

NASLJEĐE JUGOSLAVENSKIH ETNOLOGIJA I SUVREMENO ISTRAŽIVANJE POSTSOCIJALIZMA

INES PRICA

U izlaganju se razmatraju uvjeti za antropološko istraživanje postsocijalističkih društava s obzirom na znanstveno nasljeđe etnologija u socijalizmu, posebno na primjeru hrvatske etnologije kao nekadašnjeg dijela jugoslavenskog sustava različitih etnoloških znanstvenih tradicija. Praznina etnografije socijalizma ali i elementi znanstvene postkolonijalnosti u istraživanju i interpretaciji istočnoeuropskih društava od strane zapadne antropologije posljednjih desetak godina očitavaju se u nasljeđu bivših socijalističkih etnologija i njihovih nesvjesnih ili dirigiranih interpretativnih interesa.
Ključne besede: *postsocijalizam, etnografija socijalizma, etnologija, Hrvatska.*

The conditions for the anthropological research of post-socialist societies are discussed with regard to the legacy of ethnologies in socialism, with the accent on the Croatian ethnology as the former part of the Yugoslav system of different ethnological scientific traditions. The blankness of ethnography of socialism, but also some features of the current anthropological interpretation of the East European cultures, are detected in the underlying heritage of the former socialist ethnologies and their unconscious or dictated interpretative interests.
Keywords: *postsocialism, ethnography of socialism, ethnology, Croatia.*

Antropologija socijalizma i postsocijalizma već se više od desetljeća uobličuju kao perspektivna istraživačka područja, mahom na zapadnoeuropskim i američkim, ali i na istočnoeuropskim institucijama, gdje se primjećuju težnja istraživačkog i kadrovske objedinjavanja bivših socijalističkih kultura kao i uključivanja u raspravu njihovih etnoloških tradicija. No neke tendencije ovoga područja (kao i tzv. postsocijalističkih studija) mogu se slobodno upisati u simptome znanstvene post-kolonijalnosti, i to ne samo ukoliko se time podrazumijeva upornost reprodukcije nejednolikih uvjeta sudjelovanja i zauzimanja položaja u stvaranju novih istraživačkih područja, njihovih terenskih uvida i mogućnosti interpretativnih plasmana u svjetskoj znanstvenoj zajednici. Time se, u pozadini ostvarene političke ispravnosti zapadnog antropološkog diskursa (ali i stvarnih pomicanja granica znanstvenih centara i periferija), i nadalje otvara prostor primarne nesumjerljivosti *insiderskih* i *outsiderskih* znanstvenih koncepcija, te novi reaktivni lanac njihovih sukoba, međusobnih otpora i prilagodbi koji se ustalio pod optimističnim pojmom znanstvenog dijaloga.

No hipostazirana specifičnost postsocijalističkih kultura u odnosu na dva pola u kojima se ostvaruje njihova *tranzicija* (ni dovoljno novih niti dovoljno starih, niti posve autentičnih niti bezostatnih kopija) – dodatno tvori i one spoznajne uvjete *postkolonijalnosti* koji se, prema Bhabhi, ostvaruju kao »želja za subjektom razlike koji je *gotovo isti, ali ne sasvim*«, odnosno gdje mimikrijski karakter opservirane kulture predstavlja potencijalnu prijatnu normaliziranom znanju [Bhaba 1994: 86].

Ako *postsocijalistički moment* odredimo, između ostalog, i kao otvaranje postsocijalis-

tičkih kultura neposrednom zapadnoantropološkom terenskom uvidu – onda u uvjetima nužnosti da i lokalne discipline stvore etnografije svoje »vlastite« kulturne promjene možda nije ni za očekivati drugo nego Saidovsku dijagnozu *nemoguće preklapajućih i beznadno overinterpretiranih konfliktnih antropoloških mjesta* [Said 1989: 211]. No pitanje je koliki je stvarni impakt domaćih, lokalnih odgovora na izazove ovoga relativno novootvorenog znanstvenog područja te vrijede li uopće više etičko-epistemološke stečevine antropološke kritike s kraja dvadesetog stoljeća u uvjetima političke unifikacije i globalizacije, odnosno zamućivanja materijalnih i kulturalnih granica svijeta.

Sudeći prema pretpostavkama istraživanja kulturnih procesa tranzicijskih i postsocijalističkih kultura ustoličenim u nekim zapadnoeuropskim i američkim akademskim okruženjima, uvid u *kulturnu novost* tranzicije nerijetko se ostvaruju na matrici »starih« (ili *revisited*, što je popularni eufemizam) procedura i metodologija, pogotovo reinstalacije regionalnih pristupa i studija (inače već odavna dovedenih u pitanje Herzfeldovom dalekosežnom kritikom mediteranističke antropologije [usp. 1986; 1987]).¹ Rubeći u nejasnom preklapanju s uglednim ozračjima konceptata poput *lokalnoga znanja*, ili *mjesta kulture* [Bhabha 1994], regionalne studije² u svojim strogo istraživačkim zahtjevima teško odolijevaju reprodukciji modela centralnoga »panoramskog pogleda« koji nadgleda stanje u periferijskom statusu predmeta, terenski dohvatljivoga u samoj »regiji« i to klasičnim *sudioničkim promatranjem*. Mnogi neumoljivi razlozi idu na ruku tomu da je i začetak postsocijalističkih studija bio obilježen praksama koje ulaze u evidenciju antropološkog *otkrivanja novog svijeta*.

»Istočna Europa«, kako kaže jedna od začetnica istraživanja bivših socijalističkih društava, Katherine Verdery, *bila je manje poznata antropologiji nego Nova Gvineja; to je značilo da bi svako istraživanje ondje, ako i ne prestižno, svakako bilo 'pionirsko'*. Zavodljivosti ovog profesionalnog interesa, nadalje,

mogla se dodati i romantična aura, nagovještaj opasnosti, pustolovine i zabranjenog koji se vezao uz Željeznu zavjesu i proizveo brojne špijunske priče o onima koji su je probili. Zaći iza Željezne zavjese značilo je prodrijeti u srce tame Europskog Istoka, drukčije od onoga Conradove Afrike ili Malinomskijeve Melanezije, ali ipak tame.

[Verdery 1996: 6]

Neka posebna istraživačka intencija, niti znanje o tim nepoznatim zemljama, nisu predstavljali uvjet u ovom ranom otkrivanju socijalizma, u samodostatnosti antropološke fascinacije činjenicom vlastita »bivanja tamo«.

Naposljedku, ta moja reakcija na kartu Europe koju je nabavio moj asistent neposredno nakon što mi je odobreno početi na disertacijsko istraživanje. Kad smo se nadi-

¹ Kada govori o novosti »manjinskih diskursa«, Bhabha upućuje da bi ona *morala biti otkrivena* in medias res: *novost koja nije dio 'progressivističke' podjele između prošlosti i budućnosti, niti je to novost koja se može omjeravati u mimezi 'originala i kopije'* [Bhabha 1994: 227].

² Koje u tom smislu ne treba poistovjećivati s akademskim konceptima regionalnih studija, korektnim stečevinama rasno-klasno-rodno osviještenog rasta akademske demokratizacije i dekanonizacije curricula kulturnih studija u SAD.

vili nad prekrasna imena u Mađarskoj, Čeboslovačkoj i Rumunjskoj, osjetila sam da postajem vrlo uzbuđena. Što smo se više pogledom približavali Crnom moru, to sam postajala uzbuđenijom; bila sam doista napeta u iščekivanju rada u 'komunističkoj' zemlji sa svim tim sjajnim imenima. Kako nisam imala neki određeni istraživački problem na umu (željela sam samo vidjeti kakav je život 'iza Željezne zavjese'), ništa nije usmjeravalo moj izbor u smislu neke specifične zemlje u kojoj želim raditi. [Verdery 1996: 6]

Tko je, doista, u zanosu ovakva profesionalnog izazova, mogao misliti na to koliko »fascinantnim« će se ovi zapisi činiti nekom češkom, mađarskom ili rumunjskom etnologu? No ubrzo izlazi na vidjelo da *srce tame Istočne Europe* krije je i posve neromantične tradicije lokalnih etnologija, koje su ograničenost uvida, skućenost interpretacije i nekomunikacija sa međunarodnom znanostu, doveli do posve nekompatibilne i, u široki antropologijski obzor navodno neuključive, razine. Ma kako zapravo neobičan taj razvoj skućenih »nacionalnih etnografija« bio, s obzirom na očekivanja spram proklamacija ideološkog konteksta u kojem su nastajale, ove sustavno »etnificirane« znanstvene tradicije³ još jednom su potvrdile ustaljeni stav europskih antropologa prema *domaćim (indigenous)* etnološkim disciplinama *kao hvalisavim mješavinama ciničnih krivotvorina i političkog oportunitizma* [Herzfeld 1986: 66]. Ali ne uzeti ih nimalo u obzir, danas ipak podrazumijeva »optužbe za znanstveni neokolonijalizam«, kako je izričito naglašeno u nacrtu vjerojatno najambicioznijeg suvremenog europskog istraživanja postsocijalističkih kulturnih procesa, projekta Max Planc Instituta pod nazivom *Postsocijalistička Eurazija*. Susjećajući s teškim posljedicama društvenih promjena od 1990. godine po cjelokupnu akademsku zajednicu u *postsocijalističkoj Euraziji*, njegov ravnatelj, Chris Hann, razmatra entuzijastično usvajanje *posljednjih moda sa zapada* koje odlikuje znanstvene zajednice pojedinih zemalja.

Mnogi ljudi žele biti antropolozi, ali malo za to ima kvalifikacije i terenskoga iskustva. Postoje goleme poteškoće oko osoblja, profesionalizacije, nabavke knjiga. Željeli bismo da Max Planc Institut bude prepoznat kao centar otvorene, kozmopolitske antropologije, eksplicitno komparativne i odbojne prema sputanosti 'nacionalne etnografije', koja je u nekim periodima vodila zastarjelu bitku protiv inovacije, bilo izvana ili iznutra. Mi možemo poštovati te oblike lokalnoga znanja, ali svejedno ponuditi svoju pomoć kad god to bilo moguće, da bismo promovirali ekspanzivnije i uključivije pristupe ... Mogli bismo, drugim riječima, kroz naše gostujuće programe omogućiti barem neizravnu pomoć kolegama koji rade na stabiliziranju postojećé situacije i osiguranju naše discipline u postsocijalističkom akademskom ozračju. [Hann 2003: 64]

S druge pak strane, onkraj sve učestalijih upozorenja o »neprenosivosti« postkolonijalne kritike izvan povijesne determiniranosti europskih političkih kolonizacija, rastu i mišljenja

³ Valery Tishkov [1992] daje jedan od najranijih uvida u krizu sovjetske etnografije koji potvrđuje ovo stanje.

koja u želji zapadnih antropologa da pomognu predstavnicima lokalnoga znanja u zajedničkom promicanju *ekspanzivnijih komparativnih pristupa* vide i put kojim će ovi usput usvojiti i *zdravorazumsku, progresivističku perspektivu prema kojoj je nekad socijalistički kontekst, sada 'oslobođen totalitarizma', otvoren neskrivenom promatranju tranzicije prema 'višem' društvenom poretku kapitalizma i zapadne demokracije*. Prema ovom mišljenju, »neadekvatnost« postkolonijalnog diskursa upravo je u epistemološki regresivnom karakteru postsocijalističkih studija koji nisu u stanju uklopiti intelektualna i znanstvena nasljeđa »novootkrivenih« kultura, nasljeđa na koja su, između ostalog, dojmljivo utjecali dometi postmodernističke i postkolonijalne kritike.⁴

Izvjescni su, dakle, indikatori da globalizacija istraživačkih koncepata, područja i preferiranog akademskog modela znanja ovdje naginje odvijanju unutar procesa koji bi se mogao nazvati regresivnim ili čak subverzivnim s obzirom na nasljeđe antropološke samokritike od polovice prošloga stoljeća, i to s alibijem hitnosti ispitivanja nesagledivih posljedica koje za cjelinu konstelacije odnosa svjetskih društava nosi sam »postsocijalizam«.⁵

No mjera stvari, sa stanovišta samih etnologija u postsocijalizmu, jest kako ovakav metodološki i znanstveno »mentalisticčki« sklop kontekstualizirati u vlastitom znanstvenom okruženju, obilježenom tematizacijom kulturne *vlastitosti* na dugogodišnjim »terenskom iskustvu« socijalizma. Imamo li, u ime vlastite »tranzicije« iz jugoslavenske *socijalističke etnologije* u autonomne akademske domene službenih znanosti novonastalih država, razloga ispitati antropološke dijagnoze lokalnih disciplina kao 'nacionalnih etnografija', njihova socijalnog oportunizma i »pomodnosti« njihove teoretizacije, te u odnosu na koju »kolonijalnu« praksu su se one, eventualno, na taj način postavljale? Indikacija za zauzimanje ovog specifičnog motrišta, razloga da se ispitaju interpretativni interesi koji su ulazili u sustav jugoslavenskih etnologija, jest njihov upečatljivi manjak ili elipsa *etnografije socijalističke kulture*, nedostatak koji ih stavlja u istu historicističku poziciju u kakvoj su i »zapadni antropolozi« kada, boraveći danas na *postsocijalističkom terenu*, moraju prvobitno »otkrivati tajne« prethodnoga, socijalističkog razdoblja.

Tako bi podjela uvida u postsocijalistički teren mogla, dakle, u dobrim okolnostima razvoja, već sama po sebi biti uvjetom za ukidanje glavne i još uvijek duboke (mada često preuveličane) podjele unutar europske etnologije, koju je utjecaj sjevernoameričke antropologije utvrdio kao nezgodnu debatu nominalnih disciplina (u lokalnim kontekstima, usprkos onome uključivome »i« u nazivu akademskih odsjeka, jednostavno svedenu na svađu *etnologa* i *antropologa*). Ako ništa, tom bi podjelom uvida konačno bio narušen dotadašnji uobičajeni model komuniciranja ovih zajednica koji se, od strane domaćeg etnologa, uglavnom ostvarivao kao oblik autoegzotizacija, izlaganje antropološki interpretirane et-

⁴ Radi se o nacrtu projekta ljubljanskog Instituta za humanističke studije (ISH) unutar Open Society Support Foundation pod nazivom »Post-colony and post-socialism context in social scientific writing and teaching« (<http://groups.msn.com/Post-colonyHespProject>).

⁵ Verdery uvodi dalekosežnu mogućnost da je *moguće da Rumunji, Rusi, Poljaci, Letonci i drugi koji proživljavaju napor da stvore liberalnu demokraciju i tržišnu ekonomiju, budu odvedeni čak u artikuliranju kritiku ovih oblika nego što je to bilo prije, te možda i novim zamišljanjima jednog održivijeg socijalizma* [Verdery 1996: 11].

nografske građe *vlastite kulture* u paralelnim sesijama međunarodnih kongresa.⁶ Time bi ujedno možda postalo jasno i zašto zapadna antropologija postsocijalizma preskače lokalne znanstvene tradicije, u prečoj potrazi za onim dragocjenim izgubljenim sadržajem, karikom koja nedostaje za minimum pojma *tranzicijskog* karaktera kulture. Jer, kako se vidi, na terenu tranzicije obje struje imaju mnogo toga za istražiti, pa ustupiti ovdje svoje nekadašnje ekskluzivno pravo reprezentacije znači (pomalo zlorado) podijeliti također i vlastite dugotrajne dileme oko *ovjeroljavanja propozicija empirijske realnosti i determiniranosti istraživačkih zaključaka* te načeti konsenzus svih istraživačkih zajednica koje na nj polažu isključivo pravo [Krotz 1997: 238].⁷ A sumnje u vezu neposrednih činjenica i prethodnih hipoteza, u drugom valu pisanja postsocijalističke antropologije i te kako izlaze na vidjelo.⁸

Hrvatska etnologija, od sredine je prošlog stoljeća okrenuta onom tipu proto-dekonstrukcijske kulturne kritike koji je svoju modernizaciju – odnos prema suvremenosti kulturne zbilje na pozadini vlastite znanstvene i kulturne tradicije – obavljao sofisticiranom procedurom premetanja *arbitrarnosti znakova koji ukazuju na autentičnost u autentičnost znakova koji ukazuju na arbitrarnost*. Zvuči kao da se desetljećima spremala za tranzicijsko i medijsko doba, ali ipak danas s razmjernim nesnalaženjem promatra fenomene hrvatske kulture 21. stoljeća. Prvi je razlog tomu da hrvatska etnologija, pa ni hrvatsko društvo općenito, svoju sadašnjost pretjerano ni ne doživljava niti definira kao postsocijalističku. Hrvatska tranzicija u punom kulturnom smislu i jest zakašnjelo, čitavo jedno desetljeće ratom odgođeno stanje što je uzrokom da je i etnologija devedesetih uglavnom bila mobilizirana na dokumentarističkom i »teorijsko-obrambenom« planu ratne etnografije, procesima koji nisu bili karakteristični za ostale tranzicijske zemlje kao što ni, obratno, već narasla literatura iz područja tranzicijologije devedesetih godina nije bila posve pertinentna za domaće uvjete. Etnologija je ovdje zasigurno bila sudionicom jedne općenacionalne, političko-svjetovne percepcije vremena koja je karakter hrvatskih devedesetih, svjesno ili manje svjesno, minimalizirala u smislu radikalne izmjene društvenog, ekonomskog i političkog sustava, te se i sama priklonila povijesno-poetičkoj koncepciji *zakašnjeloga početka*, odnosno teleogenetičkom punktu i emocionalno-političkom nimbusu zadobijanja nacionalne države. To paralelno shvaćanje hrvatske nacionalne naracije (donekle izvan ili mimo imenovanih procesa svjetske povijesti), možda je i glavni razlog tog »gubitka sjećanja«, zbog čega se današnje razdo-

⁶ Što bi, ruku na srce, išlo u prilog bolne Van de Portove hipoteze o »autoegzoticizmu«, prema kojoj neki samoprepoznati *egzotični drugi* (u njegovom slučaju *balkanski*) *marljivo kultiviraju ostrašćenost da bi ga se željelo i tako prepoznalo u svijetu sve jače vođenom postmodernim standardima* [Van de Port 1999: 18].

⁷ Meksički antropolog Esteban Krotz, na tragu pisanja iz postkolonijalnih uvjeta, u legitimaciji takvog dominantnog, povlaštenog konsenzualnog znanja uspostavlja subalternost *južnjačkih* (južnoameričkih) antropologija koje se, uglavnom bezuspješno, pokušavaju nositi sa svojom sjevernoameričkom »maćehom« i njezinom *intelektualno gramzivom nestrpljivošću da načini inventar svih pojava svijeta* [Krotz 1997: 238].

⁸ Iznimno otvorena u izlaganju vlastitih znanstvenih polazišta, pa tako i zabluda i predrasuda, Katherine Verdery (zajedno s Michaelom Burawoyem) u svojoj kasnijoj knjizi u uvodu zaključuje: *Otkrili smo da je ono što može izgledati kao 'restauracija' obrazaca poznatih u socijalizmu nešto posve drugo: izravan odgovor na inicijative novoga tržišta, njime uzrokovano, prije nego ostatak starog mentaliteta. Drugim riječima, otkrili smo da je ono što se čini poznatim uzrokovano nečim prilično novim* [Burawoy i Verdery 1999: 2].

blje, kada govorimo o etnologiji suvremenosti, radije percipira kao »globalizacija« nego »postsocijalizam«. Dodatno, hrvatske devedesete su, po karakteru, intenzitetu, cikličnim izmjenama političkih identiteta, po unutarnjoj zaokupljenosti, neprepoznatljivosti i neprikladnosti bilo kojoj jasnoj kulturnoj, zemljopisnoj ili političkoj koncepciji svijeta, urodile razmjernom osamljenošću, osjećajem izoliranosti lokalnog povijesnog i kulturalnog zbiivanja koje zapravo ne participira u svjetskim događajima osim što je, kao *case-study*, od njih nadgledano i laboratorijski istraživano.

Antropološka teorija, koja je u hrvatskoj etnologiji, kao i mnogim drugim receptivnim znanstvenim zajednicama, imala više socijalno nego stvarno analitičko mjesto budući nikada nije nastala na tlu domaće fenomenologije, sada ne nudi jednostavnu potvrdu nego zahtjeva oprezan izbor. Ali ne samo zbog znanstvenog neokolonijalizma koji odande prijeti, pa čak ni zbog efekta izvrtanja ontološkog redosljeda stvarnosti, koji je neke »u prazno« izteoretizirane stvari naknadno inscenirao u obzoru percepcije vlastite zbilje, koliko zbog neočekivano uvjerljivoj istinitosti nekih relativistički porećenih i kao stereotipa odbaćenih znanstvenih zaključaka. Karakter vremena htio je jednu dobronamjernu, učenu, ali elitnu znanstvenu zajednicu, koja je baštinila kritičke stečevine europske etnološke modernizacije, dovesti do začudno retrogradnih, ali empirijski neporecivih izbora. Prve lekcije dobijene su ratnom etnografijom odnosno njezinim komuniciranjem u europskom etnološkom obzoru. Količina napora koja je bila potrebna da se odavde »prokrijumčari« i legitimizira, najčešće nevoljko stečeno i naknadano, iskustvo koje je ozbiljilo sadržaj nekih teorijski porećenih i loše reputiranih koncepata poput *identiteta* ili *zavičaja*, po prvi put je jasno ukazala na mogućnost da ni s kritičkom etnološkom teorijom, u kojoj su dotad obilato participirali i domaći protagonisti, može biti nije baš sve »u redu«.

Ovo su uvjeti u kojima se, od devedesetih godina na ovamo, osvješćuje položaj malih znanstvenih zajednica smještenih u *zanimljivim* antropološkim područjima, zahvaljujući enormnom antropološkom interesu za rat na području bivše Jugoslavije, *alias* teme nacionalizma i identiteta koje su se istraživale, odnosno uglavnom potvrđivale ili revidirale na ratnom terenu do sredine devedesetih. *Postkolonijalnost* njezina novog epistemološkog mjesta, ambivalentni položaj koji od *in situ* etnologa zahtjeva istodobno zastupništvo profesije i problematiziranje kulture, uspostavljala se kao otpor *lokalnog znanja* prema jednoj struji konsenzualnog intelektualnog mišljenja Zapada. Riječ je, barem donekle, o paradoksu, budući da je otpor uglavnom izviraio stoga što se predstavljanje konkretnog iskustva (etnografije) rata nije moglo uvijek lagano uklopiti u praksu pisanja poslijeratne europske kritičke etnologije, iste one kojoj je hrvatska etnologija i sama bila odlučnim protagonistom od sedamdesetih godina prošlog stoljeća.⁹ Dodatno, hrvatski je etnološki teren, kao ideal-

⁹ Nelagoda toga položaja protezala se na činjenicu da je, u stvari, već *biti intelektualcem bilo gotovo etički sumnjivo. Okruženi uskim, neudobnim i značenjski skliskim, gotovo zamjenjivim suprotnostima prošloga i budućega, istočnog i zapadnog, individualne savjesti i kolektivnih uzroka, autori koji su odlučili reagirati pisanjem posegli su za autokatarzičnim sredstvima, postupajući s vlastitim životima kao s tekstovima koji se moraju napisati usuprot uobičajenim tumačenjima, bilo da ona dolaze izvana ili iznutra.* [Čale Feldman 1995: 84–86]

ni prostor istraživanja »etničkog rata« (kauzalno involviran i pertinentan, blizak, a opet nekim svojim dijelovima sigurno udaljen od opasnosti neposrednog ratnog područja) po prvi put u povijesti institucionalno utemeljene domaće znanosti, bio podijeljen ili čak u potpunosti »dodijeljen« nekom *drugom*, praksi antropološkoga iščitavanja stanja stvari kroz *sinkronijsku panoramičnu vizuru*. U odnosu na tu superiornu praksu »brzoga« kauzalnog uklapanja činjenica – empirijsku razinu u kojoj je domaći etnolog bio istreniran vidjeti tek početnu analitičku zamku¹⁰ – ovdje se na vlastitoj autorskoj koži učilo kako je to »biti znanstvenim predmetom«. Međunarodna percepcija (i recepcija) Hrvatske, ne kao postsocijalističke nego kao novonacionalističke države-kulture, glavninu je intelektualnih, pa i etnoloških snaga mobiliziralo u pregovaranju oko, zapravo antropološki već odavno apsolviranih toposa (naročito razlaganja i distanciranja od nacionalističkih kulturnih procesa). Prema opisanim uputama o stanju »euroazijskih« disciplina, pod ovim izvanjskim pogledom lokalna pripadnost premeće se iz kulturne kompetencije u znanstvenu *opterećenost, obnevidjelost vlastitim iskustvom, a odanost (zapadnoj) teoriji* u pomodno ažuriranje vlastita pisanja.

S druge strane, poučnost i korist ove situacije je nemjerljiva u sagledavanju propusta unutar vlastite tradicije pisanja te mogućnosti neke »istočne teorije« da odoli nepomirljivim aspektima dihotomije »nacionalnih etnografskih tradicija« s jedne, i globalnog antropološkog uvida, s druge strane. Jedan od elemenata koji bi ovdje svakako valjalo uzeti u obzir jest činjenica da opisano sužavanje epistemološke kompetencije nije imalo nikakve dramatične posljedice po samu proizvodnju hrvatske etnografije, nego ju je »pisanje iz otpora« (*writing back* u postkolonijalnoj retorici [usp. JanMohamed 1995]) i prepoznavanje zajedničkih interesa tzv. malih europskih etnologija u okruženju novih znanstvenih i ostalih centara moći, dapače, intenziviralo.¹¹ No ovaj je povratak u školske klupe svjesnu, kritičku i dekonstrukcijsku tradiciju hrvatske etnologije ipak suočio s jednim aspektom konstitutivnog manjka u svom diskursu, a taj je morao biti u stanju podastrijeti motive zbog čega bi socijalizam tako uporno

¹⁰ U jednom od najranijih uvida u razliku samoga shvaćanja profesije etnolog odnosno antropolog, koji umanjuje važnost stvarnih, znanstvenih razloga za »podjelu teritorija« dao je još 1968. godine Tamas Hofer. Ovdje istančano prikazuje frustrirajući kontakt američkih antropologa i europskih etnologa u kojem na vidjelo izlazi toliko međusobno nepoznavanje da ih je ono i same iznenadilo. Ako bi katkad i razmotrio kakvu knjigu europskog etnologa, antropolog se uglavnom razočaravao otkrićem da je većina te građe bez važnosti za njegove vlastite znanstvene probleme. Ni odjeci druge strane nisu znatno bolji, etnografi uglavnom smatraju da bi malo toga dodali svojim prijašnjim znanjima nakon upoznavanja s američkim istraživanjima europskih društava. *Mogli su, doduše, cijeniti svježe pristupe problemima i sposobnost da različane i opisu teme koje su se njima samima činile općepoznatima. Ipak, njihovi zaključci o kulturi, društvu i ljudskoj prirodi kao da su mimoilazili razinu na kojoj su europski etnolozi bili uvjereni da leže pravi odgovori – interpretacije procesa i obrazaca kulture u ograničenom regionalnom i povijesnom okviru* [Hofer 1968: 311].

¹¹ Riječ je ponajviše o tekstovima nastalim kao odgovor na domaća i međunarodna čitanja ratne etnografije (Čale Feldman, Lada, Ines Prica i Reana Senjković (ur.), *Fear, Death, Resistance. An Ethnology of War. Croatia 1991–1992*, 1993), u zborniku tekstova *War, Exile, Everyday Life*, 1996 (ur. Povrzanović, Maja i Renata Jambrešić Kirin), te nizu radova objavljenih u koautorstvu i pod uredništvom američkog antropologa Briana Benneta u časopisu *Collegium Anthropologicum* 19 (1), 1995). Nekoliko rado-va izrazito tematizira i sažima položaj domaćih »balkanskih« etnologija u međunarodnoj proizvodnji znanja (vidi Čale Feldman 1995; Čapo Žmegač 2004; Povrzanović 2000; Prica 1995 i 2001a).

proizvodio »nacionalne etnografije« i čega se, u smislu etnografske detekcije, time htio odreći. Tako se glavni razlog zbog kojeg se ovdašnja diskusija dosadašnjih istraživanja postsocijalističkih društava ne bi se smjela zaustaviti na »ogovaranju« i cementiranju vlastite subalternosti, svodi na razmatranje uvjeta za stvaranje nedostatka njegova unutarnjeg poticaja, vlastitog istraživačkog polazišta.¹² Nije li zapravo začudna činjenica da nam za *tranzicologiju* domaćih kultura nedostaje oslonca u vlastitoj istraživačkoj tradiciji, da dakle neke *etnografije socijalizma* koja bi predstavljala početnu evidenciju, dokument te kulture iskušan na vlastitom promatračkom i životnom iskustvu, ovdje zapravo nema.

Prije nego li se s pravom upitamo što mi to zapravo očekujemo, nismo li i sami žrtve te sumnjive praznine u ime koje ćemo pred vlastitim očima i vlastitim rukama »izumiti jednu tradiciju«, konstruirati »čudo« jednog nama nekad posve »normaliziranog« kulturnog znanja, pokušat ćemo ponuditi socijalne i epistemološke uvjete koji su posredovali nepostojeće sadržaje oksimoronskih, »nacionalnih etnologija u socijalizmu«.

U kritičkoj tradiciji tzv. novoparadigmatske struje od sredine sedamdesetih godina prošlog stoljeća, hrvatska etnologija obećavajuće odlučno raščišćava teren romantičkih zasada svoje discipline: na stol nekolicine agilnih, profesionalno nezadovoljnih, metodoloških promjena i kulturne pertinencije željnih etnologinja dolaze gotovo svi tradicionalni koncepti ove znanosti, s naročito teškim i kompliciranim posljedicama za pojam običaja, ali i naroda, tradicijske kulture i drugih nosivih pojmova za identitet ove discipline [usp. Prica 1991]. Mnogi se ti znanstveni koncepti dugo od toga nisu oporavljali, prvo dakle od preuveličavanja u doba predominacije kulturnopovijesne etnološke škole, a onda posvemašnjega razobličavanja, da bi početkom devedesetih, i to iz iste znanstvene tradicije koja ih je tako duboko dovela u pitanje, bili vraćeni na, ne toliko istraživačku koliko kompilatorsko-publicističku, odnosno socijalno-kulturno-političku scenu onodobne Hrvatske. Taj svjesni ustupak, s obzirom na prethodno postavljene »dekonstrukcijske« interese [usp. Muraj 1996], bio je samo novi dokaz temeljno socijalnog karaktera hrvatske suvremene etnologije svakodnevice, ovaj put potaknutog osjećajem vlastita *povijesnog duga*: zbog svojih kritičkih i teorijskih prioriteta sada se činilo kao da je samo bagatelizirala »svjetovni« zahtjev prikupljanja i uknjiženja nacionalne kulturne tradicije, zbog čega u povijesti ove struke u Hrvatskoj nisu nikad do tada stvorene »klasične« etnografske sinteze i monografije narodnog života.¹³ Time postaje očigledno da je jaka zavjetovanost ovog etnološkog područja iznalascima etno-antropološke teorije važan uzrok generalnog manjka dokumentarističke etnografije u doba socijalizma. *Začudnost* efekata koje je teorija proizvodila na fragmentima domaćeg materijala bila je primjerenija nastanku manjih tekstova s jakom interpretativnom i autorskom porukom, nego zaokruženim

¹² Projekti koji se izravno tiču etnološkog istraživanja socijalizma i postsocijalizma u hrvatskoj kulturi trenutno su projekt Instituta za etnologiju i folkloristiku pod nazivom »Etnografija svjetovne tranzicije. Predloži i otkloni« i projekt Hrvatskog etnološkog društva »Hrvatska u periodu od 1945. do 1990«.

¹³ Hrvatska produkcija devedesetih iz Instituta za etnologiju i folkloristiku bilježi snažne napore da se odgovori na ovaj izazov, sa što manje ustupaka »staroj školi« ali ipak na znanstveno-popularni način [usp. Čapo Žmegač 1997; Čapo Žmegač idr. 1998; Lozica 1997; Rihtman Augustin 1992; Vitez i Muraj 2000].

predmetnim područjima na čijoj kumulaciji bi se iscrpljivale generacije. Ova ju je teorijska poanta i književni odnos prema kulturnoj zbilji, koju je u svom diskursu na taj pointilistički način tretirala od sedamdesetih do devedesetih godina, učinila jasno razlikovnom od hrvatske »stare etnološke škole«, omogućujući joj status uglednog kulturnog kritičara ali i pomalo distanciranu znanstvenu i socijalnu poziciju. No teoretizacija struke, koju si nekolicina ključnih autora osamdesetih godina izravno postavlja u zadatak [usp. Supek 1976; Rihtman Augustin 1974, 1976] imala je relativno ambivalentni odnos prema »uvozu« teorije. Shvaćena izvan svog *konstitutivnog karaktera* mahom kao tumačiteljski alat i argumentacijski pomagač u nevolji domaćih kulturnih prijepora, usvaja se prema intuitivnom bibliografskom izboru unutar eklektičnog, citatnog ozračja interpretativne scene do kraja osamdesetih, na kojoj su jednako rudimentarne naznake marksističke ili strukturalističke metodologije, preferencija tzv. sinkronih ili pak dijakronih pristupa. Od tada, slijedom smanjenja potrebe za iskušavanjem tumačiteljskih strategija, a na pozadini jasnog izjašnjavanja u korist njemačke kritičke škole [Čapo Žmegač 1997a], osjeća se snažnija nenaklonost prema antropološkom strukturalizmu i semiotici, uslijed njihove neprepoznatljivosti u odnosu na *europsko nasljeđe kojem nas više naš povijesni interes* [Rihtman Augustin 1987: 126].

U vezi s ovim razvojem događaja, važno je uputiti na znakovite razlike u putovima kojima su krenule poslijeratne nacionalne etnologije nekadašnjeg jugoslavenskog prostora, te također i mogućnost da se pokoja od njihovih karakteristika stvarala i u interakciji cjeline toga odnosa. Dok se hrvatska etnologija hrvala s kritikom romantičnih koncepata naroda, srpska se etnologija, usprkos sličnim naslijeđenim stavovima da je teorija *strana misao koja 'nema ništa s našim kulturama'*, pogotovo da je strukturalizam Lévi-Straussa *u potpunosti neznanstven* [o tomu Pavković idr. 1988: 6], ipak snažnije okreće strukturalno-semiotičkim pristupima i uvozu anglo-američkih i francuskih koncepata. Slovenska je pak disciplina bila više zainteresirana za smještaj tradicijskih kulturnih obrazaca i sadržaja nacionalnog nasljeđa u obzor šireg društvenog konteksta, vodeći se istraživanjem načina života urbanih i ruralnih sredina, naročito subkulture radničke klase [usp. Slavec 1988]. Tako je ujedno bila percipirana kao relativno distancirana od *osovine* ove relacije koja se uspostavljala djelomično i natjecateljski, budući da je sklonost »egzotičnoj« teoriji u srpskoj etnologiji vodila izvan dometa onoga specifičnog europskog povijesnog konteksta folkorne tradicije na kojem je, tragom Bahtina i Gramscija, inzistirala glavnina hrvatskih autora.

Valja, međutim, biti oprezan u sumiranju potencijalno natjecateljskih silnica ovog odnosa, s obzirom da su strukturalizam i semiotika u srpskoj etnologiji (glavni indikatori skretanja etnologije prema antropologiji) te odabir *povijesnih metodologija* (indikator vjernosti europskom etnološkom nasljeđu) u hrvatskoj etnologiji imali zajednički predznak kada je riječ o funkciji modernizacije i emancipacije disciplina u odnosu na *stare škole* vlastitih nacionalnih znanstvenih tradicija. Dok se srpska antropologija uvodila pod egidom »marksističke ideologije« koja je potrla povijesno-etnogenetička stremljenja klasične etnologije,¹⁴

¹⁴ R. Rakić ovo tumači u širem kontekstu prijepora oko uvođenja antropologije u etnološko jugoslavenstvo ozračje polovinom 20. st, pogotovo aktivnosti Zagorke Golubović za osnivanje antropološke

u hrvatskoj se etnologiji također vodila bitka za modernizaciju, ali, donekle obrnuto, za povijesni kontekst »lebdećih elemenata« tradicijske kulture, ostavljenih kao posljedice taksonomskih, proto-strukturalističkih zahtjeva, naročito Bratanićeve težnje za »etnologijom kao egzaktnom znanošću« [o tome Prica 2003].

No izvjesno je kako se tim razlikama uspostavljenim u nacionalnim okvirima uspo- redno pariralo i stanovitom, ako mogu reći, »unitarističkom«, zataškanom preferiranju interpretativnog svodenja kulturnog nasljeđa zajedničkog jugoslavenskog prostora, na neki »autohtoni«, slavensko-balkanski karakter, u kojem je

bilo uputnije za naša kulturna dobra da imaju protoslavenska ili starobalkanska porijekla, kvalitetu koja ih može razlikovati od kulturnih značajki hegemonijske urbane civilizacije. Unutar ovakva vrednovanja, romanski ili njemački kulturni elementi uvijek su se uzimali negativnijima od starobalkanskih, pogotovo slavenskih elemenata. Elementi iz drevnih civilizacija bili su cjenjeniji od utjecaja suvremenih civilizacija. [Rihtman Auguštin 1988: 13]¹⁵

Tako utvrđena temeljna nomenklatura porijekla jugoslavenskog kulturnog nasljeđa u strateški »ne-etničkim« terminima, mogla si je priuštiti prostor etnološke modernizacije u specifičnim nacionalnim okvirima, koja se svela na napor prikazivanja i ukazivanja na relativno neometano *preživljavanje* tradicijskih kulturnih oblika i sadržaja u onom minimumu socijalističkih uvjeta koji su se očitovali kao »odumiranje seljačke klase« s jedne, i prijetnja potrošačke (zapadnjačke) kulture, s druge strane. U tom obzoru shvaćanja tradicije kao *još uvijek živuće*, koju Andrew Lass ispituje na češkoj ali proširuje i na cjelokupnost društvenih uvjeta u kojima su stasale moderne kontinentalnoeuropske etnologije [Lass 1989], jedna si je s nekim razlogom više namijenila put ukazivanja na univerzalno-strukturalnu prirodu narodne kulture (u promjenjivosti i zamjenjivosti povijesnih sadržaja i političkih granica), dok je druga upućivala upravo na njezinu povijesnu bitnost, »vremensko putovanje« narodnog folklora kao transformativnog modela kulture *između dominacija*.

Vidljivo je, u svakom slučaju, zašto je u opisanome spektru socijalno-tumačiteljskih interesa zapravo teško ukazati na specifični signal kako se ovdje radi o nekoj etnologiji

katedre, koja, prema Rakiću postaje glavnim *militantnim odvetnikom ovoga zapadnjačkog koncepta preobučenog u marksističku odjeću* (radi se o knjizi *Antropologija kao društvena nauka*, Beograd, 1967). U skladu s tim, Filozofski fakultet u Beogradu osniva *interdisciplinarne studije antropologije* (sa socio-kulturnom antropologijom kao glavnim predmetom). Istodobno, i *sljedeći isti ideološki trag*, uvodi se socijalna antropologija u Sarajevu, ali na Fakultetu političkih znanosti, naporom Vere Stein Erlich, psihologije te antropologije *samo po inklinaciji*, te zahvaljujući njezinu boravku u SAD. Sam Rakić je ove aktivnosti smatrao *mondenima i površnim*, bez obzira što, malo po malo, antropologija do kraja sedamdesetih, *posebno sljedeći val popularnosti strukturalizma, propagiran od šačice osoba, bez iznimke etnološki neobrazovanih i neprijateljski nastrojenih prema etnologiji*, postaje sve prisutnija pa se *na kraju etnolozi prestaje opirati* [Rakić 1999: 236].

¹⁵ Ista autorica otkriva nam još jednu izravnu reakciju hrvatskih etnologa na osjećaj političkih pritisaka u doba socijalizma. Oklijevanje oko kritike romantičnog koncepta naroda bilo je uzrokovano, ne toliko stoga što bi ova promjena uzrokovala radikalnu promjenu istraživačke paradigme, nego *stoga što je na neki način implicirala kritiku sintagme hrvatska nacija. Neki su je etnolozi pogrešno shvaćali kao varijaciju komunističke kritike hrvatskog nacionalizma* [Rihtman Auguštin 1996: 99].

socijalističke kulture. Riječ kao da je više bila o etnologijama *mimo* ili *unatoč* socijalizmu, od kojih je na paradoksalno »egzotičan« način odskakala struja slovenske etnologije u svojoj težnji da u etnografsku sumu povijesti kulturnih tradicija na jugoslavenskom prostoru ravnopravno uključi i jednu primarno nadnacionalnu kulturu, te da svoju vlastitu vezu sa suvremenosti iznađe u jednom prilično »ne-etnološkom« (i anticipativno kulturnostudij-skom) segmentu – tradiciji kulture radničke klase. Ta se egzotika slovenskog istraživanja radništva u jugoslavenskoj socijalističkoj etnologiji, krajem osamdesetih ostvarila u neočekivanom kontinuitetu te, mislilo se, »isuviše sociološke problematike«, u uzbudljivom i eksplozivnom etnografskom istraživanju fenomenologije slovenskog pankaa, koji je – pokazat će uskoro događaji – bio ipak puno više od »ziheraškog« pankaa, najava ne samo nove kulturalne estetike nego čitavog *tsu-namija* koji je preplavio područje u kojem danas ronimo na dah kulturne memorije.

U hrvatskoj pak etnologiji, i samoj začuđenoj nad ishodom svoga socijalističkog perioda koji je obilato proizveo praznine, tabue i zanemarena područja istraživanja, stalo se kod mišljenja da je već Radićeva koncepcija o *dvije kulture* u tome smislu djelovala restriktivno. Budući je inspirirala njezino dugotrajno naginjanje prema *konsekventnom odvajanju svake pojave seljačke kulture od one gospodске* [Rihtman Augustin 1987a: 177], time je uzrokom da je, prema nekom doduše inertnom kriteriju definiranja, iz etnološkog razmatranja otpala i čitava jedna »pučka subkultura«, odnosno kultura hrvatske radničke klase.¹⁶

Tako je to negativno nasljeđe, elipsa socijalističke kulture koju nasljednicima ostavlja etnologija socijalizma, devedesetih godina, u tekstu zasigurno najprominentnije nositeljice toga razdoblja, uokvireno popisom eksplicitnih i anticipiranih tabua između kojih je djelovala u svojoj osnovnoj motivaciji: otkrivanju prostora kulturne svakodnevnice koji je stajao *ispod ili u oporbi spram globalnoga sustava moći pa tako i onoga socijalističkoga* [Rihtman Augustin 1992a: 81]. Između instrumentaliziranih ciljeva znanosti poput sociologije i filozofije koje su se bavile *velikim ciljevima socijalizma i samoupravljanja*«, etnologija je otkrivala *skriveni, ignorirani svijet »narodne subkulture« potisnutih vjerskih osjećaja i obreda, ljudi koji prikrivaju pripadnost nekadašnjem građanskomu socijalnomu sloju* [Rihtman Augustin 1992a: 82]. Dodatno, s početkom sedamdesetih, za Hrvatsku nastupa posebno osjetljivo doba za etnološku znanost, doba »Hrvatske u genitivu« u kojem su se *teško podnosile specifično hrvatske teme na bilo kojem području javnog života i znanosti* [Rihtman Augustin 1992a: 87]. U društvenim uvjetima koji su, naročito do sedamdesetih godina, objavili raskid *sa svime što je 'primitivno', 'tradicionalno' i 'nazadno'*, u doba u kojem je *policija ubičivala sudionike maskirane karnevalske povorke jer se to smatralo nesocijalističkim fenomenom* [Supek 1988: 2] kriju se, dakle, što razlozi što alibiji koji su od hrvatske etnologije u socijalizmu načinili potajnu »etnologiju građanske klase«.

¹⁶ A radništvo je *ite kako postojalo u Zagrebu Radićeva doba, no ono se nije uklapalo u njegove ideološke nazore. Tako već od šezdesetih i sedamdesetih godina 19. stoljeća postoje u zagrebačkoj urbanoj strukturi posebne stambene četvrti radnika (Radnički dol, nešto kasnije radnička naselja na Savaškoj cesti, Trešnjevci, uz Glavni kolodvor, i dr.). Od 1892., čak četiri godine prije objavljivanja Zbornika, izlazi radnički list Sloboda, a od 1907. vlastiti su radnicima dopuštale i sindikalno udruživanje.* [Muraj 1984: 34]

Ali sada na red dolazi pitanje kako opisano nasljeđe uklopiti u etnološki napor bavljenja vlastitim »postsocijalističkim stanjem«. U dva, nacionalno ključna jugoslavenska modela modernizacije etnologije kroz re-tradicionalizaciju suvremenosti kulture, oznaka socijalizma bila je lako odstranjiva naljepnica, samo još jedan tanki sadržajno-povijesni sloj koji tek mjestimično ili trenutno zamračuje temeljnu strukturu tradicije – dvjesto kilometara južnije ili istočnije, ili pedeset godina ranije – još ćete ju, kako se nagovještavalo, naći u svojoj punoj egzistenciji. Kako taj temeljni, iako ambivalentni cilj »još uvijek živućih« etnologija u socijalizmu – ambivalentan u naporu da pokaže kako socijalizam »nije važan« po pitanju etnološkog predmeta, što istodobno umanjuje društvenu važnost ali i razoran ideološki impakt toga koncepta, i to onim redosljedom kako se to želi¹⁷ – prebaciti na teren suvremene egzistencije kulture.

U epilogu svoje posljednje knjige *Etnologija i etnomit*, Dunja Rihtman Augustin, evocirajući Lydiju Sklevicky, ustraje na jedinstvenom cilju etnološkog istraživanja, a to je *izražavanje kritičkog odmaka od moćnih* [Rihtman Augustin 2001: 285]. Ali »blago razdoblju koje znade gdje se sve oni nalaze«, reklo bi se iz današnje perspektive. Kako se, drugim riječima, danas »ljutiti« na tranziciju ako nema ničega izvjesnog u odnosu na što bi se ta kritika uspostavljala. Imamo li razloga više i zbog čega misliti da je ovdje riječ o nekom probijanju autentičnog kulturnog materijala kroz analitičko-povijesne zamke, ako smo i u onom prepostsocijalističkom momentu ovdje ustanovili samo arbitrarnost znakova i tvrdoglavi pozitivizam vlastite, premašene znanstvene tradicije.

Očito je da nije rješenje u nekritičkom prihvaćanju programa zapadnoantropološkog main-streama kojem je pad zavjese označio start za, dugo očekivano, vlastito iskustveno istraživanje (post)socijalističke *tajne života*. Tipično ambivalentni, domorodačko-znanstvenički stav ovdje instinktivno prepoznaje signal *urgentnosti periferije* – antropologije socijalizma from the native point of view – ali se ovdje ne bi smjelo stati na onoj samo-servirajućoj gesti izlaganja »anegdotalne« građe o socijalizmu, po mogućnosti iz vlastite kulturne memorije, kojom obično platite svoj razmjerni uspjeh na nekom europskom skupu. Ako sada, sebi ili drugima na ruku istog *horror vacui*, straha od praznine toga traženoga kulturnog sadržaja, možemo ali i ne moramo prionuti na proizvodnju etnografskih leksikona i arhiva neupitno socijalističkih amblema kulturnih fenomena, ostaje da smo deprivirani od jasnoće Dunjine motivacije, ili barem još pred potragom za izvjesnim adresatom etnološke *kritike moći*. U ovom završnom, i ironičnom momentu hibridizacije u kojem je nepostojanje »istočne« etnografije socijalizma nadomješteno zapadnom antropologijom postsocijalizma, i to istodobno dok su etnologije postsocijalističkih društava usmjerene istraživanjem vesternalizacije svojih kultura, ne preostaje nam ništa drugo do li pokušati spoznajno profitirati, preko *mjere istine* tuđih i vlastitih stereotipova.

¹⁷ Na drugome mjestu pokazala sam kako nije nebitno što se hrvatska etnologija u socijalizmu odvijala u velikoj prevlasti ženskoga autorstva i autoriteta, u sjeni »lukave inteligencije« koja je iznijela svoj predmet mimo različitih zahtjeva i nameta svoga vremena [Prica 2004].

LITERATURA

- Bhabha, Hommi
1994 *The Location of Culture*. London, Routledge.
- Burawoy, Michael in Katherine Verdery
1999 Introduction. U: Burawoy, Michael i Katherine Verdery (ur.), *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.: 1–18.
- Čale Feldman, Lada
1995 Intellectual Concerns and Scholarly Priorities. A Voice of an Ethnographer. *Narodna umjetnost* 32 (1): 79–91.
- Čale Feldman, Lada idr.
1993 (ur.) *Fear, Death, and Resistance. An Ethnography of War. Croatia 1991–1992*. Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku, X-Press.
- Čapo Žmegač, Jasna
1997 *Hrvatski uskrсни običaji. Korizmeno-uskrсни običaji brvatskog puka u prvoj polovici XX. stoljeća. Svaki-danšnja, pučka pobožnost, zajednica*. Zagreb, Golden marketing.
- 1997a Hrvatska etnologija – stanje, s osvrtom na svjetsku znanost. U: *Zbornik radova simpozija o fundamentalnim istraživanjima*. Zagreb, HAZU: 191–198.
- 2004 Pogled izvana. Hrvatska i model 'balkanske obitelji'. U: Jambrešić Kirin, Renata i Tea Škokić (ur.), *Između roda i naroda*. Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije Zagreb: 49–69.
- Čapo Žmegač, Jasna idr.
1998 *Hrvatska etnografija. Svagdan i blagdan hrvatskoga puka*. Zagreb, Matica hrvatska.
- Hann, Chris
2003 Eurasia. Cooperation (www.eth.mpg.de/pubs/jb-02-03/jb2003-008department).
- Herzfeld, Michael
1986 *Ours Once More. Folklore, Ideology, and Making of Modern Greece*. New York, Pella Publishing Company, Inc.
- 1987 *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Hofer, Tamas
1968 Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages. Comparative Notes on the Professional Personalities of Two Disciplines. *Current Anthropology* 9 (4): 311–315.
- JanMohamed, Abdul
1995 The Economy of Manichean Allegory. U: Aschroft, Bill idr. (ur.), *The Post-colonial studies Reader*. London-New York, Routledge.
- Krotz, Esteban
1997 Anthropologies of the South, their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology* 17 (3): 253–261.

Lass, Andrew

1989 What keeps a Czek Folk Alive. *Dialectical Anthropology* 14: 7–19.

Lozica, Ivan

1997 *Hrvatski karnevali*. Zagreb, Golden marketing.

Muraj, Aleksandra

1984 Teorijsko-metodološke zamisli Antuna Radića. *Etnološka tribina* 6–7: 31–36.

1996 Talking with Dunja. *Narodna umjetnost* 33 (2): 31–47.

Pavković, Nikola idr.

1988 Aspirations and Directiones of Development of Ethnology in the Socijalist Republic of Serbia (1945–1983). *Etnološki pregled* 23–24: 5–16.

Povržanović, Maja

2000 The Imposed and the Imagined as Encounters of Croatian War Ethnographers. *Current Anthropology* 41 (2): 151–160.

Prica, Ines

1991 Granice običaja. *Narodna umjetnost* 28: 243–267.

1995 Between Destruction and Deconstruction, The Preconditions of Croatian ethnography of War. *Collegium Anthropologicum* 19 (17/1): 7–17.

2001 *Mala europska etnologija*. Zagreb, Golden marketing.

2001a (1995) 'To be here – to publish there'. Zur Situationen einer kleinen Europäischen Ethnologie. U: Čapo Žmagač, Jasna idr. (ur.), *Kroatische Volkskunde/Ethnologie in der Neunzigern*. Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie (*Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien*, Bd. 22): 31–51.

2003 Domaći drugi. U: Biti, Vladimir i Nenad Ivić (ur.), *Znakovi povijesti u Hrvatskoj*. Zagreb: Naklada MD: 87–127.

2004 Žene obavljaju muški posao. Rod i autoritet u hrvatskoj etnologiji. U: Jambrešić Kirin, Renata i Tea Škokić (ur.), *Između roda i naroda*. Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije: 33–49.

Rakić, Radomir

1999 Historical anthropology? (if that is a problem at all). U: Jovanović, Miroslav idr. (ur.), *Between the archives and the field. A dialogue on historical anthropology of the Balkans*. Belgrade i Graz, Udruženje za društvenu istoriju (*Zur Kunde Suedosteuropas*. Band II/27. Teorija 1): 231–254.

Rihtman Auguštín, Dunja

1974 O nekim metodološkim problemima etnološkog istraživanja sadašnjosti. *Etnološki pregled* 12: 121–129.

1976 Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja. *Narodna umjetnost* 13: 1–24.

1987 Sažetak diskusije s kolokvija »Istraživanje običaja – pojmovi i termini«. *Narodna umjetnost* 24: 117–131.

1987a Teorija o dvije kulture. Od Radića do Gramscija, Ciresea i Burkea. *Narodna umjetnost* 24: 177–192.

1988 (ur.) *Contributions to the Study of Contemporary Folklore in Croatia*. Zagreb, Zavod za istraživanje folklor (Posebno izdanje 9): 9–21.

1992 *Knjiga o Božiću*. Zagreb, August Cesarec, Mosta, Institut za etnologiju i folkloristiku.

- 1992a Etnologija socijalizma i poslije. *Etnološka tribina* 15: 81–91.
- 1996 A National Ethnology, its Concepts and its Ethnologists. *Etnologia Europea* 26: 99–106.
- 2001 *Etnologija i etnomit*. Zagreb, Naklada Publica.
- Said, Edward W.
- 1989 Representing the Colonized. Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry* 16: 205–225.
- Slavec, Ingrid
- 1988 Slovenian Ethnology Between the Past and the Present. *Etnološki pregled* 23–24: 37–59.
- Supek, Olga
- 1976 Od teorije do prakse i nazad. Mogućnost marksističkog shvaćanja u etnologiji. *Narodna umjetnost* 13: 57–75.
- 1988 Ethnology in Croatia. *Etnološki pregled* 23–24: 17–35.
- Tishkov, Valery
- 1992 The Crisis in Soviet Anthropology. *Current Anthropology* 33 (4): 371–382.
- Van de Port, Matijis
- 1999 It takes a Serb to know a Serb. *Critique of Anthropology* 19 (1): 7–31.
- Verdery, Katherine
- 1996 *What Was Socialism and What Comes Next*. Princeton, Princeton University Press.
- Vitez, Zorica i Aleksandra Muraj
- 2000 (ur.) *Croatian Folk Culture at the Crossroads of Worlds and Eras*. Zagreb, Galerija Klovićevi dvori.

LEGACY OF YUGOSLAV ETHNOLOGIES AND CONTEMPORARY RESEARCH OF POST-SOCIALISM

Some tendencies of the current anthropology of post-socialism (and the so called post-socialist studies) may be observed in terms of a scientific neo-colonialism, especially talking about the strong causal explanations which, according to the hypothesis of grand American and European projects, have been based on »panoptical« insights into regional terrains. Together with the symptoms of this relapse (since in this way the whole heritage of anthropological self-criticism of the mid 20th century has been neglected or subverted), there go, for example, an initial fascination with the anthropological terrain, a radicalisation of cultural differences, empathy towards the social experience, but also an ambivalence towards »native« intellectual heritage, especially national ethnographies which are labelled with the narrowness of insight and impossibility to fit into the completeness of the new anthropological project. In the paper, however, there is an attempt to examine a real measure of competence of national ethnologies, among other, to which extent they are able to compete independently by their long term »field-work experience« of socialism. When the interpretative practices which took part in the system of Yugoslav ethnologies are observed from this particular point of view, an adequate sequence of socially directed scientific interests is discovered, but different in Serbian, Croatian and Slovenian ethnology. While the Slovenian ethnology represented an »exotic« exception with its research of working-class culture, the basic interest of both Croatian and Serbian ethnology was to prove how socialism was of no true

importance in the continuation of ethnological subject — the folklore (national) cultural tradition. The consequence is an ellipse of ethnography of socialist culture, which now puts »native« as well as western anthropologists together in position of revealing »the secrets« of socialist era, while residing at the current post-socialist terrain.

dr. Ines Prica
Institut za etnologiju i folkloristiku, Ulica kralja Zvonimira 17,
10000 Zagreb, Hrvatska, ines@icf.hr
