



POJAM KULTURE U RASPRAVAMA O MULTIKULTURALIZMU

Milan Mesić

(Odsjek za sociologiju, Filozofski fakultet – Zagreb)

Pojam kulture jedan je od najsloženijih u humanističkim i društvenim znanostima. Istodobno, kultura je ključna sastavnica svakog poimanja multikulturalizma. Zapravo, od shvaćanja kulture, i osobito odnosa pojedinca spram (svoje) kulture, uvelike ovisi na koji način će pojedini teoretičar razvijati (svoje) ideje multikulturalizma. Zato smo, prvo, u osnovnim crtama prikazali tradicionalno antropološko shvaćanje kulture - u smislu statičkog, nepromjenljivog, sveobuhvatnog entiteta, koji u potpunosti određuje neku zajednicu, uglavnom vezanu uz “vlastiti” teritorij. Nasuprot tome razvijaju se novi, među kojima i postmoderni pristupi. Oni naglašavaju upravo obrnuto: dinamičnost, unutarnju heterogenost i promjenljivost kultura. Iz ove perspektive kultura se ne odnosi tek na artefakte i objekte kao takve, nego ponajprije na načine na koji se ljudi prema njima odnose (osobito u simboličkom smislu), kako ih doživljavaju i interpretiraju. Napokon, povezanost određenja kulture i koncepcije multikulturalizma pokazali smo na primjeru istaknutih teoretičara na ovom području istraživanja društva.

Ključne riječi: kultura, multikulturalizam, kulturna hibridizacija, translacija, transkulturaciona, deterritorijalizacija kulture

Strah da je kultura ugrožena kontaktom s modernošću proizlazi, barem dijelom, iz nostalgичnog gledišta da su genuine kulture predmoderne (N. Papastergiadis).

UVOD U POJAM KULTURE

Kultura ima brojna značenja. Mi ćemo upozoriti samo na neka od njih koja imaju neposredniji upliv na predmet naše rasprave.¹ Nakon prirode smatra se jednom od najsloženijih riječi u engleskom jeziku. Izvorni etimološki smisao odnosi se na kultiviranje zemlje, ali i duha. U općem smislu pojam kulture postavlja se nasuprot prirodi. Ona je nešto što priroda više nije po sebi, nego ono što je stvorio ili naučio čovjek. Čini se samorazumljivim da svaka kultura od nekuda dolazi, da ima neki svoj prostor u svijetu te je već time odvojena od drugih kultura. Dok je način ili proces kultiviranja nekog prostora bio sporan i u konvencionalnim teorijama kulture, pitanje ‘lokacije’ pojavljuje se tek u novije vrijeme, iz postmoderne perspektive.

Kulture se tradicionalno zamišljaju kao sveobuhvatni i čvrsti duhovni okviri, koji svojim pripadnicima uvjetuju, ako ne i određuju, pogled na svijet i na druge kulture. One su predstavljene kao socijalne formacije s jedinstvenim strukturama i specifičnim vjerovanjima. Određene su ponajprije načinom na koji različite zajednice zauzimaju određeni teritorij i obrascima unutarnje komunikacije njihovih članova u svakodnevnom životu. Konstitutivnim elementima kulture tradicionalno se smatraju društvene forme kao što su jezik, mitovi, tradicija, obredi, običaji, kao i samorazumijevanje neke zajednice. Pripadnici neke kulture ne vide svoju dužnost samo u očuvanju njezinih specifičnih praksi i simbola, nego osjećaju i međusobnu vezu i solidarnost. Neponovljivost jedne kulture nameće se u usporedbi s drugom.

Takav pogled na kulturu potječe iz antropoloških studija malih zajednica. Istina, uvedena je distinkcija između tradicionalnih i modernih formacija kulture. Prve su obično shvaćene kao ‘dati način života’, odnosno kao skup praksi i vjerovanja, neke grupe ljudi. Time je naglašeno svakodnevno iskustvo koje u lokalnim okvirima dijele svi članovi zajednice. Za razliku od nje, moderna, i osobito nacionalna kultura, određena je kao normativna

¹ Vjerojatno je jednu od najsustavnijih sinteza etimoloških mijena u značenju pojma kulture napisao Terry Eagleton, čija je knjiga *Ideja kulture* (2002) dostupna čitateljima i na hrvatskom jeziku.

i organizacijska konstrukcija predstavljanja, u labavoj svezi sa specifičnim svjetonazorom, dakle, više kao apstrakcija nametnuta životu ljudi.

Kako je kultura središnja kategorija svake multikulturalističke perspektive, teško se može očekivati da će se čak i zagovornici multikulturalizma složiti oko bitnih odrednica multikulturalizma, ako se ne usuglase oko shvaćanja kulture. Termin 'kultura' postao je istodobno preširok i preuzak da bi ga se moglo dosljedno koristiti. "Njezino antropološko značenje pokriva sve, od stila frizure i navike pijenja do toga kako se obratiti suprugovoj rođakinja u drugom koljenu; estetsko, pak, značenje riječi uključuje Igora Stravinskog, ali ne i znanstvenu fantastiku. (...) Dok se antropološko određenje može učiniti odveć nejasnim, estetsko se nadaje odveć svedenim" (Eagleton, 2002:43). Kulturna antropologija, koja je ustanovljena na konceptu kulture, uvijek iznova spoznaje da je svako određenje kulture samo izraz jednog kulta gledanja, da se s promjenom perspektive nadaju njezina različita značenja. Stoga se objašnjenje ljudskoga ponašanja ne može svesti na 'kulturu' kako god ju definiramo, odnosno ne može završiti na kulturi (Webster, 2002: 23).

Mada je antropologija igrala malu ulogu u debatama oko politike multikulturalizma, neke od njezinih utemeljujućih definicija kulture ostavile su trajan upliv na akademske sociološke koncepte i još više na zdravorazumske predodžbe ljudi. Pretpostavka da su kulture autonomne, distinktivne cjeline opstoji unatoč sve većoj pokretljivosti ljudi i ideja između teritorija. Klasičnu definiciju kulture, koja je još uvijek utjecajna, skovao je još 1871. britanski antropolog Edward B. Tylor (1973: 63). Za njega, "kultura ili civilizacija, uzeta u svom širokom etnografskom smislu, je složena cjelina koja uključuje znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, zakone, običaje i sve druge sposobnosti i navike koje je čovjek stekao".

Unutar socijalne antropologije proizašla su dva različita razumijevanja iz Tylorova određenja kulture. Prema restriktivnijoj interpretaciji, kultura se odnosi na ono što je tipično u izražavanju značenja nekoga naroda u distinktivnom vremenskom razdoblju, unutar konkretnog geografskog područja. U ovom smislu kultura je dana kao jedna od određujućih karakteristika neke etničke grupe ili etničkog kolektiva. Odnosi se na svezu zajedničkih vjerovanja, običaja, vrijednosti, značenjskih konstrukcija te načina postojanja koji dijele članovi takva kolektiva. Upravo je zajednička kultura shvaćena kao bitan sastojak neke etničke identifikacije. Drugačiji pristup reprezentira Clifford Geertz. Po njemu, kultura se tiče sistema zajedničkoga znanja, vjerovanja i vrijednosti koji su osnova društvenih, ekonomskih, političkih,

i religijskih institucija. Kultura ‘označava historijski prenesen obrazac značenja utjelovljen u simbolima, sistem naslijeđenih koncepcija izraženih u simboličkim oblicima, pomoću kojih ljudi komuniciraju, obnavljaju i razvijaju svoje znanje o životu i stavove spram njega’ (Geertz, 1973:89). Ovaj pristup ističe što je zajedničko kulturama, a ne ono što ih dijeli. Ponajprije, to se tiče čovjekove naslijeđene sposobnosti da postoji kao kulturno biće. Sva ljudska bića imaju neku kulturu, kao i jezik, i to ih povezuje u njihovoj biti ljudskih bića (Westin, 1998: 53–54).

Jan N. Pieterse (1994: 61–63) smatra da veliki problem u raspravama o kulturi i multikulturalizmu proizlazi iz brkanja dva koncepta kulture. Prvi, koji naziva kultura 1, pretpostavlja da taj društveni fenomen potječe iz pretežito lokaliziranog procesa učenja i da je eminentno teritorijalan po svojoj naravi. To je pojam u smislu *a culture*, to jest kultura nekoga društva ili društvene grupe. Takvo poimanje seže natrag do devetnaestostoljetnog romantizma i kasnije je dalje razrađeno u kulturnoj antropologiji, gdje se kultura, u duhu kulturnog relativizma, nadaje kao zasebna cjelina. Šire razumijevanje (kultura 2) vidi kulturu kao opći ljudski *software* u supoziciji spram prirode. Ovaj je pojam bio implicitan u teorijama evolucije i difuzije, koje su kulturu koncipirale uglavnom kao jedan translokalan proces učenja. Treba reći da ta dva shvaćanja nisu posve inkompatibilna. No, oni izražavaju različite naglaske u odnosu na historijske procese kulturne formacije i otuda generiraju izrazito različite ocjene kulturnih odnosa.

Paul Kelly (2002: 5–9) nalazi dvije značajne uloge koje kultura igra u multikulturalističkim raspravama. Prva je metodološka i podudara se s argumentima koje koriste komunitarijanci s obzirom na prirodu ‘sebstva’ (*self*) ili etičkog subjekta. Drugu ulogu koncipirali su politički liberali (Raz, 1994; Kymlicka, 2003) da bi osigurali utemeljenje i kontekst za liberalne vrednote kao što je autonomija.

Prvo ćemo se, slijedeći Kellya, pozabaviti metodološkim problemima.

Komunitarijanci, kao Charles Taylor (1994) i Alisdair MacIntyre, kritiziraju Rawlsovu (1971) koncepciju osobe zbog oslanjanja na tradiciju društvenog ugovora, odnosno zbog pretpostavke o ‘atomističkoj’ i ‘asocijalnoj’ ljudskoj prirodi. Oni predbacuju Rawlsu, i kontraktualnom liberalizmu uopće, da polazi od pretpostavke da se osoba ili ‘navlastitost’ može odvojiti od svih kontingentnih aspekata osobnosti uvjetovanih društvom, historijom, kulturom i porodicom. Drugim riječima, da zanemaruje da sve te uvjetovanosti u stvarnosti potkopavaju sposobnost neke osobe u optimalnom biranju ciljeva ili pravila koji trebaju upravljati njezinim interakcijama s drugima.

Protivnici društvenog ugovora, barem od Hegela, odricali su plauzibilnost ideje o predsocijalnoj individuaciji kao logički nekoherentne te historijski i psihološki neuvjerljive. Komunitarijanci dokazuju da je ideja osobnosti i pojedinca ponajprije socijalna kreacija. Pojedinci postaju osobe upravo u socijalnom kontekstu i stoga ne mogu biti predsocijalno individuirani (*individuated*). Kao zastupnici ‘socijalne teze’, komunitarijanci dovode u pitanje uski individualizam političkih i filozofskih liberala ističući primat zajednice. Tako se nastavlja trajna debata u društvenoj teoriji o prioritetu pojedinca ili kolektiva. Kao predstavnike toga ‘metodološkog komunitarijanizma’ Kelly uzima dvoje inače vrlo različitih multikulturalističkih teoretičara – Iris M. Young i Bhikhu Parekha.

Young je radikalno demokratska teoretičarka, jedna od vodećih figura u političkoj teoriji multikulturalizma. Ona dokazuje (1990) da društvene grupe osiguravaju kontekste unutar kojih se oblikuju naši identiteti. Stoga se i način, na koji se društvene grupe tretiraju u nekom društvu, odražava na socijalni status pojedinaca koji im pripadaju. Gorljivo, međutim, odbacuje ‘esencijalističko’ određenje identiteta žena, ili članova drugih društvenih grupa temeljeno na rasi ili etnicitetu. Za nju je identitet u cjelini socijalna konstrukcija s time da se u modernim pluralističkim društvima ta konstrukcija događa u složenim i preklapajućim kontekstima. Ljudi nisu pripadnici samo jednog homogenog društvenog kolektiviteta, nego konstituiraju razne, međusobno preklapajuće društvene grupe, od kojih niti jedna nema automatsku prednost nad ostalima. Premda autorica govori o društvenim grupama koje imaju distinktivnu kulturu, ostaje neodređena o obliku i sadržaju pojma kulture u kontekstu identiteta neke osobe. No, što god da je kultura, smatra Young, ona formira ključni dio konteksta iz koga se konstruiraju identiteti, čime se potvrđuje primat društvenog nad individualnim.

B. Parekh (2000) je također radikal, ali njegov koncept kulture je manje fluidan. Dok se Youngino poimanje kulture može razvući da obuhvati stvari kao što je ‘gay’ kultura, Parekh želi ograničiti taj termin na ‘način života’, s normativnim autoritetom za obvezujućim za određenu zajednicu. Na taj način, on distingvira kulturu od samoizabranih praksi životnih stilova, na način koji bi Young smatrala opasno esencijalističkim. Unatoč toj razlici, oboje prigrlljuju ‘socijalnu tezu’ po kojoj je identitet pojedinca oblikovan i osiguran članstvom u grupama, ponajprije kulturnim. Kultura osigurava našim identitetima guste (*thick*) sadržaje koje mi možemo pokušati odbaciti, ali ih ne možemo jednostavno ignorirati ili negirati. Uvelike određujući naše identitete, kultura je konstitutivna za našu osobnost. Zbog svega rečenog

napadi na neku kulturu ili njezino poricanje pogađaju pojedince kao nositelje te kulture. U kontekstu kritike ograničenosti političkog liberalizma, Parekh, kao primjer, iznosi i neshvaćanje zapadnjačkih ljudi koliko je islamski svijet osjećao genuino kulturno poniženje zbog Rushdijevih *Sotonskih stihova* (odnosno razloge *fetwe* ajatolaha Homeinija koja je uslijedila). Oni koji to nisu mogli razumijeti, polaze od neprimjerene i atomističke koncepcije osobe, kao i ignorancije spram islama.

Čak i Will Kymlicka (2003) prihvaća ‘socijalnu tezu’ u svojoj obrani uloge i značaja kulture. On se, međutim, razlikuje u tome što ‘socijalnu tezu’ smatra potpuno kompatibilnom s (p)održavanjem liberalnih političkih vrijednosti, kao što je primat autonomije. Tako, multikulturalizam nije puki prerogativ bivših marksista i kolektivističke ljevice, kako tvrde neki desni kritičari. Osim osiguranja konteksta u kojem se personalni i moralni identitet konstituira, multikulturalisti poput Kymlicke u kulturi vide osiguranje moralnoga resursa. To je druga uloga kulture, po Kellyju. Kymlicka slijedi Raza u smislu perfekcionista liberala, barem u mjeri u kojoj se liberalizam tiče autonomije. Za njega kao i Raza koncept autonomije je ključna liberalna vrednota pa je njezino poticanje i obrana upravo zadatak političkog liberalizma. Perfekcionista liberali odbacuju uski neutralizam Rawlsa i Barrya (2001) kao neadekvatnu osnovu za obranu liberalnog shvaćanja dobrog života. Za liberale se pretpostavlja da su neutralni spram raznovrsnih koncepcija dobrog života, odnosno onoga što ljudi smatraju dobrim za svoj život. No, to ne znači da ne bi trebali biti osjetljivi na uvjete u kojima pojedinci mogu slobodno birati svoje načine života. Ostaje, međutim, pitanje liberalne legitimnosti motiva za zabrinutost oko uvjeta u kojima pojedinci donose svoje životne odluke. Perfekcionista smatraju da se dobar život osigurava jednakim statusom moralnog subjekta – oslobođenog vanjske prisile, ponajprije države – koji svoje odluke donosi slobodno, iznutra.

Jasno je da vrijednost autonomije osigurava samo formu dobrog života, bez obzira na njegov stvaran sadržaj. Upravo u ovoj točki, Kymlicka dokazuje da kultura mora igrati krucijalnu ulogu, jer upravo ona osigurava resurse iz kojih se može konstruirati neki vrijedan i autonoman život. U tom smislu ona je moralni resurs, budući da osigurava živuće strukture vrijednosti, vjerovanja i obaveza koje nam trebaju da bismo autonomiju učinili mogućom. Bez (kulturnog) konteksta ne bi bilo nikakve osnove temeljem koje bi ljudi mogli autonomno birati ono što misle da je za njih dobro u životu. Autonomija je uvijek smještena u gušćem (*thicker*) etičkom životu, a to je medij kulture. Za Kymlicku kultura je jedinstveno situirana da osigura

moralni kontekst autonomnim životima, jer je ona 'jedna međugeneracijska zajednica, više ili manje institucionalno kompletna, zauzimajući određeni teritorij ili domovinu, dijeleći isti jezik i historiju'. Autonomiju, dakle, ne treba suprotstavljati kulturi. Kao liberalni perfekcionista, Kymlicka nije privržen podržavanju pravila i praksi svih postojećih kultura. Na taj način on povlači oštrije liberalne zaključke nego Parekh, koji gleda slično na odnos kulture i dobrog života. Od liberala se ne zahtjeva da podrže sve kulture. Štoviše, oni imaju dužnost da poštuju, i gdje je nužno da promoviraju, one kulture iz kojih ljudi mogu derivirati dobre i vrijedne živote, osobito tamo gdje su ugroženi homogenizirajućim tendencijama masovnog konzumerizma i globalizacije trgovine.

Za razliku od liberalnih perfekcionista, koji naglašavaju da sve kulture ne omogućuju autonomiju i stoga ne zaslužuju liberalnu podršku, liberalni multikulturalisti prije će poći od pretpostavke o jednakoj vrijednosti kultura (Tully, 1995). Osim upućivanja na ulogu kulture za dobar život, perfekcionista inačica nastoji u liberalni politički korpus integrirati i zahtjeve za grupnim pravima, kao i dužnosti države da štiti grupe od vanjskih prijetnji, upravo temeljem njihove kulture. Pri tomu Kymlicka zauzima jednu složenu moralnu poziciju, tvrdeći da ipak svaka kultura, sama po sebi, nije (samo)dovoljna osnova za vrijednosne zahtjeve, nego mora zadovoljiti test podržavanja autonomije. No, i obrnuto, sama autonomija ne osigurava dovoljan razlog etičkoga života.

Liberalno perfekcionista i liberalno multikulturalistički koncept kulture, zaključuje Kelly, nadilaze tradicionalnu komunitarijansku 'socijalnu tezu', mada se dijelom na nju oslanjaju. Oni se, naime, brinu i za prirodu vrijednosti, a ne tek za izvore osobnoga identiteta. U većini multikulturalističkih teorija ta se dva pristupa preklapaju. Međutim, da bi se neka teorija identificirala kao multikulturalistička nije dovoljno njezino isticanje važnosti kulture. Naime, to isto čine razne inačice (kulturnog) relativizma, partikularizma ili konzervativizma, što unosi dodatnu konfuziju u kontroverzijama oko multikulturalizma. Kelly drži da se multikulturalisti nastoje distingvirati od spomenutih i drugih teoretičara koji koriste koncept kulture svojom egalitarijanskom orijentacijom, odnosno povezivanjem kulture s načelom jednakosti ili socijalne pravde.

Ne postoje samo razna značenja i koncepti kulture, nego i različite razine ili aspekti, što se često zanemaruje u multikulturalističkim raspravama. Polazeći od antropološkog shvaćanja kulture kao konstituiranja značenja u mišljenju i osjećajima, izražavanju značenja u javnosti, te socijalnoj distri-

buciji značenja, Charles Westin (1998:80-82) razlikuje tri kulturne razine ili, kako on kaže, ‘domene’ u kojima se značenje razvija: narodna (*folk*), visoka i masovna kultura. Važno je primijetiti da narod, grupe, organizacije i etnije uzimaju udjela u sve tri domene i njihov su dio. One su, dakle, različite, ali ne mutualno isključive. Ne treba ni reći da su granice među njima zamućene.

Lokalna kultura i svakodnevni život obilježavaju osobni, spontani, intimni i tradicionalni odnosi licem u lice. Značenja proizlaze iz konteksta interakcije odnosno personalnoga dijaloga. Čim takva situacija nestane, gubi se i značenje, koje ostaje samo u sjećanju onih koji su u njoj participirali. Značenje u ovom kontekstu ostaje nevidljivo i nedostupno za druge. Narodna kultura predstavlja korijene. Ona je arhaična. Visoka kultura i intelektualni život često su nacionalni s obzirom na medije eksternalizacije i distribucije. S druge strane, ona je često univerzalna s obzirom na pitanja kojima je zaokupljena i značenja i vrijednosti koje prenosi. Pisani tekst je načelni oblik njezine eksternalizacije i služi kao model, mada se upotrebljavaju i drugi mediji (umjetnost, glazba, film, itd.). Masovna kultura i postmoderni život su globalni. Mediji i elektronske komunikacije ovdje su glavni prenositelji značenja, predstava, stereotipa i vjerovanja. Značenja su nejasna, a različitost je vrlina. Raspon masovne kulture je krajnje širok i dosiže cijeli svijet (zahvaljujući medijskoj tehnologiji), ali istodobno, i baš zbog toga, ona je prilično plitka i kratkotrajna. Dekonstrukcija² je oblik (njezina) razumijevanja.

Različite narodne kulture koegzistirat će u multietničkoj državi, ali neće uvijek biti pristupačne jedna drugoj. Mnogi proizvodi visoke kulture transcendirat će etničke podjele, ali budući visoka kultura uvelike ovisi o pisanom tekstu, postojat će jezične prepreke koje čine određene aspekte visoke kulture nedostupne onima koji ne govore ili ne razumiju jezik u pitanju. Masovna kultura ovisi o *lingua franca* popularne glazbe, avijacije, elektron-

² Ovaj je pojam iz filozofije jezika prenesen na područje popularne kulture, gdje doživljava svoju stalnu mutaciju značenja. Često se svaka ‘zaigrana’ ili nihilistička kritičnost danas smatra ‘dekonstrukcijskom’. To je jedan od sociolingvističkih koncepata koji je izvorno razvio Jacques Derrida. Zagovornici dekonstrukcije ne smatraju ga samo pukim literarnim ili filozofijskim pojmom, nego prije praksom – nečim na čemu uvijek iznova treba ustrajati. Dekonstrukcijska metoda počiva na hiperosjetljivosti spram finoća i diskrepancija u tekstualnim izričajima, koje se često gube, zamućuju ili izvrću prenošenjem ili prevodenjem u druge tekstualne kontekste. Stoga je zadatak dekonstrukcije otkrivanje i ukazivanje na tekstualne razlike. Što, međutim, nakon toga, čini se da je još uvijek bolno pitanje dekonstrukcionizma, na što se, naravno, okomljuju njegovi kritičari.

ske komunikacije i socijalne antropologije – engleskom. Multikulturalnost uključuje sve ove različitosti.

U grandioznoj historijskoj perspektivi kulture se organski razvijaju iz prethodnih i stoga uvijek ostaju nedovršene priče. Danas je uvelike odbačena predodžba nacionalnog romantizma iz 19. st. o kulturama kao okamenjenim monolitima. Umjesto toga one se sve više shvaćaju u smislu dinamičkih i receptivnih načina konstruiranja značenja. S jedne strane na kulture djeluju sile koje teže održavanju njihova purizma, protiveći se novotarskim izrazima i interpretacijama, a s druge one su izložene pritiscima za promjenom i razvitkom. Neka kultura može inkorporirati specifične inovacije (tehničke, socijalne, političke), preoblikovati elemente u nove kombinacije, postupno razvijajući oblike razumijevanja koji nisu postojali prije. Paradoks kulturnog toka je u tome što pruža zaklonište kako kontinuitetu tako i promjeni istodobno. No, tko može reći kada kultura zapravo počinje, ili prelazi u neku drugu?

Kulturne promjene nikada nisu trenutačne, nego postupne i često proturječne, pa pravu svijest o njima teško stječu njihovi sudionici. Za to je potreban vremenski, a vjerojatno i vrijednosni odmak. Određeni spektakularni događaji mogu, doduše, imati simboličku važnost, kao što je, primjerice, pad Bastille. No, čak i on je bio samo početak kraja *ancien regima*.

Kako kulture nose narodi, kolektivi, etnije; entiteti, dakle, koji zauzimaju prostor, i kulture se, također, šire u prostoru. Prostorna distribucija kultura je složena, još više u modernom svijetu nego u prošlosti, zbog razvitka modernih komunikacija, koje lako i nezaustavljivo premošćuju nekada razdvojene prostore. Granice između kultura su pak zamucene i neodređene. Mada fizičke granice i dalje mogu, više ili manje, rigidno razdvajati države, to se teško može odnositi na kulture. Kontakte među raznim kulturama, odnosno njihovo stapanje jedne u drugu, bolje se može označiti konceptom graničnog područja (*frontier*), u smislu, primjerice, historijske Granice između Austrijskog i Otomanskog carstva.

Može se tvrditi da su etnije rodile kulture. Međutim, pitanje koji ljudi podupiru koju kulturu postaje sve teže u doba migracija, transnacionalnih zajednica, i dijaspore.

Kulture se razvijaju i mijenjaju. Dana kultura mora se reproducirati za svaku novu generaciju. Društvo osigurava institucionalizirane okvire za prenošenje kulture putem obrazovanja i socijalizacije. Već zbog inercije socijalnih institucija kulture su konzervativne. Za vanjskoga promatrača,

kontinuitet neke kulture obično je mnogo uočljiviji, nego promjena (Westin, 1998: 55–63).

Debate oko multikulturalizma općenito su zaokupljene determiniranjem stupnjeva podudarnosti ili sukoba između kultura, kaže Papastergiadis (2000: 103–5). Takva perspektiva, međutim, zamagljuje poroznost granica između (kulturnih) grupa, difuzne pojmove identiteta, deteritorijalizirane poveznice između članova grupa, globalizacijske obrasce komunikacije te hibridne procese kulturne transformacije. O tome govorimo nešto dalje u tekstu.

NOVI KONCEPTI I SHVAĆANJA KULTURE

Kritički, poststrukturalni i postmoderni istraživači na području kulture ne prihvaćaju više tradicionalna gledišta po kojima su kulture statički, zatvoreni, samodovoljni sistemi vezani uz određeni prostor, koji se međusobno odnose kao sudarajuće biljarske kugle (Herder). Kulture se sve više shvaćaju kao dinamički, otvoreni, nikad dovršeni procesi stalnih mijena i međusobnih prožimanja, koji se ne mogu svesti na neka opća (univerzalna) obilježja. Stoga su napuštene i težnje za nekom sveobuhvatnom teorijom i koncepcijom kulture i kulturne promjene. Umjesto toga ponuđeni su razni, međusobno preklapajući koncepti kojima se nastoje objasniti (samo) neki aspekti kulturnih sučeljavanja u određenom društveno-povijesnom kontekstu. Pri tomu ti koncepti, kao uostalom i njihov predmet (kulturne mijene i prožimanja), ostaju više ili manje ambigvitetni, proturječni ili fluidni. Središnju ulogu svakako ima pojam *hibridnosti* ili *hibridizacije* kultura kojim se u stanovitom smislu ponekad označavaju novi pristupi kulturi općenito. Mi ćemo se ovdje ukratko osvrnuti još na koncepte *deteritorijalizacije*, *translacije*, *mestiza*, *graničarske kulture*, *transkulturacione*, *sinkretizma*, *kreolozacije* i *dijaspore*.

* * *

Deteritorijalizacija kulture. Pojedini antropolozi, i drugi društveni istraživači, mahom vezani na istraživanja recentnih migracijskih obrazaca, došli su do spoznaja da antropološko shvaćanje kulture ne može više privilegirati neku pojedinačnu lokaciju da bi odredili karakteristike određene kulturne grupe, primjećuje Papastergiadis (2000: 104–5). Oni zagovaraju komparativnu metodologiju koja se neće baviti samo sastojinom (*stuff*) zatvorenoga ili stabilnog kulturnog sistema, nego načinima na koji su lokalne strukture,

vrijednosti i prakse međusobno povezane unutar sistema među-kulturnog (*cross-cultural*) pregovaranja i odnosa moći. Klasične etnografske definicije kulture sada izgledaju neprimjerene zadatku objašnjenja tekućih tokova između dijasporičkih i dominantnih kulturnih formacija. Hommi Bhabha (1994: 216) upozorava da tradicionalni antropološki koncept kulture ne priznaje ‘međuprostor’ kulturne globalnosti. Po njemu se dinamičke interakcije između lokalnog i globalnog zbivaju unutar ‘dvostrukih okvira’, u ‘nervoznoj temporalnosti tranzicijskog’. Konvencionalni mehanicistički pristupi kulturnoj regulaciji i dominaciji prikrivali su svu složenost prevođenja (*translation*) i razmjene koja operira kako na lokalnim tako i globalnim razinama. Stoga je ključan zadatak kulturnih teoretičara danas razvijanje novih više relacijskih modela za promišljanje kulturne transformacije.

Papastergiadis smatra da je zadugo na djelu temeljno pogrešna predodžba o identitetu kulture. Kultura se zamišljala statički, kao nešto što je duboko ukorijenjeno u određeno tlo, dugotrajno i isključivo vezano za neku posebnu zajednicu. S radikalnim transformacijama koje je uveo kolonijalizam, a ubrzala globalizacija, takvo se gledište našlo u krizi. Tehnološki napredak u komunikacijama, nezaustavljivi protok simboličkih oblika preko granica i međunarodne migracije promijenili su odnos ljudi prema prostoru. Nije više nužno da je čovjek fizički prisutan na prostoru neke zajednice da bi na nju imao značajan utjecaj.

Teorije modernizacije i ovisnosti težile su prikazati kulturnu transformaciju kao proces koji se odvija prema logici bilo linearne progresije ili polarne dominacije. Iz te perspektive tradicionalni kulturni oblici osuđeni su na odbacivanje ili uništenje u ‘fatalnom sudaru’ s modernošću. Pokazuje se, međutim, da ta interakcija nije tako jednostavna i jednostrana. Prisvajanje simboličkih dobara je višestrano, prije nego jednosmjerno, i proturječno, prije nego konzistentno. “Strah da je kultura ugrožena kontaktom s modernošću, barem dijelom, proizlazi iz nostalgичnog gledišta da su genuine kulture predmoderne. Postoji stanovita antropološka melankolija u konstrukciji kultura kao krhkih vrsta koje trebaju osjetljivu zaštitu, ili sugestiji da njihovi svečani rituali zahtijevaju duboko klanjanje. Ova ‘paradigma spasenja’ često ostaje nesvjesna svoje vlastite proturječne logike: ako se kultura određuje kao mehanizam konstrukcije značenja svijeta, zašto treba zaklonište od samih sila koje teži objasniti?” (Papastergiadis, 2000: 108–9).

Novije studije migrantskih zajednica pokazuju da je njihov (kulturni) život izložen stalnim promjenama, kao i život u sredinama njihova porijekla, uslijed čestih posjeta, povratnih tokova, ekonomske međuovisnosti, obitelj-

skih i širih socijalnih veza, i napokon, razmjena i prevođenja simboličkih oblika od jednog do drugoga mjesta. Zato je Nestor Garcia Canclini (1995) takvu kulturu označio *deteritorijaliziranom*. Tim konceptom nastoji se izraziti fluidno pripadništvo ljudi raznim zajednicama, prostorno fizički razdvojenima. On upućuje na međusobno kulturno povezivanje zajednica ili dijelova zajednica na različitim mjestima, pri čemu dolazi do međusobne kulturne razmjene, prevođenja i preoblikovanja. Štoviše, pozornost na procese deteritorijalizacije kulture dovodi u pitanje postojanost i održivost konvencionalnoga koncepta nacionalne kulture, kao koherentnog i prostorno omeđenog identiteta. Kulture, čija je smislenost proizlazila iz pretpostavke o njihovoj zasebnosti, stabilnosti, koherentnosti i neponovljivosti, sada se počinju shvaćati kao međusobno povezane, dinamične, fragmentirane i amorfne.

Translacija. Termin *translacija*, preuzet je iz lingvistike i prenesen na područje kulturnih studija i njime se nastoji objasniti susret različitih kultura, njihovo međusobno ‘prevođenje’ i razumijevanje. Prevođenje je uvijek jedno sučeljavanje uz otpor onoga što je neprevedivo. Tako se identitet konstruira kroz oscilaciju između onoga što se može i što se ne može prevesti iz jedne u drugu kulturu. Od istaknutijih teoretičara ovaj termin koriste Henry Louis Gates, mlađi i Homi K. Bhabha. U okviru svoga postkolonijalnog diskursa, oni kulturu određuje kao ‘strategiju preživljavanja’ i to kako transnacionalnog tako i translacionalnog (*translational*). Kultura je translacionalna, jer prostorne historije raseljavanja (od trgovine robljem, preko radnika na ugovor, ekonomskih i političkih izbjeglica do radnika migranata i stručnjaka) čine pitanje o tome kako kultura označava, ili što se označava kulturom, prilično složenim problemom. “Postalo je presudno distingvirati *semblance* od sličnosti (*similitude*) simbola preko različitih kulturnih iskustava – literature, umjetnosti, glazbe, rituala, života, smrti – i socijalne specifičnosti svakoga od tih proizvoda značenja dok oni cirkuliraju kao znakovi unutar specifičnih kontekstualnih lokacija i socijalnih sistema vrijednosti” (Bhabha, 1992: 438).

Je li uvijek moguća translacija kulturnih različitosti, kako recimo vjeruje S. Hall? Kako se, naime, može predstavljati kultura čiji su historijska memorija i konceptualni aparat toliko oštećeni u kolonijalnom sudaru, da sama mogućnost razmjene ili dijaloga, čini se, više ne postoji, pita se Papastergiadis (2000:191). Neke kritičarke radikalno feminističke provenijencije odbacile su translacijski pristup kulturi, inzistirajući na ‘neprevedivosti’ iskustava Trećaga svijeta iz vizure Prvoga svijeta (Chow, 1993: 38). Najistaknutija je vjerojatno Gayatri Spivak (indijska imigrantica u SAD), koja dokazuje da

se koncept hibridnosti primjeren dijasporičkim zajednicama u Prvome svijetu ne može primijeniti na 'subalteran' (*subaltern*) Treći svijet, jer bi se time samo dao dobar alibi za globalnu eksploataciju. Spivak (1993: 71; 82) tvrdi: subalteran ne može govoriti (nije u stanju formirati svoga organskoga intelektualca)! Ona također ne vjeruje u moguću dobrohotnu identifikaciju sa subalternim. Subalternost (*subalternity*) nije stanje koje bi trebalo željeti, ističe ona. Uzimajući za primjer indijske bezemljaše i siromahe, Spivak ukazuje da pitanje razumijevanja nije ograničeno tek na lingvistički problem translacije, jer kako prevesti kulturu – čiji su etički sistemi, temeljeni na odgovornosti, stoljećima potpuno istrošeni i kompromitirani – kulturnim pojmovima civilnoga društva i demokratskih prava? Ukratko, nema načina kojim bi se stvarnost i iskustva indijskih subaltera mogli prevesti u zapadnjačke kulturne kategorije. Jer čim posljednji učini i jedan značajan iskorak u arenu predstavljanja i pregovaranja, u istoj se mjeri udaljio od izvorne subalterne pozicije.

Pitanje se može postaviti i kako prevesti druge kulture bez prisvajanja i udomljavanja njihove drugosti u okvire dominirajućeg, etnocentričkog diskursa, a da se istodobno ne zaniječe potreba za međukulturnim razumijevanjem i komunikacijom, samim time što se takvi napori drže inherentno nemogućima. G. Lenz brani koncept translacije te ističe da nije dobro shvaćen. "Kako kulture nisu nikada homogene ili unificirane, nego uvijek 'nečiste' i heterogene, odnosno samo-diferencirane i prožete drugim kulturama, hermeneutika interkulturalnog razumijevanja i translacije ne očekuje (dis)soluciju kulturnih razlika, nego smjera (*sets out to*) priznavanju, dramatiziranju, i pregovaranju oko asimetrija, ambivalencija i uzajamno slijepih mrlja u inter (i intra) kulturnim sudarima u historijskim kontekstima, često nejednakih odnosa moći, te artikulira transformativni potencijal u tim sudarima kulturnih razlika i drugosti kroz elastične, dijaloške, multižarišne kritičke diskurse" (Lenz, 1998: 148).

Transkulturaciona. Pojam transkulturacije prvi je vjerojatno počeo upotrebljavati kubanski antropolog Fernando Ortiz kasnih 1930-ih i početkom 1940-ih. Pola stoljeća kasnije američka antropologinja Mary Louise Pratt definira ga kao način na koji podređene i marginalne grupe selektiraju i prerađuju kulturne materijale koje im transmitira dominantna ili metropolitanska kultura. Prije svega, koncept transkulturacije teži nadilaženju ozbiljnih ograničenja tradicionalnih difuzionističkih prikaza osvajanja i dominacije, isticanjem aktivnog otpora i djelovanja (*agency*) koloniziranih, ali i drugih podređenih i marginalnih grupa. To ne znači da je transkulturacija jedno-

smjerni proces (samo iz druge perspektive), nego ju treba shvatiti kao dijalektičku i historijsku interakciju između metropolitanske i podređene kulture. Drugim riječima, radi se o fenomenu ‘kontaktne ili granične zone’, gdje se kulture susreću, sukobljavaju, hvataju u koštac, i to u pravilu u uvjetima krajnje nejednake raspodjele društvene i političke moći među njima. Procesi transkulturacije ne mogu se, dakle, svesti na akulturaciju i dekulturaciju, kao procese koje potpuno određuje dominantna bjelačka kultura. Oni se rekonstruiraju iz konfliktnih perspektiva, pokazujući da kolonizirani ili ‘subalterni’ narodi, političkim i ekonomskim porobljavanjem nisu izgubili sve aktivne, transformativne i samo-potvrđujuće kulturne potencijale, kojima preoblikuju ne samo svoje kolonizirane, nego snažno utječu i na kolonizatorske kulture. Time se razbija eurocentristički mit koji je političko i ekonomsko porobljavanje kolonija racionalizirao kulturnom superiornošću i civilizacijskom misijom, pri čemu je ‘europska bjelačka kultura’ bila i ostala ‘čista’ (intaktna), baš zahvaljujući svojoj moralnoj i civilizacijskoj nadmoći, spram ‘drugih’ (inferiornih) kultura (Istoka i Juga), kako prije tako i poslije kolonijalizma (Lenz, 1998:148).

Graničarska kultura. Težeći objasniti slična pitanja sučeljavanja različitih kultura, ali više okrenuti suvremenim kulturnim procesima, Gloria Anzaldúa i Alfred Artega razvili su koncept ‘graničarskih kultura’ (Lenz, 1998: 148–49). Autori nastoje pokazati kako se na ‘prijelazima kultura’, odnosno ‘prelaženjem granica’ (kao u slučaju radnika migranata) zbivaju procesi stalne transformacije i rekonstitucije sudionika i stvaraju nova značenja. Ovaj koncept je istovremena kritika tradicionalnog poimanja američke Granice, u smislu Divljega Zapada, koja je u vladajućoj američkoj historijskoj i političkoj imaginaciji predstavljena kao rodno mjesto i proces nastanka američke demokracije i *Melting-Pota*. Pri tomu su bijeli, mahom anglo-saksonski, naseljenici prodirali u ‘djevičansku zemlju’, a ‘divlja’ indijanska plemena osuđena na istrebljenje ili/i potpuno odbacivanje svoje kulture morala se akulturirati na ‘američki način života’. Artega (1994: 11) pokazuje kako je interkulturalna dinamika u konstruiranju Chicano identiteta i dalje na djelu između Anglonaca i Latinoamerikanaca u graničnom području, kao kontaktnoj zoni koja je kulturno živa unatoč žičanoj ogradi između SAD-a i Meksika. Za autora ‘granica je prostor gdje se engleski i španjolski natječu za prisustvo i autoritet’ pa to nije tek puko jezično i estetičko pitanje.

Mestiza/mestizaje. Translacija, transkulturacija i ‘graničarske kulture’ bave se procesima konstrukcije, destrukcije i rekonstrukcije značenja u suda-

rima kultura, te artikulacijom kulturnih razlika i 'drugosti'. Drugi kritički pojmovi odgovaraju na ostala pitanja kulturnih studija objašnjavajući dimenzije i implikacije interkulturalnih razlika i interkulturalnog samo-razlikovanja, koji konstituiraju i rekonstituiraju višestruke kulturne identitete i zajednice (Lenz, 1998: 150–51). Jedan je latinoamerički *mestizaje/mestiza* i odnosi se na miješanje kultura prelaženjem granica. No, njegova je slabost u tome što je od početka 20.st. služio kao hegemonistička elitna ideologija koja je bila u službi 'pobjeljivanja' odnosno europeizacije 'razvitka' latinoameričkoga svijeta. Pri tome se računalo da će europski element zadržati vlast, kroz postupno 'bijeljenje' stanovništva i kulture te će tako Latinska Amerika postići modernost. Poput kreolizacije, ovaj termin ograničen je na iskustvo obiju Amerika i to poslije 16. stoljeća.

Gloria Anzaldúa nastoji kritički rekonceptualizirati mestizaciju, opisujući ju kao 'novu mestiza svijet' o promjenljivosti i višestrukosti identiteta i integriteta, koji se javlja na spoju kultura uz američko-meksičku granicu. Fluidna kulturno-hibridna dinamika ogleđa se osobito u dekonstrukciji standardnih jezika i istodobno njihovom međusobnom obogaćivanju i revitaliziranju, paralelnoj upotrebi i prelaženju od engleskog na kastiljanski španjolski, pa sjeverno-meksički, pa tekstaško-meksički (*Tex-Mex*) i natrag na mješavinu svih, i sve to čini novi jezik – jezik Granice (*Borderlands*). Ne radi se, dakle, naprosto o međusobnom pobijanju ili pregovaranju dva nacionalna jezika, engleskog i španjolskog, nego o interkulturalnoj heteroglosiji koja je, kako 'višejezična', tako i 'višezvučna' (*multi-voiced*). Život na Granici ne locira vas samo na osporavani, multikulturalni i multijezični prostor, nego određuje vaš identitet. "Kao *mestiza* ja nemam zemlju, moja me je domovina izbacila van; ipak sve zemlje su moje jer sam ja sestra svake žene ili njezina potencijalna ljubavnica", poručuje Anzaldúa (1987:80).

Kreolizacija. To je još jedan termin za 'miješanje' jezika i kultura, koji je ponovno prisvojen i redefiniran u manjinskim diskursima i kulturnim studijama. U Karibima i Sjevernoj Americi predstavlja mješavinu afričkih i europskih kultura (kreolska *cusine* New Orleansa, npr.), dok u hispanskoj Americi '*criollo*' originalno označava ljude rođene na kontinentu, ali europskog porijekla. Ovaj koncept naglašava vitalnost kako dominantne tako i potlačene kulture u njihovom srazu, ali i njihove mješavine, osporavajući tako Gobineauovo shvaćanje da miješanje rasa vodi u dekadenciju zbog nadvladavanja nižeg elementa. Isticanjem i stavljanjem u prvi plan *mestizo* faktora, kreolizacija osvjetljava ono što je bilo skrivano, valorizirajući pre-

laženje granica. U tom smislu dovodi se u pitanje i eurocentrično viđenje Zapada; i on se sam iz ove perspektive nadaje kao proizvod kulturne kreolizacije.

Vjerojatno je švedski antropolog Ulf Hannerz (1992), u svojoj socijalnoj teoriji suvremenih složenih društava i njihovih kultura, definiranih kao ‘sistema značenja’, najtemeljnije i najpostojanije razvio taj kritički koncept za potrebe transnacionalne kulturne teorije. On se oslanja na lingvističku analizu kreoliziranih jezika da bi opisao globalne procese interakcije kozmopolitiskoga i lokalnog, centra ili jezgre i periferije, i želi pokazati da se urbanizirajuća svjetska kultura odlikuje organizacijom razlika i različitosti, prije nego totalnom homogenizacijom i uniformnošću. Kulturni kritičar, odnosno antropolog, treba priznati, uvjeren je Hannerz, da ne postoje distinktivne kulture, nego samo ‘intersistematično povezana, kreolizirana kultura’. Kreolske ili kreolizirajuće kulture, po njemu su proizvod multidimenzionalnih kulturnih sudara u čemu posebnu ulogu igraju sve globalnije migracije, a heterogeni kulturni tokovi i njihove napetosti najizraženiji su u ‘svjetskim gradovima’ postmodernoga Zapadnog svijeta te u naglo rastućim urbano-industrijskim središtima Trećega svijeta. U novim odnosima centra i periferije, posljednjoj rastu mogućnosti oštrog odgovora (*to talk back*). Kreolizirana kultura je elastična, složena ‘mreža perspektiva’, a to postaje sve više obilježjem svih sadašnjih postmodernih društava (Lenz, 1998:157).

Sinkretizam. Riječ je o jednom starijem terminu kulturnog miješanja koji se izvorno odnosio na fuziju religijskih oblika. Pri tome se može razlikovati sinkretizam u vidu *mimikrije* – kao u Santeríau, Candombléu, Vodúnu – gdje prilagođeni katolički sveci služe kao pokriće za nekršćanske oblike bogoštovlja. Sličan primjer je Djevica od Guadeloupea kao maska za Pacha Mamu. Drugo je, pak, sinkretizam kao *mélange* i to ne samo oblika nego također vjerovanja, kao stapanje u kome su se obje religije – kršćanska i domorodačka – promijenile stvarajući ‘treću religiju’ (kimbangizam u Kongu, na primjer). Govori se i o migracijskom *mélangeu*. Opće zapažanje je da migranti druge generacije, na Zapadu i drugdje, prakticiraju miješane kulturne obrasce, jedne (iz kulture porijekla) za kućnu, a druge (iz domaćinske) za vanjsku upotrebu (Pieterse, 1994:55-6).

Dijaspora. Studij međunarodne migracije i etničkih odnosa u eri globalizacije obogaćen je konceptom *dijaspora*. Premda su pojam skovali antički Grci, poprimio je novo značenje u doba globalizacije. Općenito, riječ je o manjinskim zajednicama raseljenim iz nekog izvornog središta na dva ili više perifernih lokaliteta. Dijasporička zajednica ima stvarni ili umišljeni

osjećaj o neprihvatanju u domaćinsko društvo. Ona veliča mit izvorne domovine, koja se doživljava kao mjesto povratka, i prvržena je njezinoj obnovi. Najtipičniji, i najčešće navođeni primjer klasične dijaspore su raspršene židovske zajednice diljem svijeta. Raseljavanje Židova povlači se unatrag sve do babilonskog progonstva. Robin Cohen proširio je koncept dijaspore i primijenio na široki raspon zajednica u egzilu (Cohen, 1997). U svoju tipologiju dijaspora uz kategoriju žrtava, uključuje također raseljavanja uzrokovana radnom migracijom, trgovinom, te imperijalnom kolonizacijom. Dijaspore su važne i za razumijevanje nacija i nacionalizma. Oni su probni slučajevi (*test cases*) koji se opiru nacionalističkoj predstavi o jednoj državi, jednom teritoriju, i jednoj historiji. Dijasporičke zajednice imaju velike koristi od komunikacijske revolucije. Dijaspore u pravilu ne kontroliraju neki teritorij. Štoviše mnoge klasične dijaspore nisu imale pravo posjedovati zemlju u državama domaćinima (Westin, 1998, 75–6).

James Clifford (1994:310) ističe da se pojam dijaspore ne odnosi samo na tradicionalne primjere židovskih ili armenskih raseljavanja, nego da “u kasnom 20. stoljeću većina društava ima dijasporičke dimenzije. Dijaspore su tipične zajednice transnacionalnih kretanja. Dijasporičke kulture nastaju kao posljedica raseljavanja i diskriminacije, ali nose i jaku utopijsku dimenziju i dinamiku borbe za emancipaciju i političku i socijalnu jednakost”. Paul Gilroy (1993), pak, pokušava ‘iznova promisliti modernost kroz historiju crnoga Atlantika i afričke dijaspore u zapadnoj hemisferi’, dokazujući da je rasno ropstvo integralni dio zapadne civilizacije. Pojam ‘crnog Atlantika’ zamišlja kao multicentriranu interkulturalnu i transnacionalnu formaciju, svojevrsnu ‘kontrakulturu moderniteta’ (Lenz, 1998: 160).

Autori koji tradicionalni koncept dijaspore nastoje proširiti i na suvremena iskustva kulturne heterogenosti i hibriditeta svjesni su, više ili manje, njegove kontroverznosti i nedovršenosti, zbog čega može imati vrlo različite implikacije u raznim povijesnim i društvenim kontekstima. Ako dijaspora tradicionalno osvjetljava prostornu i historijsku disperziju naroda koji se doživljava i percipira jedinstvenim, postmoderni i postfordistički pojam dijasporičkih kultura i zajednica vrlo pažljivo izbjegava prikrivenu reprodukciju i reafirmaciju jednog etničkog homogenog, kvaziorganičkog koncepta kulture. Ovi posljednji pristupi odbijaju shvatiti dijasporičku kulturu kao privremeno odgođenu u prostoru u vremenu do budućeg povratka dijaspore u mitsku domovinu. Umjesto toga nastoje artikulirati dimenzije i perspektive intrakulturnog i interkulturnog diverziteta i hibriditeta (Lenz, 1998: 162).

HIBRIDNOST

Hibridnost, hibriditet ili kulturna *hibridizacija* najrazvijeniji je i najviše korišten pojam za označavanje proturječnih procesa kulturnih sudara i miješanja. Ponekad se koristi u tom općem smislu, pri čemu se svi ostali spomenuti termini onda shvaćaju kao njegove posebne inačice. Najpoznatiji teoretičar hibridnosti u SAD je Homi K. Bhabha, koji je taj svoj teorijski koncept (multi)kulturne kritike elaborirao u svojim analizama kolonijalnog i postkolonijalnog diskursa, imajući u vidu (kao indijski imigrant) ponajprije specifična indijska iskustva s britanskim imperijalizmom. U Velikoj Britaniji, pak, najutjecajniji teoretičar sličnoga senzibiliteta i koncepta hibridnosti crni je imigrant, porijeklom s Jamajke – Stuart Hall.

Stalnim kretanjem ljudi i kulturnih simbola iz jednog na drugo mjesto, kulturni oblici, nekada shvaćeni kao bezvremenski i nepromjenljivi, obogaćuju se novim sastojcima. Ovaj proces kulturne preobrazbe ne slijedi, međutim, funkcionalističke modele adaptacije i asimilacije, jer kulturna promjena ne potvrđuje uvijek isti identitet i strukture izvornog oblika. Ona se ne zbiva tek u vidu pukog dodatka postojećem kulturnom obrascu, niti je na djelu potpuna apsorpcija novih elemenata do njihove nerazpoznatljivosti od starih. U toj interakciji razni komadići kulture su nakalemljeni, umetnuti i preoblikovani da bi koegzistirali, poremetili ili revitalizirali drugu. Ti neodređeni oblici kulture označeni su terminom hibridnosti (Papastergiadis, 2000: 208).

U biologiji 19. stoljeća miješanje i mutacija smatrani su gubitkom čistoće i retrogradnim razvitkom. Mula, križanac kobile i magarca, često se uzimala kao primjer hibrida, upravo u smislu neplodnosti i retrogradnosti, mada je još Darwin tvrdio da neki hibridi mogu biti otporniji nego njihovi roditelji. Iz njega je izveden rasistički termin ‘mulat’ za potomka crno-bijele mješavine. No, s Mendelovom genetikom od 1870-ih i njezinom adaptacijom u biologiji ranoga 20. st., križanje i poligeničko nasljeđivanje počinje se smatrati pozitivnim obogaćivanjem genskoga uloga. Ipak, mnogi teoretičari kulture ostali su sumnjičavi prema konceptu hibriditeta zbog značenja koja su mu pripisivana ne samo u biologiji, nego i drugim područjima, kao antropologiji i semiotici. Hibridnost se smatra dvojbenim konceptom i zbog toga jer iz biološke i antropološke perspektive pretpostavlja prijašnja stanja čistoće i autentičnosti. U antropološkom diskursu hibridnost je povezana s idejom sinkretizma, fuzioniranja dviju religija. Hibridnost je prostor koji se zbiva između dvije autentične zone, kao što je bilo u slučaju inkorporacije kršćanstva u indigene religije. U obje discipline (biologiji i antropologiji), dakle,

na hibride se gledalo kao na oblike koji sažimaju mješavinu suprotnosti, ali s time da oni nemaju nikakav utjecaj na autentičnu čistoću svojih polarnih izvora.

Radikalnije gledište o hibriditetu nudi semiotika. Ruski književni teoretičar Bakhtin dokazuje da je hibridnost temeljni uvjet svih oblika kulturnih inovacija i razmjene. On odbacuje tvrdnju o nekakvim prijašnjim stanjima čistoće koji tobože prethode hibridu. Zapravo sve kulture su stalno izložene hibridizaciji. Priznavanje ili poricanje stvar je ideologije. Tako, primjerice, iz te perspektive, sama konstrukcija kršćanske religije, kao nekog autentičnog prostora po sebi, predstavlja negiranje njezine vlastite poganske ikonografije. Slično, predstavljanje indigenih religija kao statičkih i čistih prije kontakta s kolonizatorima previđa njihove vlastite historije razmjene i transformacije (Papastergiadis, 2000: 208–9).

Najžešće debate oko različitosti u suvremenoj kulturi vodile su se na području teorije postkolonijalizma³. Većina studija o kolonijalizmu težila je ili osudi ili veličanju perspektive kolonizatora, dok je malo pozornosti posvećivano stvarnim strategijama preživljavanja i prilagodbe koloniziranih. Mada prvi nemaju nikakvu kontrolu nad dominantnom kulturom, nisu baš voljni, barem ne u cijelosti, internalizirati nametnuti im svjetonazor. To asimetrično pregovaranje u ‘kontaktnim zonama’ eklatantan je primjer načina kako se kulture transformiraju. Učinci takve interakcije nazivaju se hibridizacijom, ili drugim spomenutim terminima. Nasuprot romantičarskim predodžbama o identitetu koji čuva esencijalnu zasebnost neke kulture, na identitet se sve više gleda kao na socijalnu konstrukciju u procesu miješanja i suodnošenja s Drugim. Kad je riječ o hibridnim identitetima najčešće se citiraju radovi Stuarda Halla, Homi Bhabhe i Gayatri Spivak.

U postkolonijalnim studijama hibridnosti se pridaju razna značenja. Mogli bismo, kaže Pieterse (1994: 55–7) konstruirati kontinuum hibridnosti: na jednom kraju asimilacionistički hibriditet koji se naginge prema centru, prilagođava kanonu i oponaša hegemoniju, i na drugoj, destabilizirajući, koji zamućuje kanon, obrće struju, podriva središta. Hibridnosti se, potom,

³ E. Said je svojom čuvenom knjigom *Orijentalizam* (1978) potaknuo nastanak teorije postkolonijalizma, koja je razotkrila razorne učinke europskoga kolonijalizma i imperijalizma na kulture Trećega (i Drugoga) svijeta. Treba reći da su neki pisci u tom sudaru (nejednako moćnih) kultura vidjeli (i) pozitivne učinke, dok većina, počevši sa Saidom, fenomen kolonijalizma opisuje u terminima dominacije, tlačenja, podređivanja, ušutkavanja, a treći ponajprije skreću pozornost na kulturnu hibridizaciju.

moгу diferencirati s obzirom na sastavnice u *mélangeu*. U jednu ruku, asimilacionistička hibridnost u kojoj dominira središte. U drugu, hibridnost koja zamućuje (pasivna) ili destabilizira (aktivna) kanon i njegove kategorije. Teoretičari postkolonijalizma i drugi upozoravaju da su odnosi moći i hegemonije upisani i reproducirani *unutar* hibriditeta. Stoga u tematiziranju nekoga kulturnog hibrida, treba postaviti pitanje uvjeta pod kojima je došlo do miješanja.

U posljednje vrijeme u raspravama o pojmu kulture i postmodernom subjektu koncept hibridnosti koristi se sve češće, i to u produktivnom i pozitivnom smislu, čime je ovaj pojam doživio radikalnu reviziju u odnosu na svoje historijsko nasljeđe, posebno u vezi s eugenikom.⁴ Općenito danas termin hibridnosti izražava priznanje da se identitet konstruira u socijalnom procesu suodnošenja različitosti. Tako dugo dok su koncepti čistoće i isključivosti bili središnji za rasiziranu teoriju identiteta, hibridnost je shvaćena, na ovaj ili onaj način kao njihova ugroza, kao oznaka zagađenja, promašaja ili regresije. Poststrukturalistička teorija je uspjela ‘osloboditi’ subjekt od predodžbi o njegovoj nepromjenljivosti i izvornoj čistoći. No, inkorporacija koncepta hibridnosti u uobičajeni kulturalni diskurs otvorila je nove probleme njegova značenja. Umjetnički kritičari ga koriste da bi njime demonstriali estetičku vezu između kiča i visoke umjetnosti, a socijalni teoretičari kao Z. Bauman da bi ukazali na konstrukciju identiteta u kontekstu ontološke nesigurnosti. On je, napokon, i dobar primjer svojevrsne postmoderne akademske pomodnosti da tradicionalno negativnim terminima daje novo pozitivno značenje (Papastergiadis, 2000: 139; 168–9).

Kulturna hibridizacija odnosi se na miješanje azijskih, afričkih, američkih i europskih kultura. Hibridizacija je stvaranje globalne kulture u vidu globalnog *mélangea*, smatra Pieterse (1994: 60). Kao kategorija, hibridnost služi svrsi pod pretpostavkom o temeljnoj *različitosti* između kulturnih oblika ili vjerovanja koji ulaze u mješavinu. Svojevrsna je ironija da, međutim, sam proces hibridizacije pokazuje razlike relativnima, i uz neznatan pomak u perspektivi, odnos se također može opisati u smislu jedne afirmacije *slič-*

⁴ Tek 1939. američki znanstvenik E.F. Frazer je ‘dokazao’ da su hibridi jednako plodni i sposobni kao i drugi ljudi u sličnim okolnostima. Neposredno nakon Drugog svjetskog rata UNESCO je našao za potrebno da izda priopćenje, u kome se opća javnost uvjerava ‘da ne postoji nikakvo biološko opravdanje za zabranu miješanih brakova između osoba raznih rasa’. Za to je dobio potporu znanstvene zajednice, ali tada ne još i za odbacivanje uvjerenja da su inteligencija i superiornost nasljedni.

nosti. Tako se katolički sveci mogu shvatiti s jedne strane kao ikone kršćanstva, a s druge, kao preostaci pretkršćanskog poganizma pripisani kršćanskom kanonu.

Kao ilustracija ove teze može možda najbolje poslužiti primjer utjecaja japanske umjetnosti na europsko slikarstvo. “Upliv *Japonisme* dobro je poznat, jer je inspirirao impresionizam, koji je za uzvrat pripremio pozornicu za modernizam. Obojeni drvorezi, koji su učinili tako dubok utisak na Seurata, Maneta, Van Gogha, Toulouse Lautreca, proizvod su Ukiyo škole, jednoga građanskoga *genrea* koji je u Japanu cvjetao između 17. i 19. stoljeća, pod pokroviteljstvom trgovačke klase. Umjetnost ove škole tipično je prikazivala gradske scene efemernog karaktera, kao što su ulična svijetla, zabave, kazališta ili prostitucija, te krajobrazi. To je bila popularna umjetnost, i za razliku od visoke aristokratske, mogla se, po pristupačnim cijenama, nabaviti u knjižarama (nije, dakle, ostala zatvorena u samostanske zidine) pa je tako bila dostupna i Europljanima. Ova epizoda ne govori samo o jednom egzotičnom prodoru u europsku kulturu, nego također izražava činjenicu da je senzibilitet *bourgeoisa* našao svoj ikonografski izraz u Japanu prije nego u Europi. Drugim riječima, japanska popularna umjetnost bila je moderna prije europske. Tako, ono što iz jednoga kuta izgleda kao hibridnost, iz drugoga izražava pak transkulturalne klasne afinitete u senzibilnosti spram gradskoga života i prirode. Drugim riječima, druga strana kulturne hibridnosti je transkulturalna konvergencija” (Pieterse, 1994:60).

Kulturni hibriditet (*culturās híbridās*) najvažniji je termin u tekućem latinoameričkom kritičkom diskursu o sudarima i prožimanjima kultura u modernoj historiji toga kontinenta. Pri tome postoje dva shvaćanja. Prvo predstavlja eksplicitnu konceptualizaciju kulturne heterogenosti u Latinskoj Americi, u smislu suživota i međuigre historijski i etnički različitih kultura, koje su ujedinjene ili tek trebaju ujediniti, u nacionalnu kulturu. Mada ovaj pristup polazi od priznavanja hibridnosti, kulture su i dalje zamišljene na statičan, a njihov kontakt na mehanički način. Drugo shvaćanje se oslanja na postmoderne teoriju kulturnog heterogeniteta kao decentralizirane strukture i polje različitih kulturnih tradicija i socijalnih i političkih aranžmana. Posljednji su istodobno konvergentni i divergentni te se ne mogu ujediniti zajedničkom logikom i zamisliti u konačnici kao kulturni totalitet. Samo iz druge perspektive može se razumjeti hibridizacija literarnih tekstova uslijed kolonijalnih sukoba između europske pismenosti i oralne kulture indigenih Indijanaca. I u tom duhu N. G. Canclini (1995) analizira proturječne procese suvremenih migracija, egzila, globalizacije masovne kulture, nove društvene

pokrete, transformaciju socijalnog prostora te nepostojanost značenja i predodžbi u fragmentiranom, postmodernom urbanom svijetu (Lenz, 1998: 151–52).

Druga dimenzija hibriditeta tiče se iskustva vremena, što je za Latinsku Ameriku izraženo pojmom ‘miješanih vremena’ (*tiempos mixtos*) u smislu suživota i isprepletenosti predmodernosti, modernosti i postmodernosti. Međunarodna migracija povlači za sobom ne samo različite predstave o prostoru nego i vremenu, ističe Westin (1998:65). Svaka kultura organizira prostor i vrijeme na svoj specifičan način. Migriranje iz nerazvijenih u razvijene zemlje, ili preseljenje iz agrarnih područja u metropolitanske konurbacije, migrante suočava s iskustvima različitih kulturnih koncepcija vremena, odnosno brzine i njihove kontrole. U poljoprivrednim kulturama s cikličkim načinom proizvodnje vrijeme se doživljava više kao skup opozicija nego kao slijed trenutaka (dan i noć, zima i proljeće, izlazak i zalazak sunca). Mada ciklička koncepcija vremena nije strana ljudima u postindustrijskim odnosno postmodernim društvima, vrijeme se doživljava prvenstveno kao linearna progresija trenutaka. Pri tome je, kako vrijeme rada, tako i odmora, uvelike pod neumljivom kontrolom sata. Različite koncepcije vremena utječu na to kako ljudi strukturiraju svoje obaveze, rad, društveni život i vjerske obrede. Zato su multikulturalna društva suočena s problemom sinkroniziranja raznovrsnih socijalnih i kulturnih vremenobraza (*timescapes*).⁵

Proces hibridizacije u kojoj sudjeluju poglavito međunarodni migranti dobio je svoje već anegdotalne izraze u konstrukcijama međujezika kao što je ‘španjoengleski’ (*Spanglish* ili *Inglenol*). Jedna mala zajednica, potomaka talijanskih useljenika u Australiji (država Viktorija) kreirala je, miješanjem

⁵ Ove nove kovanice dobar su primjer za ukazivanje na zaostajanje hrvatskog književnog jezika, kao uostalom i drugih i većih jezika, za potrebom prevođenja novih termina, kao i novih značenja starih riječi, ponajprije iz engleskog jezika kao *lingua franca* modernih (društvenih) znanosti. Svi koji čitaju stručnu literaturu na engleskom jeziku, iz različitih znanstvenih disciplina, mogu zamijetiti stalnu i sve bržu produkciju novih pojmova, izraza i kovanica, te novih značenja koja se pridaju starim terminima. No, čak ni veliki i ažurni rječnici engleskog ne stižu uključiti, legitimirati i kodificirati nove stručne i kolokvijalne izraze. Njemački ima velike mogućnosti u spajanju dvije ili više riječi, stvarajući tako nove kovanice. Francuski zaostaje pod velikim pritiskom engleskoga, o čemu se vode žustre rasprave u akademskim i političkim krugovima te zemlje. Naši jezični teoretičari i osobito kreatori jezične politike morali bi se tim problemom više pozabaviti. Jezični konzervativizam i arhaizam u tome je samo smetnja. Trebalo bi dati više slobode korisnicima stručnih jezika, ponajprije na znanstvenim i umjetničkim poljima, da kuju nove izraze, prilagođavaju ili usvajaju tuđice, inače će nam jezik postajati sve manje upotrebljivim.

engleskog i talijanskog, jedan hibridni govor koji ne razumiju ni domaći Australijanci niti novi talijanski doseljenici.

Čini se da se u hibridizaciji jezika najdalje otišlo u Njemačkoj. Od pojave masovnih radnih imigranata, Nijemci su se, kao uostalom i drugi domaćini, posprdno odnosili prema načinu na koji su ti stranci govorili njemački. Posebno kad je riječ o Turcima u Njemačkoj, njihov se njemački pejorativno označavao *Türkendeutsch*. No, od 1990-ih jezični *slang* ili bolje reći *Mischung*, koji je razvila druga i treća generacija turskih useljenika (omladina turskog porijekla odrasla u Njemačkoj), počinje stjecati svoju jezično-socijalnu afirmaciju i rekogniciju. Riječ je o jeziku označenom kao *Kanak Sprak*.⁶

Treba istaknuti da svi ti novi pojmovi koji osporavaju kulturnu čistoću (hibridnost, kreolizacija, mestiza ili dijaspora) nisu po sebi oporbeni ili subverzivni, ali jesu 'fundamentalno ambivalentni' (Clifford). Njihove rekonstrukcije, reprezentacije i kritički diskursi uvijek će se osporavati i izazivati sukobljene političke interpretacije i posljedice. Stoga ne treba čuditi međusobna kritika autora koji ih koriste. Ne može postojati unificirajuća teorija globalizirajućih, transnacionalnih i interkulturno povezanih društava i kultura. Kritički koncepti kulturnih studija, namijenjeni razumijevanju kulturnih sudara i miješanja, ne mogu se niti trebaju pretvoriti u neki novi 'glavni diskurs' za analizu modernih i postmodernih identiteta i zajednica. Oni su izmišljeni jer su dosadašnji teorijski kodovi postali, zbog svoje ograničenosti i neelastičnosti, neprimjereni. Bolje objašnjavajući tekuće fluidne, proturječne i otvorene kulturne procese, ovi novi kritički pojmovi već i zbog svoga predmeta ostaju ambigvitetni, i onda nužno parcijalni, zahvaćajući

⁶ Drugi dio kovanice znači jezik (*Sprache*), ali na iskrivljenom njemačkom. Kanake je pak jedan pogrdan, i štoviše zao, izraz za ljude koji i fizički izgledaju stranim i govore nekakav grozan (*falsch*) njemački. *Kanak Sprak* ili *Kanakisch*, kako se još naziva (mada znalci upozoravaju da je riječ o dvije varijante, pri čemu se posljednja odnosi na jedan više umjetan i ironičan način izražavanja, a druga na živi ulični jezik), hibridni je jezik konstruiran redukcijom i blagim preinakama njemačkog književnog jezika te izgovorom i naglaskom tipičnim za strane govornike njemačkog jezika. Važno je napomenuti da kreatori i govornici Kanaka uglavnom dobro vladaju i njemačkim i turskim pa je zapravo taj novi hibridni jezik ponajprije izraz njihovog višestrukog ili hibridnog identiteta, osjećaja da u potpunosti više ne pripadaju turskoj kulturi, a da istovremeno nisu do kraja integrirani u njemačku, nego da su uhvaćeni u nekom raskoraku i napetosti. Dvostruku kulturnu alijenaciju oni su pretvorili u pozitivnu identifikaciju, u novi hibridni identitet. Sami sebe označavajući Kanaken, i time su politički nekorektan izraz reafirmirali svojom socijalnom rekognicijom.

uvijek samo dio, ili samo jedan aspekt procesa u nekom odsječku prostora i vremena (Lenz, 1998: 162–64).

* * *

Koliko god se zahtjevi imigrantskih zajednica, etničkih manjina, prvih nacija ili novih socijalnih pokreta, pod parolom multikulturalizma, mogu međusobno razlikovati, kao i teorije koje ih racionaliziraju – oni se svi, na ovaj ili onaj način, odnose na pitanje priznavanja i afirmacije kulturnih različitosti u multikulturalnim društvima. Drugim riječima, multikulturalističke debate velikim se dijelom vrte baš oko shvaćanja kulture. Zagovornici multikulturalizma, raznih provenijencija, suglasni su oko važnosti kulture za identitet svake ljudske zajednice i njezinih članova, ali se uvelike razilaze oko samog određenja kulture i tumačenja zašto kultura igra tako značajnu ulogu u suvremenim društvima. Stoga je za bolje razumijevanje multikulturalističkih kontroverzija korisno pozabaviti se pojmom kulture.

LITERATURA

- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco.
- Appadurai, Arjun (1990), “Disjuncture and Difference in a Global Cultural Economy”, u: Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalization, Globalization, and Modernity*, London: Sage, 295–310.
- Artega, Alfred (1994), “An Other Tongue”, u: *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham.
- Barry, Brian (2001), *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bhabha, Homi K. (1994), “How Newness Enters the World”, u *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1992), “Postcolonial Criticism?”, u Stephen Greenblatt and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, New York.
- Canclini, Nestor, G. (1995), *Hybrid Cultures*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chow, Rey (1993), *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington.
- Clifford, James (1994), “Dijasporas”, *Cultural Anthropology* 9.
- Cohen, Robin (1997), *Global Diasporas*, London: UCL Press.
- Eagleton, Terry (2002), *Ideja kulture*, Zagreb: Jesenski i Turk.

- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge.
- Hannerz, Ulf (1992), *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York.
- Kelly, Paul (2002), "Introduction: Between Culture and Equality", u: Paul Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered, Culture and Equality and its Critics*, Polity Press, 1–17.
- Kymlicka, Will (2003), *Multikulturalno građanstvo, Liberalna teorija manjinskih prava*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Lenz, Günter H. (1998), "Transnational American Studies: Negotiating Cultures of Difference – Multicultural Identities, Communities, and Border Discourses", u: Klaus J. Milich and Jeffrey M. Peck (eds.) *Multiculturalism in Transit, A German-American Exchange*, New York-Oxford: Berghahn Books.
- Papastergiadis, Nikos (2000), *The Turbulence of Migration, Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Polity Press.
- Parekh, Bhikhu (2002), "Barry and the Dangers of Liberalism", u: Paul Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered, Culture and Equality and its Critics*, Polity, 133–150.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Pieterse, Jan Nederveen (1994), "Globalization as Hybridization", u: Mike Featherstone, Scott Lash i Roland Robertson, eds. *Global Modernities*, SAGE Publications, 45–68.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, London. Routledge.
- Spivak, Gayatri C. (1993), "Can the Subaltern Speak?", u: P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, London: Harvester.
- Taylor, Charles (1994), "The Politics of Recognition", u: (ed.) Amy Gutmann *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 25–74.
- Tully, James (1995), *Strange Multiplicity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tylor, Edward. B. (1973), "Primitive Culture", u: Paul Bohannan i Mark Glazer (eds.), *High Points in Anthropology*, New York: Alfred A. Knopf, 63–78.
- Webster, Yehudi O. (2002), "A Human-Centric Alternative to Diversity and Multicultural Education", *Journal of Social Work Education*, vol. 38, No.1.
- Westin, Charles (1998), "Temporal and Spatial Aspects of Multiculturality, Reflections on the Meaning of Time and Space in Relation to the Blurred Boundaries of Multicultural Societies", u. Rainer Bauböck, John Rundell (Eds.), Aldershot: Ashgate, 53–84.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Primljeno 15. srpnja 2007.

SUMMARY

THE NOTION OF CULTURE IN PAPERS ON MULTICULTURALISM

Milan Mesić

The notion of culture is one of the most complex notions in the humanities and in social sciences. At the same time, culture is the key element of every comprehension of multiculturalism. Actually, the way in which a theoretician will develop (his/her) ideas of multiculturalism largely depends on the understanding of culture, especially on the individual's relationship between him/her and (his/her) culture. That is why we, firstly, briefly outlined the traditional anthropological understanding of culture – in the sense of static, unchangeable, comprehensive entity which completely identifies a certain community, mostly linked to “its own” territory. On the other hand, new approaches are being developed, some of them postmodern. They emphasize precisely the reverse: dynamism, internal heterogeneity and mutability of cultures. From this point of view, culture does not refer only to artefacts and objects as such, but primarily to the ways in which people relate to them (especially in a symbolic sense), how they experience and interpret them. Finally, on the example of eminent theoreticians in this field of society research, we showed the connection between defining culture and the conception of multiculturalism.

Key words: culture, multiculturalism, cultural hybridization, translation, transculturation, deterritorialisation of culture