

Etnol. trib. 27-28, Vol. 34/35, 2004./2005., str. 9-22

Ines Prica: *Etnologija postsocijalizma i prije. Ili: Dvanaest godina nakon "Etnologije..."*

ETNOLOGIJA POSTSOCIJALIZMA I PRIJE

Ili: Dvanaest godina nakon "Etnologije socijalizma i poslije"

INES PRICA

Institut za etnologiju i folkloristiku
Zvonimirova 17, 10000 Zagreb

UDK: 39.01:323.14(4)

Kategorija: Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 12.12.2004.

Prihvaćeno: 20.05.2005.

"Diskurs tranzicije upisan je u diskurs 'neoprimativizma', ali s obrnute strane: ako je u središnjem primitivističkom diskursu *Ja ideal Drugoga*, u perifernim primitivističkim diskursima *idealno Ja jest Drugi*" (V. Mihalescu, *What is Anthropology at Home Good for in Time of Transition?*)

Cilj je naznačiti neka konceptualna i metodološka pitanja istraživanja kulture nakon socijalizma, odnosno iz vizure iskustveno-metodoloških stečevina europske etnologije i antropologije posljednjih petnaestak godina. Između nekadašnje antropologije u socijalizmu i suvremene antropologije nakon socijalizma ustanovljava se hijatus antropologije socijalizma kao nedorečene konceptualizacije jednoga razdoblja kulture. Drugim riječima, socijalistička kultura se u antropologiji gotovo uvijek tematizirala iz nečeg drugog (tradicijske nacionalne kulture, kulture svakodnevlja, kulture zapadnoeuropskoga kruga, kulture poslijesocijalističkih ratova i nacionalizama, kulture tranzicije jugoistočno-europskih društava itd.). Ima li smisla danas ustanovljavati neki intrinzični kulturni identitet ovoga razdoblja i koji problemi prate pokušaje koji se za to zalažu?

Ključne riječi: antropologija kod kuće / socijalizam / postsocijalizam

Antropologija postsocijalizma (tranzicije), pokrenuta golemom simboličkom snagom svjetskih političkih promjena s kraja 20. stoljeća, oblikovala se kao pomalo brzinska mobilizacija znanstvenih snaga pred neponovljivim izazovom povijesne novine.¹ Nakon

¹ Peter Skalnik daje sažeti prikaz zapadnoantropoloških nastojanja i rijetkih ostvarenih istraživanja prije pada zida. "Američka i zapadnoeuropska antropologija dugo pokušava ući na područje Središnje i Istočne Europe. Za vrijeme komunističke uprave ti pokušaji su rijetko uspijevali. Spomenimo radove Joela Halperna, Barbare Kerewsky Halpern (Halpern, Joel. 1957. *A Serbian Village*. New York: Columbia University Press; Halpern, Joel i Kerewsky Halpern, Barbara. 1972. *A Serbian Village in Historical Perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston) i Eugena Hammela (1968. *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the*

desetak godina djelovanja, mahom zapadnoeuropskih i američkih antropologa, entuzijizam je pomalo istrošen, tekstovima prevladava kulturni pesimizam a ovo, u međuvremenu akademski institucionalizirano područje, dočekalo je doba svoje ne samo rutinske nego u elementima i vrlo ozbiljne kritike. Dakako da otvaranje kritičkih dilema i obznana suprotnih položaja nije apriorna mana novootvorenih područja, nego bi stvar prije bila obratna – da nije onog aspekta *tranzicijologije* koji je vodi zalijeganju na čvorišta nekih starih, obilato prodiskutiranih, ali očito ne i apsolviranih problema. Pod "starošću" se podrazumijeva njihova detekcija u kritici antropološkog objektivizma i druge popudbine znanstvenoga modernizma, kritici koja svoju amplitudu rasta i postupnoga pada u akademski pragmatizam bilježi od osamdesetih godina do kraja dvadesetoga stoljeća. Problem se ipak ne svodi na načelno utvrđivanje mjere političke korektnosti mjerenjem "količine signala" ili evokativnosti citata post-modernističkih tekstova u suvremenim studijama tranzicije. Bilo bi, osim toga, nerealno očekivati da područje tako snažno zainteresirano za empirijski status *onoga iza* granica svojih dojučerašnjih domena postavi sebi neki prevladavajući "književnoteorijski" cilj.

No postoje indikativna mjesta na kojima se zenit postmodernističke kritike tradicionalnog antropološkog pisanja eksplicitno nadovezuje na svitanje post-socijalističkih tema i gdje ne vrijedi alibi stavljanja na čekanje *teoretičarskih fantazija* u hitnosti istraživanja fenomena "koji neumitno protječu". *Postmodernizam* ovdje ne nastupa samo kao epistemološka i reprezentacijska smetnja antropološkom pristupu zbilji, nego – u punoj ambivalenciji svoje definicije – ujedno i kao oznaka empirijski ustanovljivog stanja kulture. Ne samo da su, dakle, invencija postmodernizma i analiza socijalizma blisko povezane (usp. MacDonald, 1991),² nego je *postsocijalističko stanje* zapravo njegova podrazumijevana (anticipirana) kulturna stvarnost. U uvodu teksta nastalog na osnovi istraživanja u južnome Sibiru, a koja iznose prevladavajući "osjećaj kraja" kao temeljni element postsocijalističke eshatologije, japanska antropologinja Hibi Watanabe tako ustanovljuje: "što god da postmodernizam značio, postsovjetska se situacija može

Balkans. Englewood Cliffs: Prentice Hall) u Srbiji, Chrisa Hanna i Ildiko Vasary u Mađarskoj (Hann, Chris, 1980. *Tazlar: A Village in Hungary*. Cambridge University Press; Vasary, Ildiko. 1987. *Beyond the Plan: Social Change in a Hungarian Village*. Boulder: Westview Press) i Poljskoj (Hann, Chris. 1985., rumunjski istraživački program skupine Johna Colea sa sveučilišta u Massachusettsu (Kideckel, David. 1993. *The Solitude of Collectivism: Romanian Villagers to the revolution and Beyond*. Ithaca. Cornell University Press), terenski rad Katherine Verdery i Gaila Klingmana u Rumunjskoj (Verdery, 1983. *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press; Klingman, 1988. *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press) (2002:185).

² Buroway i Verdery u uvodu knjige *Uncertain Transition* sažimaju "snažne vizije prošlosti i budućnosti proizvedene epohalnim transformacijama koje su prohujale bivšim Sovjetskim Savezom i Istočnom Europom" u dvije velike naracije. "Na jednoj strani ekstrema su stjegonoše modernosti koji tvrde da je raspad komunizma krajnja pobjeda velikih modernističkih pothvata, tržišne ekonomije i liberalne demokracije. Stigli smo na kraj ideologije i povijesti; neće više biti odvojaka na tome putu. Na drugoj strani su oni koji vide kraj komunizma kao sumrak moderniteta. Kolaps upravljanih društava označava nemoć prosvjetiteljskog projekta da usmjeri i uredi svijet koji smo naslijedili. Modernost se otela kontroli u vrtnji prema novoj, još nepoznatoj orbiti postmodernosti". Prema njima, valja se prikloniti međuprostoru manje apokaliptičnih termina, "koji vidi evoluciju prije nego revoluciju, koji vidi hibridna društva prije nego polarne ekstreme" (1999:1).

nazvati postmodernom".³ Također, postmodernizam je usađen u umjetnička i intelektualna nasljeđa danas tranzicijskih kultura, gdje je, prema pisanju slovenskoga filozofa Aleša Erjavca, istočnoeuropskim umjetnicima i intelektualcima omogućio svojevrsnu odstupnicu, sredstva i način izražavanja kojima je uspješno popunjen vakuum postsocijalizma bez povratka na predmodernizam (usp. Erjavec, 1994).

Tako postsocijalistička realnost nužno priziva ne samo adekvatan oblik teorije nego i adekvatan dijalog s intelektualnim, te posebno interpretativnim tradicijama mnogobrojnih etnologija posijanih na širokom postsocijalističkom terenu. U tom smislu se, kao odgovor totalizirajućim prikazima tranzicije, javljaju mišljenja koja inzistiraju na epistemološki regresivnom karakteru glavne postsocijalističkih studija jer nisu u stanju uklopiti intelektualna i znanstvena nasljeđa "novootkrivenih" kultura, na koja su, između ostalog, dojmljivo utjecali dometi postmodernističke i postkolonijalne kritike. No za obje tradicije, onu "core-anthropology" jednako kao onu "antropologije kod kuće" (što je inače naziv koji prikriva različite znanstvenopovijesne uvjete zbog kojih neki "nisu ni odlazili", a drugi su samo strateški iznova smješteni "kod kuće"),⁴ vrijedi posljedica postmodernističke kritike koju rijetko tko može poreći, a ekonomično ju je sažeo Nigel Rapport. "Rascjep između angažiranja drugih na terenu i trenutka kad se naknadno predstavljaju u akademskom diskursu postao je daleko izraženiji, neuvjerljiviji i neugodniji" (1995:269). To ne znači da su lokalne znanstvene zajednice privilegirane za ulogu nadglednika zapadne antropologije na *vlastitom terenu* niti im to smije biti kompenzacija za položaj "statista" koji im je ovdje namijenjen, pogotovo za ulogu terenskog apstinenta koje su si, njegujući upravo sofisticirane znanstvene kritike, djelomično i same priskrbile. Isto tako, primarni se zadatak došljaka ne mora svesti na istraživanje zatečenih intelektualnih nasljeđa, pogotovo njihove hibridnosti i mimikrija u odnosu na zapadni predložak, ali su one ipak nezaobilazna instanca upravo u pristupu suvremenim socijalnim realitetima. Istraživanje tranzicije, u velikoj mjeri svedeno na seoske zajednice razbacane na neizmjernom postsocijalističkom terenu, uokvireno je golemom komparativnom tendencijom koja prekriva lokalne veze ideologija i socijalnih teorija, pa ispada da je to predmet koji vapi za novim početkom, "čistim i neutralnim" sudioničkim promatranjem, u kojem se prethodno stanje interpretacije očituje onoliko koliko je njome prožet neposredni iskaz kazivača. U ime te neposrednosti, objavljena nemogućnost komunikacije s nacionalnim etnologijama u zapadnoj je socijalnoj antro-

³ "Imajući na umu istočnu Europu, Zygmunt Bauman zaključuje da 'ono što je doživjelo kolaps jest odlučni pokušaj da se oživotvori modernost', jer 'komunizam je bio temeljno moderan u svojoj strastvenoj uvjerenosti da dobro društvo može biti samo ono koje je pažljivo uređeno, razumno vođeno i potpuno industrijalizirano' (*Intimations of Postmodernity*. London: Routledge 1992: 167, 222)" (Watanabe, 4).

⁴ O tome sam podrobnije pisala u Prica, 1995. Nedavno se, komentirajući razloge izbljeđivanja granica disciplina, etnologije i socijalnokulturne antropologije u istočnoj Europi, slovenska etnologinja Vesna Godina pita nije li tomu bio razlog i taj osjećaj istočnoeuropskih etnologa da su "čekali" one zapadne da se vrate kući: "Istočnoeuropski etnolozi su 'kod kuće' duže nego zapadni kulturni i socijalni antropolozi. Može li se onda ustanoviti da su oni jednostavno ponovno otkrili predmet koji je bio poznat istočnoeuropskim etnologima desetljećima. Nisu li istočnoeuropski etnolozi zapravo kulturni i socijalni antropolozi zapadnog stila, ali 'kod kuće'?" (2002:11).

pologiji opravdana mahom upućivanjem na uskogrudni, protuteorijski i, u krajnjem ishodu, *nacionalistički karakter* zatečenih tradicija koje su se, što ispada da je "još gore", sada na brzinu antropologizirale i time zamaskirale svoje inherentne nemogućnosti. No nerijetko se, je li samo zbog te brzinske ili možda ipak neke dugotrajnije i solidnije "mudrosti", očekivanja znanstvenih zajednica spram vanjskog istraživanja stanja lokalnih kultura pokazuju osjetljivima upravo na način koji upućuje na njihov "tajni savez s teorijom": kao da su predtranzicijske kulture desetljećima uvezile zapadnu antropološku teoriju da bi je danas izvezile u obliku socijalne realnosti, odnosno "postmodernističke građe" za postsocijalističke teorije.

Stoga su projekti koji s pomalo prijezira preskaču zatečene lokalne discipline, bilo kao nacionalističke i petrificirane ili kao falsificirane prema zapadnjačkom poimanju profesionalizma, ovdje u najbolju ruku preopćeniti. U najgoru ruku, pak, izvjesno je taktiziranje u njihovoj prosudbi kao uključivih odnosno otpisivih prema kriteriju "antropološkosti" odnosno "etnološkosti" njihovih epistemologija. S jedne strane distancirano promatranje epigonskog koprcanja istočnoeuropskih znanstvenika da se prebace na termine zapadnoantropoloških projekata i katedara, s druge strane, jasan ukaz o tome da se sa "starinskim" etnologijama nema o čemu razgovarati (ne podsjeća li to na opći model tretiranja tranzicije u *malome*?). Više nego u nekoj stvarnoj mjeri rasta uvida, komparabilnosti i komunikativnosti lokalnih etnologija, ova je autoritativna gesta urodila tradicionalnim odgovorom malih, marginalnih i socijalno ugroženih zajednica, nastankom strateških tekstova ciljane čitalačke populacije koji pokušavaju animirati auditorij na europskim skupovima specifičnim oblikom anti-teoretizma. Riječ je o proceduri u kojoj se nakon podastiranja vlastite široke teorijske informiranosti i prepoznavanja skale interpretacija u koju bi se mogla projicirati neka domaća situacija, završi s iznošenjem neumoljivosti otpora da se neki fenomen, uvijek zaseban i duboko kontekstualan, jednoj od njih dragovoljno i bez ostatka privede. Svaki je, dakle, od tih tranzicijskih fenomena barem djelomično neprevodiv i "naš", ali ne uvijek zbog ostatka rutine nacionalnih etnologija da i svi običaji budu "naši" niti zbog fenomena autoegzotizacije, koji je posljedica sve češćeg komuniciranja u međunarodnim okvirima, nego onda i u odnosu na neku uhodanu i kulturno opredmećenu interpretativnu prethodnost, *invenciju tradicije*, koja je u njemu istetovirala svoje tragove. (Sjetimo se samo koliki je impakt "njegovanja" pojedinih aspekata etnološke teorije na planu selekcije, privilegiranja i multipliciranja izvedbe tzv. tradicijske ili folklorne kulture. Tko bi sada bio u stanju vjerodostojno otplesti ontološke niti ovakvog oblika udruženog kulturnog stvaralaštva *naroda* i etnologija u socijalizmu, što je model pred-socijalističkog stanja kultura na koji, izričito ili ne, računa većina usporednih težnji raznih "promjenologija").

Stoga bi valjalo općenito premjestiti naglasak s vrednovanja etnologija u socijalizmu kao "nacionalističkih" upravo na propitivanje ove navodno samorazumljive, a zapravo kontroverzne znanstvenopovijesne posljedice. Ono što antropologiji postsocijalizma, koja se oslanja na svoje zapadno nasljeđe, kao da sustavno promiče iz vidokruga jest val modernističke etnologije koji je zapljusnuo istočnoeuropske odsjeke od sredine

sedamdesetih godina, okrećući se usuprot starog, i uostalom "vrlo europskog", pozitivističkog načina pisanja etnografije. Ne da ta pojava nije zamijećena, dapače, ako se danas nudi sugovorništvu s lokalnim disciplinama, onda se na umu imaju upravo ovi njezini "emancipirani" dijelovi. No propitan je uvjetovani način na koji se prihvaća teoretiziranje istočnoeuropskih znanosti prije momenta tranzicije. Ako danas žele prići "otvorenoj, kozmopolitskoj antropologiji, eksplicitno komparativnoj i odbojnoj prema sputanosti 'nacionalne etnografije'" (Hann, 2003), mjesto na kojem je moguće stvarati savezništvo antropoloških došljaka i znanstvenih *urođenika* na postsocijalističkom terenu, mjera teoretičnosti različitih etnologija, prepoznaje se isključivo kao ("preuranjeni") zaokret prema općoj epistemologiji europske (socijalne) antropologije, sve druge opcije i, rekao bi Bratanić, *zastranjenja*, nisu "u igri". No upravo je ovakvo selektivno savezništvo na meti mišljenja 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'.⁵

S gledišta onog domaćeg etnologa koji tranziciju ne doživljava isključivo kao onedavni predmet istraživanja, nego u kontinuitetu vlastitog profesionalnog razvitka i mijena, ta nezgrapno nazvana *antropologizacija* socijalističkih ili ti, "od milja", istočnoeuropskih etnologija (mada je riječ i o širem europskom korpusu marginalnih, kritički preusmjerenih disciplina) može se braniti i kao legitimna stečevina specifičnih okolnosti i znanstvenopovijesnih putanja. Bez obzira predstavlja li znanstvenu prilagodbu ozračju socijalizma kao "modernizma na kvadrat" ili, suprotno, otpor intelektualne elite zahtjevima socijalističke ideologije i kulturnog intervencionizma (najčešće pak, u izvedbama lokalnih "lukavih inteligencija", oboje u jednom), etnološki modernizam druge polovice dvadesetog stoljeća koji se postavio nasuprot onih "nacionalnih etnografija" o kojima bruje nacrti zapadnih postsocijalističkih projekata, tipično je "pred-postsocijalističko" stanje srednjoeuropskih disciplina kojem su, ako se inzistira, ustanovljivi razvojni tragovi gotovo posve izvan zapadne središnje antropološke struje.

⁵ To je citat iz 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" (vidi <http://groups.msn.com/Post-colonyHespProject>). Jedan od rijetko osjetljivih autora za problem, kako ga naziva, "putovanja antropološke teorije na istok", Michael Burawoy, upozorava da: "teoretizacija postsocijalizma i nadalje počiva na socijalizmu kao negaciji ili usporedbi i uglavnom kao slavljenje kapitalističke premoći ili, znatno rjeđe, izvor kritike kapitalizma. Kako se socijalizam povlači u prošlost, opasnost je da ćemo biti sve zarobljeniji tim jedinim modelom i idealnom projekcijom liberalnog kapitalizma i prema kojemu pravimo usporedbe. (...) Moguće je zamisliti da će se intelektualci bivšeg Sovjetskog Saveza i istočne Europe, reagirajući na vlastitu marginalizaciju u nacionalnim okvirima, još jednom podijeliti u dva tabora i zapadnjake i nativiste. Razočarane obećanjima zapadne liberalne teorije, nove generacije disidenata bi tako napustile optimizam i teleologiju takozvane tranziciologije i okrenule se znatno srodnijoj postkolonijalnoj teoriji. (...) Kada humanitarna pomoć presahne i nerazvijenost se produbi, tržište i demokracija će izazivati skepsu. Kakvo će urođeno teoretiziranje nastati da bi istisnulo i preobličilo zapadne importe, (...), kakvi će biti obrisi postsocijalističke teorije u dvadesetprvom stoljeću i kako će ta teorija strujati nazad na Zapad?" (Burawoy, 2002:310).

No prepoznavanjem ove "odlutale" struje europske etnološke teorije pokazao bi se obzor suviše kompleksne i paradoksalne situacije, barem s obzirom na većinu uobičajenih percepcija, situacije u kojoj "istočne" znanosti, prebrzo u skladu s mišljenjima da je ovdje čitanje antropologije započelo padom berlinskoga zida (usp. Kuper, 1996), nastupaju upravo kao "bastioni" antropološke teorije. Mađarski socijalni antropolog László Kürti se oko ovog čudnog problema nedavno zapitao: "Zbog čega taj veliki 'teorijski' interes u suvremenoj mađarskoj antropologiji, a ne, kao što bi trebalo, prevladavanje velikih monografija, rezultata istraživanja i publiciranih analiza. Ne bi li bilo razumnije prvo imati takve radove koji bi omogućili potkrjepu za kasnije teoretiziranje i rasprave? To što ja vidim jest potpuni manjak antropološkog istraživanja i publiciranja. Ono što se može naći na policama knjiga uglavnom su prijevodi i neka visokoparna teoretiziranja bez mnogo sadržaja. Zašto? (...) Da bi se izvelo temeljno antropološko terensko istraživanje, moraju se steći neki preduvjeti: antropolozi koji podučavaju metode i teorije, antropolozi koji mogu nadgledati ili voditi terensko istraživanje i znanstvenici koji mogu pretvoriti tu 'sirovu građu' u smislene, komparativne i utemeljene antropološke naracije" (Kurti, 2002:76-77).

Što, međutim, ako se i složimo oko ovakve podjele posla koja nalaže usko specijalizirane profile skupljača podataka i njihovih naknadnih "pretvoritelja u teoriju" ako istočne znanosti istinski prvo trebaju teoriju, a ne uvjerljive znanstvene naracije podataka pobacanih po zbilji u dostupnim paketima svoje lako premostive "sirovosti". Svaki iskusni etnograf koji je preživio pisanje u socijalizmu (i poslije) morao bi priznati trajnu nelagodu na domaćem terenu, u najmanju ruku neizravnost komuniciranja etnografskih podataka zadobijenih "spontanom" terenskim iskustvom u bilo kojem apriori "dobrom" obliku pisanja. Smisao terena bio je (i uvijek će biti) neodvojivo vezan uz prethodnu tezu, anticipiran nekom idejom, ciljem ili barem sponzoriranim projektom, svrhom u ime koje se, impregnirani očekivanjima, bacamo u tu *kontingenciju života*. Govoreći o glavnim interesima hrvatske etnologije kasnog socijalizma, ovdje se još uvijek moglo birati između stare etnološke škole arhivarskog, rubrikama razvedenog ali strogo usmjerenog "prikupljanja podataka", zatim metode "oktroiranja podataka" karakteristične za jake reinterpretacije stare građe u ime novih socijalnih (ili jednostavno simpozijskih) ciljeva ili pak selektivnog "prepoznavanja podataka" i njihove temeljite literarizacije, karakteristične za fenomenološke pristupe *običnoj svakodnevic*. Čak i kad se uzme u obzir nisko stanje autorefleksije i drugih "promidžbenih" tekstualnih strategija kojima se obično daje na znanje vlastita teorijska svijest, zaključiti da su "znanstvenici u istočnoeuropskim zemljama naginjali tradicionalnim, nacionalističkim bavljenjima seoskim tradicijama, i njihov rad je imao premalo teorijskog sadržaja ili komparativnog značaja" (Kuper, 1996:192; cf. Geana, 2002:105), znači, u najmanju ruku redukciju, ne samo izjednačavanje svih "istočnoeuropskih" etnologija nego i izjednačavanje njihovih epistemoloških etapa, pa i povijesnih procesa. Ako je već za te zakrčljale pristupe i irrelevantno je li riječ o ranim pedesetim ili kasnim osamdesetim godinama prošlog stoljeća, ima li to barem važnosti za samo stanje predmeta, "seoskih tradicija", ili su i one, zaleđene u svojoj interpretaciji, čekale spasonosno okrilje zapadne antropologije? Po ko-

jem se, nadalje, načelu vode današnja istraživanja postsocijalizma, također uglavnom usmjerena na iste te seoske zajednice, ne bi li ih lišili proskribiranih "nacionalističkih" konotacija? Vjerojatnije je, ipak, da nije riječ o indisponiranosti nekih područja istraživanja, nego o vitalnosti pristupa, ali i to je samo druga riječ za teoriju. Čak i da su "istočnoeuropske" etnologije potpuno zamijenile znanstvenu za neku opću socijalnu teoriju (ideologiju socijalizma), kako se uvriježeno misli ili insinuira, ostaje odgovoriti zašto je ishod ove ideološke sprege tako jednoznačno nesukladan njezinoj proklamiranoj (internacionalističkoj) verziji. Nije li u ovakvu ishodu (nacionalističke etnografije koje cvjetaju za vrijeme socijalizma) nešto prije zagonetno nego samorazumljivo, pogotovo s obzirom na to da se *nacionalizam* † u samim polazištima studija tranzicije † uzima ili kao "temelj s kojeg se komunizmu suprotstavljalo i s kojeg je zbačen" ili kao "posljedica pada komunizma".⁶ Ako je nacionalizam ideologija koja je, prema usvojenom znanju tranziciologije, zamijenila socijalizam, zašto se, uostalom, s padom zida nije zdušno ustrajalo na ovoj, sada valjda posvema oportunoj znanstvenoj praksi, nego je, upravo obratno, nastupila nedostojanstvena moda prebacivanja na antropološki kod (moda koja je, prema rumunjskom etnologu Geani Gheorgiti, učinila da se samim imenom antropologije fascinirani folkloristi i etnolozi preko noći odreknu svoga identiteta, nav. dj.:105). Ako pak nacionalizam nije bio posljedica pada socijalizma nego njegova "zmija u njedrima", nije li onda opstojnost "nacionalističkih etnografija" ovdje predstavljala jedinstveni primjer kulturnog otpora, nekog oblika antipatije prema totalitarnoj ideologiji koju bi zapad *per definitionem* morao dijeliti?

Jesmo li, na posljatku, bliži odgovoru na ovu zavrzlamu ako predložimo detekciju položaja s kojega je jedna druga "sumnjiva", oportunistička dimenzija socijalističkih etnologija ostala nevidljiva zapadnim antropolozima i kritičarima upravo zbog neprepoznavanja sebi sličnog, zbog čega su se, po zakonu "napuhavanja" razlika, morali okrenuti potrazi za lakšim protivnikom. To sada više ne bi bila *crvena krpa* seljačko-nacionalističkih orijentacija, jer su upravo takve spektakularno napuštane u velikom dijelu kontinentalnoeuropskih modernih etnologija povučene u nadležnost poslijeratne kritičke etnologije i okrenute usuprot ideologije pozitivizma (koji je, kako je davno pokazao Bausinger (1968-1969), mimo zapadno-istočnih podjela cvao do duboko u prvu polovicu dvadesetog stoljeća). Ako razmotrimo današnju slabu prepoznatljivost "liberaliziranih" nacionalnih etnologija u zapadnoeuropskom obzoru (i to unatoč tomu što su, kao "nationalism-free", davno prije postsocijalističkog oslobođenja komunicirale s važnim europskim strujanjima), onda je riječ i o tome da se taj "kvantni skok" nije niti se mogao ostvariti u jeziku "prave", empirijske znanosti, odnosno socijalne antropologije, koja se s današnjim postsocijalističkim studijima navodno slijeva u jedinstveni

⁶ Skalnik, prikazujući istraživanja češkog nacionalizma Ladislava Holyija, upućuje na mogućnost da se prva postavka danas uzima donekle kao korekcija prve, iako je zapravo riječ o inverziji. "Holy naglašava da su ljudi koji su sudjelovali u demonstracijama protiv komunističke vladavine to učinili kao Česi a ne kao građani, demokrati ili radnici. Češki nacionalizam, piše on, bio je temelj s kojeg se komunizmu suprotstavljalo i s kojega je zbačen. Taj iznalazak bi ispravio usvojenju postavku da je nacionalizam posljedica pada komunizma" (Skalnik, 2002:187).

kontinuitet. Dapače, subjektivistički, individualistički, refleksivni, eklektični diskurs *etnologije kao kulturne kritike*, koji je duboko inficirao tlo (i) istočnoeuropskih etnologija od sredine sedamdesetih godina prošloga stoljeća, i danas nailazi na poteškoće svoje znanstvene legitimizacije (u smislu procedure "prebacivanja" podataka fundamentalno-terenskih istraživanja u uvjerljive znanstvene naracije). Antropološka kvaliteta velikog dijela istočnoeuropskih etnologija zapravo je izvedena "drugim sredstvima" i obraćajući se drugim znanstvenim i socijalnim ciljevima. Odatle ta "nekodiranost", istodobno manjak i višak teorije, ili možda zametak "istočne interpretacije" u području iza zavjese, ali odatle i nešto što manje eksplicitno zabrinjava promotore postsocijalističkih studija, a riječ je o deficitu, ili bolje, elipsi fenomenologije socijalističke kulture u socijalističkim etnologijama.

Barem kad je riječ o jugoslavenskim poslijeratnim etnologijama, ozbiljnije tendencije ili pak korpusa dokumentirane građe koja bi specifično govorila o kulturnim posljedicama socijalizma, jedva da ima. Uglavnom okrenute pitanjima potiranja i preživljavanja tradicije, glavina je tadašnjih nacionalnih disciplina evidentirala tek "egzotičnu" iznimku slovenske etnologije i njezina suviše "marksističkog" istraživanja kulture radničke klase. Drugdje se moment duha vremena očitovao mahom u naporu pokazivanja kako socijalizam kulturološki zapravo "nije važan", odnosno onoliko je važan koliko se odnosi na stabilizaciju ili transformaciju primarnoga etnološkog predmeta (tradicije shvaćene u povijesnom, odnosno folklornom procesu). Ovo je istodobno funkcioniralo kao redukcija "liste fenomena" neke, eventualno tipično socijalističke kulture, ali time i umanjivanje posljedica nekog, eventualno destruktivnog socijalističkog utjecaja na nacionalne kulturne tradicije. Prešutni konsenzus oko temeljne nomenklature porijekla jugoslavenskog kulturnog nasljeđa u strateški "ne-etničkim" terminima priuštio je prostor etnološke modernizacije u relativno zasebnim nacionalnim okvirima, a ta se svela na napor prikazivanja sadržajnog i strukturnog *preživljavanja* tradicijskih kulturnih oblika u onom minimumu socijalističkih uvjeta koji su se očitovali kao "odumiranje seljačke klase" s jedne, i prijetnja potrošačke (zapadnjačke) kulture, s druge strane.

Iz takvog spleta socijalno-tumačiteljskih interesa danas je zapravo teško odgonetnuti jasan signal da je ovdje riječ o etnologiji socijalizma, više kao da je bila riječ o etnologijama *mimo* ili *unatoč* socijalizmu, otkrivanju prostora kulturne svakodnevnice koji je stajao "ispod ili u oporbi spram globalnoga sustava moći pa tako i onoga socijalističkoga. (...) Između instrumentaliziranih ciljeva znanosti poput sociologije i filozofije koje su se bavile 'velikim ciljevima socijalizma i samoupravljanja', etnologija je otkrivala skriveni, ignorirani svijet 'narodne supkulture' potisnutih vjerskih osjećaja i obreda, ljudi koji prikrivaju pripadnost nekadašnjem građanskomu socijalnomu sloju" (Rihtman-Auguštin, 1992:81-82).

To je učinilo da jedna "istočnoeuropska" etnologija ne bude evidencija ni primarno seljačke niti, što bi se valjda također moglo očekivati, kulture radničke klase, nego *građanska* znanost koja je, dugo prije padova zavjese i zidova, bila nevidljivo usmjerena jednom drugom procesu tranzicije: načinu na koji kultura urbane, nacionalne,

klasne ili znanstvene elite proživljava kroz nedaće povijesti (o tome više Prica, 2004). A za to je itekako trebala, te je u tu svrhu i instalirana, eklektična etno-antropološka teorija. Stoga odluka o tomu kako prosuditi ideološki impakt predtranzicijskih etnologija podrazumijeva jasan uvid u ono što nam je u današnjem grandioznom antropološkom projektu istraživanja postsocijalizma obznanjeno kao zajednički socijalni (da već ne kažemo ideološki) cilj. A nedostatak "socijalističnosti" modernih etnologija u socijalizmu svakako je zajednički nedostatak, razlog da s lokalnim znanstvenim tradicijama ne da se "ne može", nego nema ekonomičnog razloga komunicirati. U ovome su obje strane danas pred sličnim, manje neposredno terenskim, koliko rekonstruktivnim zadatkom "potrage za izgubljenim vremenom".

U postsocijalističkim studijama, naime, stanje tranzicije rapidno gubi na karakteru kulturne novosti koji je eventualno opravdavao prvobitnu empiricističku navalu u "srce tame istočne Europe", kako je novi antropološki teren nazvala pionirka postsocijalizma Katherine Verdery (1996). Sve više u ovom području izlazi na vidjelo motivacija i nužnost istraživanja prethodne faze, tj. socijalizma, kao prave kulturne misterije za koju vrijedi preusmjeriti glavninu zapadne antropologije, budući nam je, prema istoj autorici, "tek s padom socijalizma omogućeno preciznije razumijevanje načina na koji je realni socijalizam djelovao" (1996:12). Dok je tranzicija hibridni subjekt razlike zapadnih društava, "gotovo isto, ali ne sasvim" (Bhabha, 1994:86), socijalizam se uspostavlja kao prava mjera drugosti u novosti iskustva zapadne antropologije.

U tome je cilju komunikacija s iskustvom kućnih znanosti određena upravo nužnošću neke prethodne teorije u kojoj bi se ponovno moglo zapitati koliko je socijalizam nešto što "pravi razliku" u antropološkom predmetu, te u krajnjoj liniji naporom za antropologiju, etnologiju ili etnografiju socijalističke kulture, ma kako se tvrdi i očiti konstrukt imao stvoriti u ime hipoteze koja se u konačnici može pokazati tek još jednom kulturnom i znanstvenom utvarom.

U svakome slučaju, zapadnoantropološka kombinacija izvanjskosti perspektive i izravnosti iskustva *stanja tranzicije* omogućuje veliku arbitrarnost u pogledu tumačenja njegova povijesnog (dis)kontinuiteta pa onda i izravnih kauzalnih veza koje razmatraju današnju u odnosu na socijalističku (i predsocijalističku) evidenciju kulturnih fenomena.⁷ Proglasiti neku iz arsenala tranzicijskih nevolja "ostatkom socijalizma" ili ga vidjeti upravo kao "neposredni odgovor na uvjete novih tržišta", postaje manje stvar globalnih političko-ekonomskih uvida a više stvar nadmetanja u antropološkom nastojanju da se što bolje ili uvjerljivije "prenese" na *sudioničku točku gledišta* † stajalište nositelja tranzicije u smislu neposrednih i ogoljenih, svakodnevnih životnih okolnosti. Ali kako sada izvesti antropološku naraciju tih "novih fenomena" u uvjetima arbitrarnosti, miješanja i

⁷ Prema uvidu rumunjskog etnologa Vintilea Mihailescua zapadna antropologija usmjerava i ozakonjuje perspektivu na autohtone realnosti na dva glavna načina. "Utilizacija antropologije je podijeljena, *grosso modo*, na restauracijsku tendenciju, koja preispituje i prevrednuje dubinsku Rumunjsku skrivenu ispod slojeva komunističke, ali i predkomunističke mistifikacije, i dekonstruktivnu tendenciju, pogotovo aktualnu u studijama identiteta, nacionalizma i etniciteta koji da su zacrtali sve, manje ili više zavodljive, mitove i druge "laži" (Mihailescu, 2001).

inverznosti "ontoloških razina" tranzicije? Stvoriti uvjete za jednu *etnografiju promjene* izvan neoprimitivističkog diskursa postaje i ostaje ključan problem, i on se možda najbezbolnije rješava u okviru "klasično" folklorističkih makro-metafora o kontingentnoj i preobraziteljskoj snazi *narodnog elementa*, s tom razlikom da sada nije riječ toliko o cikličkoj ritualizaciji vremena koliko o svakodnevnom karnevalu života. Etnografija tu nastupa iz svog već izbornog mjesta razbijača apriornih koncepcija *drugim sredstvima*, iz uloge kulturnog svjedoka koji, kada je riječ o životu u tranziciji, izvještava da se ondje "svašta toga događa", ali je malo toga što bi izvjesno upućivalo na svoje kulturno-povijesne izvore.

Iznašli smo da je ono što se čini "restauracijom" poznatih oblika iz socijalizma nešto posve drugo: izravan odgovor na inicijative novoga tržišta, proizveden njime prije nego ostatak starog mentaliteta. Drugim riječima, iznašli smo da ono što izgleda poznato ima razmjerno nove uzroke. Istodobno, međutim, uvjerali smo se da reakcija ljudi na neku situaciju može često izgledati kao preostatak upravo stoga što rabi jezik i simbole usvojene u prethodnom uređenju. To ne znači da je njihov svjetonazor tako "korumpiran" socijalističkim iskustvom da ih onemogućuje za druge oblike života; to znači samo da djelovanje zapošljava simbole i riječi koji nisu stvoreni de novo nego razvijanjem već poznatih oblika, čak i onda kada je to s novim smislom i ciljem (Burawoy, Verdery, 1999:2).

Jer neizvjesno je zapravo tko ovdje preuzima ulogu svjedoka *kulture socijalizma*, pogotovo kada se ona, neposredno nakon ovako "nježne i paučinaste" definicije tranzicije, uokviruje u tvrdim ekonomskopolitičkim pojmovima, "sustava organiziranog oko državno kontrolirane podjele", sustava koji je "onemogućavao tržišne tehnike i potrošnju", i koji je "operirao putem karakterističnih, nekapitalističkih (!) definicija vlasništva i tehnologije" (isto, 3). Tko, nadalje, odlučuje o tome koji je kvalitativni, vrijednosni značaj tih promjena te zbog čega na posljetku na tom planu kao da uvijek prevladava pesimizam: "Ostaje pitanje zašto se zapadni antropolozi uvijek fokusiraju na greške, zbrku i promašene projekte umjesto da upute na uspjehe, pozitivne rezultate i velika postignuća. I to postoji, i bila bi ugodna promjena vidjeti neke pozitivne studije. Stalno isticanje promašaja omogućuje samo jednostrani pogled bilo kojeg problema" (Kurti, 2002a:181).

Iz svega je rečenog vidno koliko bi bilo važno utvrditi mogući znanstveni karakter antropologije socijalizma *kod kuće*, pogotovo koliko bi se to područje moglo označiti kontinuitetom znanstvenoga nasljeđa etnologija u doba socijalizma, a koliko bi, eventualno, valjalo da ima neka razlikovna, inovativna obilježja budući da se danas oblikuje kao retrospektivno, i to s obzirom na novouspostavljene socijalne, kulturne i znanstvene okolnosti. Jedna od determinanti istraživanja socijalizma "s mjesta kulture", odnosno iz interpretativne tradicije koju obilježuje preklapanje znanstvenog i kulturnog iskustva "našeg" socijalizma, bila bi utvrditi mjeru razlike koju, u odnosu na mnogobrojna i veoma različita postsocijalistička društva današnjice, čine ona postjugoslavenska. Ima li, drugim riječima, razloga (a mnoge premise govore tomu u prilog) da se jugoslavenskom socijalističkom kulturnom segmentu iznađu posebne pretpostavke za istraživanje te kako

će se te pretpostavke nadalje diferencirati (umnažati ili permutirati) s obzirom na današnje političke, znanstvene i kulturne realitete. Ovo bi, ionako zahtjevno razmatranje, prvi put nakon raspada jedinstvenog sustava jugoslavenske etnologije pretpostavljalo osjetljivo pregovaranje pojedinačnih "prava na autorefleksiju", ali i stvaranje međunacionalnih prostora zajedničkih kulturnih referenci.

Neke od tih referenci moguće je postaviti u njihovu kontinuitetu, odnosno jednostavno rekonstruirati na temelju pregleda i međusobnog križanja postojećih etnoloških znanja, dakako s obzirom na nove interese i poante. No iako takva antropologija socijalizma ne mora počinjati od nule, ona svakako ne može biti zamišljena isključivo kao projekt kulturne arhivizacije. Ne samo da je, predmetom koji radno možemo nazvati *fenomenologijom socijalističkog svakodnevlja*, vrlo manjkava kao "baza podataka" (među ostalim, zbog nejednolikog usvajanja koncepta etnologije svakodnevlja u tadašnjim znanstvenim sredinama) nego se problem artikulira i na bitnije konceptualnim razinama. Pojam "socijalističke kulture" podliježe, naime, predvidljivo snažnim restrikcijama u domeni svoje antropološke imaginacije. Ako smo ÷ a jesmo ÷ toliko duboko u pitanje doveli pojam tradicijske kulture stoga što smo je htjeli vidjeti u povijesnoj promjeni, ljudskoj i događajnoj pojavnosti, nema razloga da se oklijevanje ne prenese i na svako drugo područje omeđivanja znanstvenog predmeta ili interesa. Postoje, međutim, valjani razlozi da se ovoj poteškoći priđe pomalo bezbrižno, s istim *privremenim odlaganjem* s kojim je dio znanstvene zajednice također prelazio preko protukonstruktivističkih zahtjeva antropološke kritike s kraja dvadesetoga stoljeća. Razlog je, naime, u urgenciji lokalnoga oblikovanja znanja o vlastitoj neposrednoj kulturnoj prošlosti pred neumoljivo prodornom i, u spomenutom smislu prilično neosjetljivom formacijom znanstvenih snaga angažiranih u projektu suvremenog istraživanja postsocijalističkih kultura. Prema otrcanoj formuli nevoljkoga angažmana, koja bi ovdje parafrazirana glasila: "ako se ne bavim postsocijalističkom antropologijom, ona će se baviti mnome", mnoge su, naime, lokalne znanstvene zajednice tom grandioznom i zapravo nezaobilaznom projektu suvremenog antropološkog djelovanja pripale u paketu s kontekstualnom pripadnosti nekom kulturnom segmentu generalno određenom svojim "postsocijalističkim karakterom". No bez obzira shvaća li se odlika *postsocijalističkog etnologa* ili antropologa kao nametnuta, naslijeđena ili svjesno adoptirana, ostaje ona neumitna činjenica antropologove određenosti kulturnim i znanstvenim iskustvom, činjenica koja se ÷ kao "utješna nagrada" baštinicima antropološke autorefleksije ÷ može uzeti ne samo legitimnim nego i privilegiiranim položajem u okolnostima o kojima je riječ.

U studiji objavljenoj početkom devedesetih Dunja Rihtman-Auguštin (1992) daje poznatu skicu razloga i motiva "preskakanja" različitih problemskih čvorišta u doba etnologije socijalizma koje nam je, kao radno nasljeđe moguće uključiti u današnji obzor, neopterećen nužnošću znanstvene šutnje i autocenzure. Rat i susljedna događanja u našoj zemlji učinili su, kao i mnogo puta prije toga, da ovaj tip zaduženja, popunjavanja zacrtanih praznina koje pojedina razdoblja ostavljaju iza sebe u znanstvenoj evidenciji ili pak savjesti, ponovno bude pomaknut za neka mirnija vremena. Naslovom ove studije, međutim, dana je i uputa o određenom kontinuitetu istraživanja jednoga razdoblja

kulture, razdoblja koje doduše ima svoje "prije" i svoje "poslije", ali koje se upravo stoga ima smatrati, da uključimo poznati historiografski termin, etnološkim *razdobljem duga trajanja*. Kulturne promjene, ma kako se činile radikalnima trenutnim dionicima političke povijesti, dio su njegova bitno transformativnoga i nedovršena karaktera, izmjene fenomenoloških stanja etnološke stvarnosti koje nam, gotovo poput zamke za generacijsko mišljenje, ono postavlja. Ovakav predmetni i metodološki obzor dijeli i većina suvremenih istraživanja postsocijalizma, uostalom i sam je taj relativno neprecizan pojam (alternacija još nepreciznijem pojmu *tranzicije*) u definiciju svojega novoga interesa, a po prevladavajućem idiomu periodizacije današnjice, intervenirao samo s onim "post". Prema takvoj uputi, po kojoj se u već uspostavljenu shemu etnološkoga promišljanja povijesnih procesa promatranjem i interpretacijom fenomena ljudskog svakodnevlja, odnosno načina na koji se oni uklapaju ili pak čine stanovitu devijaciju u odnosu na prihvaćeni model transformacije, moguće je jednom, prema uzoru na paradigmatički potencijal *strukture tradicijskog mišljenja* uklopiti, odnosno rekonstruirati i *strukturu socijalističkog mišljenja*.

LITERATURA

BAUSINGER, Hermann (1968-1969): Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskund, *Etnologia Europea* 2-3, str. 55-58.

BHABHA, Hommi (1994): *The Location of Culture*. Routledge, London.

BURAWOY, Michael (1991): Afterword. U: ur. Verdery Burawoy, *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Lanham. Boulder. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., New York i Oxford, str. 301-311.

BURAWOY, Michel i Katherine **VERDERY** (1999): Introduction. U: ur. Verdery Burawoy, *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Lanham. Boulder. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., New York i Oxford, str. 1-19.

ERJAVEC, Aleš (1994): Postmodernism and the Post-Socialist Condition. U: ur. Aldona Jawlowska, Marian Kempny, *Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies*, IFiS Publishers, Varšava.

GEANA, Gheorgita (2002): Anthropology's Long Journey to Professionalization. Some Problems with Cultural Anthropology in Romania. U: ur. Peter Skalnik, *A Post-Communist Millenium. The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague Studies in Sociocultural Anthropology 2, Prague, str. 99-113.

GODINA, Vesna (2002): From Ethnology to Anthropology and Back Again: Negotiating the Boundaries of Ethnology and Anthropology in Post-Socialist European Countries. U: ur. Peter Skalnik, *A Post-Communist Millenium. The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague Studies in Sociocultural Anthropology 2, Prague, str. 1-22.

HANN, Chris (2003): Eurasia. Cooperation. [www.eth.mpg.de/pubs/jb-02-03/jb2003-008 department](http://www.eth.mpg.de/pubs/jb-02-03/jb2003-008_department).

KUPER, Adam (1996): *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. Third ed. Routledge, London i New York.

KÜRTI, László (2002): Hungarian Ethnography and Anthropology: Some Question and Some Answers about Disciplines and Identities. U: ur. Peter Skalnik, *A Post-Communist Millenium. The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague Studies in Sociocultural Anthropology 2, Prague, str. 75-85.

KURTI, Laszlo (2002a): Toward an Anthropology of the East in the New Millennium. U: ur. Peter Skalnik, *A Post-Communist Millenium. The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague Studies in Sociocultural Anthropology 2, Prague, str. 167-183.

MCDONALD, Maryon (1991): Postmodernism, Socialism and Ethnography, *Anthropology Today* 7 (5), str. 19-20.

MIHALESCU, Vintila (2001): What is Anthropology at Home Good for in Time of Transition?. www.ssn.msh-paris.fr/gb/paper%20Mihalescu.html

PRICA, Ines (1995): To be here - To publish there, On the Position of a Small European Ethnology, *Narodna umjetnost* 32 (1), str. 7-25.

PRICA, Ines (2004): Nasljeđe jugoslavenskih etnologija i suvremeno istraživanje postsocijalizma, *Traditiones* 33 (1), str. 19-35.

RAPPORT, Nigel (1995): Migrant Selves and Stereotypes: Personal Context in a Postmodern World. U: ur. Steve Pile and Nigel Thrift, *Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation*, Routledge, London, str. 267-282.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja (1988): *Etnologija naše svakodnevice*. Školska knjiga, Zagreb.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja (1992): Etnologija socijalizma i poslije, *Etnološka tribina* 15, str. 81-91.

SKALNIK, Peter (2002): West Meets East Or, Rather, It Finds New Exotic Lands, U: ur. Peter Skalnik, *A Post-Communist Millenium. The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague Studies in Sociocultural Anthropology 2, Prague, str. 185-195.

SOKOLOVSKI, Sergiei V. (2002): On the Russian Tradition of Anthropological Research, U: ur. Peter Skalnik, *A Post-Communist Millenium. The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague Studies in Sociocultural Anthropology 2, Prague, str. 115-128.

VERDERY, Katherine (1996): *What Was Socialism and What Comes Next*, Princeton University Press, Princeton.

WATANABE, Hibi (1998): The Triad of Post-socialism, Post-colonialism, and Postmodernism? Fragmentary Memoranda from Southern Siberia, U: ur. Nancy Ries & Cathy Warner, *Out of the Ruins. Cultural Negotiations in the Soviet Aftermath*, The Anthropology of East Europe Review 16 (2), str. 128-136 elektronskog izdanja www.depaul.edu/~rrotenbe/aeer/a_eer16_2.html - 101k http://condor.depaul.edu/~rrotenbe/aeer/aeer16_2.html - watanabe#watanabe

WOLF, Larry (1994): *Inventing Eastern Europe*, Stanford University Press, Stanford.

ETHNOLOGY OF POST-SOCIALISM AND BEFORE

Or: Twelve Years after "Ethnology of Socialism and after"

Summary

The aim of the paper is to point out some of the conceptual and methodological issues of the research of culture *after socialism*, that is, from the viewpoint of the experience-methodological acquirments of European ethnology and anthropology during the past fifteen years. Between what used to be the anthropology in socialism and the contemporary anthropology after socialism, a hiatus of *anthropology of socialism* as an understated conceptualisation of a cultural period is being founded. In other words, the socialist culture has almost always been looked into *from some other angle* (traditional national culture, culture of everyday life, culture of West European circle, cultures of post-socialist wars and nationalisms, cultures of transition of Southeastern European societies, etc). Does it make sense to found an *intrinsic cultural identity* of this period today and what problems accompany the these attempts?

Key words: anthropology at home / socialism / post-socialism