

Nikola T. Božilović
Departman za sociologiju
Filozofski fakultet
Univerzitet u Nišu

Socijalna konstrukcija „drugog“ kao „primitivnog“

Apstrakt Autor ovoga članka bavi se problemom kulturne različitosti kroz analizu odnosa Mi – Drugi. On traga za odgovorom na pitanje zašto se kulture drugih naroda ili pojedinaca u mnogim društvima smatraju inferiornim. Takvim tretmanom dolazi se do krajnosti kojom se pozicija Drugog sroza na nivo „primitivnog“ (manje vrednog, niskog i brutalnog). U tom kontekstu autor analizuje teorijske koncepte prosvetiteljskog racionalizma 18. veka i antropološkog evolucionizma 19. veka, smatrajući da se u njima mogu naći zameci negativnog vrednovanja Drugog. Naime, u većini ovih teorija vrši se hijerarhizacija kulture po vremenskom i vrednosnom principu, a odatle je moguće razvrstavanje naroda i kultura na „primitivne“ i „civilizovane“. Evropski modernizam upriličio je viziju istorije kao linearnog rasta, čime su savremene kulture a priori proglašavane vrednijim i kulturno uzvišenijim. Ali i savremene kulture razvrstavaju se među sobom po vrednosnim principima. Diferencijacija kultura vrši se uz pomoć raznih stereotipa, a ideja progresa kao racionalnog napretka u sferi materijalne kulture, nauke i tehnike ozakonjuje transformaciju različitog (drugog) u primitivno. Iz tih predrasuda, prema mišljenju autora, izranja evrocentrična misao o izuzetnosti evropske kulture, čime se latentno opravdava kolonijalizam i druge negativne pojave potekle iz evropske civilizacije. Primitivizam se pokušava predstaviti kao objektivno stanje, a zapravo se radi o socijalnoj konstrukciji kojom se „drugog“ želi proglasiti za „primitivno“.

Ključne reči hijerarhizacija kulture, vrednosti, naturalizacija vremena, mit o progresu, različitost, primitivizam, socijalna konstrukcija, drugost, stereotipi, predrasude

193

Uvod

„Primitivno“ kao reč u čestoj je upotrebi u naučnom jeziku (antropološkom, sociološkom, psihološkom), ali ništa manje i u svakodnevnoj, kollokvijalnoj komunikaciji. Problem je u tome što se toj reči pridaju različita značenja koja nose, manje ili više, negativnu konotaciju. Pridev „primitivan“ često se pripisuje čoveku kao pojedincu, a neretko se on odnosi na čitave društvene grupe (rase, narode, nacije, klase, socijalne slojeve, profesije). U oba slučaja imamo dvostruku relaciju: „nas“, koji dajemo kvalifikaciju nekome (ili nečemu), i Drugog, na koga se naša kvalifikacija odnosi. Pritom se nikada (ili veoma retko) zapitamo ko nama daje za pravo da nekoga drugog nazivamo primitivcem i nije li naša procena (kao subjektivna, pristrasna i proizvoljna) i sâma primitivna – u onom

pežorativnom smislu niskog, brutalnog, nevrednog i trivijalnog. Upotreba pojma primitivnog u postmodernom diskursu predstavlja socijalnu konstrukciju, jer time taj pojam sugerise percepciju i konstrukciju ljudi shodno njihovom položaju na socijalnoj lestvici. „Konstruktivistički“ stav dobro je formulisao Mišel Fuko (Foucault), definišući „diskurse“ kao prakse sistematskog konstruisanja proučavanih premeta, dok je Mišel de Serto (Certeau) razradio fenomen konstrukcije svakodnevice pomoću kreativne prakse „običnih“ ljudi (Berk 2010: 100–101). Konstruisanju ili „izmišljanju“ (izraz Hobsboma/Hobsbawm) podložne su sve društvene pojave, od kojih *primitivna svest* ili *kulturna različitost* (*dru-gost*) nisu nikakvi izuzeci.

194

U svakodnevnom govoru reč „primitivan“ izlivala se od upotrebe (kolokvijalni izraz je najslikovitiji – prim. N. B.), tako da je izgubila gotovo svaki smisao i da se na nju više ne reaguje burno. U ovom kontekstu, svako ko se od nas razlikuje po nečemu, postaje primitivcem. Onaj ko se oblači drukčije od nas jeste primitivan, ko ne govori našim jezikom ili dijalektom takođe je primitivan, baš kao i onaj ko ne sluša „našu“ muziku, ne čita „naše“ knjige ili ne gleda „naše“ filmove. Rečju, postoji sklonost da se ukus svakoga koji nije po meri našeg ukusa nazove primitivcem, čovekom nižeg ljudskog reda (u antropološkom smislu) ili društvenog reda (u sociološkom smislu). Kako ukus nije samo stvar estetike, on se proširuje na celinu nečijeg bića. Gledano iz tog ugla, za nas je taj Drugi primitivan ne samo po osećanju „lepog“ u umetnosti, već u ontološkom smislu. Zbog toga se napad na nečiji estetski ukus doživljava kao napad na njega kao ličnost. Subjekt, dakle, doživljava negaciju svog estetskog bića kao ugrožavanje celokupne egzistencije, kao napad na njen integritet. Pošto se u ukusu sintetizuje način življenja i ponašanje celokupne ličnosti, napad na ukus ili estetsko osećanje doživljava se kao napad na nečiji Ego, na sublimaciju nečijeg ponosa (Glušćević 1990: 324). Na neki način, ovde se dovodi u pitanje ljudskost Drugoga.

Prave nevolje nastaju kada se primitivizam, kao višeznačna reč ili kao fenomen, ubaci u kontekst ili stavi u službu nauke. Tada se stvara zbrka koja proizvodi zabunu ne samo u teoriji, nego i u društvenoj praksi. Tom prilikom ima se posla sa pojavama kakve su etnocentrizam, ksenofobija, homofobija, nacionalni egoizam (ekskluzivizam i isključivost), socijalni autizam, ideologija prosečnosti i provincijalizam. Svaka od nabrojanih socijalnih anomalija sprečava manjinske društvene grupe u ispoljavanju njihove kulturne različitosti i posebnosti. U tim slučajevima ne pomažu nikakve deklaracije o pravu na različitost, jer one ne dopiru do sluha

etnocentrične i zabludele većine. To se odnosi prvenstveno na društva sa neutemeljenom demokratskom tradicijom (balkanski region, postsocijalističke zemlje), ali dotiče i „civilizovani“ svet. Postavlja se pitanje: otkada se Drugi (različiti od „nas“) tretiraju kao primitivci, to jest ljudi nižeg duhovnog, mentalnog i moralnog kapaciteta, i kada su (u kojim naukama ili teorijskim pravcima) začete klice shvatanja Drugih kao primitivnih. Napose, šta se u različitim teorijskim diskursima podrazumeva pod rečju „primitivan“ i gde leže koreni (zlo)upotrebe ovoga pojma?

1. Primitivizam i ideja progressa

Negativna odredba reči „primitivan“ povezana je sa upotrebom reči *kultura* i *civilizacija*. Oduvek smo nekoga optuživali zbog „nedostatka kulture“, dok smo o nekom drugom govorili kao o „kulturnoj osobi“. Ako onaj prvi, kome nedostaje „kulturni kapital“¹, ne uspeva živeti u skladu sa standardima grupe, onda se ovaj drugi, kao dobro „obrazovan“, „uglađen“ i „urbanizovan“, savršeno uklapa u grupni život. Ovde se radi o klasičnom hijerarhijskom konceptu kulture, koji u središte pažnje stavlja suprotstavljenost između „rafiniranog“ i „neuglađenog“ načina života, kao i obrazovnog mosta između njih, što implicira *vrednovanje*. U opisanim slučajevima operiše se vrednosnim odredbama „viši“ i „niži“. Te odredbe su karakteristične i za upotrebu termina *civilizacija*, koji se (termin) ograničava na „napredne“ i „visoke“ kulture, odnosno na društva koja karakterišu pismenost i život u gradovima (Čolić 2006: 12–13). Tačno je da se u određenom istorijskom trenutku razvoja nekog društva mogu uočiti izvesne pravilnosti – preovlađujuće forme predstava, vrednosti, normativnih načela i obrazaca ponašanja, kojima je svojstvena relativno međusobna koherentnost. Tada bismo mogli govoriti o dominantnom kulturnom modelu koji se na skali vrednosti može smestiti na ovaj ili onaj kulturni nivo. No, Franko Crespi (Crespi) s pravom upozorava da time pribegavamo nekoj vrsti simplifikacije koja može biti korisna na interpretativnom nivou, ali koherentnost koju stavljamo na uvid često je usiljena u odnosu na daleko raznolikiju stvarnost (Crespi 2006: 21). To je posebno važno naglasiti kada se podele, kao u našem slučaju, tiču vrednosnih nivoa kulture, kojima se jedna kultura spušta na prizemnu ravan „primitivnog“, a druga podiže na visoki pijedestal „civilizovanog“. Time se nezasnovano pretpostavlja da su kulture objektivni entiteti, nezavisni od naših predstava. Zaboravlja se da kulture

¹ Ova vrsta kapitala ima više terminoloških alternacija, od kojih su najpoznatije one koje je Burdije naveo u beleškama za knjigu *Nacrt za jednu teoriju prakse*: „simbolički kapital“ ili „kapital časti, ugleda, poštenja i poverenja“ (Upor. Burdije 1999: 217).

predstavljaju skupove simboličkih sistema na osnovu kojih ljudi razumevaju, predstavljaju i tumače sebe i druge. Razumevanje Drugog vrši se iz kulturne pozicije koja nije fiksirana. Zato antroposociološko tumačenje kulture Drugog ne podleže zakonima, već se ono zasniva na interpretaciji koja otkriva mnogostruka značenja simbola (Geertz 1973: 5).

196

Postoji uvreženo mišljenje da je pojam kontinuiteta kulturne istorije potekao od antropoloških evolucionista 19. veka, na čelu sa Edvardom B. Tajlorom (Tylor). Međutim, taj pojam, koji je konstituisan na ideji progresivnog razvoja od nižih ka višim stepenima kulture, može se otkriti još u 18. veku, kod racionalista iz vremena prosvetiteljstva. Prosvetiteljska doktrina zasnovana je na ideji o usavršavanju čoveka kroz vreme i podrazumevala je zavisnost kulturnog progressa od čovekovih umnih napora da usavrši sebe i svoje institucije. Ova humanistička koncepcija zasnovana je na čoveku kao kreatoru i transformatoru svoje kulture, a sama kultura shvatana je kao prirodni proces. Pojam „prirodne istorije“, kako su ga izvorno upotrebljavali Viko (Vico), Herder (Herder), Ruso (Rousseau) i Ferguson (Ferguson) uključuje pretpostavku kontinuiteta kulturnog razvoja od divljaštva do civilizacije. Kulturna istorija, prema ovom shvatanju, mogla je biti progresivna zato što nije imala nikakve bitne prekide, a u razvoju ljudske kulture ka progresu *vreme* je bilo jedan bitan faktor (Bidni 1972: 576).

Tezu o prirodnoj istoriji kao racionalnoj istoriji preuzeli su kulturni evolucionisti 19. veka, a ona je bila zasnovana na racionalnom uverenju (ali ne i na empirijskom dokazu) da postoje sveobuhvatna načela i vrednosti, utvrđeni i univerzalni stadijumi kulturnog razvoja, od jednostavnih i iracionalnih do složenih i racionalnih. Pored klasičnih („jednolinijskih“) evolucionista predvođenih Tajlorom i Luisom Morganom (Morgan) kasnije se pojavljuju i fleksibilnija evolucionistička stanovišta, poput stanovišta „višelinijske evolucije“, koje zastupa i predvodi Džulijan Stjuard (Steward). Prema njemu, osnovni tipovi kulture mogu se javiti na sličan način pod sličnim uslovima, ali će se malo koji od njih prikazati na isti način u svim društvenim skupinama (Stjuard 1981: 11). Stanje hibridnosti kulture Milan Ranković objašnjavao je uvođenjem u igru više nivoa kulture ili kulturnih tipova – od pseudokulture, preko pretkulture do nekulture i antikulture. U društvu kao ljudskom svetu kulture on je to prepoznavao kao polukulturno ponašanje², postulirajući tezu o nepostojanju „čistih“ kulturnih tipova (Upor. Ranković 1974: 31–39).

2 U kontekstu našeg istraživanja, ovome tipu ponašanja više bi odgovarao izraz *polikulturno ponašanje* – prim. N. B.

Vremensko distanciranje trebalo je pokazati da u razvoju ljudskog društva/kulture deluju prirodni zakoni. Reč je o svojevrsnoj *naturalizaciji vremena*, koja je, prema mišljenju Snježane Čolić, vrednosna i hijerarhizujuća. Kao takva, ova naturalizacija uticala je na oblikovanje dela antropološkog kategorijalnog aparata, posebno na upotrebu pojmova „progres“ i „primitivan“. Ovakav diskurs pretpostavljao je vrednosne, odnosno moralne sudove. Zbog toga su logične doslednosti predstavljane poput stvarnih veza, a tipološke klasifikacije poput povesnih i neizbežnih pravaca razvoja (Čolić 2006: 16–17). Određeni krugovi filozofa i antropologa priklonili su se tradiciji ovoga načina mišljenja. Tako se na Monteskieovu (Montesquieu) podelu istorije čovečanstva na divljaštvo, varvarstvo i civilizaciju nadovezuje Morganova (Morgan 1981) i Engelsonova (Engels 1974) periodizacija istorije, prema kojima je jedinstveno načelo kulture povezano sa svakim stadijumom društvene evolucije.

197

Ne treba smetnuti s uma da je na modernu etnološku i antropološku misao veliki uticaj ostvarila pozitivistička filozofija nauke Ogista Konta (Comte). Intelektualni progres, prema Kontu, prošao je tri stupnja: od teološkog preko metafizičkog do stupnja pozitivne nauke. Progres je bio vrednovan kao linearan i racionalan proces, a kulturna istorija bila je zasnovana na razvitku od prednaučne do naučne misli. Smatra se da su evolucionistički etnolozi preuzeli teoriju vrednosti iz evolucionističkog pozitivizma. Ovo se može ilustrovati Frejzerovom (Frazer) tezom da se primitivna misao razvila iz magije preko religije u nauku, uz napomenu da nauka nije, kao kod Konta, poslednji stupanj umnog razvoja i da se mogu zamisliti i neke nove, još nepoznate faze razvoja ljudskog uma (Bidni 1972: 579). Međutim, bez obzira na neke sličnosti, razlike između filozofa-racionalista i antropologa- evolucionista su evidentne. Dok su prvi ideju Progresu dokazivali sa uverenosti srednjovekovnih teologa u istinitost ideje božanskog Proviđenja, drugi su priznavali da se u karakteru evolucije nazire i slučajna promenljivost, selekcija i prilagođavanje. Filozofi su smatrali da je razum glavna pokretačka snaga sveopšteg razvoja, a antropolozi i etnolozi su priznavali da kulturu, sem razuma, pokreću i instinkti, navike i proste asocijacije. Na kraju, antropolozi su, za razliku od prosvetitelja i bez obzira na evropocentrička preubedeđenja, ipak priznavali specifičnost raznih kultura, u raznim delovima sveta i kod raznih naroda (Sokolov 2001: 88–89).

Dakle, kada se stepenovanje kulturnog razvoja protumači prevashodno u aksiološkom kontekstu, tada dolazi do shvatanja po kojem se kulture svrstavaju na „više“ i „niže“, a društva dele na „primitivna“ i „civilizovana“.

Tumačenja se ne zaustavljaju na tome, već se, na primer, narodi kod kojih nedostaju pisani argumenti nazivaju „narodima bez istorije“, čime se implicitno plasira teza o njihovoj inferiornosti. S druge strane, postoje mišljenja rusooovskog tipa da civilizacija narušava prirodnost, neposrednost i nevinost čoveka, to jest njegovo „prirodno stanje“. Oba shvatanja su, budući vrednosno intonirana, deplasirana i proizvoljna, jer ne postoji opštevažeći etalon kojim se može izmeriti kvalitet neke kulture. U tom kontekstu, Nada Sekulić upućuje na Deridino (Derrida) mišljenje, koje (u duhu Rusooovog shvatanja nasilja koje se povezuje sa nastankom pisma i civilizacije) ukazuje na nemogućnost postojanja „nepatvorenog“ čoveka, oličenog u pojavi „plemenitog divljaka“. Naprosto iz razloga što je i najizvorniji neposredan odnos prema svetu već duboko i nesvodljivo posredovan, a ne stvarno neposredan. Tu se radi samo o fiktivnoj neposrednosti i maskira se istina da nema prirodnog stupnja kako jezičkog, tako ljudskog i opštekulturnog razvoja (Vidi: Sekulić 2007: 111–113).

Hijerarhizacija kulture automatski je proizvela polarizaciju kultura na „napredne“ i „zaostale“. Iz toga je došlo do stvaranja *mita o progresu*, iz koga proizlazi shvatanje o naučnom, društvenom i tehnološkom napredovanju koje karakteriše zapadnoevropsku kulturu³. Antipod progresivnim, to jest „naprednim“ kulturama, jesu „primitivne“ kulture koje su vlasništvo „primitivnih“ naroda. Za takve narode se kaže da imaju jednostavne kulture, da su nesposobni logički misliti, da su detinjasti, naivni, *etc.* Francuski antropolog 19. veka Lisjen Levi-Bril (Lévy-Bruhl) ide tako daleko da konstruiše pojam *primitivnog mentaliteta* koji karakteriše misao „primitivnog čoveka“ i njegovu svest koja je „potpuno mistična i predlogična“. Iz ovako konstruisane polarizacije on izvodi razliku između „primitivnog“ i „zapadnjačkog“ načina mišljenja. Prvi oblik pripisuje drevnim, plemenskim i slabo diferenciranim društvenim zajednicama, a drugi pridaje zapadnjačkom umu koga, navodno, odlikuju razmišljanje i logika. Na kritiku ove teorije nije se čekalo budući da je ona došla već od Levi-Brilovog savremenika, Amerikanca Franca Boasa (Boas). Boas je afirmisao empirijski pristup koji je bio povezan sa relativističkim stanovištem. U najkraćem, on je utvrdio da su sva iskustva relativna, a sve kulture samosvojne. Prema Rut Benedikt (Benedict), svaka misao proizlazi iz obrasca određene kulture, a razlika u intelek-

³ Poznato je da su nauka i tehnika doživele napredak, svaka u svojoj oblasti, i tu se radi o kumulativnom progresu. Umetnost je u svemu posebna. Kod nje uspeši jednih ne koriste onima što dolaze posle, pa se može reći da umetnost kao takva ne zna za napredak (Todorov 2010: 68).

tualnom kapacitetu nas i „primitivnih“ nije fundamentalna, već relativna. U sličnom tonu Klod Levi-Stros (Lévi-Strauss) suprotstavlja se svom zemljaku Levi-Brilu⁴. On je na temelju svojih istraživanja načina života različitih plemena došao do zaključka da i društva na najnižem stupnju razvoja materijalne kulture imaju bogat duhovni život ovaploćen u kulturi srodstva, mitova, religije, obreda i rituala (Božilović 2010: 76–79).

Izraz „primitivan“ ušao je u upotrebu i ustalio se u vreme kada je u etnološkoj i antropološkoj teoriji dominirao evolucionistički pristup. Njime su narodi izvan tokova evropske kulture izjednačavani s prvim ljudskim stanovnicima na Zemlji, koji se mogu smatrati primitivnim u etimološkom smislu reči. Međutim, kada su savremeni narodi počeli dobijati taj naziv, postalo je očigledno da je reč „primitivno“ zadobila oznake koje više vrednuju nego što opisuju. Čolićeva naglašava da se današnji pojam primitivnog temelji na onoj vrsti diskursa koji ne misli, ne posmatra, niti kritički izučava „primitivno“, nego misli, posmatra i izučava *pomoću* primitivnog. Iz toga sledi da je pojam „primitivan“, koji ima veoma dugu istoriju, izraz vremenskog diskursa. On je relacioni pojam jer je upravo koncept „progresa“ omogućio iskustvo Drugog kao „primitivnog“, Drugog kao „fosila“ (Čolić 2006: 20).

199

Vizija istorije kao linearnog rasta javila se u Evropi s modernom. Vremenska perspektiva moderne uključivala je ekskluzivnu preferenciju sadašnjosti nad prošlošću pomoću pojmova razuma i progresa. Ovde se društvena povest vidi kao objektivno protumačena, a modernistička slika prošlosti postaje konstrukcija naprednih, produktivnih centara okruženih tradicionalnom nepromenljivom kulturnom periferijom. Iz modernističke perspektive, koja je integrisana u naše vremenske koncepte (reda, razlike, suprotnosti) seoska kultura viđena je kao stabilna, nepromenljiva, bezvremena. Ova slika seoske kulture bila je primenljiva na evropska društva, a pokazalo se da društva podsaharske Afrike i Južne Amerike u momentu „kontakta“ nisu bila stabilna primitivna društva kakvim su ih zamišljali evropski putnici i kako su ih predstavljali njihovi evropski kolonizatori. Iako se evolucionistička paradigma u međuvremenu raspala, njen obrazac u vidu iluzije o „primitivnom društvu“ traje i dalje u oblikovanju antropološkog objekta (Čolić 2006:

4 Razmatrajući čvorne tačke Levi-Strosove studije *Divlja misao*, Rober Delijež (Deliège) piše da ovo delo „teži da pronikne u bezvremenost i neprostornost divlje misli. Suprotno onome što je tvrdio Lisjen Levi-Bril, ne postoji dihotomija između primitivnog mentaliteta i naučne racionalnosti (...). I misao koju mi nazivamo primitivnom odgovara zahtevima za redom. Ova misao sastoji se pre svega u klasifikovanju, suprotstavljanju, uspostavljanju analogija (Delijež 2012: 238).

29). Još uvek postoje zarobljenici takvog načina mišljenja i prosuđivanja po kome se na „druge“ kao različite od „nas“ primenjuju neadekvatni vremenski i kulturni obrasci.

2. Primitivci su uvek neki drugi

200

Modernistička slika Drugog kao primitivnog predstavlja vid teorijskog nasleđa formiranog u tradiciji antropološke evolucionističke i filozofske prosvetiteljsko – racionalističke misli, a razvijane u teorijama pojedinih evrocentrično nastrojenih istraživača. Ovi pravci (uz sve uvažavanje njihovih doprinosa) temeljili su se na principu hijerarhizacije kulture, po kojoj postoji stupnjevanje kulturnih perioda na osnovu vrednosnih principa. Samim tim, kod njih se postulira postojanje „viših“ i „nižih“ kultura, „primitivnih“ i „civilizovanih“ naroda, „razumnih“ i „nerazumnih“ ljudi. Na tragu tih podela stvara se iluzija o superiornosti etničkog Mi u odnosu na Druge (strance, varvare, primitivce). Primitivci su, po pravilu, uvek bili na drugoj („pogrešnoj“) obali od one na kojoj smo stajali Mi. U egocentrično/etnocentričnoj ošamućenosti ne vidi se da varvarstvo (primitivizam) može postojati u nama kao i u drugima i da nijedan narod niti pojedinac nije imunizovan protiv mogućnosti da počini varvarska, to jest neljudska dela. Varvarstvo ne odgovara nijednom posebnom razdoblju istorije čovečanstva, drevnog ili modernog. „Varvarski“ ili „civilizovani“ mogu biti samo postupci i stavovi, ne pojedinci i narodi (Todorov 2010: 39–41). Za primitivna društva⁵ važi da su neinventivna i nefleksibilna, i da su lišena su inicijative pojedinaca. Ona su ekonomski nerazvijena i socijalno nediferencirana. Nalaze se u kulturnoj stagnaciji i prepuna su različitih predrasuda. Pošto i neka današnja društva nose ove odlike (njih karakteriše mišljenje i rasuđivanje na zastareo, iracionalan i prevaziđen način), to ne znači da se pojam primitivnog odnosi samo na prošla društva i da on ni u čemu ne dodiruje savremenost. Primitivizam je u nekim kulturama više prisutan i očigledan, u nekim manje, ali u principu nijedna kultura nije imuna na „virus primitivizma“ (Božilović 2012: 32).

Preko stereotipa o drugim narodima i kulturama najslikovitije se reflektuju projekcije različitog kao stranog, a veoma često i kao primitivnog. Stereotipi se najčešće formiraju oko naizgled nebitnih stvari i karakteristika koje se povezuju sa nekom društvenom grupom, najčešće čitavim narodom. Nije retkost da se jedan narod (grad, region ili nacija)

⁵ Pojam *primitivno društvo* koristim uslovno budući da za njega postoje adekvatniji termini koji ne sadrže u sebi vrednosno negativnu konotaciju: rano, prvobitno, drevno, arhajsko.

na krajnje sveden način dovodi u vezu sa jednom namirnicom ili jednim jelom. Kultura ishrane neke zemlje u etnološkom diskursu svodi se na „nacionalnu kuhinju“, „nacionalno jelo“ ili „nacionalno piće“. Tako u kulturi ishrane u Evropi gulaš predstavlja simbol Mađarske, milhbrot simbol Austrije, a pica, uzo i jogurt su simboli Italije, Grčke i Bugarske. Šnicla ne može biti ničija do „bečka“, isto kao što su kafa, baklava i ratluk „čisto turski“ specijaliteti. Mada u ovakvim karakterizacijama ima preterivanja, pa čak i netačnosti, ona pokazuju da su naizgled banalne stvari poput svakodnevnih jela povezane sa nacijama i nacionalnim identitetima. Na osnovu toga nastaju i urbani mitovi (o tome da je, navodno, južno voće otrovno, da koka-kola sadrži kiselinu koja sve razjeda, da se u italijanskoj pici može naći rep pacova). Oni se prepričavaju kao istinite priče, ali su zapravo ništa drugo do strah od onog što je strano. To stereotipiziranje i sklonost ka svođenju sa redukcijom na „specifično“ ili „egzotično“ povremeno idu u krajnost i pretvaraju se u „ikone drugosti“. Na taj način ishrana dobija značajnu kulturnu dimenziju. Ona je uvek i kulturni proizvod i simbol, i postoji kao konstrukt u glavama ljudi (Vidi: Rot 2012: 167–183).

201

Za razliku od etnologa, sociolozi o kulturi ishrane govore kroz kategorije društvenog prestiža. Sociologija gastronomije zasniva se na razmatranju životnih stilova različitih društvenih klasa. Ti stilovi razlikuju se, između ostalog, i po vrsti i konzumaciji određenih jela i pića. Zanimljiv je slučaj koji navodi Juka Gronov (Gronow), pozivajući se na Menelovu (Stephen Mennell) studiju *All Manners of Food* iz 1985. Ovde se razmatraju problemi grupisani oko pitanja zašto je francuska kuhinja postigla istaknutu ulogu u Evropi tokom 17. i 18. stoleća i kako je uspela održati je do danas. Objašnjenja idu u pravcu da se sve veća individualna kontrola na početku modernih vremena manifestovala u postupnom obuzdavanju apetita i negovanju manira za stolom. Za razliku od tradicionalne engleske seoske kuhinje, u Francuskoj je proces „oplemenjivanja ukusa“ bio znatno brži (ekstravagancija u hrani, izuzetno profinjena jela i vrlo složen red i hijerarhija ukusa). Stil života i ponašanja koji su se manifestovali u kulturi ishrane postali su arena društvenog takmičenja i suparništva. Glavni cilj plemstva bio je održati i naglasiti društveni prestiž, što u kontekstu naših razmatranja znači – biti različit (i bolji) od Drugog.

„Oponašanje nadređenih i gotovo kompulzivni poriv da se ističemo među onima istog položaja kao i mi, te da se razlikujemo od onih nižih, u različitim se teoretskim tradicijama nude kao valjano objašnjenje promjena životnih stilova, mode i ukusa, čak i obrazaca potrošnje općenito“ (Gronow 2000: 45).

Najpoznatije klasične primere u sociologiji koji se tiču ove problematike izneli su Georg Zimel (Simmel), Torsten Veblen (Veblen) i Norbert Elias (Elias), dok Burdijeova (Bourdieu) *Distinkcija*, koja se tiče estetskih sklonosti, razvija ideje koje su oni postulirali. Burdije otkriva mnoge analogije životnog stila i ukusa moderne vladajuće klase sa onima koji je upražnjavalo i negovalo Menelovo dvorsko plemstvo.

U datim primerima prezentuje se socijalna konstrukcija ukusa, ovde gastronomskog. Međutim, i po pitanju ukusa kao estetske kategorije ima različitih podela. Kulturolozima je poznato Šilsovo (Shils 1961) rangiranje kultura po osnovu ukusa na „visoku“, „rafiniranu“ i „ozbiljnu“ kulturu, ili Linizova (Lynes 1954) tipologija na kulturu visokog („highbrow“), srednjeg („middlebrow“) i niskog („lowbrow“) duhovnog nivoa ili ukusa. Pjer Burdije (Bourdieu 1984) je ukus definisao kao „sposobnost prosuđivanja estetskih vrednosti“ i pokazao kako su kulturne prakse blisko povezane sa obrazovnom provenijencijom i socijalnim poreklom. Na osnovu toga izdvojio je tri osnovna nivoa ukusa: *legitimni ukus*, koji pokazuje sklonost dominantnih društvenih grupa ka delima koja se smatraju vrhunskima, *prosečni ukus*, koji je, sociološki gledano, „srednje-klasni“ i preferira niža dela visokih umetnosti, i *popularni ukus*, onaj koji je sklon lakšim umetničkim formama i koji je najčešći među narodnim klasama. Ove podele jesu sociološki legitime i validne, ali sve su one izgrađene na osnovu u praksi ustaljenih vrednosnih kriterijuma. Iako se u njima nijedan sloj ukusa ne naziva primitivnim, tu je latentno prisutna polarizacija tipa Mi i Drugi.

Odnos Nas i Drugih tiče se pitanja identiteta, a pre svega etničkog identiteta koji lako prelazi u nacionalizam. To se događa onda kada se grupa homogenizuje prema unutra, a antagonizuje prema spolja i kada pojačana težnja za integracijom isključuje razlike i formira stereotipe i predrasude. Tada etnički identitet sklapa pakt sa nacionalizmom, u kome se predstava o Mi javlja kao izraz partikularne (etničke) zajednice. Odnos između Ja i Mi konstituiše se putem „našeg“ isključivanja Drugog. Taj odnos etničke distance je antagonistički suprotstavljen, pri čemu Drugo i sve što je različito postaje strano i „neprijateljsko“. Slepa ubeđenost u superiornost etničkog Mi sa kojom se pojedinci identifikuju, nužno proizvodi inferiornost Drugih, kao varvara od kojih se treba distancirati (Golubović 1999: 80). U takvoj situaciji gubi se sposobnost racionalnog rasuđivanja, pri čemu Ja kao deo Mi (etničke grupe) stiče iluziju o izuzetnosti sebe, to jest svoje nacije. Sopstvena nacija se podiže na pijedestal izabranog naroda. Sa tog stanovišta, svi drugi su različiti i

mi ih doživljavamo kao strance⁶. Nama je dobro poznat slučaj, shvatanje o Srbima kao „najstarijem“, „svetom“ i „nebeskom“ narodu. Tom samoveličanju „nas“ (Srba) kao civilizovanih posebno doprinosi legenda o korišćenju zlatnog pribora za ručavanje u srednjem veku, kada su svi ostali navodno jeli „golim“ prstima. I tako sve u ukруг: opet dolazimo do toga da postoje visoke ili rafinirane i niske ili proste kulture, a s tim u vezi više ili manje vredne nacije.

Svega toga ne bi bilo bez naših senzibiliteta koji su oblikovani i organizovani pomoću istorijskog *a priori* progresu. Bez toga ne bismo iskusili „primitivnost“, odnosno naš napredak nad njihovom zaostalošću, naš linearni rast nad njihovom linearnom fosilizacijom. Na taj način „progres“ ozakonjuje transformaciju „različitog“ u „primitivno“. Egocentrična tendencija našeg zapadnog uma doprinosi tome da se Drugi shvata uvek kao dalek i različit (Čolić 2006: 20–21). U narcisoidnoj ljubavi prema sebi gubimo osećajnost za druge kao sebi ravne, zaboravljamo, kako bi rekao Todorov, „našu zajedničku ljudskost“. U nedostatku altruizma za druge, narode i pojedince različite od nas osećamo kao manje vredne i za njih nemamo samilosti. Književnik Miroslav Krleža povodom toga izrekao je jednu upečatljivu misao: „Ljubav prema Jednome ostavlja dovoljno prostora za mržnju prema mnogim drugima“ (*Danas*, 21. jun 2012: 9).

203

Upravo zbog izgrađivanja drugačijeg pristupa Drugome, Žan Poarije (Poirier) predlaže izgradnju jedne nove naučne discipline kojoj daje naziv *sociologija etnologije*. Ona bi, po njemu, mogla pomoći formulisanju ispravnog suda o ljudskom rodu i dovesti do razbijanja predrasuda o primitivcima (varvarima, divljacima, urođenicima) koji su uvek neki drugi. Jer, upravo u meri u kojoj razume svog „bližnjeg“, čovek uspeva da definiše i samoga sebe – „otkrivanje drugog je otkrivanje samoga sebe“ (Poarije 1999: 117). To bi pomoglo svima koji o sebi i drugima misle u kategorijama predrasuda i stereotipa i kod kojih postoji sklonost ka samoveličanju sa narcisoidnom zagledanošću u sopstvenu izuzetnost.

3. Evrocentrični sindrom

Sa preferiranjem nacionalnog u svom etničkom biću, etnički identitet izrasta u etnocentrizam/etnonacionalizam, koji počiva na uverenju da je „naša“ kultura vrednija od svih ostalih. Međutim, u teoriji izvedenoj iz prakse zapadnoevropske kulture, pod sociološku lupu sve više se

⁶ „Za razumevanje odnosa prema drugome važna je grčka imenica *xenite*, koja znači stranost. Ta reč nije po značenju posve identična sa rečju različitost jer se stranost prikazuje kao različitost podignuta na viši stepen“ (Božilović 2012: 22).

stavlja pojam *evrocentrizam*. On implicira etnički vrednosni stav proizišao iz evrocentrične prakse po kojoj je Evropa mapirana u centar sveta. Evrocentrični sindrom prepoznatljiv je po praksi favorizovanja zapadnoevropskih kulturnih vrednosti i potiskivanju u drugi plan ostalih kultura, pre svih azijskih i arapskih (Božilović 2012: 35). Kao etnocentrizam, i evrocentrizam predstavlja jedan od derivata sociocentrizma jer sadrži „etnocentrične predrasude“ (M. Herskovic/Herskovits) i „nacionalističku aroganciju“ (F. Boas). Pritom, sve teorijske konfuzije okreću se oko ideje progresa zasnovane na priznavanju linearnog napretka u domenu materijalne kulture, nauke i tehnike.

204

Iz evrocentrične perspektive svet se deli na Zapad i ostatak, što je tipična vrednosna odredba koja normalizuje odnose moći, imperijalizam i kolonijalizam kao istorijski nužne prakse. Ovim se umanjuje značaj ostalih kultura sveta, dok se kulturno nasleđe Evrope markira kao superiorno. Ekstremnim pristupom, poput ovog, podgrejavaju se stereotipi o izuzetnosti evropske kulture, koja je, navodno, od početka dinamična i moderna, nasuprot tradicionalnim i statičnim istočnjačkim kulturama. Da entitet „Evropa“ u svojoj istoriji nije uvek bio primer visoke civilizacije, pokazuje Todorov, podsećajući na kolonijalističko iskustvo mnogih evropskih zemalja. Islamofobija, koja dolazi iz tog pravca, nije ništa drugo do posledica činjenice da se islam iz Evrope odavno video kao suparnik hrišćanstvu. Evropljanima je dugo trebalo da ga se oslobode i otuda moralna panika nezapamćenih razmera. Medijske ličnosti gotovo svuda izjavljuju da islam veliča mržnju i nasilje, da je to „najgluplja religija na svetu“ i da čovek treba da se ponosi time što je islamofob (Todorov 2010: 22). Ovde je reč o tipičnoj socio-kulturnoj konstrukciji Drugog kao manje vrednog, zaostalog, konzervativnog, anahronog, maltene primitivnog.

Egzemplifikaciju teze o „nama“ na Zapadu i „njima“ u islamskom svetu potkrepićemo zaključcima razmatranja odnosa Evropljana prema muslimanima, koje je izveo savremeni francuski sociolog Dominik Mojsi (Moisi). On zapaža rastući značaj religije u arapsko-muslimanskom svetu opterećenom sopstvenim osećanjem propadanja, kao i sve veću ravnodušnost prema religiji u kulturi koja sebe i dalje smatra univerzalnom i ključnom.

„Oni‘ u islamskom svetu sve više su religiozni. Posledica toga je da ‘mi‘ gledamo na ‘njih‘ kao na prevaziđenu sliku ‘svoje‘ prošlosti iz perioda između šesnaestog i sedamnaestog veka kada su u Evropi besneli verski ratovi. Nasuprot tome, ‘oni‘ smatraju da zbog naše modernosti (za koju misle da predstavlja moralnu dekadenciju), oni više ne mogu da upravljaju svojim privatnim životima” (Mojsi 2012: 91).

U eri globalizacije Mojsi prepoznaje tri osnovna kulturna tipa: kulturu nade, kulturu straha i kulturu poniženja, pri čemu ovu poslednju pripisuje arapsko-islamskom svetu. Muslimani su diljem svoje teritorije nasiljem iskazivali osećanje poniženja koje im je nametnuo Zapad, a naročito Amerika. Karakteristične su bile reakcije koje su usledile nakon objavljivanja karikatura proroka Muhameda u jednim danskim novinama. Do erupcije nasilja, međutim, nije došlo među muslimanima u Danskoj, već u udaljenim prestonicama muslimanskog sveta, od Karačija do Tripolija. Tamo je kultura poniženja, koja pogađa podjednako sve slojeve islamskog društva, najsnažnije izražena. Amerikanci su, pak, najveći gnev poniženih osetili na svojoj koži 11. septembra 2001. u Njujorku. Terroristički napad bio je iznad svega simbolički gest kojim su Drugi reagovali na „naš” stav prema njima, izraz nepristajanja na manje važnu ulogu i niži status koje im je pripisivao „moderni” i “civilizovani” svet.

205

Na kraju, važno je osvrnuti se i na nerazumevanje Drugog i različitog koje se može zapaziti u akademskim raspravama i naučnim studijama. To se najbolje može uočiti u antropološkim radovima nastalim tokom dugogodišnjeg evropskog kolonijalnog iskustva. Međutim, još krajem osamnaestog i početkom devetnaestog veka u okviru odnosa prema Drugosti učvršćuje se *rasni princip*. Rasnom argumentacijom (socijalna konstrukcija Drugog) služili su se najugledniji filozofi toga doba. Immanuel Kant (Kant) je, na primer, u radu o shvatanju lepog napisao da je jedan od načina da se vidi da li je neko inteligentan njegova boja kože – ukoliko je bio crn ili tamnije puti, to znači da je bio i glup. Nešto kasnije je i Hegel (Hegel) pisao o (crnim) Afrikancima da su narod bez istorije, a takav način razmišljanja doprineo je učvršćivanju imperijalnog shvatanja sveta i opravdavanju dominacije evropskih kolonijalnih sila (Bošković 2010: 29).

Antropologija kao nauka utemeljena je na proučavanju Drugih. Međutim, od samog početka ona sadrži dvostruko i kontradiktorno nasleđe. S jedne strane, antropologija proizlazi iz humanističke tradicije, a s druge, ona se razvija uporedo s rastom imperijalnih i kolonijalnih moći. Antropolozi su sami sebe zatekli u nezavidnoj situaciji i hteli-ne hteli često su bili sudionici kolonijalnog sistema. Uz ovo treba istaći da se motivi i način razmišljanja svih antropologa ne mogu izjednačiti, a još manje je uputno da se dovedu u pitanje pozitivni doprinosi antropologije kao nauke. U vreme vladavine načela bele supremacije, međutim, antropolozi su stavljeni u poziciju dvostrukog izbora što se tiče odnosa prema ljudima koje su proučavali. Oni su ili igrali ulogu nepristrasnog

posmatrača ili su bili u roli posrednika između dominantnog Evropejca i podređenog pripadnika grupa koji ne pripadaju beloj rasi. U oba slučaja na njih je uticala pripadnost dominantnoj grupi, jer su kao i drugi Evropljani u koloniji zauzimali položaj ekonomske, političke i psihološke superiornosti nasuprot ljudima koji su bili njihov predmet istraživanja. Čak i da su antropolozi imali radikalno drugačiji stav po pitanju odnosa prema drugima i različitim, dominantni politički interesi toga vremena zaslepili su mnoge od njih, tako da su oni prividno nesvesno opravdavali kolonijalni društveni sistem – stvarali su konceptualne i teorijske modele koji su tolerisali kolonijalni rasizam. I oni antropolozi koji su posmatrali kulturu „izvana“ beležili su razlike između te kulture i zapadne civilizacije. Ovo primećivanje razlika samo po sebi nije rasističko, ali ono dobija takvu konotaciju u kontekstu kolonijalizma. Nekritičko prihvatanje kolonijalnog sistema dovelo je u pitanje objektivnost antropologa u istraživanju na terenu, bilo da su oni bili u poziciji insajdera ili autsajdera (upor. Čolić 2006: 35–38). U vreme kada je kolonijalizam bio aktuelan kao pojava i mnogi sociolozi iz država koje su imale svoje kolonije bavili su se istraživanjima u kojima su, poput antropologa, često bili u procepu između svoga ličnog stava i dominantnog principa proizašlog iz interesa iza kojeg su stajale njihove državne zajednice. U Francuskoj je u okviru sociologije postojala posebna disciplina koja se bavila pitanjima političkog, ekonomskog, rasnog i kulturnog kolonijalizma⁷. I danas, kada se čini da su odnosi prema drugima i različitim postavljeni na solidnu socijalnu i političku osnovu, u praksi se pokazuje da se i dalje traže univerzalni kulturni principi i norme koji bi bili prihvaćeni od svih. Evropa i SAD su i dalje u igri, ali se područje dominacije i imperijalizma (ekonomskog i kulturnog, pre svega) sve više premešta na azijski kontinent.

Umesto zaključka: Sociološko čitanje primitivizma

Primitivizam kao pojava sa negativnim značenjem pristupačan je teoretičarima raznih područja društvenih i humanističkih nauka. Njime se sa jednakim interesovanjem i žarom bave i etnolozi, i antropolozi, i socijalni psiholozi, i sociolozi. Primitivno ponašanje, razmišljanje i rasuđivanje zaokupljaju individualnu i kolektivnu (društvenu) svest. Sa stano-
višta sociologije, primitivizam se tretira kao društveni odnos primeren

7 Maunier, R. (1932) *Sociologie coloniale*, Paris; Balandier, G. (1954) *Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales*. U: Paris: *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 17, pp. 17–31; Memmi A., 1973 [1957]. *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Paris, Payot (édition originale : Paris, Corrêa).

prastarim (ranim, drevnim, prvobitnim) društvenim zajednicama – ali i savremenim društvima koja su opterećena recidivima prošlosti.

Današnji čovek („savremeni primitivac“) nije izgubio svaku vezu sa primitivnim mentalitetom, to jest sa društvenom svešću koja katkad podseća na plemensku svest – iracionalnost, mističnost, obožavanje predaka, divinizacija vođe, egalitarnost, mitomanija i praznoverje. Svaka moderna kultura može imati svoje primitive, a primitivna svest na naš, „srpski način“, ima i neka posebna obeležja. Srpski primitivac je, u proseku, nezreo u moralnom (duhovnom) smislu i ne želi da bude jednak sa drugima već misli da ima pravo na povlašćen položaj samim tim što pripada „izabranom“ narodu. Obrazovanje mu nije na listi prioriteta, a uz to on ne drži mnogo do lične higijene, nema izgrađenu ekološku svest, lakom je na novac, sklon korupciji, alkoholu i demonstriranju sile (Božilović 2010: 90). Trenutak u kome se nalazi savremeno srpsko društvo je takav da on pogoduje nastajanju i održavanju ovih osobina. Prepoznajući anahronost, solipsizam i strah kao „ključne koordinate primitivizma“, Zoran Nikolić zaključuje da su neuređenost, entropičnost i socijalna anomija pravi ambijent za njegovo bujanje (Nikolić 2012: 154). Sadašnja srpska politička i društvena elita biva anahronom težeći da svoj legitimitet zasnuje na vrednostima prošlosti. Ona vuče za sobom celo društvo zatvarajući mu vidike prema svemu što je novo i moderno, primereno duhu vremena koji se menja brzo kao na filmskoj traci. Nerazumno je tražiti izlaz u mitovima davno prohujalih stoleća, a ne videti rešenje u ljudima, stvarima i događajima ovde i sada.

U osnovi navedenih karakternih crta primitivnih ljudi i društava u kojima oni obitavaju leži negativno vrednovanje drugog, različitog i stranog. Problem je tim veći što se ove osobine ljudi manifestuju i na globalnom planu. *Moderno* (i postmoderno) doba nije u potpunosti sa sebe zbacilo kaput primitivizma kao nepoštovanja Drugog. *Multikulturalizam* kao otelotvorenje postindustrijskog društva, koji polazi od prava na različitost kao jednog od osnovnih građanskih prava, danas nailazi na brojne prepreke kada u praksi želi da ostvari načelo poštovanja posebnosti. Uporedo sa sprovođenjem multikulturnih načela (univerzalna zajednička pravila i vrednosti koncipirana u skladu sa Poveljom o pravima čoveka), na svetlost dana izbijaju protivrečnosti koje ozbiljno dovode u pitanje ostvarivanje tih načela. Reč je, pre svega, o uređenju odnosa među etničkim grupama na principima međusobne tolerancije i stvarne jednakosti. Povelja jeste utemeljena na načelima liberalne tradicije, ali neke grupe danas smatraju da postoji rizik nepravednog

nametanja posebne kulture zapadnog belog čoveka kulturama (istočnjačkim, afričkim i dr.) koje proizlaze iz drukčijih tradicija. Teškoće se javljaju i u pogledu definicije obrazovnih programa u školama i na univerzitetima, ali time se ne prekida lanac nevolja. Ideja multikulturalizma dovela je u krizu i *pojam tolerancije*, a pravo na različitost počelo je da obesmišljava i ideju zajedničke kulture. Na američkim univerzitetima dolazi do izgreda zbog htenja nekih manjina da se poštuju pravila politički korektnog (*politically correct*) govora, odnosno da se iz jezika ukloni svaki izraz rasističkog, seksističkog, religioznog ili nekog drugog tipa koji može sadržati predrasudu o društvenoj i kulturnoj jednakosti (Crespi 2006: 161).

Na kraju, valja se zapitati u kakvom mentalnom stanju se nalazi onaj koji nekoga drugog proglašava primitivcem. Postavlja se pitanje da li „primitivac“ objektivno postoji ili je on samo naša fikcija, društvena ili subjektivna konstrukcija i projekcija Drugog. Nije li olako etiketiranje i stigmatizovanje Drugog kao manje vrednog (manje važnog, razumnog, moralnog) takođe primitivan čin? Da li uopšte imamo prava da druge narode (drugačije poglede na svet, religijske predstave, mitove, svakodnevnice navike ili rituale) smatramo nižim i prostačkim (nenormalnim čak) samo zato što se razlikuju od nas? Možda ćemo najbolji odgovor pronaći u zapažanju Cvetana Todorova tako što ćemo njegovu reč „varvarstvo“ zameniti rečju „primitivizam“. Shodno tome, primitivizam za nas neće odgovarati nijednom posebnom razdoblju istorije čovečanstva, drevnog ili modernog. On je u nama kao i u drugima i nijedan narod niti pojedinac ne mogu biti unapred sigurni da nikada neće činiti dela nedostojna ljudskog roda – varvarska iliti primitivna.

Primljeno: 7. januar 2013.

Prihvaćeno: 30. mart 2013.

Literatura

- Berk, Piter (2010), *Osnovi kulturne istorije*, Beograd: Clio.
- Bidni, David (1972), „Koncept vrednosti u modernoj antropologiji“, u Kreber, A. L. (prir.) *Antropologija danas*, Beograd: „Vuk Karadžić“, str. 575–595.
- Bošković, Aleksandar (2010), *Kratak uvod u antropologiju*, Beograd: Službeni glasnik.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.
- Božilović, Nikola (2010), „Kontekst kulture: Kritika primitivnog uma“, *Filozofija i društvo* 2: 71–96.
- Božilović, Nikola (2012) „Kultura i prikazivanje raznolikosti“, *Kultura polisa*, 18: 19–43.

- Burdije, Pjer (1999), *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Crespi, Franco (2006), *Sociologija kulture*, Zagreb: Politička kultura.
- Čolić, Snježana (2006), *Kultura i povijest. Socio-kulturno antropološki aspekti hijerarhizacije kulture*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Delijež, Rober (2012), *Istorija antropologije: škole, pisci, teorije*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Engels, Fridrih (1974), *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*, Sarajevo: Svjetlost.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Glušćević, Zoran (1990), *Život u ružičastom. Antologija svakidašnjeg kiča*, Beograd: Prosveta.
- Golubović, Zagorka (1999), *Ja i drugi – antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Beograd: Republika.
- Gronow, Jukka (2000), *Sociologija ukusa*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Lynes, Russell (1954), *The Tastemakers*, New York: Harper Brothers.
- Mojsi, Dominik (2012), *Geopolitika emocija*, Beograd: Clio.
- Morgan, Luis H. (1981), *Drevno društvo*, Beograd: Prosveta.
- Nikolić, Zoran S. (2012), „Anahronost, solipsizam i strah – ključne koordinate primitivizma“, u Božilović, N. i Petković, J. (prir.), *Modernizacija, kulturni identiteti i prikazivanje raznolikosti*, Niš: Filozofski fakultet u Nišu, str. 145–161.
- Poarije, Žan (1999), *Istorija etnologije*, Beograd: PlatΩ, Biblioteka XX vek.
- Ranković, Milan (1974), *Kultura i nekultura*, Beograd: „Vuk Karadžić“.
- Rot, Klaus (2012), *Od socijalizma do Evropske unije*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Sekulić, Nada (2007), *O kraju antropologije. Poststrukturalizam i savremena antropologija*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet.
- Shils, Edward (1961), „Mass Society and Its Culture“, u Jacobs, N. (ed.), *Culture for the Millions*, New York: D. Van Nostrand Comp., pp. 81–87.
- Sokolov, E. V. (2001), *Kulturologija: ogledi iz teorija o kulturi*, Beograd: Prosveta.
- Stjuard, Džulijan (1981), *Teorija kulturne promene*, Beograd: BIGZ.
- Todorov, Cvetan (2010), *Strah od varvara. S one strane sudara civilizacija*, Loznica: Karpos.

Nikola Božilović

Social Construction of “Other” as “Primitive”

Abstract

The author of this paper deals with the problem of cultural difference through the analysis of the relationship “us” – “others”. He searches for the answer to the question why the culture of other peoples or individuals are often considered inferior in many societies. This type of treatment leads to the extreme where the position of the “other” is reduced to the level of “primitive” (less valuable, lowly, and brutal). In such a context, the author analyzes theoretical concepts of the Enlightenment rationalism of the 18th century and the anthropological evolutionism of the 19th century, believing that the roots of the negative assessment of the “other” can be found in them. Namely, the majority of these theories conduct a hierarchization of culture according to the time and value principles, from which peoples and cultures can be classified as “primitive” and “civilized”. European modernism provided the vision of history as one of linear growth, which led to modern cultures being a priori declared more valuable and culturally more sublime. However, modern cultures are also classified among themselves according to value principles. The differentiation of cultures is performed using various stereotypes, and the idea of progress as rational improvement in the sphere of material culture, science, and technology legitimizes the transformation of the different (other) into primitive. From this prejudice, according to the author, emerges the Eurocentric thought on the exclusiveness of the European culture, which latently justifies colonialism and other negative phenomena coming from the European civilization. Primitivism is being presented as an objective state, while it is, in fact, the case of a social construction which has the aim of proclaiming the “other” as “primitive”.

Keywords hierarchization of culture, values, naturalization of time, myth of progress, diversity, primitivism, social construction, stereotypes, prejudice, Eurocentrism.