % ukupnog broja stanovnika. Najbrojnija manjina su Mađari, zatim slede Romi, Bošnjaci, Hrvati itd. Širi okviri za regulisanje prava nacionalnih manjina počinju da se izgrađuju tek nakon 2000. godine – tj. demokratske promene su uvele i multikulturalizam u „punom, normativnom kapacitetu“, te raniji nesistemi i ne-specifično manjinski zakoni koji su uređivali prava manjina, pre svega pravo na upotrebu maternjeg jezika, bivaju zamenjeni nizom sistemskih rešenja (Pavićević i Beljinac 2011: 135). Na ovom mestu ću samo ukratko sumirati neka od važnijih mesta u vezi s multikulturalnim politikama (u sferi uređenja građanskih prava) u Srbiji danas – što svakako ostaje tema vredna daljih i problemsko fokusiranih istraživanja.

Kad je ova tematika u pitanju uglavnom se podvlači kontrast između etničkog diverziteta Srbije i njenih slabih institucionalnih kapaciteta da njime upravljaju. Iako se priznaje da se institucije za zaštitu manjinskih prava razvijaju i da njihov broj čak raste, postavlja se pitanje njihove snage u promociji adekvatne političke reprezentacije manjina, pri čemu se naročito kritikuju aktuelni Ustav Srbije – koji „pretvara državu u sredstvo nacionalne autorealizacije“ (Lošonc 2009: 93) – i gotovo hronična institucionalna slabost Srbije kao „nedovršene države“ (isto; Podunavac 2006; Bašić i Crnjanski 2006).

Međutim, neosporni koraci koje je Srbija napravila u uspostavljanju sistemskog okvira za zaštitu manjinskih prava odnose se pre svega na potpisivanje i ratifikaciju Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina 2001. godine i usvajanje Zakona o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina 2002. godine.<sup>84</sup> Ovaj zakon garantuje mnoga važna prava poput prava na očuvanje jezika, kulture i nacionalnog identiteta, prava na osnovno

---

<sup>83</sup> Rezultati popisa 2011 (stanovništvo prema nacionalnoj pripadnosti): <http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/Public/ReportResultView.aspx?rptId=1210>.

<sup>84</sup> Ovaj zakon je usvojila Savezna skupština SRJ. Nakon raspada zajednice sa Crnom Gorom, zakon je nastavio da važi na teritoriji Republike Srbije. Službeni list SRJ, br. 11/2002. Internet izvor: [http://www.paragraf.rs/propisi/zakon\\_o\\_zastiti\\_prava\\_i\\_sloboda\\_nacionalnih\\_manjina.html](http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_zastiti_prava_i_sloboda_nacionalnih_manjina.html).

obrazovanje na maternjem jeziku, upotrebu nacionalnih simbola, adekvatnu zastupljenost u javnom životu.<sup>85</sup> Ipak, najznačajnija novina koju je zakon doneo jeste pravo na formiranje samoupravnih tela nacionalnih manjina, tj. Nacionalnih saveta, kao nosećih institucija kulturne autonomije nacionalnih manjina.

Prema zakonu, nacionalni saveti regulišu pitanja jezika i pisma, obrazovanja, sredstava informisanja i kulture. Najveće kritike išle su na račun izbora članova saveta, koji su se birali posredno, elektorski, što je favorizovalo kandidate političkih partija nacionalnih manjina, jer su elektori mahom bili poslanici i funkcioneri manjinskih partija. To je dovelo do problema neadekvatnog predstavljanja heterogenih interesa manjinskih zajednica, a istovremeno je pomagalo održanju i reprodukciji manjinskih elita (Lošonc nav. delo: 97, Pavićević i Beljinac 2011). Ovaj deficit je, barem zakonski, donekle otklonjen, usvajanjem novog Zakona o nacionalnim savetima nacionalnih manjina (2009)<sup>86</sup> kojim je omogućeno neposredno izjašnjavanje pripadnika manjina – ali samo ako se odgovarajući procenat pripadnika date manjine registruje na specijalnim listama za glasanje; u suprotnom, primenjuje se stari sistem u kojem politički (stranački) predstavnici zauzimaju daleko bolje pozicije.

Analitičari i kritičari implementacije multikulturnih politika u Srbiji uglavnom se slažu da je pitanje adekvatnog funkcionisanja Nacionalnih saveta još uvek otvoreno, ali da se neosporno najviše postiglo na polju kulturne samouprave. Tačka spoticanja i eventualni problem za punu implementaciju manjinskih prava predstavlja pitanje mogućnosti teritorijalnog organizovanja manjinskih samouprava. S jedne strane vlada mišljenje da postoji neosnovani, i politički motivisani, strah od „iredentističkih namera 'neposlušnih' manjina“, koji počiva na nerazumevanju prirode prava na teritorijalnu autonomiju – koje ne može biti identično pravu na nacionalno samoopredeljenje (Pavićević i Beljinac 2011: 148). S druge strane, ističe se „opravdani otpor“ država koje su prošle kroz rastakanje federalnog sistema i etnički motivisane ratove za teritorije, prema

---

<sup>85</sup> 2007. godine uvedene su i dodatne mere za obezbeđivanje političke reprezentacije manjina: izborni zakon je izmenjen tako da je manjinskim strankama omogućeno predavanje izborne liste sa 3000 potpisa (umesto propisanih 10000) i za njih ne važi izborni cenzus od 5 %.

<sup>86</sup> Službeni glasnik RS, br. 72/2009. Internet izvor: [http://www.paragraf.rs/propisi/zakon\\_o\\_nacionalnim\\_savetima\\_nacionalnih\\_manjina.html](http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_nacionalnim_savetima_nacionalnih_manjina.html).

etnoteritorijalnim aranžmanima, zbog potencijalno uzurpirajućeg efekta na krhko društveno jedinstvo u tim sredinama (Jovanović 2006b).

#### 2.2.5. Građani Kosova, državljani Srbije?

Po okončanju NATO intervencije u Srbiji, Kosovo je 10. juna 1999. godine stavljeno pod direktnu međunarodnu administraciju u skladu sa rezolucijom 1244 Ujedinjenih Nacija. Sva legislativna i izvršna vlast stavljena je u ruke privremene administrativne misije Ujedinjenih Nacija na Kosovu (UNMIK). Formalno-pravno, stanovnici Kosova su ostali državljani SR Jugoslavije i Srbije, ali je UNMIK oformio i zasebno telo zaduženo za registar građana, sa kompetencijama regulisanja građanskog statusa i izdavanja putnih dokumenata za stanovnike sa boravištem na Kosovu.<sup>87</sup> Dakle, nakon donošenja rezolucije 1244, jedan deo stanovništva sa Kosova dobio je dokumenta UNMIK-a, dok su drugi nastavili da koriste dokumenta SRJ; pred zakonima SRJ i Srbije svi stanovnici Kosova i Metohije smatrani su i dalje državljanima Srbije sa nepromenjenim građanskim statusom.

Nakon nekoliko rundi neuspelih pregovora Beograda i Prištine oko statusa Kosova, kosovski politički predstavnici proglasili su nezavisnost 17. februara 2008. godine. Uz Ahtisarijev (Martti Ahtisaari) plan kao polazište, nedugo potom izglasan je i kosovski Ustav, kao i zakon o kosovskom državljanstvu čime je utrt put formalno-političkom zasnivanju kosovskog građanskog tela (videti još u Krasniqi 2010 i 2012).

Srpska politika državljanstva prema Kosovu otkriva neke od kompleksnosti kosovskog političkog pitanja koje ne prestaje da se usložnjava od vremena NATO intervencije. Najviši državni akt, kao ni zakon o državljanstvu Republike Srbije ne reflektuju adekvatno promene koje su se desile u vezi s načinom regulisanja građanskog i

---

<sup>87</sup> Ovo je bilo neophodno jer su mnogi stanovnici Kosova ostali bez svojih dokumenata i potvrda o državljanstvu i prebivalištu nakon bombardovanja. Albanski zvaničnici su tvrdili da su građanski registri bili namerno uništavani od strane srpskih vlasti, dok srpske vlasti tvrde da su sve matične knjige prenete na različite lokacije u centralnoj i južnoj Srbiji, gde su uspostavljene tzv. kosovske opštine „u egzilu“.

državljanškog statusa na Kosovu, a koje su delom rezultat i povlačenja Ministarstva unutrašnjih poslova Srbije sa ove teritorije. Jedna od posledica neprisutnosti organa MUP-a na Kosovu bilo je izuzimanje stanovnika Kosova iz programa vizne liberalizacije za putovanja u zemlje Šengenske zone. Prema stajalištu Evropske Unije, kako MUP Srbije ne kontroliše teritoriju Kosova, nije ni u poziciji da izdaje biometrijske pasoše – nužne za bezvizno putovanje u zemlje Šengena – kosovskim stanovnicima. Tako je iz perspektive po kojoj su svi stanovnici Kosova državljani Republike Srbije stvorena diskriminacijska situacija za stanovništvo jednog regiona koje je isključeno iz beneficija obezbeđenih ostalim državljanima. U međuvremenu, kosovske vlasti izdaju građanima svoje dokumente i pasoše, koje Srbija ne priznaje kao državne dokumente (iako ih odnedavno tretira kao validne putne listove, pa je moguće na nekim graničnim prelazima ući u Srbiju i s dokumentima izdanim od strane Republike Kosovo). Ovakva situacija, uz pojačano prisustvo i aktivizam organa srpske države na severu Kosova, vodi ka kreiranju različitih i de jure (mada ne i de facto) međusobno isključivih režima državljanstva na Kosovu.

Međutim, u ovom su kontekstu zanimljivi procesi i prakse disrupcije proklamovanih politika državljanstva i političkih ciljeva koji ih natkriljuju. Nemogućnost Srbije da obezbedi svim svojim državljanima uslove bezvignog putovanja (odnosno, pristanak na takvu vrstu uslovljavanja od strane EU), očigledno je svedočanstvo gubitka kontrole nad jednim delom teritorije; ali isto tako, ovaj primer svedoči i o elastičnosti političke vrednosti državljanstva. Očigledno, osetne beneficije dobijene proevropskim kursom Vlade – kao što je konačno ukidanje viznog režima – procenjene su, mada ne javno, kao veće postignuće za status građana nego što bi to bilo insistiranje na teritorijalnom suverenitetu po svaku cenu. S druge strane, iako ne priznaju Srbiju za svoju državu, mnogi kosovski Albanci pokušavaju, i često uspeavaju, da dobiju srpske biometrijske pasoše – a tako i olakšano putovanje u zemlje Šengena – prijavljujući fiktivna boravišta na teritoriji Srbije i koristeći se svojim srpskim državljanstvom.<sup>88</sup> Različite oportune strategije, primenjivane bilo od strane srpske države ili kosovskih Albanaca, „savijaju“

---

<sup>88</sup> Videti: <http://www.blic.rs/Vesti/Drustvo/175714/Zitelji-Kosova-za-srpski-pasos-placaju-5000-evra> i <http://www.blic.rs/Vesti/Hronika/215963/Dacic-U-toku-oduzimanje-fiktivnih-pasosa> (pristupljeno maja 2012. godine)

oficijalne političke okvire, naglašavajući praktični značaj državljanstva koji nadilazi njegove političke i identitetske aspekte.

\*\*\*

Predstavljajući neke od ilustrativnih toposa politika državljanstva u Srbiji u poslednjih dvadeset godina – na način koji teži da kontekstualno poveže pravne dokumente, konkretne prakse i političku klimu – namera mi je bila da pokažem kako nam politike državljanstva, kao javne politike, mogu pružiti uvid u šire društvene procese u jednoj zajednici, kao i pokazati kako pravopolitičke transformacije državljanstva utiču na samo građanstvo. Istovremeno, i same politike državljanstva postaju jasnije, ukoliko ih sagledamo u širem, društveno-političkom, pa i simboličkom kontekstu.

U periodu nasilnog raspada jugoslovenske države i Miloševićeve vlasti, režim državljanstva<sup>89</sup> u Srbiji – u svojim pravnim okvirima – imao je pretežno građanske (*civic*) odlike, dok su demokratske promene i liberalizacija samog režima koja je usledila, uveli etničke elemente, čije je osnaživanje i dalje u toku. Ovaj, reklo bi se kontraintuitivan zaključak, mogao bi se objasniti težnjom srpske političke elite za održanjem kontrole nad populacijom i teritorijom u specifičnim političkim okolnostima koje su se menjale. Čini se da su različiti politički projekti definisanja odnosa između države i nacije, u širem kontekstu jugoslovenskih sukoba i postkonfliktnih situacija u regionu, proizveli nekonsolidovan režim državljanstva u Srbiji sa nejasnim rešenjima u pogledu uspostavljanja generalno željene kongruencije između države, teritorije i nacije.

---

<sup>89</sup> *Režim državljanstva ili građanstva (citizenship regime)* Šo i Štiks (Shaw and Štiks 2010: 6) definišu na sledeći način: „[on] obuhvata uređenje pravnih statusa, sagledanih u širem političkom kontekstu, ključnih za funkcionisanje građanskih prava, političku uključenost i ukupnu društveno-ekonomsku uključenost pojedinaca na jednoj teritoriji. U užem smislu, odnosi se na „državljanstvo“, kao unutrašnje i spoljno priznatu vezu između građanina i države, pa samim tim i na korpus zakona koji održavaju tu vezu, kao što su procedure sticanja i gubitka državljanstva, pitanja tolerisanja, odnosno zabrane dvojnog državljanstva, odnos prema licima koja su *de facto* ili *de jure* bez državljanškog statusa“. Dakle, u pitanju je koncept koji uzima u obzir ukupnost konteksta u kome se ostvaruje efektivan pristup građanskom statusu.

Po raspadu SFRJ, Srbija se suočila sa izazovom upravljanja, pod novim uslovima konstituisanog građanskog tela, uprkos retorici kontinuiteta i činjenici da je republički zakon o državljanstvu ostao nepromenjen. Ambivalentna i ideološki nekoherentna politika iz devedesetih izražavala se u diskrepanciji između pravnih okvira i političke prakse. Retorika antisecesionizma i očuvanja države nije bila brana politici isključivanja i diskriminacije, pri čemu se politika državljanstva stavljala u službu održanja političke strukture i kontrolisanja pristupa građanskim pravima. Rezultat je bio režim državljanstva koji je u praksi bio „manji“ od građanskog tela zajednice koju je težio da kontroliše (a koja je uključivala i kosovske Albance, kao i Srbe iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine).

Novi politički kurs, zauzet nakon 2000. godine, pokazao se nemoćnim u nastojanjima da koherentno poveže državu, naciju i teritoriju. Njegove glavne tendencije, kad je regulativa državljanstva u pitanju, išle su ka liberalizaciji, izvesnim aspektima etnifikacije i post-teritorijalnom državljanstvu. Mere ka sprovođenju vanteritorijalnog državljanstva, uperene ka dijaspori i Srbima iz regiona, i dalje su nejasne i izazivaju nezadovoljstvo u regionu; naponi Srbije da utiču na politiku među Srbima u susjednim zemljama pokazuju se posebno osjetljivom temom s obzirom na sećanja na politiku iz devedesetih. Neka skorija ustavna i pravna uređenja, kojima su uslovi pristupanja državljanstvu ujedno i olakšani i „etnifikovani“, tek treba da pokažu svoje efekte. Konačno, uprkos konceptualnom proširivanju sfere svog uticaja (na one koji nemaju prebivalište u zemlji, koji nisu njeni *građani*), trenutni režim državljanstva ima umanjeni teritorijalni doseg, ne nalazeći svoju efektivnu primenu na Kosovu. Dakle, dok je režim državljanstva iz devedesetih godina prošlog veka bio „manji“ od populacije koja se politički kontrolisala, sadašnji režim sadrži i elemente „proširivanja“, ali i umanjenje opsega svog delovanja. Prema zakonskim okvirima njegov je obim širi od obima političkog tela građanstva, jer obuhvata i one koji ne moraju imati regulisani status i prava građana Srbije (Srbi u regionu, dijaspora), dok se praktično (barem ne u celosti) ne implementira na teritoriji od koje se politički ne odustaje (Kosovo). Ovakav razvoj politika građanstva i državljanstva možemo opisati u skladu sa već uočenim savremenim tendencijama razdvajanja dimenzija (građanskih) statusa i identiteta (Joppke 2007, Wiener 1999).

U zaključku ovog pregleda trebalo bi još dodati i da se režim državljanstva u Srbiji sve više prepliće sa drugim državljanskim režimima, ne samo Kosova, već i – zbog politike „Srba u regionu“, kao i dvojnog državljanstva – Hrvatske, Crne Gore i Bosne i Hercegovine. Politika u regionu i perspektiva evropskih integracija – koja otvara neka druga politička i praktična pitanja – nastaviće da postavljaju nove izazove pred promenljivi i nekonsolidovani režim državljanstva u Srbiji.

## V

### **Završna razmatranja**



S obzirom na kompozitnu i nelinearnu strukturu ovog rada, umesto sintetisanja konačnih zaključaka radije ću se osvrnuti na razloge za koje mislim da nose važnost teme koja je obrađivana, te ću kratkim pregledom prethodnih poglavlja povezati ključna mesta koja ističu i promovišu antropološku perspektivu o problemu odnosa kulture i građanstva.

Jasno je da je građanstvo izrazito složen pojam, pojam-problem, koji upućuje na niz drugih složenih pojmova sa kojima stoji u najbližoj vezi, ali koji implicira i brojne vrednosti za koje društveno-humanističke nauke obično nisu samo istraživački-neutralno zainteresovane: prava, slobode, emancipacija, pripadnost, ali i isključenje, granice, privilegije. Paradoks građanstva izražava se u tome što se ono istorijski razvijalo kao institucija inkluzije, garant prava i dostojanstva, ujedno se pravno formalizujući kroz granice, identifikacione dokumente i imigracione politike, postajući tako, po rečima Karensa (Carens 1995) „moderni pandan feudalnoj privilegiji“. Aspekt privilegije još je izraženiji ako uzmemo u obzir da su nam životi gotovo sudbinski obeleženi vrstom i opsegom prava i sloboda koje uživamo – kao i ekonomskim standardom u kojem živimo – a koje „nasleđujemo“ pukom „lutrijom rođenja“ u jednoj političkoj zajednici umesto u nekoj drugoj (Shachar 2009).

Nema sumnje da je i ta tenzija između određujuće/ograničavajuće uloge građanstva (državljanstva) i emancipatorske istorije upisane u njegovu izgradnju uticala na obnovu interesovanja za studije građanstva i za revitalizaciju njegove upotrebe u različitim kontekstima. Pitanja koja ne prestaju da animiraju različite istraživače građanstva jesu na koje sve načine možemo biti aktivni građani, da li smo građani samo u pravno-političkoj sferi ili i u kulturnoj – koje su to zajednice kojima, kao građani, možemo da pripadamo i kojima dugujemo lojalnost – te mogu li se i naše kulturne (identitetske) zajednice pravno izraziti, te zaštititi svojevrsnim građanskim pravima. O ovim temama, između ostalog i u srpskom kontekstu, a posebno o temi kulturnog građanstva (kao alternative političko-pravnoj redukciji pojma), svakako vredi nastaviti istraživanja.

Brojne su teme i pravci razmišljanja koje problem odnosa građanstva i kulture može da pokrene. Na jednom opštijem nivou, u ovom radu najvažnije mi je bilo da podvučem sledeće:

- važnost samog pojma građanstva, kako za društveno-humanističke nauke generalno, tako za antropologiju posebno; različite mogućnosti primene antropološkog pristupa istraživačkom problemu građanstva.
- određenje sadržaja pojma građanstvo: šta nam ono kao okvir razumevanja društvene stvarnosti otkriva, koje sve procese i odnose među pojmovima možemo da tumačimo pod krinkom građanstva; odnos između građanstva i državljanstva, prava, statusa i identiteta, šta sve podrazumeva pripadnost jednoj zajednici.
- uticaj kulture u argumentacijsku strukturu građanstva; novi građanski zahtevi kao kulturni zahtevi; kulturno građanstvo, kultura kao pravo; trendovi legalizacije kulture, kulturalizacije građanstva, i uopšteno, rekonceptualizacije građanstva: građanstvo izvan države, građanstvo i (kolektivni/kulturni/etnički) identitet(i).

Uz to, naglasila bih još jednom i heurističku važnost razmišljanja o državljanstvu i građanstvu, kako za antropološku teoriju tako i za etnografiju. Politike formulisanja građanskih prava i uređenja kulturne različitosti u složenim državnim zajednicama isuviše je važno pitanje, i bremenito raznovrsnim posledicama po živote pojedinaca, da bi ostalo isključivo u domenu političkih nauka i prava. Antropologija je pokazala, da je svojom tradicijom istraživanja i promišljanja odnosa kulture, društva i pojedinca, značajan sagovornik u razumevanju problema uređenja političkih zajednica. Učestvovanje u ovim teorijskim debatama takođe je stimulatивно i za samu disciplinu. S druge strane, ukoliko uvažimo činjenicu da državne politike koje uređuju pitanje statusa i prava, pa posredno i pitanja uključenosti, marginalizacije i identiteta, najdirektnije utiču na iskustva i životne uslove brojnih grupa ljudi – imigranata, azilanata, gastarbajtera, manjina itd, na koje se često fokusiraju etnografska istraživanja – moramo uvažiti i to da ta iskustva i uslove nećemo uspeti adekvatno da razumemo ukoliko ne shvatimo ulogu građanstva i državljanstva u njihovom formiranju.

Za sam kraj rekapitulirala bih neke od važnijih uvida i argumenata koji su iznošeni kroz tri ključna, radna odeljka ove studije. Prvi njen deo upoznao nas je sa institucijom građanstva kroz istoriju i teoriju, raščlanio je i analizirao njegove različite dimenzije

(statusi, prava, članstvo), te prikazao vodeće sporove i debate koji su lansirali građanstvo u centar interesovanja savremene društvene teorije. Neki od važnijih uvida su sledeći:

- Građanstvo je inherentno kompleksan pojam, višedimenzionalan i povezan s drugim složenim pojmovima: grad, država, zajednica, politika, prava, identitet. Različite teorije i upotrebe ovog pojma ne mogu biti operativne ako ne preciziramo na koje se aspekte građanstva odnose i na koje načine definišu njegove konstitutivne elemente.
- Najvažnije tradicije mišljenja o građanstvu – liberalna, republikanska, nacionalna – različito akcentuju njegove ključne elemente (prava, participaciju, identitet), ali ne na međusobno isključiv način koji bi jasno i nepromenljivo ucrtao granice među njima. Ovi pristupi građanstvu pre su komplementarni i uglavnom su odraz pominjane višedimenzionalnosti pojma.
- Takozvani izazovi koji se ispostavljaju pred građanstvo – zapravo pokušaji njegovog izmeštanja iz nacionalnog/državnog okvira – svedoče o važnosti tog pojma za savremenost, o njegovom emancipatornom i legitimišućem potencijalu, ali i o fleksibilnosti koja mu ponekad pomućuje značenja. Tako se osim o kosmopolitskom, postnacionalnom građanstvu govori i o ekološkom, seksualnom, feminističkom, kulturnom itd. građanstvu. Ovde su nas prevashodno zanimali procesi približavanja i povezivanja kulture/identiteta i građanstva i pitanja tenzije između tako koncipiranog i „tradicionalno“ shvaćenog (nacionalnog/državnog) građanstva.

Treći odeljak, odnosno drugi radni deo predstavlja ujedno i središnji deo rada koji na najiscrpniji način obrađuje temu iz naslova. Problematizacija odnosa kulture i građanstva predstavljena je kroz debate o tome transcendiraju li politička zajednica kulturu ili je njome uvek određena, kao i koja je priroda kulturnih razlika i da li one treba da ostanu izvan sfere građanstva (politike). Zalazeći u različite aleje ovih debata ispitivale su se razne strategije kojima se kultura ugrađivala u argument o građanskim pravima, ali istraživani su i problem samog značenja (i definisanja) kulture i njeno

preplitanje sa pojmovima identiteta i (etničke) zajednice. Neki od važnijih argumenata bili bi sledeći:

- „Kulturni obrt“ postavio je *pripadnost* i *identitet* kao ključne karakteristike građanstva, nasuprot pojma države; ovo je skrenulo pažnju i na drugačije oblike političkih borbi, skoncentrisanih oko identitetskih markera, rase, roda, religijske pripadnosti, etničke grupe itd. Kulturne razlike počinju učestalije da se artikulišu kao političke, te da se uz njih vezuju zahtevi za posebnim pravima što sve obeležava trend politizacije i legalizacije kulture.
- Artikulišu se zahtevi za rekonceptualizacijom građanstva tako da ono uvaži i one nejednakosti koje proističu iz naših kulturnih (grupnih) identiteta, koji navodno ostaju nedovoljno prepoznati i uvaženi u širem društvu i političkoj zajednici. Kao ključno, postavlja se pitanje teorijskog i praktičnog pomirenja identiteta i građanstva: kako da ne budemo diskriminirani zbog svog identiteta, kako da zadržimo različitost impliciranu našim posebnim identitetom, uz jednaka prava građanstva.
- Teorijsko (normativno i deskriptivno) razdvajanje sfera privatnog i javnog, odnosno kulturnog i političkog, dovedeno je u pitanje; u ime kulture počinju da se ispostavljaju posebni zahtevi za pravima i političkim priznanjem; proces politizacije transformisao je sam pojam kulture, te ona postaje nerazmršivo povezana sa identitetom, (grupnom) pripadnošću, sve više i etničkom pripadnošću; prijemčivost teorija građanstva za ove procese ukazuje na komplementaran proces kulturalizacije građanstva, očigledan na primerima teorija poput kulturnog građanstva, grupnodiferenciranog građanstva, multikulturalizma i politika priznanja.
- Kritike ovih teorija prevashodno ističu probleme naturalizacija razlika i društvenih grupa, narušavanje društvene kohezije, te problem definisanja kulture (uz reifikaciju i esencijalizaciju) i njenog transformisanja u pravni i politički subjekt. Osim toga, esencijalizuje se i pojam (grupne, kulturne) *razlike* – koja se sve učestalije tumači kao ontološka datost. Zastupnici identitetskih i multikulturnih politika, paradoksalno, prokazujući i rušeći mit univerzalnosti

građanstva, često svoje osnovne premise grade na univerzalizaciji istorijskih partikularizama – zanemarujući kontingentnu prirodu grupnih i etničkih razlika.

- Unutar antropološke discipline primetan je rastući trend kritike identitetskih i multikulturnih politika; polemike oko definicija i značenja kulture prelile su se u antropologiju, ali su dobile i novi zamah s obzirom na utemeljiteljsku važnost tog pojma za istoriju discipline, ali i za njene kasnije autorefleksivne transformacije.
- Dodatnu motivaciju da se „ukluče“ u polemike oko kulture i građanstva (kulture i prava), antropolozi crpe iz činjenice da pravnoj i političkoj novonastajućoj kulturnoj paradigmi nedostaju znanja o „efektima na terenu“, procesima lokalnih prilagođavanja globalnim trendovima, iskustvima svakodnevnog življenja dominantnih političkih koncepata, za šta antropolozi imaju naročito razvijenu ekspertizu.
- Antropološki teorijski i empirijski uvidi kritikuju pre svega etnizaciju kulture, zatim njeno nekritičko ustoličenje u navodno primarni izvor identiteta koji prethodi političkoj zajednici (i determiniše je), a koja u toj zajednici treba da se pravno i politički potvrdi i zaštiti, kako na planu legislative, tako i na planu regulative i njene implementacije.

Konačno, poslednji odeljak tematizuje odnos kulture i građanstva na nešto drugačiji način. Analizirajući prakse i ideje građanstva u konkretnoj političkoj zajednici – Srbiji u poslednjih dvadesetak godina (uz istorijsku kontekstualizaciju) – pojam građanstva bilo je nužno vezati uz državljanstvo, odnosno uz politike kojima se uređuju zakoni o državljanstvu i uz prakse kojima se političke vizije uređenja zajednice prevode u pravnu i političku stvarnost. S druge strane, kultura se ovde nije razmatrala samo u kontekstu naglašenom u prethodnim poglavljima, već kao širi okvir za razumevanje društvenih i simboličkih praksi potvrđivanja okvira i sadržaja političke zajednice. Ipak, dotaknuto je i pitanje započetih procesa etnifikacije – kulturalizacije – građanstva i različitih vidova njegovog povezivanja s identitarnim pitanjima. S obzirom da je uglavnom bilo reči o procesima koji su otpočeli relativno skoro u Srbiji i čiji će uticaj na politike građanstva i

državljanstva tek imati da se vidi, uglavnom sam ih pratila deskriptivno, svodeći analizu na detekciju trendova.

Ono što mislim da, pak, treba posebno naglasiti u ovom zaključnom osvrtu, tiče se mogućnosti upotrebe pojmova građanstva i državljanstva kao okvira za antropološku analizu, ali i kao predmeta etnografskih istraživanja. S jedne strane, pristupi antropologije javnih politika mogu se koristiti za kontekstualno razumevanje širih društvenih implikacija pravnih i političkih dokumenata kojima se postavljaju osnove za kategorizaciju i upravljanje građanima i političkim telom. S druge strane, u okolnostima u kojima su pitanja određivanja (spoljnih granica) građanstva i njegovih unutrašnjih razgraničavanja (po etničkim i drugim linijama) postavljena u sam politički centar – kao što je slučaj u našim postkonfliktnim društvima – građanstvo (kao subjektivna i pripisana pripadnost) i državljanstvo (kao potvrda veze između pojedinca i institucija zajednice u kojoj živi) postaju plodni etnografski teren. Politički i pravni okviri u kojima su sprovedene nove politike državljanstva i regulisanja dostupnosti građanskih prava (i njihovo često vezivanje uz prava konkretnih etničkih grupa), najdirektnije su uticali na brojne grupe ljudi, na mnoge pojedince i na njihove specifične životne putanje. Mišljenja sam da se tu krije potencijal za različita etnografska i antropološka istraživanja, koja bi, fokusirajući se, na primer, na životne priče tih pojedinaca, ili na procese „postajanja“ pripadnikom određene pravne, socijalne i političke kategorije – izbrisanih, izbeglica, apatrida... – pokazala kako formalni uslovi pripadanja političkoj zajednici postaju življena svakodnevice.

## Literatura:

- Agamben, Đorđo (2013), *Homo Sacer: Suverena moć i goli život*, Beograd: Karpos.
- Allcock, John B. (1996), „Borders, states, citizenship: unscrambling Yugoslavia“ u: F. W. Carter & H. T. Norris, *The changing shape of the Balkans*, Boulder, CO: Westview Press.
- Anderson, Benedict (1998), *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd: Plato.
- Anderson-Gold, Sharon (2003), „Human Rights and Cultural Identity“, *Filozofski Godišnjak* 16, 39–49.
- Apaja, K. Entoni (2006), „Utemeljivanje ljudskih prava“, u: Majkl Ignjatijef, *Ljudska prava kao politika i kao idolopoklonstvo*, Beograd: Službeni Glasnik, str. 97–107.
- Aristotel (1975), *Politika*, Beograd: BIGZ.
- Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace & Co.
- Asad, Talal (prir.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.
- Asad, Talal (1979), „Anthropology and the Analysis of Ideology“, *Man* 14, 607–627.
- Asad, Talal (2006), „French Secularism and the 'Islamic Veil Affair““, *The Hedgehog Review* 8 (1-2), 93–106.
- Balandije, Žorž (1997), *Politička antropologija*, Beograd: XX vek.
- Balibar, Etienne (1996), „Is European Citizenship Possible?“, *Public Culture*, 8 (2), 355–376.

- Balibar, Etjen (2002), „Pravo građanstva ili aparthejd?“, *Republika* 286–287, internet, [http://www.yuope.com/zines/republika/arhiva/2002/286-287/286-287\\_21.html](http://www.yuope.com/zines/republika/arhiva/2002/286-287/286-287_21.html), pristupljeno avgusta 2013.
- Balibar, Etienne (2004), „Is a Philosophy Of. Human Rights Possible“, *South Atlantic Quarterly* 103 (2-3), 311–322.
- Balibar, Etienne (2005), „European citizenship and cosmopolitanism in a global era“, *Babel* 1 (1), internet, dostupno na: <http://www.icorn.org/articles.php?var=6>, pristupljeno jula 2014.
- Barry, Brian (2001), *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge: Polity Press.
- Bašić, Goran i Katarina Crnjanski (2006), *Politička participacija i kulturna autonomija nacionalnih manjina u Srbiji*, Beograd: Friedrich Ebert Stiftung i Centar za istraživanje etniciteta.
- Bauböck, Rainer (2008), *Stakeholder Citizenship: An Idea Whose Time Has Come?*, Washington DC: Migration Policy Institute.
- Bauböck, Rainer (2010), „Studying Citizenship Constellations“, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (5), 847–859.
- Beiner, Ronald (1995), „Introduction: Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century“, u: Ronald Beiner (prir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York, str. 1–28.
- Bellamy, Richard (2004), „Introduction: The Making of Modern Citizenship“, u: Richard Bellamy, Dario Castiglione and Emilio Santoro (prir.), *Lineages of European Citizenship*, New York: Palgrave Macmillan.
- Bellamy, Richard (2008), *Citizenship: A very short introduction*, New York: Oxford University Press Inc.



- Bellamy, Richard, and Antonino Palumbo (prir.) (2010), *Citizenship*, Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- Benhabib, Seyla (1999), „The Liberal Imagination and the Four Dogmas of Multiculturalism“, *The Yale Journal of Criticism* 12 (2), 401–413.
- Billig, Michael (1995), *Banal Nationalism*, London: Sage Publications.
- Bin Wong, R (1999), „Citizenship in Chinese history“, u: Michael Hanagan and Charles Tilly (prir.), *Extending citizenship, reconfiguring states*, Lanham, Meryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, str. 97–122.
- Bosniak, Linda (2000), „Citizenship Denationalized“, *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7, 447–509.
- Bosniak, Linda (2003), „Citizenship“, u: Mark Tushnet and Peter Cane (prir.), *The Oxford Handbook of Legal Studies*, Oxford University Press, str. 183–201.
- Bowen, John R. (1996), „The myth of Global Ethnic Conflict“, *Journal of Democracy* 7 (4), 3–14.
- Bowen, John R. (2006), *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton University Press.
- Brković, Čarna (2008), „Upravljanje osećanjima pripadanja: Antropološka analiza 'kulture' i 'identiteta' u Ustavu Republike Srbije“, *Etnoantropološki problemi*, 3(2), 59–76.
- Brubaker, Rogers (1992a), „Citizenship Struggles in Soviet Successor States“, *International Migration Review* 26 (2), 269–291.
- Brubaker, Rogers (1992b), *Citizenship and nationhood in France and Germany*, Cambridge: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers (1998), „Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany“, u: Gershon Shafir (prir.), *The citizenship debates*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 131–164.

- Brubaker, Rogers and Frederick Cooper (2000), „Beyond 'Identity'“, *Theory and Society* 29 (1), 1–47.
- Brubaker, Rogers and Jaeun Kim (2011), „Transborder Membership Politics in Germany and Korea“, *European Journal of Sociology* 52, 21–75.
- Bunce, Valerie (1999), *Subversive institutions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Edmund (2013 [1790]), *Reflections on the Revolution in France*, Stockton Wilson.
- Carens, Joseph (1995), „Aliens and Citizens: The Case for Open Borders“, u: Ronald Beiner (prir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York, str. 229–253.
- Carens, Joseph (2000), *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press.
- Chaney, David (1994), *The Cultural Turn: Scene-Setting Essays on Contemporary Cultural History*, London: Routledge.
- Clemmer, Richard O. (2014), „Anthropology, the indigenous and human rights: Which billiard balls matter most?“, *Anthropological Theory* 14 (1), 92–117.
- Cowan, Jane K., Marie-Béatrice Dembour and Richard A. Wilson (prir.) (2001), *Culture and Rights*, Cambridge University Press.
- Cowan, Jane K. (2001), „Ambiguities of an emancipatory discourse: the making of a Macedonian minority in Greece“, u: Jane K.Cowan, Marie-Béatrice Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, 152–176.
- Cowan, Jane K. (2003), „The uncertain political limits of cultural claims: minority rights politics in south-east Europe“, u: Wilson, Richard Ashby and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, 140–162.

- Cowan, Jane K. (2006), „Culture and Rights after *Culture and Rights*“, *American Anthropologist* 108 (1), 9–24.
- Craith, Máiréad Nic (2004), „Culture and citizenship in Europe: Questions for anthropologists“, *Social Anthropology* 12 (3), 289–300.
- Dahlgren, Peter (2006), „Doing citizenship. The cultural origin of civic agency in the public sphere“, *European Journal of cultural studies* 9 (3), 267–286.
- Dedić Jasminka, Vlasta Jalušić and Jelka Zorn (2003), *The Erased: Organized Innocence and the Politics of Exclusion*, Ljubljana: Mirovni Inštitut.
- Delanty, Gerald (2002), „Two Conceptions of Cultural Citizenship: A Review of Recent Literature on Culture and Citizenship“, *Global Review of Ethnopolitics* 1 (3), 60–66.
- Delanty, Gerald (2003), „Citizenship as a Learning Process: Disciplinary Citizenship versus Cultural Citizenship“, *International Journal of Lifelong Education* 22 (6), 597–605.
- Deželan, Tomaž (2012), „In the name of the nation or/and Europe? Determinants of the Slovenian citizenship regime“, *Citizenship Studies* 16 (3-4), 413–429.
- Dietz, Mary (1992), „Context is All: Feminism and Theories of Citizenship“, u: Chantal Mouffe (prir.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, London and New York: Verso, str. 63–85.
- Divjak, Slobodan (2001), „Nacija, kultura i građanstvo“, *Treći program* 111, 97–123.
- „Djela Apostolska“, *Sveto Pismo / Novi Zavjet*, izdanje Svetog arhijerijskog sinoda Srpske pravoslavne crkve, Beograd (1998).
- Dobson, Andrew (1995), *Green political thought*, London: Routledge.
- Dobson, Andrew (2004), „Ecological citizenship“, Paper presented at the annual meeting of the Western Political Science Association, Portland, Oregon, USA, March 11 2004.

- Duhaček, Daša i Katarina Lončarević (2012), „Kultura, rod i građanski status”, u: Daša Duhaček i Katarina Lončarević (prir.), *Kultura, rod, građanski status*, Beograd: Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, str. vii–xx.
- Džankić, Jelena (2010), „Lineages of citizenship in Montenegro”, *CITSEE Working Paper Series* 2010/14, Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Dokić, Dejan (prir.) (2003), *Yugoslavism: histories of a failed idea*, London: Hurst & Company.
- Earnest, David C. (2005), „Political Incorporation and Historical Institutionalism: A Comparison of the Netherlands, Germany and Belgium“, paper delivered at the 46<sup>th</sup> Annual Convention of the International Studies Association, March 1–5, Honolulu, Hawaii.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001), „Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture“, u: Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, str. 127–148.
- Evans, David T. (1993), *Sexual Citizenship*, London: Routledge.
- Evans-Pritchard, Edward (1940), *The Nuer*, Oxford: Clarendon Press.
- Fernando, Mayanthi L. (2010), „Reconfiguring freedom: Muslim piety and the limits of secular law and public discourse in France“, *American Ethnologist* 37 (1), 19–35.
- Ferraris, Maurizio, (2013), *Documentality. Why It Is Necessary to Leave Traces*, New York: Fordham University Press.
- Fortes, Meyer and Edward Evans-Pritchard (1940), *African Political Systems*, London: Oxford University Press.
- Fraser, Nancy (1995), „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age“, *New Left Review* 212 (1), 68–93.

- Fraser, Nancy (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York and London: Routledge.
- Fraser, Nancy and Axel Honneth (2003), *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*, New York: Verso.
- Friedman, Marilyn (2005) (prir.), *Women and Citizenship*, Oxford University Press.
- Gaćanović, Ivana (2009), „Kako izmisliti Evropljanina? Antropološka analiza“, *Antropologija* 7, 87–104.
- Gaille, Marie (1998), „Introduction: Droit, sociologie, anthropologie et histoire du citoyen“, u: Marie Gaille (prir.), *Le Citoyen*, Paris: Flammarion, str. 11–43.
- Gatman, Ejmi (2006), Uvod u: Majkl Ignjatijef, *Ljudska prava kao politika i kao idolopoklonstvo*, Beograd: Službeni Glasnik, str. 15–28.
- Geertz, Clifford (1983), *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books.
- Gökariksel, Banu and Katharyine Mitchell (2005), „Veilling, secularism, and the neoliberal subject: national narratives and supranational desires in Turkey and France“, *Global Networks* 5 (2), 147–165.
- Gosewinkel, Dieter (2008), „The Dominance of Nationality? Nation and Citizenship from the Late Nineteenth Century Onwards: A Comparative European Perspective“, *German History* 26 (1), 92–108.
- Groebner, Valentin, (2007), *Who Are You? Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*, New York: Zone Books.
- Grujić, Jelena (2006), „The refugee electorate: past, present and future“, internet, <http://www.migrationonline.cz/e-library/?x=1963588>, pristupljeno 15. januara 2014.
- Gutmann, Amy (1994), „Introduction“, u: Amy Gutmann (prir.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, str. 3–24.

- Habermas, Jürgen (1995), „Citizenship and National Identity: Some reflections on the Future of Europe“, u: Ronald Beiner (prir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York, str. 255–281.
- Hall, Stuart and David Held (1989), „Citizens and citizenship“, u: Stuart Hall and Martin Jacques (prir.), *New Times*, London: Lawrence and Wishart.
- Hammar, Tomas (1986), „Citizenship: Membership of a Nation and of a State“, *International Migration* 24, 735–747.
- Hastrup, Kirsten (2001), „Anthropology of Human Rights“, u: Neil Smelser and Paul Baltes (prir.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam: Elsevier, str. 7007–7012.
- Hastrup, Kirsten (2003), „Representing the common good. The limits of legal language“, u: Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, 16–32.
- Hastrup, Kirsten (2005), „Social anthropology. Towards pragmatic enlightenment?“, *Social Anthropology* 13 (2), 133–149.
- Hayden, Robert. M. (1992), „Constitutional nationalism in the Formerly Yugoslav Republics“, *Slavic Review* 51(4), 654–673.
- Heater, Derek (2004), *A brief history of citizenship*, New York: New York University Press.
- Heisler, Martin O. (2005), „Introduction – Changing Citizenship Theory and Practice: Comparative Perspectives in a Democratic Framework“, *Political Science and Politics* 4, 667–671.
- Held, David (1991), „Between State and Civil Society: Citizenship“, u: Geoff Andrews (prir.), *Citizenship*, London: Lawrence & Wishart, str. 19–25.
- Herskovits, Melville (1947), „AAA Statement on Human Rights“, *American Anthropologist* 49, 539–543.

- Hobsbaum, Erik (2002), *Doba ekstrema. Istorija Kratkog dvadesetog veka 1914–1991*, Beograd: Dereta.
- Ignatieff, Michael (1995), „The Myth of Citizenship“, u: Ronald Beiner (prir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York, str. 53–77.
- Ignjatijef, Majkl (2006), *Ljudska prava kao politika i kao idolopoklonstvo*, Beograd: Službeni Glasnik.
- Imeri, Shpend (2006), *Rule of law in the countries of the Former SFR Yugoslavia and Albania - between theory and praxis*, Gostivar: Association for Democratic Initiatives.
- Isin, Engin (2002), *Being Political: Genealogies of Citizenship*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Isin, Engin F. & Bryan S. Turner (2007), „Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies“, *Citizenship Studies*, 11 (1), 5–17.
- Isin, Engin (2009), „Citizenship in flux: The figure of the activist citizen“, *Subjectivity* 29, 367–388.
- Isin, Engin (2012), „Citizens without nations“, *Environment and Planning D: Society and Space* 30, 450–467.
- Jansen, Stef (2005), *Antinacionalizam*, Beograd: XX vek.
- Jansen, Stef (2009), „After the red passport: towards an anthropology of the everyday geopolitics of entrapment in the EU’s ‘immediate outside’“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, 815–832.
- Jones, Kathleen B. (1998), „Citizenship in a Woman-Friendly Polity“, u: Gershon Shafir (prir.), *The citizenship debates*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 221–247.
- Joppke, Christian (2003), „Citizenship Between De- and Re-Ethnicization“, *European Journal of Sociology* 44, 429–458.

- Joppke, Christian (2007), „Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity“, *Citizenship Studies*, 11 (1), 37–48.
- Jovanović, Miodrag (2003), „Recognizing Minority Identities Through Collective Rights“, *Filozofski Godišnjak* 16, 201–226.
- Jovanović, Miodrag (2004), *Kolektivna prava u multikulturalnim zajednicama*, Beograd: Službeni Glasnik.
- Jovanović, Miodrag (2005), „Recognizing Minority Identities Through Collective Rights“, *Human Rights Quarterly* 27 (2), 625–651.
- Jovanović, Miodrag (2006a), Predgovor u: Majkle Ignjatijef, *Ljudska prava kao politika i kao idolopoklonstvo*, Beograd: Službeni Glasnik, str. 7–13.
- Jovanović, Miodrag (2006b), „Manjinska prava i društveno jedinstvo“, u: Vukašin Pavlović (prir.), *Političke institucije i demokratija*, Beograd: Fakultet političkih nauka.
- Jovanović, Svetolik Đ. (1977), *Državljanstvo Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije*, Beograd: Službeni list SFRJ.
- Karamanić, Slobodan and Šuber, Daniel (2011), „The visual between norm and excess“, u: E. Pistrick, N. Scaldaferrri and G. Schworer (prir.), *Audiovisual media and identity in Southeastern Europe*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, str. 291–311.
- Kazimirović, Vasa (1995), *Srbija i Jugoslavija, 1914–1945*, Kragujevac: Prizma.
- Keaton, Trica (2005), „Arrogant Assimilationism: National Identity Politics and African-Origin Muslim Girls in the Other France“, *Anthropology and Education Quarterly* 36 (4), 405–423.
- Kimlika, Vil (2002), „Zapadna politička teorija i etnički odnosi u Istočnoj Evropi“, u: Vil Kimlika i Magda Opalski (prir.), *Može li se izvoziti liberalni pluralizam*, Beograd: Beogradski centar za ljudska prava, str. 27–108.



- Kiwan, Dina (2005), „Human Rights and Citizenship: an Unjustifiable Conflation?“, *Journal of Philosophy of Education* 39 (1), 37–50.
- Kockel, Ullrich, Máiréad Nic Craith and Jonas Frykman (prir.) (2012), *A Companion to the Anthropology of Europe*, Wiley-Blackwell.
- Koska, Viktor (2012), „Framing the citizenship regime within the complex triadic nexuses: the case study of Croatia“, *Citizenship Studies* 16 (3-4), 397–411.
- Krasniqi, Gezim (2010), „Citizenship as a tool of state-building in Kosovo: status, rights, and identity in the new state“, *CITSEE Working Paper Series 2010/10*, Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Krasniqi, Gezim (2012), „Overlapping jurisdictions, disputed territory, unsettled state: the perplexing case of citizenship in Kosovo“, *Citizenship Studies* 16 (3-4), 353–366.
- Kroeber, Alfred Louis and Clyde Kluckhohn (1952), „Culture: a critical review of concepts and definitions“, *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology* 47 (1), viii + 223.
- Krstić, Marija (2011), „Socio-kulturni i istorijsko-politički činioci nastanka ujedinjene Evrope posle II svetskog rata – ka antropološkoj analizi“, *Antropologija* 11 (3), 51–73.
- Krstić, Marija (2012), „Evropa, deo II: osnovni pojmovi i teorije o evropeizaciji“, *Antropologija* 12 (1), 129–143.
- Kukathas, Chandran (1992), „Are there any cultural rights?“, *Political Theory* 20 (1), 105–139.
- Kuper, Adam (1999), *Culture. The Anthropologists' Account*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kuper, Adam (2003), „The return of the native“, *Current Anthropology* 44 (3), 389–395.

- Kuper, Adam (2006), „Discussion: The concept of indigeneity“, *Social Anthropology* 14 (1), 21–22.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will and Wayne Norman (1995), „Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory“, u: Ronald Beiner (prir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York, str. 283–322.
- Kymlicka, Will (1997), „Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Frost“, *Constellations* 4 (1), 72–87.
- Kymlicka, Will (2002), „Review of *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*“, *Ethnic and Racial Studies* 25 (6), 1096–1097.
- Kymlicka, Will (2003), „Multicultural States and Intercultural Citizens“, *Theory and Research in Education* 1 (2), 147–169.
- Kymlicka, Will (2009) „The Multicultural Welfare State?“, u: Peter A. Hall and Michele Lamont (prir.), *Successful Societies: How Institutions and Culture Affect Health*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 226–253.
- Lazar, Sian (2013), „Introduction“, u: Sian Lazar (prir.), *The Anthropology of Citizenship. A Reader*, Wiley Blackwell, str. 1–22.
- Lazar, Sian and Monique Nuijten (2013), „Citizenship, the Self, and Political Agency“, *Critique of Anthropology* 33 (1), 3–7.
- Leca, Jean (1992), „Questions on Citizenship“, u: Chantal Mouffe (prir.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, London and New York: Verso, str. 17–32.
- Lehning, Percy B. (2001), „European Citizenship: Towards a European Identity?“, *Law and Philosophy*, 20 (3), 239–282.

- LeVine, Robert A (1963), „Culture and Personality“, *Biennial Review of Anthropology* 3, 107–145.
- Lošonc, Alpar (2009), „Political representation as an expression of the relationship between majority and minority“, u: D. Vujadinović and V. Goati (prir.), *Serbia at the political crossroads*, Belgrade: CEDET and Friedrich Ebert Stiftung.
- Maclure, Jocelyn (2003), „The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship“, *Canadian Journal of Political Science* 36 (1), 3–21.
- Malešević, Miroslava (2008), „Nasilje identiteta“, *Kulturne paralele: svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu*, Beograd: Etnografski Institut SANU, str. 11–34.
- Mann, Michael (2010), „Ruling class strategies and citizenship“, u: Richard Bellamy and Antonino Palumbo (prir.), *Citizenship*, Surrey, England: Ashgate Publishing Limited, str. 27–42.
- Markoff, John (1999), „From center to periphery and back again: Reflections on the geography of democratic innovation“, u: Michael Hanagan and Charles Tilly (prir.), *Extending citizenship, reconfiguring states*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, str. 229–246.
- Markowitz, Fran (2004) „Talking about culture: globalization, human rights and anthropology“, *Anthropological theory* 4, 329–352.
- Marshall, T. H. And Bottomore, Tom (1992), *Citizenship and social class*, London: Pluto Press.
- Marshall, T. H. (1998), „Citizenship and social class“, u: Gershon Shafir (prir.), *The citizenship debates*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 93–111.
- Mason, Andrew (2009), „Environmental Obligations and the Limits of Transnational Citizenship“, *Environmental Politics*, 14 (2), 280–297.

- Milenković, Miloš (2007), „Paradoks postkulturalne antropologije. Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture“, *Antropologija* 3, 121–143.
- Milenković, Miloš (2008), „Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije. Deo prvi: o 'očuvanju' identiteta“, *Etnoantropološki problemi* 3 (2), 45–57.
- Milenković, Miloš (2013), „O jednom neočekivanom izvoru pesimizma u savremenoj antropologiji multikulturalizma: preliminarni pogled iz metodologije“, *Etnološko-antropološke sveske* 21, 57–71.
- Milenković, Miloš (2014), *Antropologija multikulturalizma: od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*, Beograd: Srpski genealoški centar/Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Miletić, Svetozar (2005), *Zakon o državljanstvu Republike Srbije sa komentarom i prilogima*, Beograd: Službeni list Srbije i Crne Gore.
- Miller, David (2000), *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press.
- Molnar, Aleksandar (2004), „Građanin“, u: Predrag Krstić (prir.), *Kritički pojmovnik civilnog društva*, Beograd: Grupa 484, str. 11–38.
- Montgomery, Hether (2001), „Imposing rights? A case study of child prostitution in Thailand“, u: Jane K. Cowan, Marie-Béatrice Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, str. 80–101.
- Mouffe, Chantal (1992), „Democratic Citizenship and the Political Community“, u: Chantal Mouffe (prir.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, London and New York: Verso, str. 225–239.
- Muminović, Esad (1998), „Problems of Citizenship Laws in Bosnia and Herzegovina“, *Croatian Critical Law Review* 3 (1-2), 71–88.
- Nash, Kate (2001), „The 'Cultural Turn' in Social Theory: Towards a Theory of Cultural Politics“, *Sociology* 35 (1), 77–92.

- Naumović, Slobodan (2009), *Upotreba tradicije*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; IP „Filip Višnjić“ a.d.
- Navaro-Yashin, Yael, (2007), „Make-believe papers, legal forms and the counterfeit: affective interactions between documents and people in Britain and Cyprus“, *Anthropological Theory* 7, 79–98.
- Neš, Kejt (2006), *Savremena politička sociologija*, Beograd: Službeni glasnik.
- Neveu, Catherine (2004), „Les enjeux d’une approche anthropologique de la citoyenneté“, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20 (3), 89–101.
- Neveu, Catherine (2005), *Anthropologie de la citoyenneté*, Dossier de candidature en vue de l’obtention de l’Habilitation à Diriger des Recherches, Université de Provence, internet, [http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/62/74/44/PDF/HDR\\_Neveu\\_2.pdf](http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/62/74/44/PDF/HDR_Neveu_2.pdf), pristupljeno septembra 2014.
- Neveu, Catherine (2012), „La citoyenneté comme 'mot-clé': enjeux de traductions politiques“, rad predstavljen na konferenciji *Traduire la citoyenneté: la citoyenneté en débat*, Amman, Jordan.
- Oldfield, Adrian (1998), „Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World“, u: Gershon Shafir (prir.), *The citizenship debates*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 75–89.
- Ong, Aihwa (2006), „Mutations in Citizenship“, *Theory, Culture & Society* 23 (2–3), 499–505.
- Oommen, Tharailath K. (1997), *Citizenship, Nationality and Ethnicity. Reconciling Competing Identities*, Cambridge: Polity Press.
- Ouroussoff, Alexandra and Christina Toren (2005), „Discussion: Anthropology and Citizenship“, *Social Anthropology* 13 (2), 207–209.
- Pakulski, Jan (1997), „Cultural Citizenship“, *Citizenship Studies* 1 (1), 73–86.

- Parekh, Bhikhu (2004), „Redistribution or recognition? A misguided debate“, u: Stephen Hay, Tariq Haddood and Judith Squires (prir.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*, Cambridge University Press.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio (1992), „Hannah Arendt and the Idea of Citizenship“, u: Chantal Mouffe (prir.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, London and New York: Verso, str. 145–168.
- Pavićević, Đorđe i Nikola Beljinac (2011), „Multikulturene politike u Srbiji“, u: Milan Podunavac (prir.), *Javne politike Srbije*, Beograd: Fondacija Heinrich Böll, str. 135–149.
- Pawley, Laurence (2008), „Cultural Citizenship“, *Sociology Compass* 2 (2), 594–608.
- Pejić, Jelena (1998), „Citizenship and Statelessness in the Former Yugoslavia: The Legal Framework“, u: S. O'Leary and T. Tiilikainen (prir.), *Citizenship and Nationality Status in the New Europe*, London: The Institute for Public Policy Research/ Sweet & Maxwell, str. 169–186.
- Petranović, Branko (1988), *Istorija Jugoslavije 1918 – 1988*, Beograd: Nolit.
- Phillips, Anne (1991), *Engendering democracy*, Cambridge: Polity Press.
- Phillips, Anne (1999), *Which Equalities Matter?* Cambridge: Polity Press.
- Pišev, Marko i Miloš Milenković (2013), „'Islam' u anti-multikulturnoj retorici političara i antropologa Zapadne Evrope: kongruencija ili koincidencija?“, *Etnoantropološki problemi* 8 (4), 965–985.
- Pocock, J. G. A. (1998), „The ideal of citizenship since classical times“, u: Gershon Shafir (prir.), *The citizenship debates*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 31–41.
- Podunavac, Milan (2000), „Liberalizam i multikulturalizam“, *Filozofija i društvo* 17, 77–92.

- Podunavac, Milan (2006), *Poredak, konstitucionalizam, demokratija*, Beograd: Čigoja štampa.
- Prak, Maarten (1999), „Burghers into citizens: Urban and national citizenship in the Netherlands during the revolutionary era (c. 1800)“, u: Michael Hanagan and Charles Tilly (prir.), *Extending citizenship, reconfiguring states*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, str. 17–35.
- Prelić, Mladena (2012), „Multikulturalizam: rasprava koja traje“, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 139, 139–149.
- Purvis, Trevor and Alan Hunt (1999), „Identity versus Citizenship: Transformations in the Discourses and Practices of Citizenship“, *Social & Legal Studies* 8 (4), 457–482.
- Putnam, Robert D. (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.
- Ragazzi, Francesco and Kristina Balalovska (2011), „Diaspora politics and post-territorial citizenship in Croatia, Serbia and Macedonia“, *CITSEE Working Paper Series* 2011/18, Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Rakić, V (1998), „State Succession and Dissolution: the Example of FR Yugoslavia“, *Croatian Critical Law Review* 3 (1-2), 57–70.
- Ramet, Sabrina (1992), *Nationalism and federalism in Yugoslavia, 1962-1991*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Rancière, Jacques (2000), „Citoyenneté, culture et politique“, u: M. Elbaz et D. Helly (prir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Paris: L’Harmattan / Presses Universitaires de Laval.
- Rancière, Jacques (2004), „Who is the Subject of the Rights of Man?“, *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3), 297–310.

- Rapport, Nigel (2005), „Discussion: Anthropology and Citizenship“, *Social Anthropology* 13 (2), 203–206.
- Rapport, Nigel (2007), „'Culture is no excuse'. Critiquing multicultural essentialism and identifying the anthropological concrete“, *Social Anthropology* 11 (3), 373–384.
- Rava, Nenad (2010), „Serbia: elusive citizenship in an elusive nation-state“, *CITSEE Working Paper Series* 2010/08, Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Richardson, Diane (2000), „Constructing Sexual Citizenship: Theorizing Sexual Rights“, *Critical Social Policy* 20, 105–135.
- Rosaldo, Renato (1994a), „Cultural Citizenship and Educational Democracy“, *Cultural Anthropology* 9, 402–411.
- Rosaldo, Renato (1994b), „Cultural Citizenship in San Jose“, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 17 (2), 57–64.
- Rosaldo, Renato (1999), „Cultural citizenship, inequality and multiculturalism“, u: Rodolfo. D. Torres, Louis. F. Mirón and Jonathon. X. Inda (prir.), *Race, Identity and Citizenship*, Oxford: Blackwell, str. 253–261.
- Rose, Nikolas and Carlos Novas (2005), „Biological Citizenship“, u: Aihwa Ong and Stephen J. Collier (prir.), *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell Publishing Ltd, str. 439–481.
- Ross, Fiona C. (2003), „Using rights to measure wrongs: a case study of method and moral in the work of the South African Truth and Reconciliation Commission“, u: Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, str. 163–182.
- Sarajlić, Eldar (2010), „A citizenship beyond the nation-state: dilemmas of the 'Europeanisation' of Bosnia and Herzegovina“, *CITSEE Working Paper Series* 2010/09, Edinburgh: The University of Edinburgh.



- Sarajlić, Eldar (2012), „Conceptualising citizenship regime(s) in post-Dayton Bosnia and Herzegovina“, *Citizenship Studies* 16 (3-4), 367–381.
- Sahlins, Marshall (1999), „Two or Three Things that I Know about Culture“, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3), 399–421.
- Salzmann, Ariel (1999), „Citizens in search of a state: The limits of political participation in the late Ottoman empire“, u: Michael Hanagan and Charles Tilly (prir.), *Extending citizenship, reconfiguring states*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, str. 37–66.
- Sardelić, J. (2013), „Romani Minorities on the Margins of Post-Yugoslav Citizenship Regimes“, *CITSEE Working Paper Series* 2013/31, Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Sassen, Saskia (2002), „The Repositioning of Citizenship: Emergent Subjects and Spaces for Politics“, *Berkeley Journal of Sociology* 46, 4–25.
- Schnapper, Dominique (2000), *Qu'est-ce que la citoyenneté*. Paris : Éditions Gallimard.
- Semprini, Andrea (1999), *Multikulturalizam*, Beograd: Clio.
- Shachar, Ayelet (2009), *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Shafir, Gershon (1998), „Introduction: The Evolving Tradition of Citizenship“, u: Gershon Shafir (prir.), *The citizenship debates*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 1–28.
- Shaw, Jo (2007), *The Transformation of Citizenship in the European Union: Electoral Rights and the Restructuring of Political Space*, Cambridge University Press.
- Shaw, Jo (2012), „Citizenship as a 'space of law': the case of the new states of South Eastern Europe“, *Draft of a paper for discussion at a CITSEE symposium*, 10 Feb.

- Shaw, Jo and Igor Štiks (2010), „The Europeanisation of Citizenship in the Successor States of the Former Yugoslavia: an introduction“, *CITSEE Working Paper Series* 2010/01, Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Shaw, Jo and Igor Štiks (prir.) (2013), *Citizenship after Yugoslavia*, London and New York: Routledge.
- Shore, Cris and Susan Wright (1997), „Policy: A new field of anthropology“, u: Chris Shore and Susan Wright (prir.), *Anthropology of Policy*, London and New York: Routledge, str. 3–39.
- Shore, Cris (2004), „Whither European Citizenship?: Eros and Civilization Revisited“, *European Journal of Social Theory* 7 (1), 27–44.
- Shulman, Stephen (2002), „Challenging the Civic/Ethnic and West/East Dichotomies in the Study of Nationalism“, *Comparative Political Studies* 35 (5), 554–585.
- Sládeček, Michal (2008), *Politička zajednica*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I. P. „Filip Višnjić“.
- Smith, Anthony D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, Reno: University of Nevada Press.
- Somers, Margaret R. (1994), „Rights, relationality, and membership: Rethinking the making and meaning of citizenship“, *Law & Social Inquiry*, 19 (1), 63–112.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu (1998), „Toward a Postnational Model of Membership“, u: Gershon Shafir (prir.), *The citizenship debates*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 189–217.
- Spaskovska, Ljubica (2010), „In search of a demos: transformations of citizenship and belonging in the Republic of Macedonia“, *CITSEE Working Paper Series* 2010/11, Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Spaskovska, Ljubica (2012), „The fractured ‘we’ and the ethno-national ‘I’: the Macedonian citizenship framework“, *Citizenship Studies* 16 (3-4), 383–396.

- Spiro, P. J. (2010), „Dual citizenship as human right”, *International journal of constitutional law*, 8 (1), 111–130.
- Staley, Edgumbe (1967), *The guilds of Florence*, New York: Benjamin Bloom, Inc.
- Stevens, Jacqueline (2010), *States Without Nations: Citizenship for Mortals*, New York: Columbia University Press.
- Stevenson, Nick (2003), *Cultural Citizenship. Cosmopolitan Questions*, Maidenhead: Open University Press.
- Stoker, Gerry et al (prir.) (2011), *Prospects for citizenship*, London: Bloomsbury Academic.
- Stupar, Milorad (2010), *Filozofija politike*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP „Filip Višnjić“ a.d.
- Šo, Džo i Igor Štiks (2012), „Uvod: Državljanstvo u novim državama Jugoistočne Evrope“, u: Džo Šo i Igor Štiks (prir.), *Državljeni i državljanstvo posle Jugoslavije*, Beograd: Clio, str. 11–33.
- Štiks, Igor (2013), „A laboratory of citizenship: shifting conceptions of citizenship in Yugoslavia and post-Yugoslav states“, u: Jo Shaw and Igor Štiks (prir.), *Citizenship after Yugoslavia*, London and New York: Routledge, str. 15–37.
- Taylor, Charles (1994), „The Politics of Recognition“, u: Amy Gutmann (prir.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, str. 25–73.
- Taylor, Charles (2012), „Interculturalism or Multiculturalism?“, *Philosophy and Social Criticism* 38 (4–5), 413–423.
- Thomas, Elaine R (2002), „Who Belongs? Competing Conceptions of Political Membership“, *European Journal of Social Theory* 5 (3), 323–349.
- Torpey, J. (2000), *The Invention of the Passport*, Cambridge University Press.

- Tully, James (2008), „Two Meanings of Global Citizenship: Modern and Diverse“, u: Michael A. Peters, Harry Blee and Alan Britton (prir.), *Global Citizenship Education: Philosophy, Theory and Pedagogy*, Rotterdam: Sense Publications, str. 15–23.
- Turen, Alan (2011), *Nova paradigma*, Beograd: Službeni Glasnik.
- Turner, Bryan S. (1992), „Outline of a Theory of Citizenship“, u: Chantal Mouffe (prir.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, London and New York: Verso, str. 33–62.
- Turner, Bryan S. (2001), „The erosion of citizenship“, *British Journal of Sociology* 52 (2), 189–209.
- Turner, Terence (1993), „Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalism Should Be Mindful of It?“, *Cultural Anthropology* 8 (4), 411–429.
- Van Zoonen, Liesbet (2005), *Entertaining the Citizen: when politics and popular culture converge*, Oxford: Rowman and Littlefield.
- Vasiljević, Jelena (2011) „Ključni elementi transformacije režima državljanstva u Srbiji od 1990. godine“, *Filozofija i društvo* 22 (4), 63–82.
- Vasiljević, Jelena (2012), „Politički prostor ekološkog građanstva“, *Filozofija i društvo* 23 (1), 102–111.
- Vasiljević, Jelena (2014), „Citizenship as lived experience: belonging and documentality after the breakup of Yugoslavia“, *CITSEE Working Paper Series* 2014/36, Edinburgh: The University of Edinburgh.
- Waldron, Jeremy (1992), „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative“, *University of Michigan Journal of Law Reform* 25 (3–4), 751–793.

- Weber, Max (1998), „Citizenship in ancient and medieval cities“, u: Gershon Shafir (prir.), *The citizenship debates*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 43–49.
- Wedel, Janine R, Cris Shore, Gregory Feldman and Stacy Lathrop (2005), „Toward an anthropology of public policy“, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 600, 30–51.
- Werbner, Pnina (2007), „Veiled Interventions in Pure Space. Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France“, *Theory, Culture & Society* 24 (2), 161–186.
- Wiener, Antje (1999), „From *Special* to *Specialized* Rights: The Politics of Citizenship and Identity in the European Union“, u: Michael Hanagan and Charles Tilly (prir.), *Extending citizenship, reconfiguring states*, Lanham, Meryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, str. 195–227.
- Williams, Raymond (1981), *Culture*, Glasgow: Fontana.
- Wilson, Richard Asby (1997), „Representing Human Rights Violations: Social Contexts and Subjectivities“, u: Richard Ashby Wilson (prir.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press, str 134–160.
- Wilson, Richard Ashby and Jon P. Mitchell (prir.) (2003), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge.
- Wilson, Richard Ashby (2006), „Afterword to 'Anthropology and Human Rights in a New Key': the Social Life of Human Rights“, *American Anthropologist* 108 (1), 77–83.
- Wolf, Eric (1982), *Europe and the People without history*, Berkeley: University of California Press.
- Wright, Susan (1998), „The Politicization of 'Culture'“, *Anthropology Today* 14 (1), 7–15.

Young, Iris Marion (1995), „Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship“, u: Ronald Beiner (prir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York, str. 175–207.

YUCOM (2001), *Serbian-Montenegrin relations and the question of citizenship of FRY citizens, Executive summary*, Belgrade.

## **Izvori:**

Deklaracija o pravima osoba koje pripadaju nacionalnim ili etničkim, religijskim ili jezičkim manjinama:

<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideMinoritiesDeclarationen.pdf>.

Deklaracija UN o pravima urođeničkih naroda:

[http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_en.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf).

Međunarodni pakt o civilnim i političkim pravima:

<http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/05bosniak/BIntCovCivilPoliticalRights.pdf>

Međunarodni pakt o ekonomskim, društvenim i kulturnim pravima:

<http://www.ius.bg.ac.rs/prof/Materijali/lubbra/PESK.pdf>.

Nacrt Deklaracije UN o pravima urođeničkih naroda:

<http://www1.umn.edu/humanrts/instree/declra.htm>.

Rezultati popisa stanovništva (nacionalna pripadnost) Republike Srbije iz 2011. godine:

<http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/Public/ReportResultView.aspx?rptId=1210>.

Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima:

[http://www.poverenik.rs/images/stories/Dokumentacija/54\\_Idok.pdf](http://www.poverenik.rs/images/stories/Dokumentacija/54_Idok.pdf)

Ustav Republike Srbije iz 1990. godine:

<http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-iz-1990.pdf>.

Ustav Republike Srbije iz 2006. godine:

<http://www.ustavni.sud.rs/page/view/139-100028/ustav-republike-srbije>.

Zakon o jugoslovenskom državljanstvu iz 1996. godine:

<http://eudo-citizenship.eu/NationalDB/docs/MON%20zakon%20o%20jugoslovenskom%20drzavljanstvu%20preciscen%202001.pdf>.

Zakon o državljanstvu Republike Srbije iz 2004. godine (sa amandmanima usvojenim 2007.):

[http://www.paragraf.rs/propisi/zakon\\_o\\_drzavljanstvu\\_republike\\_srbije.html](http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_drzavljanstvu_republike_srbije.html).

Zakon o dijaspori i Srbima u regionu iz 2009. godine:

[http://dijaspora.gov.rs/wp-content/uploads/2012/12/Zakon\\_o\\_dijaspori.pdf](http://dijaspora.gov.rs/wp-content/uploads/2012/12/Zakon_o_dijaspori.pdf).

Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina SRJ iz 2002. godine:

[http://www.paragraf.rs/propisi/zakon\\_o\\_zastiti\\_prava\\_i\\_sloboda\\_nacionalnih\\_manjina.html](http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_zastiti_prava_i_sloboda_nacionalnih_manjina.html)

Zakon o nacionalnim savetima nacionalnih manjina RS iz 2009. godine:

[http://www.paragraf.rs/propisi/zakon\\_o\\_nacionalnim\\_savetima\\_nacionalnih\\_manjina.html](http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_nacionalnim_savetima_nacionalnih_manjina.html)



## **Biografija autorke**

**Jelena (Vidoje) Vasiljević** rođena je 9. decembra 1981. u Beogradu, gde je završila Prvu beogradsku gimnaziju, kao dobitnik Vukove diplome, a potom osnovne i magistarske studije na Filozofskom fakultetu, na Odeljenju za etnologiju i antropologiju. Diplomirala je 2005. godine, sa prosečnom ocenom 9,88. Magistarske studije završila je 2008. godine, sa prosečnom ocenom 10, odbranivši tezu „Procesi narativizacije srpsko-hrvatskih sukoba u štampi Hrvatske i Srbije prve polovine devedesetih godina XX veka“.

Dobitnik je stipendija Vlade grada Beograda, ambasade Kraljevine Norveške, kao i diplome Filozofskog fakulteta za najboljeg studenta završne godine etnologije i antropologije. Tokom magistarskih studija bila je stipendistkinja republičkog Ministarstva za nauku i tehnološki razvoj. Tokom akademske 2010/2011. godine bila je angažovana kao istraživač na Pravnom fakultetu Univerziteta u Edinburgu, gde je radila na međunarodnom projektu Evropskog istraživačkog saveta o pitanjima građanstva i državljanstva u postjugoslovenskim državama. Od 2009. godine zaposlena je na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju kao istraživač saradnik. Objavila je više radova u domaćim i međunarodnim časopisima. Govori tečno engleski i francuski jezik.



Prilog 1.

## Izjava o autorstvu

Potpisana Jelena Vasiljević

Broj upisa \_\_\_\_\_

**Izjavljujem**

da je doktorska disertacija pod naslovom

**Kultura i građanstvo – antropološka perspektiva**

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada,
- da predložena disertacija u celini ni u delovima nije bila predložena za dobijanje bilo koje diplome prema studijskim programima drugih visokoškolskih ustanova,
- da su rezultati korektno navedeni i
- da nisam kršila autorska prava ni koristila intelektualnu svojinu drugih lica.

**Potpis doktoranda**

U Beogradu, 3. XI 2014.

J. Vasiljević



Prilog 2.

## Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora Jelena Vasiljević

Broj upisa \_\_\_\_\_

Studijski program \_\_\_\_\_

Naslov rada **Kultura i građanstvo – antropološka perspektiva**

Mentor prof. dr Miloš Milenković

Potpisana Jelena Vasiljević

Izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predala za objavljivanje na portalu **Digitalnog repozitorijuma Univerziteta u Beogradu**.

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci vezani za dobijanje akademskog zvanja doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada.

Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

U Beogradu, 3. XI 2014.

Potpis doktoranda

J Vasiljević



Prilog 3.

## Izjava o korišćenju

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

### Kultura i građanstvo – antropološka perspektiva

koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim priložima predala sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučila.

1. Autorstvo
2. Autorstvo - nekomercijalno
3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerade
4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima
5. Autorstvo – bez prerade
6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima

U Beogradu,

3. XI 2014.

Potpis doktoranda

Vasiljević