

KARLA PASKVINELI

SAVREMENA KULTURNA ANTROPOLOGIJA I MARKSIZAM U FRANCUSKOJ I ITALIJI*

Interesovanje marksista za kulturnu antropologiju predstavlja pojavu relativno skorijeg datuma, iako uglednog prethodnika ima u samom Marksu koji je, kao što znamo, posvetio poslednje godine svog života iščitavanju i obeležavanju antropoloških tekstova. Ta je oblast pod uticajem marksizma Druge i Treće Internacionale pala u zaborav, da bi se ponovo pojavila tokom poslednjih dvadeset godina posebno u Francuskoj i Italiji s počecima preporoda marksističke teorije tokom 1960-ih, i sa raskidom sa strukturama staljinističke ortodoksije. Međutim, interesovanja koja od nedavno vode marksiste ka kulturnoj antropologiji razlikuju se od interesovanja koja su ranije vodila Marksa.

Mada se znalo da je Marks uticao na Engelsovo *Poreklo porodice*, nije bilo poznato na koji način i u kojoj meri, sve dok Marksove *Etnološke sveske (Ethnological Notebooks)* konačno nisu postale dostupne širem krugu čitalaca

* Carla Pasquinelli, *The History of a Relationship: Contemporary Cultural Anthropology and Marxism in France and Italy* u *Dialectical Anthropology* 7, 1983, p. 195-207, Amsterdam. K. Paskvineli je profesor etnologije na Univerzitetu Kaljari u Italiji.

KARLA PASKVINELI

1974. godine (1). U svakom slučaju, sam Marks nije bio zainteresovan za antropologiju kao disciplinu. Iako je vrlo dobro poznao ovu oblast, njome se koristio selektivno da bi obogatilo vlastita saznanja, a posebno da bi vlastite hipoteze i zaključke poredio i suprotstavljao onima do kojih je došao Morgan. U predgovoru prvom izdanju *Porekla* (1884), Engels se priseća da je Marks smatrao da je »Morgan u Americi na svoj način ponovo otkrio materijalističko shvatanje istorije, koje je Marks otkrio četrdeset godina ranije, i da su ga poređenja varvarstva i civilizacije dovela, u osnovnim tačkama, do istih zaključaka kao i Marksa«^{2/}. Ova neočekivana konvergencija podstakla je Marksa da dublje uđe u antropologiju kako bi razrešio neka ključna pitanja u sopstvenom radu. Pitanja su se odnosila na pojmove načina proizvodnje, porekla države, i prelaska iz jedne društvene formacije u drugu.

Interesovanja skorijeg datuma, [slično ovome], potiču takođe iz nekih otvorenih pitanja marksizma. Ali su potpuno drugačiji odgovori koji se sada traže u oblasti antropologije kao i stav prema samoj disciplini. Kako i zbog čega je došlo do te razlike najbolje se može razumeti proučavanjem kritike ortodoksnog marksizma, koja je započeta i u Francuskoj i u Italiji tokom 1960-ih godina; i proučavanjem uloge koju je kulturna antropologija igrala u razradi novih trendova marksističke teorije.

Revizija marksizma, koja je na Zapadu započela nakon dvadesetog kongresa KPSS, obeležila je period u kojem su marksisti osećali potrebu da se »vrate korenima«, da pronađu istinski marksizam u mladom Marksu poduhvatajući se teškog posla egzegeze originalnih tekstova. Pod parolom »povratak Marksu«, Marks je ponovo bio otkriven. Do otkrića se došlo najrazličitijim putevima koji su se kretali kroz fenomenologiju, egzistencijalizam, pragmatizam i strukturalizam, sa ciljem da se ustanovi šta je u ovim oblastima postignuto, kao i da se asimiluju razlike a u cilju ponovnog potvrđivanja zapravo odbrane primata marksističkog objašnjenja.

U takvim okolnostima, marksizam je snažno privukao evropske intelektualce, što se može zamenariti samo po cenu isključenosti iz »duha vremena«. Za Sartra marksizam je zaista bio »nezaobilazna filozofija našeg vremena«, i on

¹ L. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen: Van Gorcum, 1974.

² F. Engels, Foreword in the first edition (1884) of *The Origin Of the Family, Private Property and The State*, New York, International Publishers, 1972, p. 71.



ERICH FROMM ONLINE

je svoju raspravu usmerio samo na činjenicu da je »presta razvoj« marksizma. Preporod marksizma trebalo bi da se zasniva na usvajanju »filozofije egzistencije« koja je za Sartra zaista bila »jedino konkretno sredstvo za pristup stvarnosti« /3/. Iz te perspektive on je započeo ono što bi se moglo označiti kao dugo pregovaranje s marksizmom, s ciljem »ponovnog postavljanja pojedinca u okvir materijalističkog shvatanja istorije« /4/. U ovoj atmosferi uzimanja i davanja, kulturna antropologija je trebalo da odigra ključnu ulogu; zajedno sa drugim društvenim naukama, pružila je ono što je Sartr smatrao da nedostaje marksizmu, a to je »hijerarhija medijacija (posredovanja)« /5/, i time omogućila da se ponovo otkrije pojedinac i da se postavi unutar istorijskog totaliteta.

Preciznije, kulturna antropologija je trebalo da uspostavi odnose pojedinca prema svojoj klasi, porodici i opštije, prema skupu društvenih i kulturnih ustanova (institucija) sveta u kojem je taj pojedinac živeo. Istraživanje koje je preuzeo sam Sartr nužno je bilo složeno, jer je obuhvatilo novo preplitanje i to ne samo između antropologije i marksizma, već isto tako i između marksizma i egzistencijalizma. Istovremeno, s obzirom da je trebalo da podstakne marksizam da potpunije uzme u obzir razmatranje pojedinca i kulture, kulturna antropologija je trebalo, takođe, da posreduje u odnosima između egzistencijalizma i marksizma.

Iako je smatrao da marksizam obezbeđuje »jedino valjano tumačenje istorije« /6/, Sartr nije nameravao da se odrekne egzistencijalizma, upravo zbog usmerenosti ovog drugog na pojedinca. Na isti način na koji je kulturna antropologija pomirila pojedinca i istoriju, pomirila bi marksizam i egzistencijalizam.

Sartrova istraživanja su se dalje komplikovala činjenicom da se on istovremeno i oslanjao na kulturnu antropologiju i formulisao kritiku ove discipline. Na taj način, disciplina je bila pogrešno usmerena utoliko što se u potpunosti usredsredila na predmete »ne pitajući se o samom čoveku« /7/. Ako ostavimo po strani vijugavu liniju njegove logike, pada mi u oči da se

³ J. P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

Sartrova kritika uglavnom odnosila na Tejlorovu interpretaciju antropologije i možda još opštije na one koji su isključivo materijalnu kulturu smatrali predmetom njenog proučavanja.

Uprkos činjenice da su Sartrove simpatije uglavnom usmerene prema školi »kulture i ličnosti« (uprkos rezervi koje je imao prema pojmu »bazične ličnosti — basic personality«), on je zapravo bio skloniji egzistencijalističkom pristupu pojedincu, kao pristupu koji je jedini sposoban da ustanovi marksističku antropologiju. Često je, zapravo, insistirao na tome da je »razumevanje egzistencije temelj marksističke antropologije« /8/.

Tako je rezultat njegovog istraživanja bio paradoksalan utoliko što je odnos između kulturne antropologije i marksizma izgubio na težini, ili čak bio potpuno zaklonjen njegovim sveprisutnim zanimanjem za egzistencijalizam. U poslednjoj analizi, egzistencijalizam je pozvan da posreduje u odnosu između kulturne antropologije i marksizma, u većoj meri nego što je pozvana kulturna antropologija da posreduje između marksizma i egzistencijalizma. Svakako da je ovakav ishod odražavao novinu u razumevanju; isto tako je odražavao činjenicu da je Sartr u potpunosti delovao na filozofskoj ravni, zanemarujući time specifičnost discipline nazvane kulturna antropologija. Posledica je bila što je odnos između kulturne antropologije i marksizma težio uobličavanju na u celosti ideološki način.

Zapravo, prošlo bi još deset godina pre nego što bi drugi ocenili ovaj odnos na naučni način; i do ovoga ne bi došlo samo zbog potrebe da se marksizam obogati temama i kategorijama koje su do tada bile zanemarivane, već i da bi se obnovila sama disciplina kulturne antropologije.

Za razliku od Sartra, marksistička istraživanja skorijeg datuma fokusiraju se na pojmovne probleme i metodologiju, i kao takva, nužno su dovela u pitanje neke od osnovnih pojmova vezanih za odnos između marksizma i kulturne antropologije, kao i pretpostavke i metode na kojima ovi počivaju. Prvi problem je bio proveravanje upotrebljivosti marksističkih kategorija pri analizi primitivnih društava, čime su revidirane teorijske postavke kulturne antropologije. Ovo, međutim, nije bila bezbolna operacija za marksizam jer je te iste kategorije trebalo proveriti nalazima same discipline.

⁸ *Ibid.*, p. 108.



Ova dinamika posebno je vidljiva u radovima francuskih marksista Godelijea (Godelier), Terraja (Terray) i Mejasua (Meillassoux), koji su uprkos značajnim međusobnim razlikama, svi koristili Altiserovo čitanje Marksovog *Kapitala* kao polaznu tačku u analizi primitivnih društava.

Godelijeovo istraživanje, pored toga što je od ova tri najpoznatije, ujedno je i najsloženije. U nekim pitanjima on je školski primer biografije marksiste koji je postao kulturni antropolog: u početku je proučavao Marksa, uz vlastito tumačenje *Kapitala* /9/, postao je učenicom Levi Strosa i dugo je radio na terenu. Već u svom delu *La Monnaie de sel*, Godelije je pokazao opreznost koja je potrebna da bi se marksističke kategorije pravilno primenile u analizi primitivnih društava. U ovoj studiji, Godelije je primetio da je so smatrana za dragocenost među pripadnicima plemena Buruya i da je kao takva razmenjivana za druga dobra, pa je sasvim logično postavio pitanje da li je reč o primitivnom obliku novca. Ako je »dobro trebalo da služi kao novac«, primetio je Godelije, »trebalo je da bude zamenjivo za sva druga dobra« /10/. U slučaju soli ovo je samo do pola bilo slučaj. Dok je so smatrana za robu u razmeni sa okolnim društvenim grupama, i tako funkcionisala kao novac, »među samim pripadnicima Buruya smatrana je kao poklon ili kao oblik redistribucije, a nikad kao sredstvo trampe ili trgovine« /11/. Tako je sledilo da so nije bila zapravo *univerzalni* ekvivalent, iako se mogla smatrati *opštim* ekvivalentom. Vešto se provlačeći između marksističkih i antropoloških kategorija, pazeći da ih ne pomeša, Godelije je tako uspeo da identifikuje u naizgled istovetnoj pojavi prisustvo dva različita oblika društvenog odnosa, i ti su odnosi bili predstavljeni poklonima, sa jedne strane i novcem sa druge. Osnovna briga bila mu je da u svesti jasno zadrži istorijski određen karakter ovih kategorija: nije slučajno što je Godelije često polemisaio protiv sklonosti ekonomskih antropologa da kategorije poput novac i kapital koriste u analizama primitivnih društava. Pri tom je koristio veliki broj argumenata koje je Marks upotrebio u svojoj kritici klasičnih ekonomista /12/.

⁹ M. Godelier, *Rationalité et Irrationalité en Economie* Paris, Maspero, 1966.

¹⁰ M. Godelier, »La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée,« *Horizon, Traités marxistes en Anthropologie*, Paris, Maspero, 1977, p. 284.

¹¹ *Ibid.*, p. 294.

¹² Godelier, »Object et Methode de l' Anthropologie Economique«, *op. cit.*, 1966, pp. 232-293.

Ako kategorije novac i kapital nisu upotrebive, kako može postojati marksističko tumačenje primitivnih društava? Pored toga što nam je dao kritički naučni metod za analizu modernog kapitalističkog društva, marksizam takode nudi i kriterijume za tumačenje istorije, to jest istorijski materijalizam, a posebno kategorije »način proizvodnje«, »društvena formacija«, »proizvodni odnos« i »proizvodne snage«, koje su sve već bile proverene od strane samog Marksa u analizama prekapitalističkih društava. Ipak, čini se da primitivna društva ne mogu da se saobrazu temeljnim principima istorijskog materijalizma. Na primer, treba da su u krajnjoj instanci određena ekonomijom — ili smo barem tako bili navedeni da verujemo na osnovu dominantnih tradicija u oblasti antropologije. Te tradicije su uvek naglašavale srednje mesto drugih aspekata i ustanova društvenog života u primitivnim zajednicama, kao što su srodnički odnosi. Svako ko pokušava da sprovede marksističku analizu ovakvih društvenih formacija nužno bi morao da uspostavi deterministički karakter ekonomije, da ne bi porekao temeljni zakon istorijskog materijalizma.

Godelije, zapravo, započinje preuzimajući tezu Levi Strosa da su srodnički odnosi zaista igrali glavnu ulogu u primitivnim društvima; ali on ne samo da to nije video kao negaciju istorijskog materijalizma, već ga je sagledao kao potvrdu ovome. Da bi se ovaj naizgled paradoksalno razumeo, Godelije tvrdi da »proizvodni odnosi... nemaju istu ulogu, ne poprimaju iste oblike i ne proizvode iste efekte u različitim društvima i epohama« /13/. Čitav problem leži u uspostavljanju (pronalaženju, prim. prev.) oblika koji su proizvodni odnosi zaista poprimili u primitivnim društvima. U Godelijeovoj optici, sam srodnički odnos deluje kao proizvodni odnos tako što određuje i kontroliše pristup resursima, sredstvima proizvodnje i proizvodnji radne snage, pored toga što reguliše podelu društveno raspoložive radne snage na različite proizvodne aktivnosti u zajednici. Na ovaj način, Godelije i dalje smatra da srodnički odnos zaista igra presudnu ulogu, držeći se tako svetog principa antropologije, dok istovremeno daje novu interpretaciju ovog odnosa na marksistički način otkrivajući njegovu (srodničkog odnosa, prim. prev.) u osnovi ekonomsku funkciju.

Godelije je u pravu kada ističe teškoće u izdvajanju ekonomske strukture takvih društava; one su tako prepletene sa drugim oblicima društvenog života da im nedostaju autonomija i vidljivost koje poseduju u kapitalizmu.

¹³ Godelier, *op. cit.*, 1977 p. 11.



lističkom društvu. Ipak, manje mi ubedljivo deluje njegov zaključak da je »razlikovanje baze i nadgradnje, ili preciznije, između proizvodnih odnosa i nadgradnje, uglavnom razlikovanje između funkcija a ne između institucija« /14/. Godelije tvrdi da su nosioci ovih funkcija samo u okviru kapitalističkog društva posebne institucije, dok u predkapitalističkim društvima te iste institucije mogu obavljati različite funkcije: tako srodnički odnos u primitivnim društvima, ili politika u antičkom društvu »istovremeno deluju i kao proizvodni odnos i kao nadgradnja« /15/. Ovaj argument vodi Godelijea da u opštijim crtama promisli odnos baze i nadgradnje; on ova dva termina više ne smatra toliko nepromenljivim ili suprotstavljenim međusobno, zato što neka institucija može obavljati dvostruku funkciju kao baza i nadgradnja. Ova zamisao, koja je prvi put izložena u *Rationalité et irrationalité en économie* javlja se kasnije u svim njegovim spisima, i zauzima središnje mesto ne samo u njegovoj interpretaciji primitivnih društava, već i u njegovom ponovnom čitanju Marksa. »Društvo nema ni vrh ni dno; niti je ono sistem nivoa ili zahteva; ono je pre sistem društvenih odnosa uređenih prema prirodi svoje funkcije. Termini *infra*-struktura i *super*-struktura uvek dvosmisleno sugerišu neki uzročni ili logički red, kao što je slučaj pri građenju neke zgrade, u genetskom ili hronološkom redu« /16/. U svojoj nestrpljivosti da prihvati Altiserov poziv da se pokrene s onu stranu »prostorne metafore« (spatial metaphor, prim. prev.) /17/ kako bi preispitao teorijsku konfiguraciju odnosa između baze i nadgradnje, Godelije koristi analizu primitivnih društava da bi pružio jedno čitanje ovog odnosa koje će ga osloboditi bilo kakvog potencijalnog ekonomizma ili determinizma.

Šta onda ostaje od pojma »uzročnosti u krajnjoj instanci« u Godelijeovom radu? Sam Godelije zadržava ovaj pojam smeštajući ga u hijerarhiju funkcija, jer, što se njega tiče, »objasniti determinističku funkciju ekonomije znači objasniti istovremeno dominantnu ulogu ne-ekonomskih struktura u različitim vrstama društava« /18/. Na taj način »uzročnost u krajnjoj instanci« postaje »logički prioritet struktura«. Iako se Godelije baš u vezi sa ovim

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵ M. Godelier, *Rapporti di Produzione. Mill. Società* Prima edizione italiana, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 41.

¹⁶ Godelier, *op. cit.*, 1977, p. 16.

¹⁷ L. Althusser, »Ideologie et Appareils Ideologiques d'Etat«, *La Pensée*, 1951, juin 1970.

¹⁸ Godelier, »Système, Structure et Contradiction dans *Le Capital*«, *op. cit.*, 1977, p. 219.

ograđuje od Levi Strosa, optužujući ga da »odnos između baze i nadgradnje razmatra kao da je reč o odnosu među odvojenim institucijama« /19/, njegova vlastita pozicija je zapravo mnogo bliža Levi Strosu, kojemu je »primata strukture« nego što je bliska Marksu, kojem i dalje poklanja poverenje. Godelije strukturu vidi kao mrežu odnosa koji su različitog reda u poređenju sa pojavama stvarnosti, i treba istaći da je to distinkcija slična onoj koju je Levi Stros napravio između reda »društvenih odnosa« i reda »strukture«. »Sama priroda društvenih odnosa — svih društvenih odnosa«, napisao je Godelije, »ostaje neprozirna... prividno prozirna« /20/. Rezultat ovakvog istraživačkog opredeljenja je jedinstvena kombinacija Levi Strosovog strukturalizma i marksovke teorije fetišizma. U krajnjoj liniji premisa ove kombinacije jeste logika suštine, a zasnovana je na korenitoj razlici između vidljivog i nevidljivog, između iskustvene pojavnosti i skrivene unutrašnje strukture. Godelije ide tako daleko da potvrđuje da je »Marks, pretpostavkom da strukturu ne treba mešati s vidljivim odnosima već da se njome treba koristiti u objašnjenju skrivene logike ovih odnosa, predočio modernu strukturalističku struju« /21/.

Na taj način fetišizam postaje izraz opšteljudskih i društvenih odnosa, pre nego što se jednostavno može smatrati osobenošću sveta robe, kapitalističkog načina proizvodnje. Poseban slučaj predstavlja situacija kada srodnički odnosi treba da igraju dominantnu ulogu u primitivnim društvima, i tu je reč o okrenutosti sveta naglavce, o inverziji svesti i stvarnosti. »Kada odjednom društveni odnosi počnu da deluju kao odnosi proizvodnje i nadgradnje, u svesti pojedinaca i grupa koje čine društvo javlja se spontana potreba da sve vide kao dominantnu karakteristiku odnosa koji su izvedeni iz njihovih vidljivih funkcija, to jest iz funkcija nadgradnje. Na taj način stvarnost se javlja okrenuta naglavce« /22/. Za Levi Strosa istina se nalazi u oblasti nesvesnog; a to važi i za Godelijea: »Materijalni uslovi postojanja i stvarni odnosi koje pojedinci imaju sa tim uslovima, postoje izvan spontane svesti pojedinca«. Zatim, Godelije zaključuje da »ovo stalno, prisilno i nenamerno mešanje u društvenu evoluciju celokupne materijalne stvarnosti i stvarnih odnosa, pomoću materijalnih uslo-

¹⁹ Godelier *op. cit.*, 1976 p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

²¹ Godelier, »Système, Structure et Contradiction dans *Le Capital*« *op. cit.*, 1977, p. 191.

²² Godelier *op. cit.*, 1976, p. 48.



ERICH FROMM

va, dakle takvo, mešanje treba nazvati 'determinisanošću strukture u krajnjoj instanci', utoliko što se struktura identifikuje sa područjem strukturne 'uzročnosti'. Drugim rečima, utoliko što se struktura u krajnjoj liniji može smatrati sadržajem nenameravane nužnosti (unintentional necessity, prim. prev.) istorije i 'istorijske nužnosti'« /23/.

Osnovna rezervisanost uslovljena Godelijeovim pristupom tiče se njegovog poistovećenja srodničkih odnosa sa odnosima proizvodnje. Emanuel Teraj smatra da se ovo svodi na predstavljanje, samo novim terminima, funkcionalne polivalentnosti 'primitivnih' institucija koja je odavno otkrivena u klasičnoj antropologiji« /24/. Trebalo bi sasvim iskreno reći da sam Godelije nije nikad pravio misteriju od ovog dugovanja klasičnoj antropologiji, čak i kada je želeo da ga se oslobodi. »Zbog više-funkcionalnosti srodstva, Biti (Beattie) i drugi antropolozi su smatrali da je srodstvo posuda bez ikakvog vlastitog sadržaja, to jest, simbolički oblik u kojem se izražavaju sadržaji društvenog života, ekonomskih i političkih odnosa, religije i tako dalje...« Preciznije, napomenuo je da su »Biti i Šnajder (Schneider) načinili grešku tražeći sadržaj ovakve vrste srodstva izvan oblasti ekonomije, politike i religije. U stvari, srodnički odnosi nisu ni spoljašnji oblik, ni preostali sadržaj, već deluju neposredno iznutra kao način izražavanja društvenog života« /25/.

Terajeva kritika naglasila je Godelijeov raskid sa Altiserovom školom. U Terajevoj optici, srodstvo je činilo tipičan slučaj preterane determinisanosti (over-determination), pri čemu ovaj termin koristi kao što to čini i Altiser kada kaže da »iako je ekonomija determinišuća u krajnjoj instanci«, ona je za uzvrat »determinisana različitim ravnima (nivoima) i različitim instancama društvene formacije koju pokreće« /26/. Unekoliko na sholastičan način, Teraj primenjuje Altiserovu analizu društvenih klasa na srodničke odnose. U skladu s tim, srodnički odnosi u primitivnim društveno-ekonomskim formacijama predstavljeni su kao ekvivalent klasnih odnosa u ekonomskim formacijama u kojima dominiraju ropstvo, feudalizam ili kapitalizam. Ovo važi utoliko »što u oba slučaja imamo složene posledice kombinovanog međudnosa ekonomskih,

²³ Ibid., p. 49.

²⁴ E. Terray, *Le Marxisme devant les Sociétés «Primitives»* Paris, Maspero, 1969, p. 138.

²⁵ Godelier, *op. cit.*, 1966, p. 200 footnote 189 bis.

²⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 100.

političkih i ideoloških izražavanja datog načina proizvodnje« (27). Prirodno, Godelije je uzео ovaj »novi marksistički dogmatizam« pod lupu, optužujući Teraja i druge da »ekonomsku uzročnost tumače kao proces selekcije kojim ekonomija bira među svim superstrukturama društva; ovo zatim postavlja u središte i nazivaju nečim što dominira nad svim ostalim«. »Još jednom«, kaže dalje Godelije, »samooblikovani 'kruti' marksizam shvatio je razliku između baze i nadgradnje kao razliku među odvojenim institucijama; uprkos svom novom rečniku, on ostaje vezan za stare iskustvene distinkcije i za pozitivistički pristup, protiv kojeg tvrdi da se bori« (28).

U svakom slučaju, Terajeva kritika iznosi još neke argumente koji izazivaju pomak u prostoru na kojem se vodi (rasprava) *querelle* oko pojma način proizvodnje. Koristeći Meja-suovu analizu Guro društva, Teraj zaključuje da konkretno ta društvena formacija nastaje kao kombinacija dva odvojena načina proizvodnje i da su srodnički odnosi dominantni u samo jednom od njih. On deduktivnim putem izvodi da je »primarnost srodničkih odnosa u društvenoj organizaciji povezana pre sa nekoliko posebnih načina proizvodnje nego što je osobina zajednička za sve načine proizvodnje« (29). Ovo naglašavanje ima za cilj da zada konačni udarac Godelijeovoj tezi koja je, držeći se antropološke tradicije, koristila srodstvo kao primarnu kategoriju pri analizi primitivnih društava. Godelije je odmah odgovorio: »Greška koju najčešće srećemo kod marksista«, tvrdio je, »sastoji se u nerazlikovanju procesa proizvodnje u društvu od pručavanja procesa rada i u iznalaženju toliko načina proizvodnje koliko ima i radnih procesa. Tako se onda govori o poljoprivrednom, pastoralnom, sinergetskom i drugim načinima proizvodnje; takve analize završavaju na način koji se vrlo malo razlikuje od analiza anglosaksonskih funkcionalista kao što su R. Firth (Firth) i Evans-Pritchard (Evans-Pritchard), koji ne samo da su uspešno radili ne pozivajući se na marksizam, već su mu se suprotstavljali« (30).

Prema Godelijeu, način proizvodnje predstavlja kombinaciju dve odvojene strukture: prvo, proizvodnih procesa, i drugo, proizvodnih odnosa. Koliko malo zajedničkog ovo ima sa pravilnom marksističkom formulacijom, već je

²⁷ Terray, *op. cit.*, 1969, p. 139.

²⁸ Godelier, *op. cit.*, 1976, p. 41.

²⁹ Terray, *op. cit.*, 1969, p. 135.

³⁰ Godelier, *op. cit.*, 1977, p. 25.



prokomentarisao Lisjen Sev (Luciene Sève) (31), i postaje posebno jasno kada obratimo pažnju na implikacije koje je Godelije izvukao iz loga. On zapravo koristi ovu distinkciju da bi odredio dva različita pojma protivrečnosti, pri čemu za oba tvrdi da se nalaze u *Kapitalu*: prvi od njih je *unutrašnji*, poput protivrečnosti između dve strukture o kojima govorimo, između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga. Na ovaj način Godelije stiže do toga da protivrečnosti između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga smatra pokretačkom snagom istorije, umesto klasne borbe, što je u suprotnosti s marksističkom tradicijom. Na taj način socijalizam postaje samo jedan od stupnjeva evolucije koji leži iza proizvodnih snaga. Pored toga što podržava strukturalističko tumačenje *Kapitala*, identifikovanje proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga kao odvojenih struktura služi još jednom cilju. Godelije ga koristi kao teorijsko sredstvo za potkrepljivanje svoje tvrdnje da srodnički odnosi u primitivnim društvima funkcionišu (deluju) i kao proizvodni odnosi. *U stvari, odvajajući proizvodne snage od proizvodnih odnosa, on sve druge ograničava na neekonomske interpersonalne odnose, a onda postaje lako izjednačiti ih sa srodničkim odnosima shvaćenim na tradicionalan način.*

Tumačenje primitivnih društava Kloda Mejasua najbliže je, od pomenutih, marksističkim kanonima. Za razliku od takozvanih »proto-marksističkih strukturalista«, koji bi »srodstvu dodelili dvostruku ulogu infrastrukture i superstrukture« (32), Mejasu ponovo uspostavlja središnji značaj ekonomske strukture; svoje shvatanje, međutim, izlaze na nov način pomerajući pažnju sa *kategorije proizvodnje na kategoriju reprodukcije* (33). Usled toga, njegova analiza primitivnih društava — po mom mišljenju više nego Godelijeova — izaziva ponovno kritičko razmatranje mnogih marksističkih opštih mesta, analiza i kategorija. Od početka, on preispituje samog Marksa zbog sklonosti da »porodicu smatra činiocem koji pripada van-društvenom poretku« (34).

³¹ L. Sève, »Méthode structurale et méthode dialectique«, *La Pensée*, 1967.

³² C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* Paris, Maspéro, 1977.

³³ Treba imati u vidu da je Althusser nedavno postavio kategoriju reprodukcije pred marksistička istraživanja (L. Althusser, »Ideologie et appareils idéologiques d'Etat«), iako se Mejasu zapravo ne predstavlja althusserijancem na ortodoksan način, kao što to čini Terej.

³⁴ Meillassoux, *op. cit.*, 1977, p. 14.

Porodica čini jezgro Mejasuove analize, ili da budemo još precizniji, to je »domaća zajednica« ili »način domaće proizvodnje«, koji je po svom istorijskom poreklu u »segmentiranim« ili poljoprivrednim društvima bio ustanovljen društvenim proizvodnim jedinicama koje su generalno bile određene kao rod/loza (35). I Marks i Engels su nastojali da odrede kako se primitivna zajednica razlikovala od kapitalističkog društva; ali su marksisti pa i ostali istraživači-teoretičari u potpunosti zapostavili analizu razlika između primitivne zajednice i ranijih ili manje složenih oblika društvene organizacije. Da bi ovo postigao Mejasu prirodno mora da se pozabavi glavnim strujama u etnologiji i posebno protivrečnom temom funkcije srodničkih odnosa koju je video kao jezgro svih marksističkih reinterpretacija primitivnih društava. S tim u skladu, njegov pristup je beskompromisan: i ne iznenađuje što je posebno oštar prema Godelijeju (više nego prema Levi-Strosu), navodeći »tvrdoglavošću s kojom izjavljuje da je marksista ostajuć pri tome veran svom strukturalističkom izboru« (36). U njegovoj optici, incest je »beskorsna« kategorija za objašnjenje egzogamije i razmene žena; ovo je tačno tim pre što »smo daleko od dokaza o univerzalnosti zabrane incesta« (37). Na osnovu ovoga zaključuje da srodnički odnosi nisu dominantni u svim primitivnim društvima. Sledeći Marksovu shemu, on razlikuje dva tipa ekonomske eksploatacije zasnovane na zemlji, i shodno tome, dva različita društvena i ekonomska sistema: zemlja kao predmet rada, koji se neposredno eksploatiše kao podloga za lovačke i skupljačke privrede; i zemlju kao sredstvo za rad na kojem postoji poljoprivredu. U prvom sistemu, a on je karakterističan za hordu, dominantni odnos je parenje, dok tek u drugom, u domaćoj zajednici, postoji srodstvo. Tradicionalna etnologija, ne shvativši ovu distinkciju, generalizovala je prostiranje srodničkih odnosa i na hordu (u kojoj prevladuje parenje); povrhu toga, nije pravila razliku između pravila parenja i pravila filijacije. Drugim rečima, »potragu za ženskim pratiocem zamenila je potragom za potomstvom, otud se kategorija srodstva može primeniti samo na drugi slučaj« (38). Po Mejasuu glavni nedostatak Levi-Strosovog dela *Les Structures élémentaires de la parenté* je u tome što je »u potpunosti usmereno na problem izbora srodnika, to jest, na problem parenja dok pri tom nikakvu pažnju ne poklanja

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ Meillassoux, *op. cit.*, 1977, p. 26.

³⁷ *Ibid.*, p. 26.

³⁸ *Ibid.*, p. 39.



osnovnom problemu srodstva, a to je *upotreba potomstva*» (39). Ovo uopštavanje deluje potpuno suprotno u poređenju s prethodnim: pravila parenja, zasnovana na hordi, proširena su na domaću zajednicu zasnovanu na pravilima filijacije ili srodstva.

Drugim rečima Mejasu tvrdi da je filijacija ili traganje za potomstvom to koje vodi pojmu srodstva. Prema tome, analiza se pomera na pitanje reprodukcije. U stvari, »u društvima koja se zanimaju za svoju cikličnu reprodukciju problem se sastoji u tome kako odrediti kome potomstvo pripada« (40). Zene, zaključuje Mejasu, »su tražene zbog svojih reproduktivnih kvaliteta (41), a njihova deca kao budući proizvođači utoliko što je ljudska energija glavni izvor korišćene energije. Srodnički odnosi, obezbeđujući reprodukciju uslova za proizvodnju, na taj način bivaju podređeni »granicama koje postavlja proizvodnja koja je determinišuća« (42). S ovim zaključkom, čini se da je Mejasu uspeo u svom nastojanju: da pokaže »da su i primitivna društva predmet istorijskog materijalizma« (43). »Determinišući karakter ekonomije u krajnjoj instanci za njih takođe važi. Zapravo, proizvodni odnosi obezbeđuju institucionalni okvir u čijim granicama deluju novi proizvođači, determinišući na taj način funkciju srodničkih odnosa a ne vice versa.

Godelijeova greška je u tome što je primitivna društva proučavao na evropocentričan način, kao prethodnike kapitalističkih društava. Usled toga promakla mu je činjenica da se u ovom načinu proizvodnje, što nije slučaj u kapitalizmu, moć zasniiva na kontroli nad sredstvima ljudske reprodukcije: nad sredstvima za održavanje života i nad ženama, pre nego na kontroli nad materijalnim sredstvima za proizvodnju« (44). Tako kategorija reprodukcije služi definisanju srodničkih odnosa u okviru terminologije istorijskog materijalizma. Ipak, sama kategorija reprodukcije upotrebljena na način kako to Mejasu čini, ostaje neodređena utoliko što se čini da je skladište ujedno bioloških i društvenih značenja. Čini se da se preklapaju biološka i društvena reprodukcija; ovo posebno važi za domaću zajednicu gde se čini da je dovoljno regulisati bio-

³⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹ *Ibid.*, p. 44.

⁴² *Ibid.*, p. 78.

⁴³ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

lošku reprodukciju u cilju obezbeđivanja društvene reprodukcije. Iako Mejasu insistira da »fizička reprodukcija sama po sebi nije dovoljna da se obezbedi reprodukcija«, i da je »društvena reprodukcija u domaćoj zajednici više politički nego prirodni proces« (45), završava izjednačavajući reprodukciju proizvodnih odnosa i biološku reprodukciju radne snage. S obzirom da je ljudska energija glavna proizvodna snaga, reprodukcija proizvođača je dovoljna da se obezbedi reprodukcija uslova proizvodnje. Tako se čini da proizvodni odnosi zavise isključivo od reprodukcije proizvođača ili radne snage. Rečju, stiže se utisak da je Mejasu postao toliko zaokupljen ponovnim uspostavljanjem determinističke funkcije ekonomske strukture da je postao žrtvom svoje vlastite polemike protiv Godelijea.

Italijanski slučaj je potpuno drugačiji. Kao prvo, odnos između kulturne antropologije i marksizma shvaćen je mnogo godina pre nego što je to pitanje bilo pokrenuto u Francuskoj; pored toga, shvaćen je paralelno sa uvođenjem antropologije u italijansku kulturu. Usled toga antropologija je bila mnogo više uslovljena proučavanjem marksizma nego što je to bio slučaj u Francuskoj. Italijansku antropologiju odlikuje, u stvari, stalno nastojanje da uspostavi vezu s dominantnim trendovima u nacionalnoj kulturi, a posebno s marksizmom Antonija Gramšija. Po ovom traganju, razlikuju se antropološka proučavanja u Italiji od ostalih društvenih nauka, posebno od sociologije koja je, kad je posle rata prvi put uvedena u Italiju, poprimila oblik paradigmi nastalih izvan kulturnog i socijalnog konteksta ove zemlje, i koju su zastupali oni koji su tragal za alternativom marksističkim objašnjenjima društva.

U ovom kontekstu posebno je značajna ličnost Ernesta de Martina (De Martino), koji se s pravom može smatrati osnivačem etnoantropoloških proučavanja u Italiji. Njegov intelektualni razvoj od Kročea do Gramšija označio je značajnu fazu u određivanju ove oblasti. U središtu de Martinovih traganja leži Gramšijevo pojmovno određenje odnosa između države i građanskog društva, posebno oblik u kojem je marksistički teoretičar formulisao ovaj problem u svojoj raspravi o »revoluciji na Zapadu«. Na dobro poznatim stranicama *Zapisa iz zatvora* na kojima poredi predrevolucionarnu Rusiju sa ostalim delom Evrope, Gramši zaključuje da je komunističko preuzimanje vlasti ili borba pokreta dovela do pobeđe zato što je »država bila sve, dok je gra-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.



dansko društvo bilo u prvobitnoj fazi i nedovoljno čvrsto«, dok se to pokazalo neizvodljivim na Zapadu zbog »čvrste strukture građanskog društva« (46). Dok je u Rusiji revolucija bila dorasla pobjedi nad državom, što je najočiglednije na primeru zauzimanja Zimskog dvorca, na Zapadu je svaki revolucionarni pokret morao da se sukobi sa državom koja je prožimala društvo. Drugim rečima, na Zapadu je moć bila difuzno rasprostranjena kroz celokupnu društvenu strukturu; u takvoj situaciji pokreti otpora i revolucionarni pokreti morali su da vode »rovovski rat«, ili dugoročnu, i po obimu široku strategiju zasnovanu na laganom i metodičnom prodiranju u građansko društvo. Takva strategija je zahtevala pažljivo proučavanje društvenih niti, uz usredištenje na nadgradnje, na kulturne, političke i religiozne činioce, na proces buđenja svesti i na institucije i mehanizme preko kojih je dominantna klasa sprovođila hegemoniju.

De Martinova analiza kulturnog ispoljavanja potčinjenih klasa južne Italije usko je povezana sa Gramšijevim teorijskim i političkim projektom. Po de Martinu, popularna kultura ili ono što bi se, takođe, moglo nazvati podkulturom ujedno je i proizvod i stalni svedok sukoba između vladajućih i potčinjenih, ili naroda, u većoj meri nego što je izraz autonomne istorije ovih drugih (potčinjenih). U žiži njegovog interesovanja bili su »trajni oblici kulturne bede« koji su postojali u južnoj Italiji — preživljavanje paganstva, upotreba magije, egzorcistički rituali i svi slični, arhaični običaji — koji su predviđali ili inspirisali alternativna viđenja života. Sve takve pojave svedoče o otporu, odbijanju, ili u najmanju ruku o konfliktnom odnosu s kulturom dominantnih klasa.

Međutim, de Martinova metodologija nije marksistička u ortodoksnom smislu utoliko što mu je pažnja jasno usmerena više prema nadgradnji nego prema ekonomskoj strukturi. Ipak de Martino ostaje blizak »istoricističkim« čitanjima marksizma koja su postala česta u Italiji s otkrićem celokupnih Gramšijevih dela neposredno posle rata. Očigledno de Martino je u glavnom toku italijanskog marksizma: istražujući folklor i druge popularne oblike kulture, stvorio je građu koja proširuje definiciju dinamike nadgradnje i služi kritičkom redefinisavanju kategorija ideologije i klasne svesti.

Čak i kad je ova istoricistička verzija marksizma bila prevaziđena novim čitanjima Marksa tokom 1960-ih, ona je i dalje uslovljavala

⁴⁴ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, vol. II, p. 866.

kategorijalni aparat i istraživanja u okviru italijanske antropologije. Početni odnos koji je antropologija uspostavila s marksizmom nije se bitnije izmenio s novim proučavanjem *Kapitala*, iako su to pokušali Galvano dela Volpe i grupa okupljena oko *Quaderni rossi*, obnovljenim razmatranjem marksizma kao nauke, ili opredeljenjem za proučavanje procesa strukturalnih promena u italijanskom društvu. U najboljem slučaju činjeni su pokušaji da se žiža pomeri sa sveta seljaštva na proletersku kulturu, iako ova promena društvenih i istorijskih protagonista nije vodila nikakvim bitnim izmenama u kategorijama koje je analiza koristila. U analizama kulture i ideologije još uvek je malo pažnje bilo posvećeno prirodi ekonomskih i društvenih promena kroz koje je Italija prolazila.

Pojam kulture — čija formulacija nije bila marksistička — bio je takođe u žiži interesovanja italijanskih antropologa. Uzmimo za primer slučaj Tullija Tentorija (Tullio Tentori) koji je, tokom 1950-ih godina, u vreme kad je sociologija bila uvožena u Italiju bio velikim delom odgovoran za uvođenje američke antropologije. U skladu s tim, pojam kulture bio je određen kao skup kognitivnih, vrednosnih i modela ponašanja koji su bili identifikovani kao specifični za posebne društvene grupe. Ta definicija bila je prihvaćena s velikim uspehom; samo nekoliko godina kasnije tokom 1958. za nju se zalagala grupa mladih antropologa u *Memorandumu* koji je predlagao definiciju osnovnih obrisa italijanske kulturne antropologije. Ipak, njihov pojam kulture nije bio ništa manje usmeren na uspostavljanje veze između antropologije i marksizma. Zaista među pripadnicima ove, takozvane druge generacije italijanskih antropologa odnos prema marksizmu bio je naglašen i postao je jedna od glavnih tema antropoloških istraživanja. Glavna referentna tačka, međutim, više nije bio Gramši, već sam Marks, posebno Marks iz *Nemačke ideologije*. Tullio Seppilli (Tullio Seppilli) pozivao se na dva dobro poznata marksovska aksioma (»Nije svest ta koja određuje biće, već je (društveno) biće to koje određuje svest«) (47) i »Ideje vladajuće klase u svim epohama predstavljaju vladajuće ideje« (48) zalažući se za definiciju kulture koja dozvoljava da joj društvena svest bude karakter. Slično Karlo Tulio-Altan (Carlo Tullio-Altan) proučava humanizam oslanjajući se na mladog Marksa kao temelj za građenje »nove antropologije«: u svojim tumačenjima gore nave-

⁴⁵ K. Marx, *L'Ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 13.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 35.



denih delova iz *Nemačke ideologije* tražio je način da razdvoji pojam društvene svesti od ideologije i da ga umesto s ideologijom poveže s pojmom kulture.

Očigledan rizik pri povezivanju pojma kulture s društvenom svesću je što se onda može okončati s prihvatanjem pojma o tri različita sistema: ekonomskom, društvenom i političkom a onda se istraživač približava Talkotu Parsonsu a ne Marksu. Tullio-Altan je u vezi s ovim prilično otvoren u svom predlogu zasnivanja »kritičkog funkcionalizma« (49), gde bi se spojilo kritičko čitanje Parsonsa sa sartrijanskim kategorijama slobode i situacije, što bi činilo osnovu humanističkom čitanju Marksa i novom odnosu između antropologije i marksizma. Zaključak, kao što vidimo, nije daleko od Sartrovog iznetog nekoliko godina ranije u *Kritici dijalektičkog uma*.

Alberto M. Cireze (Cirese) bio je spremniji od ostalih da preuzme nova čitanja Marksa nastala tokom 1960-ih. Uz de Martina bio je učesnik prvih susreta između antropologije i marksizma početkom pedesetih. Iako je bio osetljiv na odnos između dominantne i popularne kulture, Cireze se sve više i više udaljavao od Gramšija i od »istoricističke« interpretacije marksizma. Čini se da je ovo bilo motivisano u većoj meri uticajem strukturalizma (a posebno Levi-Strosa, čije je *Elementarne strukture srodstva* preveo na italijanski), nego kritičkom procenom rezultata marksističkih istraživanja nakon 1960-ih. Iako se Cireze usmerio i na pojam kulture, njegovo tumačenje je veoma različito od de Martinovog. Čini se da oscilira između dva različita iako ne nespojiva čitanja; on sam zaista govori o »kumulativnoj upotrebi«. Iako tvrdi da je dosledan gramšijevskom pojmu kulture kao pogledu na svet, Cireze traga za materijalnom osnovom kulturnih pojava. Ovo ga vodi do marksističkih kategorija rada i načina proizvodnje. Kultura se više ne koristi samo da bi se označio skup vrednosti kojima se rukovodi društveno ponašanje; drugim rečima, ona se više ne identifikuje samo sa sferom nadgradnje. Naprotiv: u mnogo širem rasponu se dotiče čovekove delatnosti u okviru društva, počevši od proizvodnje materijalnih uslova egzistencije. Nastavljajući ovim putem, Cireze je sad spreman da odbije suštinu Tejlorove definicije kulture kako bi podržao vlastito zalaganje za marksističku antropologiju. U njegovom slučaju, pojam rada povezuje antropologiju i marksizam shvaćen u širokom smislu, po Cirezeovom rečima, kao »celina mentalnih i intelektualnih činilaca pomoću

⁴⁴ C. Tullio-Altan, *Manuale di Antropologia Culturale: Storia e Metodo*, Milano, Bompiani, 1971.

kjih čovek postiže prisvajanje i kontrolu (primarnu, sekundarnu, itd.) nad prirodom i društvom« (50). Ova tvrdnja pomera osu razgraničenja između marksizma i antropologije od nadgradnje ka bazi. Kao takva, može da predstavlja značajnu prekretnicu u etnoantropološkim proučavanjima u Italiji, iako još uvek nije dovela do mnogo specifičnijih istraživačkih hipoteza.

Danas su mnogi sve nezadovoljniji oskudnošću kategorija i tema u italijanskoj antropologiji, kao i shematizmom u istraživanjima. U suštini iste one teme koje su na početku pružile italijanskoj antropologiji njenu originalnost sada su ograničavajuće. Analiza potčinjenih kultura i njihovog odnosa prema vladajućim kulturama, prilagodavanje samom marksizmu, bili su, s jedne strane, uslovljeni prilično oskudnim pojmovnim okvirom koji se zasnivao na krutom i repetitivnom razumevanju pojma kulture, a s druge strane statičnom i osiromašenom verzijom marksizma.

Rekavši ovo, moramo da priznamo da su antropološka istraživanja u Italiji donela neke nove načine reagovanja na krizu identiteta ove discipline, a to je postalo posebno jasno kada se ona suočila s problemom redefinisiranja sopstvenog predmeta istraživanja. Kada je došlo do pomaka primitivnih na moderna društva, kulturna antropologija se suočila s potrebom da sebe odredi imajući u vidu već postojeću podelu znanja u okviru društvenih nauka. U tom kontekstu, italijanska antropologija morala je da računa s dominantnim kulturnim trendovima kao i s marksizmom, i s odgovarajućom redefinicijom vlastitih kategorija i predmeta istraživanja. Ranije sam napomenula da je kulturna antropologija u Italiji od samog početka bila povezana s marksizmom. Ovde bih dodala da se kroz taj odnos antropologija razvila kao proučavanje »naprednih« društava. Drugim rečima, ako se uzme u obzir način na koji je ova disciplina ušla u italijansku kulturu, antropolozi su nužno tražili i isticali u prvi plan svoje vlastite odgovore na dva problema presudna za antropološke i teorijske definicije, a to su: preobražaj predmeta antropoloških istraživanja i revizija njenog pojmavnog i metodološkog aparata. Zbog ovoga se odnos između antropologije i marksizma razlikovao od odnosa koji je preovlađivao u Francuskoj. Radovi Sartra, kao i radovi Godelijea i Mejasua, odlikovali su se neposrednim odnosom marksizma i antropologije: u prvom slučaju krećući se od antropologije ka marksizmu da bi popunili praznine

⁴⁵ A. M. Cirese, *Intellettuai, Folklore, Istinto di Classe*, Torino, Einaudi, 1976, p. 125.



koje su postojale u marksizmu, i to uvođenjem kategorija i metoda u materijalističko shvatanje istorije kako bi se obezbedilo da pojedinac i kultura budu razmatrani u marksizmu; u drugom slučaju, kretanje u suprotnom pravcu od marksizma ka antropologiji, uvelo je vitalne marksističke kategorije kao što su način proizvodnje, proizvodni odnosi i proizvodne snage. Ni u jednom slučaju nije postojala recipročnost u odnosu ove dve discipline. U Italiji, naprotiv, kontakt antropologije i marksizma zasnovao se na mogućnosti prevođenja pojmova iz jednog teorijskog okvira u drugi.

Istina, moguće je kritikovati pojam prevodivosti (translatability), ako se pod prevođenjem misli na traganje za sinonimima sve do one tačke na kojoj osiromašuju već postojeće kategorije. Ali kada takva prevođenja mehanička, niti zasnovana na sinonimima, upotreba pojmova preuzetih iz druge nauke ili discipline može omogućiti da se formulišu pitanja koja u prvobitnom pojmovnom okviru nisu bila ili nisu mogla biti izražena. Ako je tačno da se naučno znanje kreće napred u skokovima pre nego jednoobraznom evolucijom, onda uvođenje novih kategorija zaista može da omogućiti reformulaciju celokupnog pojmovnog aparata neke discipline koji bi inače bio lišen efikasnosti tumačenja. Da se ograničimo na jedan posebno značajan primer: to je ono što je Altiser uradio kada je pri ponovnom pročitavanju Marksa koristio kategorije »epistemološkog reza« i »preterane determinisanosti« — prvi je preuzeo iz Bašlarove epistemologije, a drugi iz Lakanovih psihoanalitičkih studija — kako bi učinio vidljivim nova značenja u tekstu. U ovom slučaju nije reč samo o osveženju ideja u cilju širenja raspona stvarnosti ili predmeta proučavanja u skladu s empiricističkim shvatanjem znanja — posebno ako se uzme u obzir da ovo može značiti i jednostavno nametanje nesaglasnih pojmova pojmovnom sistemu za koji se pretpostavlja da je homogen. Isto tako nije reč ni o tumačenju marksističkih kategorija kao onih koje poseduju neograničenu primenljivost. Pre je reč o teorijskom ključu kojim mogu da se osvetle skrivene ili potopljene pretpostavke neke discipline, i time omogućiti reformulaciju celokupnog pojmovnog sistema o kojem je reč.

Budimo sigurni, italijanska antropološka proučavanja rizikovala su da plate (a možda su i platila) cenu kako bi izvela ovaj intelektualni poduhvat. Deo te cene je i mala pažnja poklonjena takozvanoj buržoaskoj antropologiji. De Martino nikad nije pokazao posebno interesovanje za stanje u toj oblasti. Njegove polemike s funkcionalističkom školom ili s primenjenom

antropologijom zasnivale su se mnogo više na ideološkom nego na osobeno naučnom tlu. Međutim, ni drugi antropolozi nisu radili mnogo bolje, a u takvoj situaciji nije mogao da pomogne ni aljkav i na brzinu objavljen prevod radova francuske i anglo-američke antropološke škole.

Glavna opasnost je u tome što će antropologija — kao nauka koja je još uvek marljivo zakupljena izgradnjom vlastite fizionomije kao i mesta u italijanskoj kulturi — izgubiti svoj identitet. Italijanska antropologija nije izbegla zamku levičarske kulture, težnju da da »primat politici« — što kratkoročno može biti prednost jer je težište na problemima političke i ideološke prirode, ali što je na dugi rok bila slabost jer su date oblasti ostale bez sadržine. Prema tome, u Italiji, antropologija je bila žrtva nečega što bih nazvala istorijskim zakašnjenjem u suočavanju sa širim shvatanjem kulture. Nauka koja je još u procesu samoodređenja svakako treba da se potpunije osloni na Fukoa koji je u svojim skorašnjim radovima postavio zadatak istraživanje društvenih nauka, od njihovog nastanka do preobražaja u oblike moći od osamnaestog veka do danas (51). U rekonceptualizaciji odnosa moć-znanje, Fuko je postavio osnovu za preklasifikaciju porekla i funkcije disciplina. One su jedan od načina stvaranja moći, kao »kreatori saznavnih aparata i složenih oblasti razumevanja«. Smatrajući da moć proizvodi znanje i da tako među njima postoji uzajamna igra, Fuko dodaje, »da nema odnosa moći bez odgovarajućeg nastanka neke oblasti znanja, niti postoji znanje koje ne pretpostavlja ili ne čini odnose moći« (52). Rađanje društvenih nauka, zaključuje Fuko, mora se tražiti u »onim manje cenjenim spisima pomoću kojih se razvila savremena igra prisile nad telom, gestom i ponašanjem« (53).

Šta znači pokušaj da se shvati odnos između moći i znanja sa stanovišta samog znanja? Kakve su posledice interiorizacije, da tako kažemo, odnosa između politike i kulture koji su uvek smatrani i kao odnos između dve odvojene sfere čovekove delatnosti? I kakve će posledice to imati na teorijski okvir i metode društvenih nauka? Za nauku kao što je kulturna antropologija, nauku čija je sudbina uvek zavisila od mena kolonijalizma i imperijalizma, Fukoova teza je primljena s ogradama koju prethodno nije izražavao samo de

⁵¹ C. Pasquinelli, »Sex, Power and Knowledge«, *Radical History Review*: 22, zima 1979—1980, pp. 173—179.

⁵² M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 32.

⁵³ *Ibid.*, p. 193.



ERICH FROMM

Martino već i drugi antropolozi poput Vitorija Lantranarija (Vittorio Lantranari) i Klare Galini (Clara Gallini) (54). Ali ta razlika je suštinska. Do sada je kritici bio izložen ideološko-apologetski karakter kulturne antropologije koja je poimana kao zaštitna rešetka biti teorijsko-metodološkog jezgra, sada je upravo to jezgro dovedeno u pitanje. Najzad, moramo se pitati u kakvoj su vezi odnos znanje—moć i antropološka istraživanja u Italiji koja su, ipak, sebe uvek definisala kao analizu »kontramoći«, ili fragmentarnih i raspršenih oblika kulture »različite« od kulture vladajućih klasa, i koja su koristili »novi« društveni subjekti, poput studenata ili žena, da bi analizirali vlastiti položaj. Drugim rečima: do kog stepena je teorijski korpus koji pretenduje da bude izvan ili suprotstavljen odnosu moć—znanje, zaista imun na taj odnos? Nije li to jednostavno nesvesna refleksija istog odnosa?

Vratimo se našoj prvobitnoj temi, i zapitajmo se: šta može, ili šta treba da znači odnos prema marksizmu u kontekstu u kojem odnos postavljen između moći i znanja potencijalno ruši sam identitet discipline i njenu teorijsku nezavisnost? Možda treba slediti put koji je predložio sam Fuko: odbiti režim disciplinske kontrole koji nameće disciplina, odbaciti iskuse da se brane granice nauke na autarkičan način, i tako otkriti »da su granice neke nauke naseljene i manje i više nego što se to može zamisliti« (55).

(Preveo s engleskog SLOBODAN CICMIL)

⁵⁴ V. Lantranari, *Antropologia e Imperialismo*, Torino, Einaudi, 1974; C. Gallini, *Le Buone Intenzioni*, Firenze, Guarraldi, 1974.

⁵⁵ M. Foucault, *L'Ordine del Discorso*, Torino, Einaudi, 1972, p. 27.

AKULTURACIJA

Povijest čovječanstva od najranijih dana do danas susreće se s fenomenom akulturacije. Nije se potrebno vraćati daleko unatrag, jer primjera za akulturaciju ima podosta i u novije vrijeme.

Istraživanje akulturacije kao fenomena kulture počinje u vrijeme velikih osvajanja evropskih naroda u Latinskoj Americi, Aziji, Africi i drugdje. Sukobljavanje i miješanje dviju kultura i civilizacija s različitim kontinenata ostavilo je vidljivih tragova u novoj kulturi koja je nastajala. Kultura osvajača gotovo uvijek je imala prevlast nad kulturom osvojenih naroda. Upravo sagledavanje tog procesa u otkrivanju prihvaćenih tuđih kulturnih obrazaca, običaja i vjerovanje u svoje autohtone, ne samo u pogledu materijalne kulture, već i duhovne sfere, daje dosta elemenata za istraživanje ovog fenomena.

ETIMOLOGIJSKO ODREĐENJE POJMA AKULTURACIJA

Sama riječ *akulturacija* u sebi nosi širinu problematike kojom se bavi, ukazuje na moguće poteškoće oko njezina definiranja, ali isto tako ostaje pod upitnikom i sama adekvatnost termina koji se je u nas odomaćio.

Poznato je da Englezi koriste termin »kulturni kontakt« (culture contact), dok se neki znanstvenici u Latinskoj Americi služe terminom »transkulturacion« (transculturación).

Mi ćemo se u ovom radu koristiti terminom akulturacija, ali moramo napomenuti da nipošto ne smijemo zanemariti zapažnje R. Bilza (R. Beals) koji kaže da: »Transkulturacion« su kao izraz koristili neki latino-američki autori i da »akulturacija« nije tako rasprostranjen termin bilo bi ga korisno usvojiti.¹

Akulturacija i kulturni kontakt gotovo da se mogu smatrati sinonimima. Akulturacija je

¹ Ralf Bilz: »Akulturacija« u knjizi *Antropologija danas*, »Vuk Karadžić«, Beograd, 1972, str. 542.



prema etimologiji riječi² jedinjenje, jedinstvo ili spajanje, spoj dviju kultura putem kulturnog kontakta. Transkulturaciona³ u etimologijskom smislu znači prijenos, prijelaz s jedne kulture na drugu. Dakle, očita je izvjesna razlika.

Vera St. Erlich navodi, doduše, dosta pojednostavljenu razliku između akulturacije i kulturnog kontakta: »Englezi za razliku od Amerikanaca i za proces i za rezultat upotrebljavaju izraz kulturni kontakt... Akulturacija u užem smislu znači onaj rezultat koji je nastao iz kulturnog kontakta.«⁴

Engleski naziv »kulturni kontakt« imao je i svoje opravdanje i praktično značenje u vrijeme velikih osvajanja novih zemalja. U kolonijalnim zemljama javlja se interes za antropološka istraživanja i objašnjavanja pojedinih novonastalih situacija. Dakle, usporedno s osvajanjem rastao je interes za aplikativnim istraživanjima⁵, kako bi se domorodačko stanovništvo što bolje upoznao i prilagodilo »motelu« dominantne kulture.

Vratimo se sada etimologiji riječi, da bismo još jednom utvrdili značenja akulturacije, budući da smo se ukratko dotakli i ostala dva termina koja se koriste za iste kulturne pojave.

Dakle, *akulturacija naglašava spajanje, jedinstvo dviju kultura, kao i rezultat tog spajanja, odnosno miješanja dviju kultura.*

DEFINIRANJE AKULTURACIJE

Akulturaciju kao fenomen prvi su definirali Redfield—Linton—Herskovic polazeći od pretpostavke da je nužno bilo pobliže označiti, odnosno definirati fenomen koji nastaje spajanjem dviju kultura, koji je do tada bio dosta

² *ad* i *culturatio*. Kad bi bilo na latinskom, dalo bi izvednicu od *cultura*, u nominalnoj formi *culturatio*, odnosno s prijedlogom *ad*: *acculturatio*, ili na engleskom iz kojeg je preuzet termin *acculturation*, budući da latinsko *ad* prelazi u *ac* u svim slučajevima kao se komponiraju s glasovima koji počinju s konzonantom »C«.

³ *trans* i *culturación*. Dakle, prijelaz, prenošenje, u ovom slučaju s jedne kulture na drugu.

⁴ Vera St. Erlich: *U društvu s čovjekom*, Naprijed, Zagreb, 1968, str. 65.

⁵ Prema Ralphu Bealsu: »*Acculturación*«, »*Cultura y Sociedad*«, Ed. »*Libros Basicos*«, Bs. As, 1965, str. 71.

opisivan u radovima brojnih antropologa, ali nigdje nije bio pobliže definiran.⁶

Definicija, koju su 1936. godine upotrijebili već navedeni autori, glasi: »Akulturacija obuhvata one pojave koje se javljaju kada grupe pojedinaca koje imaju različite kulture stupe u trajni direktni kontakt, kao i promene koje iz toga proisteknu u prvobitnim kulturnim modelima jedne ili obeju grupa.«⁷

Definicija je manjkava i otvara brojna pitanja kao: Sto u stvari znači »trajni kontakt«? Zašto: Sto su »grupe pojedinaca«? Da li je akulturacija istovremeno i asimilacija? I, naravno: Da li se tu radi o stanju ili procesu?⁸ Naglasimo li još da se kod miješanja dviju kultura ono *materijalno* mnogo prije prihvaća nego *duhovno*, onda će se tako prva faza akulturacije bez sumnje najprije odvijati na planu materijalne kulture.

Prema navedenoj definiciji, što je svakako prihvatljivo, mora postojati stalni kontakt između dviju kultura, kako bi se *nova* kultura mogla stvoriti. Trajanje i direktan dodir su u stvari i dvije pretpostavke za akulturacioni proces, a trajanje, odnosno vrijeme procesa, jasno određuje činjenica da su osvajači u dugom vremenskom periodu vladali nad osvojenima, pa je bilo dovoljno vremena da dvije kulture stvore *novu* u direktnom dodiru. Tako je bilo moguće da se nekom narodu nametne koncepcija novih ekonomskih i društvenih odnosa s jedne strane, kao i koncepcija svjetonazora kao takvog, s druge strane.

Grupe pojedinaca, kao predstavnici dviju kultura, nužno moraju kontaktirati trajnije i direktno (pa se oni javljaju kao transmisije) za prenošenje kultura kojima pripadaju.

Pitanje procesa ili rezultata procesa je pitanje koje akulturacija kao kulturni fenomen nosi u sebi, to jest ona je proces, ali i rezultat tog procesa, pa se s pravom može ustvrditi da je sve ono što mi shvatimo kao nešto što je ostalo trajno u smislu rezultata miješanja dviju kultura, produkt samog akulturacionog procesa.

⁶ U povijesti upotrebe izraza »akulturacija«, kako navodi R. Beals (ibidem »Akulturacija«, str. 535), uglavnom su ga koristili američki antropolozi, ali ga je zapravo prvi upotrijebio njemački znanstvenik Walter Kriekkeberg sredinom dvadesetih godina ovog stoljeća u svojim predavanjima, kad je želio označiti izvjestan napredak u razvoju zajedničke kulture među plemenima različitog porijekla koja se nalaze oko rijeke Xingu.

⁷ Ralf Bilz: »Akulturacija«, u knjizi *Antropologija danas*, Vuk Karadžić, Beograd, 1972, str. 540.

⁸ Ralf Bilz, *ibidem*, str. 540.



FRANZISKA DILLIG

Značajan prilog proučavanju akulturacije dao je Mišel de Koster (Michel de Coster)⁹ koji se nešto više bavio i samim društvenim odnosom koji nastaje kroz kulturni preobražaj, te navodi šest formi: najprije *kontakt*, zatim *komunikacija*, *period određivanja vrijednosti ili procjenjivanja*, potom *potpuno ili djelomično prihvatanje ili odbacivanje*, nakon čega slijede *integracija* i *usklađivanje početnih dispozicija* i konačno *asimilacija*.

Jasno je da je u ovoj shemi najvažnije da se uspostavi komunikacija između dva društva ili dvije društvene grupe, stoga su potrebni prije svega fizički uvjeti koji omogućavaju kontakt. Koster smatra da su i povremeni, iznenadni i nenajavljeni kontakti ponekad dovoljni za stvaranje akulturacione situacije. Kontakti po Kosteru ne moraju biti trajni, mogu i kraće trajati, da bi se stvorio akulturacijski proces. Za Kostera je značajna u pogledu akulturacije pretpostavka postojanja dviju civilizacija¹⁰,

⁹ Mišel de Koster: »Akulturacija«, *Kultura*, br. 19/1972, str. 52–66.

¹⁰ Potrebno je svakako pojasniti odnose pojmova *kultura* i *civilizacija*, budući da neki autori upotrebljavaju termin 'civilizacija' da označe kulturu što ni pošto nije prihvatljivo i u čemu se potpuno slažemo s dr S. Južničem (vidi: *Socijalna in politična antropologija*, Partizanska knjiga, Znanstveni tisak, Ljubljana, 1978, str. 129–130), to jest da se civilizacijom treba označiti (neka) faza u kulturnom razvoju. Naime, F. Engels je pod pojmom civilizacije podrazumijevao period u razvoju ljudskog društva koji dolazi nakon divljaštva i barbarstva. Taj se period povijesno poklapa s podjelom društva na klase i nastanak države.

U smislu Marksove analize odnosa čovjeka i prirode (budući da čovjek djeluje na prirodu i mijenja je, on istovremeno mijenja i vlastitu prirodu), civilizacija je (u širem smislu) antiteza pojmu prirode. Ona obuhvaća sve što je čovjek u svom svjesnom ljudskom stvaralačkom činu stvorio i ostvario kao novo nad prirodom, kako bi sebi olakšao život, stvarajući trajnije i vrednije oblike života. Pod tim treba podrazumijevati brojne rezultate napretka tehnike, općenito organizacione oblike društva i države, praktičnu stranu ljudskih odnosa i ponašanja, kao i druge sfere područja kulture. U užem smislu, pojam civilizacije *suprotavlja* se pojmu kulture, budući da se njome označavaju sva ta brojna sredstva tehnike u nad(pre)vladavanju prirode, kao i *eksterni oblici* ljudskog stvaralaštva i kulturnog života uopće.

»Sva kulturna dobra i njihovo poznavanje, ako se ne doživljavaju i ne proživljavaju njihove unutarnje vrednote, samo su izvanjština koja se naziva civilizacijom. Civilizacija je svakako preduvjet i pomagalo kulture, ali može biti i njena deprivacija, a to je onda kad tekovine kulture postaju sredstva ili kad se tekovine tehnike uzdignu do svrhe života.« (*Filozofski rječnik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1965, str. 64–65).

Što se, pak, kulture tiče, ona se po svom etimologijском značenju prije svega određuje kao nešto što (se) oplemenjuje. Ona znači ostvarenje humanih vrednota u čovjeku i njegovim djelima, sam stvaralački čin njegov rezultat, kao i date vrednote. Kultura teži jedinstvu čitavih zajednica i pojedinca, izbjegavajući protivurječnosti, a naspram pojma prirode stoji kao antiteza. Kultura teži da ideja humaniteta postane zbiljska. (*Filozofski rječnik*, ibidem, str. 224–225).

dok pojave unutar iste civilizacije treba u potpunosti zanemariti, jer to ne spada u akulturacijski proces, kao, recimo, industrijalizacija u nekom društvu i sve ono što je prati (urbanizacija, deagrarizacija).

Koster zaključuje da akulturaciju treba prije svega proučavati kao cjelovitu pojavu koja pretpostavlja dvije ili više kultura kao splet odnosa između pojedinaca, ali isto tako treba proučavati i civilizacije u kontekstu kao apsolutno različite entitete koji odgovaraju svojim vlastitim determinizmima.

U traganju za definicijom treba još naglasiti opreznost kojom procenjujemo stupanj kulturnih razlika pojedinih civilizacija. Primjer koji je navela antropolog Loreta Sežurne (Laurette Sejurné), zaslužuje pažnju: »Kasnije kad su stigli u dolinu Meksiko, oni (Asteci) odmah započeh borbu za zemlju i političku supremaciju s plemenima koja su već imala civiliziranije običaje, a ovi ostadoše iznenadeno brutalnošću onih koji već stigoše... Izgleda da se je prenošenje (oblika života osvojenih) odvijalo prvenstveno preko žena koje su pripadale civilizaciji koja se je raspadala, jer su ih osvajači uzimali za žene ili odgojiteljice svojih sinova. Istovremeno (osvajači) su prihvatili običaje stare kulture...«¹¹

Dakle, ovdje u slučaju Asteka nije uputno govoriti o supremaciji kulture osvajača,¹² budu-

¹¹ Laurette Séjourné: *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*, *Breviarios*, F. C. E., México, Buenos Aires, 1964 str. 26, 27.

¹² Najpoznatiji primjer u povijesti kulturne supremacije osvojenih nad osvajačima su rimska osvajanja Grčke, koja je imala kulturu na mnogo višem stupnju razvoja od Rimljana, što među inima govore i ove dvije sentencije: »Graecia Roman scientia superat« i »Greci erant magistri Romanorum«.

Nemoguće je, naravno, ulaziti u sva područja akulturacionog procesa, koji se odvijao tokom kontakata Rima i Grčke, ali je lako uočiti na brojnim primjerima »sinkretizam« posebne vrste. Primjerice, navest ćemo slijedeće aspekte tog »sinkretizma«: na području religije: na rimsku religiju, osim Etruščana, najviše su utjecali Grči. Tako se u VI stoljeću prije naše ere poštuju grčki olimpijski bogovi (dvanaest božanstava), koji nose latinska imena, a grčki bog Dioniz izjednačuje se s rimskim bogom plodnosti Liberom. Osim toga, u rimsku religiju penetrali su i neki orijentalni kultovi.

Na području umjetnosti grčki utjecaj je bio golem već od II stoljeća (prije naše ere). Veliki broj grčkih umjetničkih djela dopremljen je u Rim, grčki umjetnici ukršavaju Rim, tako se taj period smatra snažnom »grecizacijom« rimske kulture i umjetnosti, naročito je u sferi arhitekture i skulpture došlo do sjajnih sinteza rimske tradicije i grčke umjetničke koncepcije.

Za rimsku književnost se može reći da je zapravo epigonska, budući da je iz grčke književnosti preuzela gotovo sve književne vrste i rodove. Za *filozofiju* tako-



ERICH FROMM

ći da je kultura domorodaca bila mnogo kompleksnija i dobro je da su Asteci tako postupili, jer im je takvo ponašanje omogućilo kasnije vrlo snažan uspon na svim nivoima društveno-ekonomskog i kulturnog razvoja, tako da su do dolaska španjolske Konkviste postigli civilizaciju dostojnu divljenja.

U pogledu kulturne transmisije ima različitih načina koji je pospješuju. Mnoga društva najčešće tendiraju da što bezbolnije prihvate one norme ponašanja ili delanja koje su dosta slične vlastitima, a svoje nikad ne odbacuju otvoreno, izravno ili u kraćem vremenskom razdoblju. Uvijek se nastoji zadržati one izrazite forme tradicije i folkloru koje zajedno s vjerovanjima predstavljaju na izgled čvrstu okosnicu nacionalne kulture, ali u mnogim aspektima i one su vrlo podobne za promjene.

Dejvid Bidni (David Bidney) u svojoj knjizi *Theoretical Anthropology* tvrdi da »većina predindustrijskih društava nastoji očuvati svoje tradicionalne kulture, isto tako i svoje običaje, mnogo rigoroznije nego li to čine moderne industrijske grupe.«¹³ Najupečatljiviji primjer kulturne transmisije nastaje svakako među prijateljskim plemenima i to u relativno kraćem razdoblju, jer postoji velika sloboda izbora kulturnih oblika. Ženidbe pripadnika različitih plemena često su, također, značajan element kulturne transmisije, jer one unose u novu sredinu dio svoje kulture i vjerovanja, običaja i ponašanja, pa ako je više takvih veza, dolazi do stapanja pojedinih kulturnih oblika.

U svjetlu promatranja ovog pitanja Herskovic je u svom poznatom radu *Čovjek i njegova*

der vrijedi da je Rim bio prvenstveno orijentiran na praktična saznanja, dok su se iz grčke filozofije preuzimala teorijska i spekulativna znanja, gnoseološki i ontološki problemi.

Osvrnut ćemo se ovdje na velikog rimskog filozofa i pjesnika Lukrecija Kara, koji je bio pod utjecajem Epikura. U svom glasovitom djelu *De rerum natura* naprosto briše sjajnim pjesničkim metaforama mnoge religiozne i moralne predrasude svoga vremena, pa ga i sâm Marks naziva »smjeli pjesnički gospodar svijeta«, koji odlučno brani materijalistički pogled na svijet i filozofiju svog učitelja Epikura. K. Marks je u svojoj disertaciji upravo isticao zaslugu ovog Rimljanina, odobravajući njegovo materijalističko mišljenje: »da deklinacija atoma razbija okove sudbini (fati foederu), i sve, što novo nastaje, rezultat je otklona atoma.« (Branko Bošnjak: *Filozofija od Aristotela do Renesanse*, Filozofska hrestomatija, Matice hrvatska, Zagreb, 1957, str. 35).

¹³ David Bidney: *Theoretical Anthropology*, Columbia University Press, New York, 1964, str. 380.

*djela*¹⁴ naglasio i problem razlika između akulturacije i difuzije.¹⁵ Na to pitanje dosta je odredeno odgovorio (bez obzira na to što se s njim ne moramo u potpunosti složiti) da difuziju obično treba tretirati kao rezultat dodira dviju kultura, a akulturaciju kao proces, jer je akulturacija istraživanje kulturnih transmisija u procesu i u suprotnosti s difuzijom, koja istražuje završene kulturne transmisije.

¹⁴ Melville Herskovits: *El Hombre y Sus Obras*, Ed. F. C. E., México, 1964, str. 27.

¹⁵ Difuzionizam je teorija koja u kontekstu koncepta društvenih promjena naglašava širenje elemenata kulture u druga područja izvan mjesta njihovog nastanka. Dakle, taj proces — difuzija se obično zamišlja kao širenje u krugovima — »kulturni krugovi«. Iz središta difuzije krugovi se šire u svim pravcima, kao »kad kamen padne u mirnu baru« (Clark Wissler).

Difuzionizam je u izvjesnom smislu bio reakcija na pojednostavljena objašnjenja evolucionizma, ali ga treba prvenstveno shvatiti kao reakciju i napor kršćanskog dogmatizma da ospori antropološke tvrdnje o opravdanosti evolucionističke misli, kao i osporavanje dijalektičkog i materijalističkog gledanja na razvoj čovjeka i društva, nastojeći rehabilitirati »istine« iz Svetog pisma o čovjeku i kulturi.

Difuzionizam nije nikad uspio »istisnuti« evolucionizam, mada ga je upozoravao na njegove nedostatke.

Sto se tiče difuzionizma, valja ukazati i na tzv. ekstremno shvaćanje utjecaja difuzije u vremenu i prostoru, primjerice engleskih difuzionista, prije svega Graftona Eliota Smita, koji je zastupao tezu da je sveukupna ljudska civilizacija proizašla iz Egipta. Međutim, i sami difuzionisti su u skladu (verifikaciji) empirijske građe odbacivali ekstremna stajališta, budući da je evidentno da etničke skupine nikad ne prihvaćaju tuđu kulturu u cijelosti, već »vrše« selekciju onog što je za njihov ethos prihvatljivo. Primjeri koje je lako navesti, govore da u sferi materijalne kulture prihvatanje tuđih obrazaca ide mnogo lakše, nego recimo, u sferi društvene strukture.

Za razliku od koncepta difuzionizma akulturacija znači duži kontakt kulturnih kompleksa, a ne samo širenje pojedinih elemenata kulture iz ishodišta gdje je stvorena u druga područja.

Pojam akulturacije ima dva bitna značenja: prvo je povijesni kontekst, koji ukazuje na vrstu situacije kad je kulturni kontakt stvorio i doveo do prevladavanja jedne kulture nad drugom u smislu etnocida. Drugo, kontekst akulturacije označava danas proces svjetskih razmjera i kao takav je prihvaćen i zvan same antropologije, te je ušao u svakidašnju upotrebu kao koncept za proučavanje brojnih kulturnih promjena u suvremenom svijetu.

Moguće je složiti se i s mnogim antropolozima koji čitavi kolonijalni period smatraju nekom vrstom akulturacije. Zapravo, u najširem značenju međusobnih utjecaja i kontakata različitih kulturnih kompleksa, akulturacija postaje univerzalni svjetski proces (poput modernizacije).

Pišući o odnosu evolucionizma, difuzionizma i akulturacije, gotovo u potpunosti smo koristili tekst dr S. Južnića. (Stane Južnić, *Socijalna i politična antropologija*, Partizanska knjiga, Znanstveni tisk, Ljubljana, 1978, str. 508—515).



ERICH FROMM

Antropolog Kreber¹⁶, poznat po raspravama o definicijama kulture, akulturaciju sagledava kao one promjene koje nastaju u jednoj kulturi pod utjecajem druge, što rezultira povećanjem sličnosti među dvjema kulturama koje su stupile u međusobni kontakt. Naglašava da definicija treba biti »šira«, jer je tako upotrebljivija, sa stanovišta razvojnog procesa akulturacije, dok sužavanje definicije limitira to značenje.

Antropolog Gonzalo A. Beltran (Gonzalo A. Beltrán, autor zapažene studije o akulturaciji¹⁷, koja se odnosi na Meksiko, gdje je taj fenomen pružio obilje materijala za proučavanje, budući da je dolaskom španjolske Konkviste 1517. godine započeo dugotrajan proces sukobljavanja i spajanja dviju različitih kultura i civilizacija, ne prihvaća termin transkulturaciona, već akulturacija, smatrajući da je ovaj potonji adekvatniji. On pokazuje etimološki razliku, ali odbacuje naglašenu potrebu da se akulturacija označi samo jednom fazom transkulturacione ili endogenom promjenom, »unutarnjim proizvodom«, dok je transkulturaciona egzogena promjena stvorena u nekoj kulturi putem izvanjskih utjecaja. Spomenuli smo da dobar dio latinskoameričkih antropologa prihvaća termin transkulturaciona, pa je Beltránovo suprotstavljanje i s te strane zanimljivo, jer upućuje i na kritiku svojih sunarodnjaka kojima je, izgleda, bliskija riječ transkulturaciona u smislu prelaska jedne kulture na drugu, nego li akulturacija i njezin usvojeni koncept u antropologiji.¹⁸

G. A. Beltran napominje da su i sami autori prve definicije zbog manjakavosti dali i dopunu u kojoj je distingviraju od *kulturne promjene, asimilacije*, koje su samo aspekti, odnosno intervali jedne faze akulturacije. Tako akulturaciju treba diferencirati i od difuzije, mada je ona prisutna u svim slučajevima akulturacije. Zapravo, treba težiti operacionalizaciji definicije, ali ni on ne uspijeva dati određeniju definiciju akulturacije, već ostaje u domeni definicije Redfilda-Lintona-Herskovicica s varijacijama oko dopune definicije i suprotstavljanja transkulturacioni.

Da bismo lakše definirali akulturaciju, može nam pomoći analiza definicije transkulturacione

¹⁶ Alfred Kroeber: *Anthropology*, New York, 1948, str. 425, 426.

¹⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán: *«El Proceso de Aculturación en México»*, Ed. Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, México, 1970.

¹⁸ *ibidem*, str. 9.

je.¹⁹ Fernando Ortiz navodi u svojoj definiciji da je riječ transkulturaciona prihvatljivija, budući da bolje izražava različite faze tranzicionog procesa s jedne kulture na drugu, što ne znači samo da dolazi do različite kulture, što naročito ističe engleski termin akulturacija. S druge strane, sâm proces implicira također i gubljenje ili nestajanje jedne od prethodnih kultura, što bi se onda moglo nazvati dekulturacionom, pa prema tome to znači da slijedi stvaranje novih kulturnih fenomena koje bismo mogli nazvati neokulturaciona.

Očito da F. Ortiz rezultat tranzicionog procesa može s pravom smatrati neokulturacionom, a nestajanje ili gubljenje kulturnih oblika jedne kulture dekulturacionom, ali time ne rješavamo osnovni problem, mada je implicite data mogućnost reciprociteta u procesu spajanja dviju kultura.

Moguće je navesti brojne antropologe koji su se bavili akulturacijom, kao i akulturacionim fenomenima²⁰, ali za njeno definiranje ostalo

¹⁹ Prema navodu G. A. Beltrána, *ibidem*, bilješka 5. str. 153. preuzeta iz knjige F. Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ed. Jesús Montero, La Habana, 1940, str. 142.

²⁰ Primjerice hilijastička kretanja (od grčke riječi *hilias*, što znači hiljadu. Postoji i sinonim milenarizam od latinske riječi *mille* — hiljada). Naime, »takvi pokreti vjeruju da će nastupiti »hiljadugodišnje krajevstvo« božje na zemlji za one koji vjeruju i u tom pokretu se dokažu kao pravovjerni.« (S. Južnić, *op. cit.*, str. 428). Osnovna supozicija ovih kultura su prorocanstva (mesijanstvo), a javljaju se u nerazvijenim zemljama kao posljedica kolonijalizma i kriza koje su se odvijale unutar kolonijalne situacije. Takva hilijastička kretanja u koloniziranom svijetu nazivaju se i »kultovi krize«. Neki autori navode i druge nazive: »nativistički« ili »revivalistički«, a u to spada i poznati »cargo kult«, kao i »ples sablasti« (Ghost Dance). (Poslije drugog svjetskog rata na Novoj Gvineji pojavio se takozvani 'Cargo cult', kult nekih tovara u smislu robe. Domoroci su se nadali da će se povratiti oni veliki američki brodovi koji su za vrijeme rata dovozili robu za opskrbu američke vojske. Ljudi su se s nostalgijom sjećali konzervi, cigareta i drugih predmeta koje su dobivali od vojnika, i u mističnom raspoloženju očekivali su povratak toga blaga. Čak su gradili i pristaništa za brodove i čekali priželjkivane transporte. Magičnim sredstvima pokušavali su da primame avione i brodove da im opet donesu onu nezaboravnu robu. Čekali su 'drugi dolazak carga'.« — Vera St. Erlich. U *društvu s čovjekom*, Naprijed, Zagreb, 1968, str. 89).

»Kultovi krize« su posljedice koje nastaju u sukobu kolonizatora i koloniziranih u sferi društvenih struktura i kulture, unutrašnjih konflikata koji se manifestiraju u gotovo svim aspektima društva, budući da se kolonizirano društvo počinje destrukuirati. Međutim, stvaranje hilijastičkih pokreta ne uvjetuje samo egzogeni pritisak, već njihovo postojanje mogu pratiti i sama unutrašnja društvena previranja (primjerice, raspadanje, postojeće društveno-ekonomske formacije, razne hereze i dr.). Dugo vremena »kultovi krize« smatrali su se patološkim pojavama, što je prije svega



ERICH FROMM

bi samo nabranje varijacija na tretiranu temu. Stoga bismo pokušali akulturaciju definirati ovako: *Pod akulturacijom treba podrazumijevati one pojave koje nastaju kad dođu u dodir društvene grupe koje potječu iz različitih civilizacija i kultura, a njihov kontakt treba biti direktan i kontinuiran, dok kulturni obrazac koji rezultira iz tih kontakata odgovara prihvaćanjem ili odbacivanjem (ne uvijek u potpunosti) elemenata kulture drugoga, s kojim se stupilo u kontakt, stvarajući tako društvenu situaciju čija je osnova alijenacija.*

PROBLEM SOCIO-KULTURUNE INTEGRACIJE

Evidentno je da objektivna manifestacija dirgiranih tendencija i prihvaćanja elemenata tuđe kulture i onih tendencija koje se javljaju kao reakcija na njihovo odbijanje u samom akulturacijskom procesu pokazuje koliko je moguća socio-kulturna integracija.

Proces socio-kulturne integracije prolazi različite faze, ali uvijek počinje stvaranjem situacije za selektivnu adaptaciju, u kojoj kulture koje su došle u kontakt, vrše identifikaciju određenih suprotnih elemenata druge kulture komparirajući ih sa svojim, ili tragaju za oznakama tipičnosti druge kulture, da bi integriranje bilo što manje konfliktno, ako za to postoji pretpostavka. Općenito, riječ je uvijek o konfliktu različitog intenziteta, čiji rezultat odgovara brojnim varijacijama originalnih oblika koje se obogaćuju elementima koje vlastita situacija kontakata proizvodi.²¹

objašnjavano izvanjskim manifestacijama ovih fenomena: suludi rituali, transovi, previjanja, molitve, rekviziti i dr. Kolonizatori su na ove »kultove« gledali s velikim nepovjerenjem, ali i s ismijavanjem. Kako su neki kultovi upravo bili parodija na kršćanstvo, kolonizatori, a posebno misionari, su odista bili ogorčeni na ponašanje pripadnika »kulta krize«, mada su sami »kultovi« bili sinkretistički, pomiješani s vlastitim religioznim elementima uz (već) usvojene kršćanske elemente.

Razvojem političke antropologije došlo je do korekcije razmišljanja o »kultovima krize«, primjerice u Francuskoj, gdje su poznati antropolozi (G. Balandier i R. Bastide) ovim kultovima dali politički sadržaj — to jest objašnjavali ih oblikom otpora protiv tuđinske vlasti. Dakle, religiozni otpor kao »jedini mogući oblik otpora«. (O hilijastičkim pokretima uglavnom smo koristili tekst dr. S. Južnića, *cit. djelo*, str. 428—435.)

²⁰ Stane Južnić: *Socialna in politična antropologija*, Partizanska knjiga, Znanstveni tisk, Ljubljana, 1978, str. 428. (opomba 30).

²¹ George Foster: *Cultura y Conquista*, Ed. Universidad Veracruzana, México, 1962, str. 36.

Stvaranjem nove kulture dolazi do nestajanja mnogih kulturnih oblika, prije svega u »slabijoj kulturi«, naročito onda, ako nema mogućnosti izbora. Proces selektivne adaptacije odvija se u razvojnom odnosu modifikacije suprotstavljenih kultura, prilagođavajući se, da bi se integrirao.

Sukob kultura u procesu akulturacije odvija se unutar vremena i prostora i u početku pokazuje niski stupanj integracije.

Proces teče na nivou paralelnog međusobnog obraćanja, kontaktiranja. Na tom nivou kulture u koegzistenciji karakteriziraju kontakti, ali i nepovjerenje koje ih odvaja. Sam kontinuirani razvoj uključuje u ovoj početnoj fazi nižeg oblika akulturacije izraženi konflikt koji karakterizira kontradiktorna situacija, budući da utjecaji i tendencije još nisu izdiferencirani, a najčešće elementi dominirajuće kulture se snažnije manifestiraju.

Na višem nivou integracije u continuumu približavanja stvara se međusobno alternativno obraćanje u kojem pojedinci iz grupa koje su u kontaktu, za vrijeme određenog perioda, nastoje formirati dio socijalne strukture suprotne grupe koja je u inferiornom položaju, imajući u vidu kulturu koja je »napadnuta« i čija je pozicija objektivno dovedena u položaj prilagođavanja jačem.²²

Konačno, na najvišem stupnju integracije, koja predstavlja složeno približavanje ka integracionoj cjelini, stvara se socijalna struktura u kojoj međuovisnost grupe postaje neka vrsta simbioze.

Takva jedinstvena društvena struktura još uvijek može imati polarizirane grupe koje su stupile u kontakt, ali je dominantna kultura u globalnom društvu akulturaciona.

Za nas bi bio prihvatljiv shematski prikaz socio-kulturne integracije u procesu akulturacije koji je dao G. A. Beltrán.²³

	Nivoi akulturacije	Nivoi integracije
Teza	Prihvaćanje	Koncentracija
Antiteza	Reakcija	Disperzija
Sinteza	Adaptacija	Stapanje
	a) ovisnost	a) paralelno
	b) selektivnost	b) alternativno
	c) sinkretizam	c) polarno

²² G. A. Beltrán, *ibidem*, str. 40.

²³ *ibidem*, str. 41.



Kroz nivo akulturacionog procesa i integracije prema datoj shemi stanje *adaptacije* i *stapanja* mogu pretpostaviti također tri momenta kao rezultate akulturacije.

PROMJENE U DRUŠTVENO-EKONOMSKOJ STRUKTURI PROCESOM AKULTURACIJE

Akulturacionim procesom nužno dolazi do promjene u društveno-ekonomskim strukturama društava koja su stupila u kontakte. Promjene se manifestiraju na raznim područjima, ali je, prije svega, potrebno izdvojiti ova četiri aspekta: demografski, ekonomski, lingvistički i ideološki (mada je moguće navesti još neke).

Demografske promjene

Socijalne strukture grupa koje dolaze u kontakt u akulturacionom procesu, su različite. Iskustvena je pretpostavka da je gotovo uvijek »jača« kultura istovremeno i »osvajачka«, a činjenica da je došla u kontakt sa slabijom, vršit će relativno brzo i izmjenu demografske strukture kod potonje.

Primjeri osvajačkih pohoda, koje su Evropljani poduzeli u raznim krajevima svijeta, poznati su po strahovitom fizičkom istrebljivanju domorodačkog stanovništva s kojim su došli u »kontakt«. Poznat je takav primjer masovnog istrebljivanja Asteka od strane Ernana Kortesera koji je osvojio područja današnjeg Meksika i dr.²⁴ Destrukturacija osvojenih područja zbog masovnog istrebljivanja, epidemija raznih bolesti koje donose »osvajači« (na koje domoroci nisu navikli), te povlačenje dijela domorodačkog stanovništva u zabačenije predjele i organiziranje po manjim grupama kako bi lakše preživjeli, samo su neki aspekti koji su nam dobro poznati, a jasno upućuju na promjene koje nastaju u procesu akulturacije, kao izmjena demografske strukture.

Miješanje rasa, primjerice između španjolskih osvajača i indijanskog stanovništva, dovelo je do tzv. procesa *mestizacije*, novog biološ-

²⁴ Iz članka Đorđa Boke (Giorgio Bocca) koji je objavljen u NIN-u od 3. decembra 1978. godine, broj 1456, na strani 54, pod naslovom »Ognjem i mačem« navodi se: »Za svega nekoliko decenija konkvistadori su opljačkali sve zlato i srebro zemalja koje su osvojili, tj. oduzeli im sav kapital istovremeno fizički eliminirajući lokalnu rukovodeću klasu. Izvršili su genocid koji je proporcionalno gledajući veći od nacističkog: ubili su oko tri miliona ljudi, a ceo jedan kontinent pretvorili su u kolonijalni sistem u kojem je jedna neobrazovana, dogmatska i rasistička španska rukovodeća klasa, vladala na robovlasnički način nad lokalnim stanovništvom čija je kultura bila uništena.«

kog tipa koji je danas dominantan u mnogim zemljama tog kontinenta, dok je čisto indijansko stanovništvo, koje nije bilo obuhvaćeno ovim procesom, danas praktično marginalno i segregirano.

Demografske promjene s te strane mogu nam objasniti prave ljudske drame stanovništva koje je zahvaćeno procesom akulturacije u sukobu dviju civilizacija i kultura.

Ekonomske promjene

Ekonomske promjene u kontekstu akulturacionog procesa predstavljaju determinantu koja znači osnovu za dalji društveni razvoj. Izmjene u ekonomskim strukturama proizvodnje, potrošnje, raspodjele, nivoa organizacije, spadaju u domenu korjenitih promjena koje se javljaju u samom procesu kao inicijalne, potom dominantne i konačno kao projekcija budućeg stanja.

Taj odnos »jačeg« u kontaktima dviju kultura u ekonomskoj sferi je odnos prevlasti jednih nad drugima. Odnos, koji se nastoji što prije uspostaviti, naravno, na nejednakim osnovama, sistemom dažbina, poreza, raznih nameta, kako bi se stvorila *institucija privilegija* za onoga tko se uspije *nametnuti ekonomski, eo ipso dominirajući*.

Slijedimo li primjer evropskih osvajača, onda očito nije tako teško zaključiti, koliko su oni pažnje posvećivali ekonomskim promjenama u osvojenim zemljama.

Tako ekonomska promjena kao baza drugih promjena u akulturacionom procesu određuje stupanj zavisnosti jedne kulture od druge, a time i vremenski period koji vodi ka stapanju kultura. U takvim ekonomskim odnosima prepoznaje se i povijest svjetskog kapitalizma koji nikad nije uspio osigurati jednak razvoj za sve u tim društvima, pa su i protivrječnosti koje je sâm kapitalizam nosio u sebi, stvarale nerazvijenost unutar istog sistema, istog društva, to jest: *razvoj nerazvoja*.

Takve ekonomske promjene u kapitalističkom svijetu u zemljama gdje je akulturacija odista fenomen *par excellence* još uvijek koncepcija strukturnog dualizma naglašava oštro podvajanje između »tradicionalnog« i »modernog«, »autohtonog« i »industrijskog« društva.²⁵

²⁵ O tome smo posebno govorili u poglavlju o »Dualnim društvima« ...



Kolonijalnim sistemom osvajača koji se razvijao u ekonomskoj sferi čiste eksploatacije seljačkih masa, mahom Indijanaca i crnaca, stvorena je osnova dugotrajnom procesu podvajanja i distanciranja, ne samo između sela i grada, već i samog stanovništva u klasnom društvu, koje je poprimilo odlike »internog kolonijalizma« u odnosu na svoje metropole.

Lingvističke promjene

Lingvističke promjene, mada različitog intenziteta, poznate su kao rezultat akulturacionog procesa. Naime, narodi koji dolaze u kontakt s drugima, a posebno u toku miješanja dviju kultura, nužno poprimaju terminološka objašnjenja za mnoge pojmove ili predmete koje su prihvatili, a naravno, nisu ih sami imali.

U kontekstu lingvističkih promjena u procesu akulturacije nikako ne treba smetnuti s uma jednu od govornih i jezičnih transformacija nazvanu — sabir (dolazi od francuske riječi »sibir«, što se može prevesti kao »govorkanje«, »časkanje«). Međutim, značenje riječi je mnogo šire, jer implicira kontakte komunikatora različitih jezika u želji i traganju da se sporazumiju. »Sabir je nasuprot argou, okrenut ka spoljašnosti. To je napor da se komunicira sa sagovornicima iz drugih grupa, sa kojima je komuniciranje inače usled izvesnih okolnosti otežano (na primer usled toga što se ne vlada istim jezikom)«²⁶

Dakle, u procesu sporazumijevanja pojedinaca ili grupa koje govore različitim jezicima, u želji da komuniciraju, traže se načini da se postigne sporazumijevanje, a takvih primjera je puna povijest koloniziranih područja, recimo, jezični kontakti Španjolaca i Portugalaca s domorocima Latinske Amerike. U vrste sabira spada i »pidgin english«, na kojem se sporazumijevanju u dalekoistočnim predjelima (kineskim i drugim mjestima) domorodačko stanovništvo i posade brodova.

Poblize objašnjenje sabira dao je Marcel Cohen, definirajući ga kao: »jedno umanjeње jezika, sastavljeno od malog broja riječi, koje su većinom uzete iz jednog jezika, a koji ima prestiž u tom kraju, sa jednom rudimentarnom gramatikom.«²⁷ Miloš Ilić tu definiciju

²⁶ Miloš Ilić: *Sociologija kulture i umetnosti*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1966, str. 251.

²⁷ Marcel Cohen: *Pour une sociologie du langage*, A. Michel, Paris 1956, p. 338 (navedeno iz cit. djela M. Ilića, str. 251).

proširuje pišući da se sabira neka vrsta minijaturnog jezičnog fonda (leksičkog, gramatičkog, semantičkog), kojim se omogućava kakva takva komunikacija u direktnim kontaktima pripadnika raznih jezičnih (govornih) grupa.²⁸

U Latinskoj Americi se može govoriti o »kreolizaciji jezika«. Primjer »kreolizacije« indijanskih jezika, kao što navodi G. A. Beltran²⁹ u pogledu klasičnog nahuatl jezika (na kojem su napisane himne bogovima, što ih je sakupio Sahagún) u 16. stoljeću i dijalektalnih forma nahuatla koji se još uvijek govori i danas u Dolini Meksika, gdje se zadržao, pokazuje takvu razliku, kao primjerice vulgarni latinski i dijalektalni oblik kastilijanskog u vrijeme Alfonsa el Sabia.

G. A. Beltran dalje navodi da su domorodački jezici doživjeli snažne utjecaje modifikacije prilikom jezičnih kontakata, što je uvijek dovelo i stvaranje sinkretičke konverzacije (una conversión sincrética). Također i u španjolski jezik penetrirale su neke domorodačke riječi.³⁰

Usvajanjem predmeta materijalne kulture usvajala se i njihov naziv, pa se na taj način neopazice unose mnoge tuđe riječi u vlastitu leksiku. Često te prihvaćene riječi nemaju onakav izgovor kao što je, recimo, na samom originalu, ali jasno se očituje njegov izvor.³¹

Jezične promjene u procesu akulturacije odvijaju se relativno neujednačeno u odnosu na

²⁸ Miloš Ilić, op. cit., str. 251.

²⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán: »El Proceso de Aculturación en México«, »Comunidad«, Instituto de Ciencias Sociales, México, 1970, str. 79.

³⁰ ibidem str. 79—80.

³¹ Jordan Jelić: »Dolina Mesquital u Meksiku«, *Zadarska revija*, br. 6/1972, str. 620—624.

Rad se odnosi na moje istraživanje, obavljeno prilikom specijalizacije u Meksiku 1972. godine, društvenih i kulturnih odnosa unutar indijanske grupe Otomi, gdje su u jednom poglavlju obrađena pitanja jezičke situacije kod navedene grupe. Tako, na primier, u njihovom jeziku riječ »meša« i »sija« znače stol, odnosno stolicu, dok u španjolskom jeziku, prva riječ je »mesa«, a druga »silla« (slija).

Isto tako Meksiko se na jeziku otomi kaže Móndá, što dolazi od španjolske riječi »mundo«, a znači svijet, ono što je daleko od njih, ono što se u stvari danas odnosi na glavni grad zemlje. Za alkoholno piće općenito, a za vino posebno, govore »binó«, što bez sumnje dolazi od španjolske riječi »vino«, koja, kad se izgovara, čuje se »blno«.

Naveli smo ove četiri riječi, na koje su nas upozorili i meksički lingvisti, jer je sigurno da su one do dolaska španjolske konkviste jeziku otomi bile strane.



fundus riječi koje su prihvaćene. Jasno je da će prije biti prihvaćene one riječi koje su upotrebljavane u svakidašnjem govoru, ili riječ za neki predmet koji je kao praktičan i koristan veoma brzo usvojen od druge kulture. Primjere jezične akulturacije moguće je naći u svim dijelovima svijeta gdje je bilo miješanja kulture, te ne treba ići tako daleko, prisjetimo se samo malo, koliko je još danas u nas (posebno u Bosni i Hercegovini, Crnoj Gori, Kosovu i Makedoniji) u upotrebi turskih riječi. Također, u našem jeziku odomacile su se njemačke i talijanske riječi, što je svakako posljedica dugotrajne dominacije stranih država nad našim teritorijem.

Kod preuzimanja tuđih kulturnih oblika dolazimo do spoznaje da su neki oblici jasno definirani, primjerice ovdje, kod lingvističkih promjena i lako se mogu istražiti i utvrditi, dok je za druge to mnogo teže ustanoviti.

Najčešće rezultat akulturacionog procesa prolazi kroz beskrajne varijacije originalnog oblika riječi i obogaćuje se elementima koje proizvodi stalni kontakt. Tako nastaje jedna nova jezična mješavina, čiji su oblici posljedice sukobljavanja najvitalnijih elemenata dviju kultura koje su stupile u kontakt.

Ideološke promjene

Sfera ideologije i ideoloških promjena kod akulturacije je veoma složena. Kultura »jačeg« očituje jasnu tendenciju nametanja svojih mišljenja, ideja, predodžbi, religije, morala i tsl. Manifestni oblici kulture koja je došla u podređeni položaj pokazuju nemogućnost transmisije njezinih oblika u akulturacionom procesu. Proizvodi svijesti su zaustavljeni i K. Marks navodi da: »Oni nemaju historije, nemaju razvitka, nego ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju u svoj materijalni odnos, mijenjaju zajedno s ovom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja. Ne određuje svijest život, već život određuje svijest.« (podvukao J. J.)³²

Oni koji zavladaju životima drugih, određuju i njihovu ideologiju, determiniraju im svijest o društvu i kulturi. Međutim, njihova je moć prividna, kao što je i sama akulturacija dovedena do stupnja integracije i adaptivnog stanja još uvijek imaginarno rješenje, budući da tokom povijesnog procesa u kojem se ona odvija, »...ideološka misao neke epohe apsolut-

³² Marx-Engels: *Rani radovi*, Naprijed Zagreb, 1961, str. 348. (Poglavlje: »Ideologija uopće, osobito njemačka«).

na je za tu epohu, ali u cjelokupnom razvoju čovjeka relativna».³³

Ta »obrnuta«, izvrnuta, iskrivljena, nakaradna svijest uvjetovana je interesima vladajuće klase u stvorenoj društvenoekonomskoj sferi (budući da ta ista klasa vlada životima drugih), putem akulturacije prirodan je ideologiji uopće još jedan element otuđenja čovjeka, suprotstavljen njegovom vlastitom ljudskom biću.

Otuda se otvara put pitanjima alijenacije kao izuzetno prisutnom fenomenu akulturacije.

Akulturacija i alijenacija

Alijenacija kao vid akulturacije mora se smatrati normalnom pojavom. Nema i ne može biti miješanja dviju kultura (u kraćem, a posebno u dužem vremenskom periodu), a da se ne pojave fenomeni kontraakulturacije, suprotstavljanja, bilo da su izazvani »kulturnim šokom« ili na neki drugi način »prisvajanjem« od druge kulture.

»Alienus«³⁴, ono što ne pripada sebi, nego nekome drugome, karakterizira kao krajnji cilj kulturu koja se nameće »osvajajući«. Naravno, uvijek su u pitanju živi, konkretni ljudi, pripadnici drugih društvenih grupa i kultura, oni, koji gube svoj »ethos«, ljudski zavičaj, što onda stvara alijeniranu situaciju.³⁵

Akulturacija kao rezultat kontakata dviju kultura od početnih dodira do konačne situacije (integracija, adaptacija) susreće se s alijenacijom na grupnom i individualnom nivou, koju nikako ne može prevladati, budući da je pretpostavka za njezino povijesno događanje a priori data kroz forme otuđenja, pogotovo kad je nametnuta izvana.

Zaključimo s općom formulacijom o alijenaciji iz *Ranih radova*, gdje K. Marks navodi: »Uopće, stav, da je čovjeku otuđeno njegovo generičko biće, znači da je čovjek otuđen drugome, kao što je svaki od njih otuđen ljudskoj suštini.

Otuđenje čovjeka, uopće svaki odnos, u kojem se čovjek nalazi prema samom sebi, ostvaren

³³ Predrag Vranicki: *Historija marksizma*, Naprijed, Zagreb, 1971, Tom I, str. 190.

³⁴ (alienus 3: tuđ; otuđen; neprijatan; neprikladan; štetan; svojina nekog drugog i tsl.)

³⁵ *Filozofijski rječnik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1965, str. 21-23.



ERICH FROMM

je i izražava se tek u odnosu, u kojem se čovjek nalazi prema drugim ljudima.³⁶

Akulturaciona i hijerarhijska kultura

U dijelu rada o promjenama u društveno-ekonomskoj strukturi koje nastaju procesom akulturacione, naveli smo da ćemo hijerarhijsku kulturu posvetiti pažnju, budući da je to jedno od značajnih pitanja u kontekstu akulturacione.

Iz predašnjeg teksta jasno proizlazi da pri akulturacioni postoji dominantna i podređena kultura, te da se akulturacioni proces odvija kroz »sredstva« političke kolonizacije, kao i da u svemu tome postoji izraziti fenomen »dvojakne kulturne lojalnosti«.

U hijerarhijskoj kulturi postoji dvostruka »skala« koja se odnosi na vrednovanja kulture. Prvom »skalom« se nastoje odrediti različiti »kulturni stupnjevi« globalnih društava, dok druga preferira interpretaciju »kulturne podijeljenosti«, odnosno specifičnosti unutar globalnih društava.³⁷

Sto se tiče vertikalne podjele kultura, na prvom mjestu treba razlikovati civilizaciju od »drugih kultura«. Same kulture antropolozi su podijelili na »subkulture« — »djelomične kulture«, pobježe na: »tradicionalne« i »moderne«, »folk« i »urbane«, »narodne« (»pučke«) i »elitne« i »tsl«.

Suglasno ovoj podjeli i R. Redfield je navodio primjere »folk« i »urbane« kulture, ostajući na nivou osnovne zamisli da je kultura svakog globalnog društva podijeljena. Stoga je kod njega veoma uočljiva i naglašena podjela na tzv. »veliku« i »malu« tradiciju.

»Velika tradicija« je »visoka«, »klasična«, »hijerarhijska« kultura, a »mala tradicija« ima »pučku«, »nisku«, »vodoravnu« kulturu. »Velike tradicije« moguće je prepoznati u kulturama Indije, Kine, Meksika, a »malu tradiciju« u zaostalim naseljima, recimo, istih zemalja.

Ovakva podjela je u uskoj korelaciji i s klasnim razlikama, »visoka kultura« (»velika tradicija«) pripada vladajućoj klasi, utemeljena je na klasnom interesu u obrani vlastitog društvenog položaja. »Niska kultura« (»mala tra-

³⁶ Marx-Engels, *ibidem*, (Poglavlje: »Otuđeni rad«), str. 217.

³⁷ Stane Južnić: *Socijalna in politična antropologija*, »Partizanska knjiga«, Znanstveni tisk, Ljubljana, 1978, str. 129.

dicija«) je u tom pogledu kultura eksploativnih klasa.³⁸

Vratimo se sada ukratko političkim oblicima kolonijalne ovisnosti kao i pitanjima »dvojakne kulturne pripadnosti« (»bikulturacione«). Prije svega valja napomenuti da su politički oblici kolonijalne ovisnosti kroz pet stoljeća kolonijalizma dobili sasvim konkretne oblike.³⁹ Sam kolonijalizam značio je, što je evidentno, u svojoj osnovi, jedan neravnopravni odnos dominacije metropole nad kolonijalnim posjedom (ako se taj odnos ne skriva, onda je to oblik neposrednog kolonijalizma). Posredni oblik kolonijalizma je prikriveni oblik, primjerice protektorat nad nekim područjem ili oblici raznih (neravnopravnih) ugovora, »koncesija« i sl.⁴⁰

Kod neposrednog, kao i posrednog kolonijalizma, najvažniji oblik kolonizacije je *ekonomski*, dakle onaj, iz kojeg proizlaze svi ostali oblici. Kroz ovaj oblik manifestiraju se i sva »sredstva« političke kolonizacije, od upravljanja preko ostalih institucija stvarne političke moći, kako bi se kolonije držale u pokornosti i ovisnosti. Jedan od najčešćih oblika dominacije bilo je naseljavanje stanovništva iz metropole, koje je trebalo učvrstiti i održati vlast u kolonijama. Ovi imigranti, kao produžena ruka metropole, uvijek su imali drukčija prava nego starosjedioci. Nije, izgleda, potrebno detaljizirati ova pitanja, budući da je odista manje-više poznato kako su se evropski kolonizatori ponašali u osvojenim područjima. Stoga ćemo u slijedećim recima citirati dr S. Južnića baš u nekim pitanjima posredne kolonizacije. Taj primjer engleskih kolonizatora može se uopćiti i za ostale: »Naročito je britanska kolonijalna uprava rado uvodila neke pseudoprotektorate i posredno upravljanje, iskorištavajući postojeći sistem uz postavljanje plemenskih poglavica i slično. Uvijek se radilo samo o administrativnoj rutini, a ne o stvarnom priznavanju samouprave.«⁴¹

Do rađanja pravih tragičnih situacija u koloniziranim područjima dolazi svakako onda, kad započne proces asimilacije, dakle prihvatanje kulturnog sistema kolonizatora. Najčešće boja

³⁸ *ibidem*, str. 129.

³⁹ Stane Južnić: *Kolonijalizam in dekolonizacija* (Sociološka in politološka knjižnica), Založba Obzorja, Maribor, 1980, str. 23.

⁴⁰ *ibidem*, str. 23.

⁴¹ *ibidem*, str. 21.



ERICH FROMM

kože je odvajala akulturiranog od bijelog čovjeka.⁴²

Ovakva situacija je istinski ljudski problem, jer se akulturirani čovjek nalazi u procjepu: kulturu iz koje potječe, nastoji odbaciti, a kultura koja mu je nametnuta i prihvaća je, ne prihvaća njega kao jednakovrijedna. Stoga rascjep ličnosti je nužan i on ostaje tokom generacija u krugu »dvojakog kulturnog pripadništva«. Bikulturacija nije samo fenomen u uskom krugu intelektualaca, već i svakog koloniziranog stanovnika, koji usvajanjem elemenata materijalne kulture (već) ulazi praktično u bikulturaciju.

U kolonijalnoj situaciji ljudi »rascijepljene« (dvojake) lojalnosti dio su sistema koji je olakšavao kolonizaciju i otežavao otpor koloniziranih, što je u kontekstu akulturacije poseban fenomen, koji svakom stanovniku u takvoj društvenoj situaciji otežava život, budući da je podijeljena ličnost.⁴³

⁴² Stane Južnič: *Socialna in politična antropologija*, Partizanska knjiga, Znanstveni tisk, Ljubljana, 1978, str. 540-541.

⁴³ *ibidem*, str. 542.

TRIBINA

