

Бојан Жикић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет Универзитета у Београду
bzikic@f.bg.ac.rs

Допринос антрополошког структурализма развоју појма "културни идентитет" као предмета савремених антрополошких истраживања*

Апстракт: Појам "културни идентитет" као предмет антрополошког разматрања данас – у смислу његове динамичне и релационе карактеризације, а пре свега као средство за означавање људских група и истовремено за изражавање онога што њихови припадници сматрају својим контекстуалним својствима – почива на процесу културне идентификације, која је производ поступака дељења, разграничавања и разврставања, као културно когнитивних операција проистеклих из доживљавања окружујуће стварности. Иницијално антрополошко занимање за ове поступке проналазимо у антрополошком структурализму и његовој интенцији трагања за логичким правилима која стоје иза начина на који уређујемо наш свет и симболима којима изражавамо то. Посматрање идентификације као покушаја успостављања логичких веза између онога што се означава и онога што се тиме означава, као и разматрање разлога због којих неки квалитет бива означен у том смислу уопште, има упориште у начину на који су структурални антрополози објашњавали успостављање симболичких веза између различитих људских група, односно смисао ознака које се користе у ту сврху.

Кључне речи: културни идентитет, структурална антропологија, културни симбол, културна комуникација, означавање

"Свако уређено друштво безусловно мора да разврста не само људе који га сачињавају, већ и предмете и бића из природе"

ван Генеп, 1920

"Свако разврставање боље је од нереди; па чак и разврставање на нивоу чулних својстава представља етапу на путу ка установљавању једног рационалног поретка."

Леви-Строс, 1962¹

* Резултат рада на пројекту МПНТР РС 177018.

¹ *L'Etat actuel du problème totémique*, Paris: Leroux 1920 (објављена докторска дисертација А. в. Генепа, може јој се приступити на http://www.odsas.fr/scan_sets).

Увод

Појам "идентитет" везује се у друштвеним и хуманистичким наукама за етнички идентитет, односно за проучавања етницитета². То потиче из етнолошких и антрополошких истраживања дате проблематике, свакако, али савремено антрополошко занимање за *идентитет* не зауставља се на томе. Оно је усмерено на културни идентитет као истовремено на културни конструкт, производ заједнице у којој је настао, и на својство те заједнице, онај нематеријални квалитет који њени припадници сматрају својом суштином и изражавају то у одређеном контексту³. Поступак којим се идентитет конструише – идентификација – заснован је на употреби значења културних симбола који су установљени и прихваћени у културној средини (или: срединама) у којима се чини то, а који служе сопственом и међусобном означавању (Жикић 2011, 9).

Суштина антрополошког истраживања идентитета јесу принципи идентификације, заправо идентификацију треба посматрати као процес, поступак, док идентитет мора укључивати у себе свест о идентификовању, тачније свест о разликама до којих се долази одговарајућим културно когнитивним поступцима – дељењем, разврставањем и разграничавањем. Осим тога, идентитет треба посматрати као релациону категорију: није у питању искључиво то *како* се одређујемо, већ и оно, да постоји нешто у *односу на шта* је извршено то одређење, што датом одређењу даје смисао, тачније – оно што га чини културним симболом. Те две карактеристике разликују посматрање *сваког* идентитета од ранијег бављења етничким или полним идентитетом као статичким – непроменљивим и фиксираним – категоријама, а у концептуалном смислу потичу од занимања структуралних антрополога за начине симболичког уређења света. Намера ми је да представим разматрања проблематике означавања људских група у оквиру тих начина од стране антрополога структуралиста, као основу за развој појма "културни идентитет" у онакав предмет антрополошких истраживања какав познајемо данас, уз наглашавање чи-

php?set_id=901&doc=90490&step=0); оригинал *La pensée sauvage* Paris: Plon 1962, Levi-Stros 1978, наводи према српском преводу Јелене и Бранка Јелића.

² Прелић појмове "етнички идентитет" и "етницитет" сматра синонимима, на пример, в. Прелић 2003, 275, Фн 1. О етничкој идентификацији и теоријама везаним за етнос, етницитет, етнички идентитет и томе слично, в. Прелић 1996.

³ Како намера овог текста није разматрање теоријског концепта *идентитета*, па ни *културног идентитета* самог по себи, нећу се упуштати у детаљније бављење елементима тога; на фуснотом означеном месту у тексту подсећам на чињеницу вишезначности и разноврсности културног идентитета, његове комплексности и контекстуалности, о чему се нпр. може информисати у зборнику из библиографске референце Жикић 2011.

њенице да се "у међувремену", тј. од времена структурализма до данас, антропологија трансформисала од науке посвећене искључиво другом, преко оне која у обзир узима и делимичног другог (оног из наше средине, тј. различите друштвене и културне мањине), до науке о "нама самим", практично, односно до науке о савременим културама а што представља својеврсно дезавуисање Леви-Стросовог виђења антропологије, на пример (упор. нпр. Kovačević 2007, 12-14; в. Levi-Strauss 1988, 259).

Културни идентитет као предмет антрополошких интересовања није укорееен само у изучавању етничитета⁴. Може се рећи да основу за израстање културног идентитета у предметно поље антрополошких интересовања представља клакхоновска струја у америчкој културној антропологији након Другог светског рата, са својим инсистирањем на томе да је филозофија универзална културна категорија – што значи да не постоји ниједна људска група без интелектуално уобличеног погледа на свет, раздвајала га на физички и метафизички онако како то радимо ми, или не – те на епистемолошкој и хеуристичкој потреби да се антрополошкој анализи и интерпетацији подвргне оно што људи мисле, говоре и чине у различитим културама, а не оно што представља перспективу истраживача, антрополога, о томе шта ти људи мисле, говоре и чине. Одатле следи да треба придавати пажњу тврдњама и исказима људи о томе шта су они, као припадници одређене групе, и зашто себе сматрају таквим, по

⁴ Питање је да ли ће ентничитет икада изгубити значај у антрополошким истраживањима: Американци делују као да су и дан данас опседнути расом, односно етничитетом, на пример, те да таквој врсти класификације и идентификације људи поклањају пажњу и тамо где припадници других култура тешко да би сматрали ишта од тога релевантним па се онда, када се дају подаци о некој особи, обавезно наводи њено ентничко порекло које се означава често као "мешано". Други пример из америчке културе, а који се примењује и у другим државама, јесте тзв. квота позитивне дискриминације, која је намењена свим оним групама које се сматрају мањинским, а које се класификују таквима на основу три принципа: жене, полне мањине, етничке мањине. Нешто слично постојало је у СФРЈ и звало се – "кључ". Односило се на принцип тзв. равномерне заступљености припадника народа и народности у савезним установама и органима. Постојало је онолико дефинисаних народа, колико је било република – подразумевало се, дакле, да унутрашње устројство СФРЈ почива на етницизацији територијалне поделе државе – те више народности, које су обухватале припаднике народа који се нису сматрали конститутивним ни у једној републици, али су имали неку своју матичну државу, а што је појам који би одговарао данашњем термину "националне мањине". Постојале су и класификацијски неименоване међу-категорије, које се нису сматрале ни народом, ни народношћу, попут Рома, Јевреја и Југословена, а чије повезивање а) са државама које би им биле матичне, па "омогућавале" статус народности, б) етничким одређењем у есенцијалистичком кључу, није било лако изводиво.

чему се разликују од других људских група, те на чему темеље дато разликовање људских група – међусобно и од себе самих (Kluckhohn 1949, Northrop 1964, Maquet 1964).

Леви-Строс није био следбеник клакхоновске антрополошке мисли, свакако, али је исказивао занимање за поступак човековог самоодређења у свету, као оно што претходи именовању, означавању и уређивању тог света, постулирајући да је увиђање постојања међусобних односа између основних категорија у свету темељ сваке идентификације, од означавања себе до означавања других. Позивајући се на Русоа, тврди да идентификација инсистира на супротностима, тј. на њиховом логичком уређивању. Одатле потиче став о неопходности развијања способности коришћења метафоре као оруђа за стварање контраста и поређења, те наглашавање способности коришћења разнородности врста из природе као основе за културно диференцирање и разврставање. Идеја филогенетске условљености за опажање и тумачење физичке стварности развијена је у тврдњу да је људски ум саздан да разврстава елементе друштва и културе онако како то чини са елементима природе, почев од самих људи. Следствено томе, у својој социокултурној егзистенцији, људско ја никада није издвојено: не постоји неко "ја" које није део неког "ми", односно свако "ја" може бити или јесте припадник многих "ми" (Levi-Stros 1990a, 132, 133; Lič 1972, 46-48; Жикић 2012, 20).

Леви-Стросова теза да суштину тотемизма треба сагледати као начин уређења света у логичке категорије имала је ширу импликацију од "једноставног" решења проблема – шта је тотемизам. Указала је на то да природа људских односа, тачније односа који се успостављају у друштву и култури како између појединаца, тако и између група, па и између целих заједница, почива на асиметрији: свачије место у друштвеној структури почива на идентификацији, тј. на означавању, те на придавању одређене симболичке вредности тим поступцима. Већ примери тзв. нормалних бинарних парова, попут супруг/супруга, родитељ/дете, брат/сестра итд. сугеришу да никада не могу бити друштвено идентични појединци супротних полова или различите старосне доби (Leach 1982, 60; Жикић 1997, 41), па самим тим то неће бити ни припадници различитих родова, кланова или племена, а њихови међусобни односи засновани су на културно-логичким правилима, манифестованим кроз именовање, означавање и следствено, идентификацију.

Чињеница је да идентификација почива на одређеним логичким правилима, односно представља не само идеју коју нека заједница, или нека група људи има о самој себи – или скуп идеја, већ и разлог постојања тих идеја; разлог јесу правила, а то одговара структуралистичкој идеји о разликовању структуре од стварности и заинтересованости за утврђивање правила на којима почива разграничавање, разврставање и класифи-

ковање које служи идентификовању и означавању. Поред тога, и "релационизам" идентитета, тј. концепт његове односности као кључне карактеристике за одређивање његове садржине, његовог значења и симболичке вредности, па самим тим и употребе, може да се посматра као наслеђе структурализма зато што одговара идеји о томе да знаци и симболи добијају значење само једни у односу на друге, те да је потребно познавање одговарајућег контекста да би се то значење могло препознати, употребљавати и – са истраживачке стране – тумачити.

Симбол, класификација, граница

У покушају установљавања концептуалне тачке за коју бих могао да се усудим да кажем да на њој лежи антрополошко занимање за идентитете, односно за идентификацију, у смислу културних категорија и процеса, а не индивидуалног самоодређења, позвао бих се на Леви-Стросово виђење комуникације као основног проблема етнологије (Levi-Stros 1990b⁵, 36). Ставом о комплементарности означавајућег и означеног, те сазнања као происходећег интелектуалног процеса чији је циљ идентификовање видова означавајућег и означеног једних у односу на друге, Леви-Строс види идентификацију као темељ комуникације, као сврху људске способности структурирања, тј. разврставања појава и предмета из окружујуће реалности, и менталног оперисања метафорама (Levi-Stros 1990b, 54). За њега, превасходни домен антрополошких истраживања представља симболизам, тј. симболичко поље културе и симболи, а као симболичке системе који улазе у тај домен, наводи митски језик (даје пример Аздиваловог кретања од матрилокалности ка патрилокалности, која говоре о идентитету цимшијанске заједнице, заснованом на патрилокалности, као на основној одредници, Levi-Strauss 1988, 162), орална предања, гестове, сроднички систем, обичајно право, одређене видове економске размене (Levi-Strauss 1988, 7) – што све представља данас области које се узимају као корен детерминанти у погледу конструкције различитих видова културног идентитета, док је сама идеја конструкције идентитета заснована на посматрању идентитета као културног симбола, у суштини.

Оно што је Лич називао симболичким понашањем, слажући се с Леви-Стросом да је томе посвећен "добар део рада социјалних антрополога", односи се у знатној мери на означавање и именовање, а то представља основу поступка идентификовања, тј. идентификације, или како бисмо рекли данас – грађења идентитета. Говорећи о међусобној значењској повезаности категорија особа, простора и животиња у различитим

⁵ Оригиналано објављено 1950. године.

културама, Лич сматра да сврха друштвене, односно културне класификације јесте идентификација (в. Leach 1988, упор. Жикић 1997, 86-89). Свака класификација јесте идентификација, дакле, пошто класификовати значи раздвојити према томе шта сматрамо да је битна карактеристика онога што се раздваја у датом тренутку и у складу са полазним становиштем (на пример: пол/ род, класа, нација, вера, навијачка група итд).

Идентификација, односно грађење идентитета, јесте поступак одабирања оних елемената за које желимо да нас представе – или за које сматрамо да представљају неког другог – у датом контексту, или за које неко други сматра да нас представљају⁶. Свако од нас подложен је томе и на индивидуалном нивоу поседујемо различите карактеристике – или: елементе идентитета – што омогућава разноврсно и разнородно класификовање, од стране нас самих, или од стране неког другог. Поред већ уобичајених класификација, према полу, узрасту, брачном статусу, етницитету итд, што би се могло назвати "спољашњом класификацијом", постоје и оне које су засноване на нечијој доброј упућености у неке наше особине – "унутрашње класификације" – па се неко може означити истовремено као немаран и супериоран: супериоран у обављању свог посла, решавању задатака, интелектуалном разматрању одређених проблема, а немаран према свом изгледу, тзв. мунданим стварима уопште и томе слично. Иако се ради о индивидуалном означавању, оно је засновано на истим принципима дељења, разврставања и класификовања који функционишу на групном нивоу и представља предлогак на основу којег се врши оно класификовање и означавање које занима антропологију, а које се односи на људске групе. Штавише, повезано је са групним класификовањем и означавањем и тако што идентификовање почива на препознавању или доживљавању, перципирању неке особе као немарне или супериорне у складу са оним што се у датом социокултурном контексту зна или доживљава као немарност или супериорност у смислу личне карактеристике, где је дата "особина" (тј лична особина) у ствари културна одлика, тачније културни модел или културна шема културно препознатог или очекиваног на основу испољавања одређеног понашања у јавности.

Идентификација происходи из класификације, у сваком случају, у смислу именована и означавања, а класификација јесте производ дељења, разграничавања и разврставања. Идентификација почива на супротстављању, тј. на грађењу бинарних опозиција, одакле и треба сматрати њену суштину релационом: нешто се идентификује у односу на нешто друго и са тим представља малу значењску целину, пошто без тог другог идентификација нема много смисла сама по себи. Оно што би могло да следи из изнетог јесте да је и идентификација, на одређен начин, после-

⁶ О аскрипцији и дескрипцији идентитета в. Жикић 1998, 135 и даље.

дица наше биолошке предодређености за дисконтинуирање континуума, те да учествује у људском културном устројавању света на основу начина на који смо условљени да опажамо и доживљавамо физичку стварност (упор. Žikić 2009, 331).

Циљ идентификације јесте успостављање симболичких граница. То нису само једноставне границе између "нас" и "њих", већ успостављање одређених домена испуњених културним вредностима, али и очекивањима у погледу њиховог познавања, придржавања или чак одбране. Разграничење, разврставање, па следствено и класификовање врши се на основу нечега што се сматра унутрашњом особином, тј. битним својством означеног у поступку радњавања једног идентитетског домена од другог. Приписивање вредности друштвеним и културним ограничењима и инсистирање на симболима, најчешће религијским, попут оних који се одnose, на пример, на телесну контролу, самоконтролу, или ауторегулацију понашања, има за сврху управо споменуту одбрану граница идентитетског домена. То се може посматрати искључиво као симболички чин, али је кроз историју било и примера тога у функцији стварног, физичког и културног очувања заједнице (в. Douglas 1994, 119, 170).

Постојање симболичких граница представља унутрашњи оријентир функционисања сваке заједнице, али и међусобне комуникације између заједница, односно између људских група које себе одређују на различите начине, тј. на основу међусобног разврставања и означавања. Друштвена структура заснована је на препознавању идентификацијског (групног) означавања појединаца, захтевања одређеног понашања, тачније испуњавања одговарајућих улога, те уређења односа међу њима. Пример за то могу бити и бајке, тј. њихова анализа која открива важност идентитетског сегментирања друштва и постојање потребе да се поредак искаже и на симболички, митопоетски начин (в. Антонијевић 1991, 43), али и начини структурирања друштвених односа и установа из стварног света, као што је показала Даглас, тврдивши да друштво има у потпуности одређен облик, захваљујући постојању унутрашњих и спољашњих симболичких граница (Douglas 1993, 159).

Сродство

Могло би се рећи да проблематика уопштено описивана изразом "сродство" представља једну од темељних предметних области етнологије и антропологије и вероватно не грешим када кажем да структуралистичка обрада те проблематике представља круцијалан аналитичко-интерпретативни искорак од првобитног дескриптивног бављења тиме и покушаја класификација сродничких термина и сродничких система без

познавања принципа на којима су творци и корисници тих културних артефаката устројили дате термине и системе. Представља и битну основу антрополошког занимања за идентификацију. Како је на то указао Лич, правила у вези са браком и спаривањем стоје у основи сродничких односа и, самим тим, сродничке терминологије. Сврха тих правила, односно успостављања система сродничких односа, јесте друштвена и културна идентификација, што ће рећи – успостављање међусобних односа, права и обавеза између припадника једног друштва или културе на основу препознавања свачијег места у друштвеној структури (в. Лић 1983, 97-103).

Сроднички системи, односно сродничке терминологије јесу идеацијски системи, и представљају начин идентификације, дакле – а то је нешто, према Леви-Стросу, чему је антропологија била посвећена у толикој мери током своје повести, колико проучавању сродства у појавним облицима брака и сродничких веза. По њему, сроднички систем одговора двема врстама стварности – а) то су термини који изражавају различите врсте породичних односа; б) сродство није само номенклатура – појединци или класе појединаца који користе те термине обавезни су или нису обавезни на одређено понашање једних према другима, као што су присност или поштовање, дужност или право, непријатељство или пријатељство, а то значи да се сродство може посматрати и као систем понашања, који је психолошке и друштвене природе (Levi-Strauss 1989, 45-46).

Када је у питању понашање, јасно је да треба поћи од правила за склапање брака, али се идеја о структурираности обавеза на основу социокултурне идентификације не завршава на њима, већ у различитим друштвима постоје утврђене обавезе на основу места у сродничкој структури за одређене класе појединаца и изван тих правила (в. нпр. Levi-Strauss 1989, 122 и даље; в. такође Levi-Strauss 1988, 85 и даље). Такво правило могу бити односи шегачења, које је анализирао Редклиф-Браун, или шематизација међусобне борбе сегментираних нуерских племена из дела Еванс-Причарда на основу које се зна ко треба против кога да се бори (в. Redklif-Braun 1982, 126-162; Evans-Pritchard 1983, 307-319), али у било којем од тих случајева, појединац у свом јавном друштвеном понашању полази од познавања сопствене разврстаности у одређену друштвену или културну групу, границе која одређује ко све може бити, односно јесте члан те групе и релације коју она има према другим сличним групама, па његово јавно деловање представља, истовремено, изражавање квалитета за који се културно претпоставља да представља разлог постојања таквог разврставања.

Друштвена структура заснована на сродничким односима представља пример тога како је унутардруштвена идентификација значајна за успостављање и остваривање друштвених односа: свачији културни идентитет представља детерминанту свачијег јавног, тј. друштвеног понашања: "Полутке и родови су егзогамног, матрилинеарног и матрилокалног каракте-

ра. Стога, приликом венчања, сваки мушкарац прелази линију која дели једну од друге полутке, и усељава се у кућу жениног рода. Али у кући мушкараца, у које жене немају приступа, он и даље има своје место у одељењу које припада његовом роду и његовој полутки" (Levi-Stros 1980, 44). Усудио бих се да изнето оценим као основу или заметак идеје о диференцирању културних идентитета унутар једне заједнице – а до чега ћемо доћи бављењем културним идентитетима у савременим друштвима – аналитичке свести о њиховој динамичности, а што води ка теоријском концепту њихове изградње: ради се о идентитету унутар једне заједнице, а који је својство културе те заједнице, док појединац, истовремено, може имати више таквих идентитета – што се види из наведеног цитата.

Мање ортодоксно антрополошко структуралистичко бављење сродством – у форми анализе не брачних правила, или сродничког система самог по себи, већ кроз анализу поруке Старог Завета као свете приче о историји у смислу *поучне приче о историји* – осветљава сродство као директнију алатку културне идентификације. Наглашавајући да је одговор до којег је дошао датом анализом – "ендогамија" – Лич говори о идентификацији, заправо, односно о грађењу идентитета припадника Избраног народа. Истиче да је природа стварних политичких заједница да се састоје од група које имају свест да се разликују од других таквих група, које у било којој временској тачки могу бити међусобно супротстављене, или у савезу, али да правило ендогамије обезбеђује основу за изражавање јединствене солидарности, у конкретном случају анализе старозаветних приповести о Соломону – изабране деце Божје – док се у стварном животу верске и политичке заједнице ретко подударају (Leach 1969, 25-83; в. још Жикић 1997, 107).

Свака заједница која је заснована на принципима сродства и територије – као што је то случај са примером из Старог Завета – инсистира на ендогамији. То значи да се очекује да њени припадници, поштујући правила која се односе на склапање брака и орођавање, не ступају у брачне и сродничке односе изван заједнице, тј. са особама које се сматрају "странцима" (Leach 1969, 46 и даље). Када на то додамо постојање визуелне телесне ознаке код мушких припадника те заједнице, па се сложимо са тврдњом изнетом још почетком прошлог века, да обрезивање фигурише, на првом месту, као симбол савеза са Богом, односно као телесни симбол старојеврејске заједнице, обележје које сваког мушког припадника те заједнице на непосредан начин уједињује са осталим њеним члановима, следствено са заједницом као таквом, односно са Богом (van Genep 1960, 72), долазимо до нечега што бисмо прихватили као симбол идентитета у антрополошкој анализи извршеној данас, рецимо.

Схваћено на овакав начин, обрезивање је представљало први симбол националног идентитета у савременом смислу (посматрајући контекст

друштва и култура описаних у Старом завету), вероватно, повлачећи јасну и видљиву и физичку и симболичку границу између старојеврејске заједнице и њихових суседа. Битније је то, међутим, да су на вредности-ма које представља изграђени систем друштвених односа (правни, економски, сроднички, породични) и они нормирани обрасци понашања и вредности, као и међуљудских односа које често означавамо културом, а да смо до свега тога дошли након Личовог утврђивања да је суштина његових "поучних прича о историји" – ендогамија.

Тотемизам

Претпостављам да у академској заједници не постоји нико ко није чуо за Леви-Стросово решење проблема – шта је тотемизам: "Животиње тотемизма престају да буду (...) бића од којих се страхује, којима се диви, или која се радо једу: иза њихове чулне реалности назире се појмови и односи, које спекулативна мисао ствара полазећи од података добијених посматрањем (...) природне врсте нису изабране зато што су 'добре за јело', већ зато што су 'добре за мишљење'" (Levi-Stros 1990a, 117). Јасно је да приказан на овакав начин, тотемизам првенствено представља систем означавања људских група, а тек након тога и систем религијских представа (Ковачевић 2001, 18).

Леви-Строс је видео етноботаничке и етнозоолошке класификације као начин менталног уређења физичког света, тачније – области природе (в. Levi-Stros 1978, 80 и даље), али се испоставља да оне представљају својеврсну основу, заправо, за исто такво уређивање човековог света, тачније – области културе (в. Levi-Stros 1978, 100 и даље). Сматрао је да тзв. тотемски системи имају оперативну вредност система за означавање и разврставање, односно да су у питању кодови који су у стању да преносе поруке које се могу пребацити у термине других кодова, али и да сопственим системом изразе поруке које су примљене каналима друкчијих кодова (Levi-Stros 1978, 121). Може се рећи да га је занимала логика формирања значењских веза између идентитетских маркера и носиоца идентитета, на сличан начин на који савремене изучаваоце идентитета занима то исто, само што потоњи не употребљавају појам "тотемизам", нити покушавају да схвате његово значење (мислим на идентитет), за разлику од првоименованог, већ посматрају исказивање онога што називамо елементима идентитета самих по себи.

Леви-Строс је сматрао, очигледно, да предмет антрополошког занимања не треба да буде искључиво ознака, већ њен садржај, односно квалитет који представља: "(...) моделисање индивидуе према схемама врста, елементата или категорија има не само физичке, већ и психолошке последице.

Друштво које одређује своје одсечке помоћу горњег и доњег, неба и земље, дана и ноћи, може да уклопи у исту структуру супротности друштвена или морална понашања: помирљивост и агресивност, мир и рат, правду и полицију, добро и зло, ред и неред итд. Стога се оно не ограничава на апстрактно посматрање система кореспонденција; појединцима припадницима тих одсечака оно пружа изговор да се истакну својим понашањем; а понекад их на то и подстиче". На тај начин треба схватити смисао његовог става да животињу која се узима за тотем, односно њену врсту, не треба схватати као биолошки ентитет, пошто се ради, истовремено, о биолошком организму и еманицији једне врсте – дакле о систему и о представљању једног елемента тог система, о нечему што се користи као појмовно оруђе, чија сврха је успостављање хомологије између разлика испољених на нивоу групе и оних на нивоу врста, па треба сматрати да се ради о постулирању хомологије између система разлика (Levi-Stros 1978, 227, 202, 165), односно о релацији успостављеној на основу признавања различитих квалитета онога што је разврстано и означено.

Смисао тотемизма јесте означавање, те следствено идентификација, на првом месту прављење разлике између два вида постојања, колективног и индивидуалног, али оно што је битније од тога, заправо, јесте прецизирање онога што је идентификовано и означено тако да би се разликовало јасно од садржаја сличних означених и идентификованих појмова. Таква идентификација представља кључну ствар за функционисање друштва и Леви-Строс то објашњава на брачним правилима: мора се знати са којим особама је могуће ступити у брак, а са којима не на основу друштвено установљених критеријума, па се те особе идентификују на основу припадности неким друштвеним групама – у аустралијским аборицинским друштвима те групе јесу родови и кланови, а у француском друштву у питању су породичне групе, дефинисане на основу крвног и афиналног сродства, с том "разликом" што првоименована од тих друштава користе оно што знамо као тотеме за међусобно разликовање, а другоименована – презимена (Levi-Stros 1990a, 26, 49).

Идентификација као сврха употребе тотема у сопственом и међусобном означавању људских група, а као битна значајка функционисања друштва и његова културна одлика, најбоље се може илустровати следећим наводима: "(...) на плану друштвене организације и религијске мисли аустралијске друштвене заједнице поступиле су онако као што су поступила сељачка друштва у Европи крајем XVIII и почетком XIX века у погледу одевања. Било је прихваћено да свака заједница мора имати своју ношњу, и да се и у мушкараца и у жена она састоји углавном од истих делова; и сељаци су се старали једино да буду другачије одевени од оних из суседних села (...) Све сељанке носе капе, али оне су у сваком крају другачије; уосталом, "говор" женских капа служио је код нас за

формулисање – ендогамним терминима – правила о склапању брака ("Оженићеш се само девојком која носи капу твог краја"), као што је код Аустралијанаца у исту сврху – али са ексогамним терминима – служио говор "одељака" или "тотема" (Levi-Stros 1978, 136).

Ка појму "културни идентитет" у данашњем смислу речи

Структуралистичка идеја о бинарном кодирању као универзалном људском начину размишљања примењена је у релативно раном антропо-лошком разматрању проблематике рода, односно родних идентитета и родне идентификације. Анализа и интерпретација на коју наилазимо тамо почива на идеји родног разврставања као једном од начина појачавања значаја разликовања *природног* и *културног*, а упућује на тумачења родног идентитета као културног менталног оруђа метафизичког уређења света: било да у проучаваним заједницама род идентификују с полом па сматрају да разликовање жена од мушкараца само по себи није нешто што завређује неко посебно разматрање, пошто се ради о тзв. видљивој чињеници, или да у проучаваним заједницама родни идентитет доживљају као нешто што се "осваја", односно да морају бити испуњени одређени услови, односно извршени неки културни задаци да би се особа могла означити као "мушкарац" или "жена", припадници свих сличних група користе род као метафору одређених квалитета појава из природе, људског друштва или материјалне културе (Strathern 1978; 1970).

Антропологија је препознала културни идентитет као свој предмет проучавања и кроз занимање за колективизацију индивидуалних и индивидуализацију колективних идентитета у тзв. примитивним заједницама, које такође познају разноврност тог концепта, па се осим доживљавања себе људима, на пример, или припадницима дате заједнице, мушкарцима и женама, припадницима узрастних и сродничких група, неки од њих разврставају и означавају и на друге начине – идентитетски аскриптивно, подједнако као и идентитетски дескриптивно – а у зависности од различитих културно дефинисаних ситуација (какве би биле: занимање, патрионимске класе, манифестовање друштвених односа, поседовање духовних својстава – не мисли се само на поседовање духовних моћи – и њиховог културног дељења итд). При томе, ради се о сасвим другачијем доживљавању идентитета од оних који су присутни у западној цивилизацији: док је код нас на делу тзв. композитни идентитет, тј. идентитет који се састоји од више елемената, тако да особа може да буде означена и да означава саму себе као припадницу различитих друштвених и културних група, те да на индивидуалном нивоу све то доживљава као делове

свог сопства, у многим тзв. примитивним заједницама идентитет се сматра суштинским обележјем појединца, нечим што га одређује у једном периоду његовог живота.

Искази о томе да смо као деца волели једне ствари, а као млади људи радили неке супротне њима, док у зрелом добу сматрамо да нас одликује нешто потпуно различито од онога за шта смо сматрали и тврдили да нас изражава или означава у детињству и младости, нису од врсте која би противречила осећању тога да је идентитет наша лична ствар. Доживљавање особе као сасвим другачијег бића у детињству, младости или зрелом добу ("једна сам особа док сам дете, сасвим друга док сам дечак, а потпуно различита од претходних онда када имам децу, да не говорим о томе да сам поново нешто различито у односу на претходно онда када моја деца имају децу") – па самим тим и њено различито социокултурно карактерисање, означавање и изражавање у нпр. традицијским културама на Борнеу или у Гвајани говори о извесној "насумичности" поимања идентитета, тачније о таквом његовом поимању које га измешта у потпуности из домена оних друштвено-хуманистичких дисциплина које се баве (и) појединачним (и приватним) и смешта га у домен антрополошког занимања за колективно (и јавно): нема идентитета ако није културни, тј друштвени – особа није ништа сама по себи, већ је оно каквом је доживљавају, виде и означавају други, тј. припадници њене заједнице (упор. Davis 1991, 5-7; Needham 1981, 97-98).

Смисао идентификације може да се сагледа као одређивање свог места у заједници, те као припадника заједнице или групе у односу на друге заједнице ("сваки појединац треба да зна ко је од њега млађи, а ко старији, и да зна у коју старосну категорију тренутно спада", Douglas 1994, 89), али пре свега, она јесте покушај успостављања логичких веза између онога што се означава и онога што се тиме означава. Осим де Сосировог разликовања између означавајућег и означеног, као дистинктивних, али релационих и контекстуалних квалитета, за разумевање логике на којој се темељи идентификација, односно изграђивање, представљање и препознавање културних идентитета – или боље речено: културних логика – битно је и антрополошко структуралистичко препознавање чињенице да културна комуникација не може бити ограничена само на један сегмент људске мисли или понашања, те значаја асоцијационизма за формирање логичких основа тих мисли и понашања, односно, у погледу разврставања и означавања људских група, те проучавања њиховог међусобног опхођења на основу тог разврставања и означавања, да треба извршити припрему за интерпретацију аналитичким померањем "са спољне аналогје на унутрашњу хомологију" (упор. (Levi-Stros 1990a, 119, 103).

Све то омогућава да се сагледа културни идентитет као приписано и препознато – или "препознато" – својство које има за циљ да направи

разлику између две групе, било из чије од њихових позиција да се посматрају њихови припадници, а функционише на основу асоцијативног довођења у везу онога за шта се претпоставља да је суштина означеног са културним представама које постоје о означавајућем. Личово разматрање еквивалентности разврставања категорија животиња и људи код Енглеза, које указује на културно асоцијативно вредновање дивљих звери као странаца, грабљивица као криминалаца, а животиња са фарме као суседа (Lič 1972, 50), не само што указује на арбитрарност идентификације посматране саме за себе – одакле се јединим исправним може узети да је свака идентификација *културна* идентификација – већ и представља пример који "логику идентификовања", уочену у тотемским класификацијама или Бороро митовима, рецимо (в. нпр. Levi-Stros 1980, 53-54), показује на делу и у друштву чија повед и култура не одговарају друштвима која су класични антрополози сматрали контекстуалним оквиром предмета својих истраживања.

Проучавања културног идентитета у савременим друштвима дугују антрополошком структурализму, одатле, не само повед проучавања културне мисли која концептуализује постојање различитих људских група унутар једног друштва, те уређује односе између њих на основу културног перципирања њихових различитости, а све то путем поступака дељења, разграничавања и разврставања, већ и саму идеју постојања могућности антрополошких истраживања у сложеним, писменим, технолошки развијеним друштвима, иако потође није била Леви-Стросова намера, свакако ☺ Културни идентитет, као последица поступка идентификације, заснованог на културно логичком уређивању постојања потребе за интересним, симболичким, практичним и функционалним разликовањем људских група, те уређивањем односа између њих, средство социокултурне навигације, али и као средство социокултурне манипулације, представља једну од предметних последица дате могућности.

Литература

- Антонијевић, Драгана. 1991. *Значење српских бајки*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 33.
- Daglas, Meri. 1993. *Čisto i opasno. Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Београд: Plato/XX век.
- Daglas, Meri. 1994. *Prirodni simboli. Istraživanje o kosmologiji*. Novi Sad/ Podgorica: Svetovi/ Oktoih.
- Davis, J. Times and Identities. 1991. *An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 1 May 1991*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, Edvard Evan. 1983. *Socijalna antropologija*. Београд: Prosveta/ XX век

- Kluckhohn, Clyde. 1949. "The Philosophy of the Navajo Indians". In *Ideological Differences and World Order*, ed. F.S.C. Northrop, 356-384. New Haven: Yale University Press.
- Ковачевић, Иван. 2001. *Семиологија мита и ритуала I. Традиција*. Београд: Српски генеалогски центар.
- Kovačević, Ivan. 2007. Urbane legende – američki i/ili globalni folklor. *Etnoantropološki problemi* 2 (2), 11-23.
- Leach, Edmund R. 1969. *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Cape.
- Leach, Edmund R. 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana.
- Leach, Edmund. 1988. Antropološki aspekti jezika: kategorija životinja i jezično naslijeđe. *Quorum* 2 (19): 83-106.
- Levi-Strauss, Claude. 1988. *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb: Školska knjiga.
- Levi-Strauss, Claude. 1989. *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Levi-Stros, Klod. 1978. *Divlja misao*. Beograd: Nolit
- Levi-Stros, Klod. 1980. *Mitologike I. Presno i pečeno*. Beograd: Prosveta/BIGZ.
- Levi-Stros, Klod. 1990a. *Totemizam danas*. Beograd: XX vek.
- Levi-Stros, Klod. 1990b. "Uvod u delo Marsela Mosa" u *Sociologija i antropologija I*, Marsel Mos, 11-58. Beograd: Prosveta/XX vek.
- Lič, Edmund. 1972. *Klod Levi-Stros*. Beograd: Duga/XX vek.
- Lič, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola. Uvod u primenu strukturalističke analize u socijalnoj antropologiji*. Beograd: Prosveta/XX vek.
- Maquet, Jacques J. 1964. Some Epistemological Remarks on the Cultural Philosophies and their Comparison, In *Cross-Cultural Understanding. Epistemology in Anthropology*, eds. F.S.C. Northrop and Helen H. Livingston, 13-31. New York, Evanston and London: Harper & Row.
- Needham, Rodney. 1981. *Circumstantial Deliveries*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Northrop, F.S.C. 1964. "The *Raison d'Être* of the Inquiry". In *Cross-Cultural Understanding. Epistemology in Anthropology*, eds. F.S.C. Northrop and Helen H. Livingston, 3-13. New York, Evanston and London: Harper & Row.
- Прелић, Младена. 1996. После Фредерика Барта: савремена проучавања етничитета у комплексним друштвима. *Гласник Етнографског института САНУ XLV*: 101-121.
- Прелић, Младена. 2003. "Етнички идентитет: проблеми теоријског одређења". У *Традиционално и савремено у култури Срба*, ур. Драгана Радојичић, 275-285. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 49.
- Redklif-Braun, A. R. 1982. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu. Ogledi i predavanja*. Beograd: Prosveta/ XX vek.
- Strathern, Marilyn. 1970. Male Initiations in New Guinea Highland Societies. *Ethnology* 9 (4): 373-379.
- Strathern, Marilyn. 1978. "The Achievement of Sex: Paradoxes in Hagen Gender-Thinking". In *The Yearbook of Symbolic Anthropology I*, ed. Eric Schwimmer, 171-202. London/Montreal: C. Hurst & Company/McGill-Queen's University Press.
- van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Жикић, Бојан. 1997. *Антропологија Едмунда Лича*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 43.
- Жикић, Бојан. 1998. "О разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој". У *Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама*, ур. Никола Пантелић, 133-144. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 44.
- Žikić, Bojan. 2009. "Za šta su dobri žanrovi? Deljenje, razgraničavanje i razvrstavanje u strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji na primeru muzičke kulture". U *Strukturalna antropologija danas. Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, ур. Dragana Antonijević, 326-361. Београд: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Жикић, Бојан. 2011. "Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. Увод у истраживање и прелиминарни резултати". У *Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. Зборник радова са научног скупа Културни идентитети у XXI веку*, ур. Бојан Жикић, 7-25. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета и Српски генеалошки центар.
- Жикић, Бојан. 2012. *Мисао, култура, идентитет*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета и Српски генеалошки центар.

Bojan Žikić

Department of Ethnology and Anthropology
Faculty of Philosophy University of Belgrade

*The contribution of anthropological structuralism to
the development of the concept of "cultural identity"
as the object of contemporary anthropological research*

The concept of "cultural identity", as a matter of anthropological consideration today – in the sense of its dynamic and relational character, but before that as a means of signifying human groups and simultaneously expressing what the members consider their contextual characteristics – is based on the process of cultural identification, which is the product of the act of division, delineation and classification as culturally cognitive operations arising from the experience of the surrounding reality. The initial anthropological interest in these acts we find in anthropological structuralism and its intention of searching for rules of logic which determine the ways in which we shape our world and the symbols we use to do it. Viewing identification as an attempt to establish logical reasons for a certain quality to be signified in this way in general, has its basis in the way in which structural anthropologists explained the establishing of symbolic connections between different human groups, or rather the meaning of the signs used for this purpose.

Key words: cultural identity, structural anthropology, cultural symbol, communication, signification

Contribution du structuralisme anthropologique au développement de la notion d' "identité culturelle" en tant que objet des recherches anthropologiques contemporaines

La notion d'"identité culturelle", en tant qu'objet d'études anthropologiques aujourd'hui – dans le sens de sa caractérisation dynamique et relationnelle, et avant tout en tant qu'un moyen de désigner des groupes humains et d'exprimer en même temps ce que leurs membres considèrent comme leurs propriétés contextuelles – repose sur le processus d'identification culturelle, qui est elle-même le produit des procédés de division, de délimitation et de classification, opérations culturellement cognitives issues de l'appréhension de la réalité environnante. Nous pouvons déceler un intérêt anthropologique initial pour ces procédés dans le structuralisme anthropologique et son intention de découvrir les lois logiques se trouvant à l'origine de la manière dont nous ordonnons notre monde et les symboles par lesquels nous l'exprimons. Le fait de considérer l'identification comme une tentative d'établir des relations logiques entre ce qui est désigné et ce que contient cette désignation, ainsi que l'examen des raisons pour lesquelles une certaine qualité en vient à être désignée – prennent appui sur la manière dont les anthropologues structuraux expliquaient l'établissement des relations symboliques entre différents groupes humains, et par la suite, la signification des marques utilisées à cet effet.

Mots clés: identité culturelle, anthropologie structurale, symbole culturel, communication culturelle, désignation

Primljeno / Received: 11. 02. 2014.

Prihvaćeno / Accepted: 8. 05. 2014.