

**НИКОЛА БОЖИЛОВИЋ \***  
Универзитет у Нишу  
Филозофски факултет  
Ниш

УДК 316.72;316.32  
Прегледни рад  
Примљен: 23.04.2012  
Одобрен: 30.05.2012

## **КУЛТУРА И ПРИКАЗИВАЊЕ РАЗНОЛИКОСТИ\*\***

*Сажетак:* У овом чланку аутор анализује односе који се из културне позиције појединаца и друштвених група успостављају према разноликости и другости. Он фокусира пажњу на релације различитог и страног, универзалног и релативног, примитивног и цивилизованог, нетрпељивог и толерантног. Кон-траст између властитог и страног приказује се тако што се властито појављује као приступачно и припадно, а страно као неприступачно и неприпадно. У том контексту скреће се пажња на дискриминацију странаца и стигматизовање извесних социјалних група по основу њихове културне разноликости.

У оквиру односа универзалног и релативног, говори се о глобализованом свету („култури света”), са питањем да ли се може избећи културна једнообразност планетарног универзума. Разматрају се конкретни културни пројекти, попут музичког феномена волд мусиц. Аутор испитује могућност опстанка посебних (локалних, националних) култура у процесу културне глобализације. Кроз анализу појмова „примитивно” и „цивилизовано” истиче њихову релативност и вредносну условљеност. У раду се, такође, идентификују „примитивна” понашања такозваног цивилизованог света.

Нетрпељивост и толерантност према туђим културама у овом раду посматрају се кроз два опречна вида односа: етноцентризам и културни релативизам. У склопу тога, аутор критички разматра и евроцентризам, који Европу мапира у средиште света. На крају он чини осврт на социјалну дистанцу и нетолеранцију према Ромима, малим верским заједницама и ЛГБТ популацији у

---

\* bonicult@filfak.ni.ac.rs

\*\* Чланак је настао као резултат рада на пројекту Центра за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција (179074), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

Србији, такође и на утицај свега тога на процесе евроинтеграције српског друштва.

**Кључне речи:** Култура, глобализација, разноликост, једнообразност, ми, други, примитивни, цивилизовани, етноцентризам, толеранција

Разноликост култура одвајкада је заокупљала људску мисао. Стране културе у некој средини прихватане су или одбијане у зависности од критеријума по којима су процењиване. Пошто се основни критеријум махом тицао процене *вредности*, то је он често остајао упитан и нејасан. Поље вредности до данас је остало непрегледно и необрађено иако није било социјалног теоретичара који у њега није загазио. Било је таквих који су веровали у *универзалне* (апсолутне и транскултурне) вредности. Они су долазили у опасност да општеважећим проглашавају оне вредности на које су навикли, што их је водило у наивни (не ретко и деструктивни) етноцентризам. На тај начин бивала је угрожена идеја да су људске популације међусобно једнаке, а посредно је угрожавана и универзалност врсте. Та особина била је својствена идеолозима колонијације, који су вођени идејом просветљења других сматрали да цео свет треба да ужива у благодетима својственим њиховом друштву. Такође су угрожени, али у обрнутом смислу, они који верују у *релативност* свих судова који се тичу вредновања културних учинака. Признати да је свака култура (што ће рећи, сваки поступак, свака реакција, свако понашање) прихватљива саобразно околностима, значи толерисати и нехумане институције жртвовања људи, тортуре, ропства, холокауста. Релативизам признавања бескрајне разноликости људских друштава и култура каткад води нихилизму, упркос често искреним хуманим настојањима.

## Различито и страно (Ми и други)

Када је реч о односу према другом, страном и различитом, налазимо се на плану транскултурног оцењивања. Оно нас упућује на једну веома стару реч, која је и данас у честој употреби: *варварство*. Наиме, после рата са Персијанцима, у Грчкој се усталио обичај да се светско становништво дели на два неједнака дела: *Грке*, дакле „нас” и *варваре*, то јест „друге”, странце. Принцип припадања једној или другој групи препознавао се у владању грчким језиком: варвари су били сви они који га не разумеју или не говоре, или га говоре лоше<sup>1</sup>. У тој разлици не би

---

<sup>1</sup> „Страни језик се не доживљава само као другачији и неразумљив, већ и као несувисли след звукова. Старогрчки назив за странца *барбарос* је ономотопејског порекла у

била садржана никаква осуда, да јој ми још од самог почетка не придајемо „једно споредно значење и вредносни суд”, пошто је супротност варвари – Грци приближна термилошка алтернатива антиподном двојству дивљаци – цивилизовани (Тодоров 2010: 31). За разлику од античког антрополога Херодота, проучавање других и другачијих било је атипично за старе Грке. Они су били прилично етноцентрични, па и расистички настројени када се ради о схватању људских бића. По њима су сви други, за разлику од сâмих Грка, по својој природи били варвари, дакле не-људи. Чувена Сократова максима „спознај самога себе” требало је да значи да Грци треба да проучавају искључиво *друге Грке*, да би сâми себе боље разумели. Други и другачији, односно припадници других народа и култура ту су били потпуно небитни (Бошковић 2010: 22).

Једна дигресија – употреба речи варварство имала је више смислова: апсолутни, релативни, привремени и пролазни. *Апсолутни* и *релативни* смисао значи да је, с једне стране, варварин онај који пориче људскост других (суров) и, с друге стране, то је свако ко не говори језиком земље у којој се налази (неразумљив странац). Грци пропуштају да кажу да је у другом случају реч о само *привременом* „варварству” које је лако излечити: довољно је само научити језик других. Незнање особено за странца у овом смислу је сасвим *пролазан* облик варварства. Међутим, постоје и далеко тежи облици варваризама који излазе из лингвистичких оквира. Људи су понекад склони да се према неистомишљеницима понашају веома сурово. Цветан Тодоров вели да је варварство антрополошки атрибут и није резервисано ни за један народ унапред. Оно проиходи из једне црте људског бића која ће тешко икада бити коначно одстрањена. Не одговара ниједном посебном раздобљу историје човечанства, древном или модерном, и ниједној популацији посебно. „Оно је у нама као и у другима; ниједан народ ни појединац није имунизован против могућности да почини варварска дела” (Тодоров 2010: 39). То се односи једнако на преисторијске људе, средњевековне инквизиторе и савремене тиранине који муче или убијају своје ближње.

Разматрање ове проблематике подразумева појашњење односа „другачијег” и „страног”. Тим питањима међу првима се бавио Георг Зимел (Simmel) у тексту *Странац* (Зимел 2008). И други теоретичари су се у различитим концептима бавили тим феноменом. Могло би се рећи да је термилошка алтернација странцу Парков *Маргинални човек* (Парк 1969), као и Тодоровљев *Други* (Тодоров 1994). За разумевање

---

значању бла-бла као континуираног, неартикулисаног децјег брбљања – како су Грци доживљавали стране, њима неразумљиве језике. Од тога, до вредносног суда о нехеленским народима као инфериорним, само је корак” (Стојковић 2008: 136-137).

односа према другој важна је грчка именица *хените*, која значи страност. Та реч није по значењу посве идентична са речју различитост јер се страност приказује као различитост подигнута на виши степен.

Културна различитост у пракси показала се као често поље сукоба идентитета. Оне који говоре другачијим језиком, практикују другачије обичаје, славе друге празнике или другачије изгледају од нас, склони смо да стигматизујемо, искључујемо из друштва и доживљавамо као странце. Уз напомену да људски идентитет представља конструкцију (понекад и измишљотину) која је у сваком друштву везана за поседовање моћи, Едвард Саид додаје да свако доба и свако друштво наново ствара своје „Друге”. Развој и одржавање сваке културе захтева постојање другог, различитог и компетитивног *алтер его*-а. Конструкција идентитета, по његовом мишљењу, подразумева конструкцију супротности и „другости”, чија је актуелност увек предмет непрестане интерпретације и ре-интерпретације њихових разлика у односу на „нас” (Саид 2000: 440).

Занимљив је начин на који Бернхард Валденфелс (Waldenfels) објашњава „другост” и искуство страног. Он се најпре позива на Хусерлов (Husserl) феноменолошки поглед на *искуство страног као страног*: „Други је први човек, а не ја”, што ће рећи да човечанство не стоји у свакој особи, нити страност у мојој особи, већ је човечанство у другом. Дакле, на почетку стоји други, а не ја, а то укључује контраст властитог и страног. Властито се појављује као *приступачно и припадно*, а страно као *неприступачно и неприпадно*. Хусерл ипак није застао на негативном означавању, већ се осмелио на једну парадоксалну формулацију која помаже страном да дође до свог властитог права. Парадокс се ублажава доказивањем да се страно, без обзира на сву страност, конституише средствима властитог у хоризонту властите садашњости. Искуство страног се обелодањује као модификација самоискуства (Valdenfels 2005: 101-102).

Људи се међу собом разликују по низу биофизичких карактеристика. Неко је другачији од нас по боји коже, косе и очију, облику лица и усана, по висини и тежини. Међутим, свака различитост узета појединачно не носи исту тежину и не ствара аутоматски осећај ксенизма. Исти случај је и са социокултурним разликама, које између осталог подразумевају начин становања, облачења и исхране. Овде се ради о разликама персоналног или групног идентитета, који (идентитет), иако мање или више другачији, не мора нужно бити стран у смислу неприхватљивог. Дакле, обележје страног не подразумева просту суму различитости, већ је суд о некоме као странцу последица посебног поимања раз-

личитог, у теорији познатог као *ксенолошка интерпретација* (Стојковић 2008: 135-136). Ево једног примера:

Недавно сам на телевизији гледао репортажу из Кине. Селаци на пијаци су продавали, као и код нас, најразличитије производе. Неки од тих артикала, превасходно они биљног порекла, сличили су нашим. Понуда меса, међутим, далеко је одударала од онога што бисмо ми овде волели видети на својој трпези. Било је у њиховим кавезима и на тезгама живих мачака, кунџа и паса, који су специјалитети кинеске кухиње. Ако је нама то чак и подношљиво, ретко који Европљанин се не би згрозио оних силних гусеница, стонога, скакаваца и црва који мрдају у големим кошарама, чекајући да буду купљени и спремљени за јело. Куриозитет су, ипак, живе шкорпије које су штапићима пробирали неки дечаци у жељи да их њихове маме испрже и изнесу на сто. Неки од њих, мање стрпљиви, стављали су у уста и у сласт грицкали шкорпиона, чије је месо, кажу, веома хранљиво!

Овај приказ представља део кинеске свакодневице. Он је уобичајен за кинеску културу и друге, њој сличне, културе Далеког Истока. У контексту другачијих културних образаца и навика, међутим, приказ ће наићи на низ различитих тумачења. Не би било чудно да се појаве и реакције којима се исказује изричито неразумевање и противљење овако „нехуманим”, „примитивним” и „варварским” радњама. Сваки догађај извучен из контекста културе може се интерпретирати на различите и дивергентне начине. У овом случају помоћ социолога била би драгоценост. Наиме, у многим чињеницама културног живота сакривена су *значења*, која треба дешифровати, разумети и објаснити дату ситуацију. Следствено херменеутичкој анализи, теорији значења и метафори о култури као „скретничару”, Макс Вебер (Weber) истиче да се значење заснива на култури или идејама, а да нам проучавање значења помаже да *разумемо* циљеве људи и, самим тим, да *објаснимо* њихово понашање (Weber 1946: 280). Пошто је стварност друштвено конструисана, начин на који људи опајају свет обликован је у великој мери претпоставкама које су усвојили, а које потичу из друштвених група којима припадају. Уз велике тешкоће, предрасуде се могу превладати. У том смислу ни ова ситуација са кинеске пијаце Европљанима не би била тако страна, загонетна и неприхватљива. Простом рационализацијом ситуације, контекстуалним приступом и веберовски схваћеном разумевању, може се доћи до закључка да ти људи, једноставно, живе на другом географском простору и имају другачије културне навике. Оне су повезане са њиховом перцепцијом живота и света, особеном традицијом, нормама, вредностима, обичајима, религијом и низом других „ситница” које живот значе. Зато не би било неочекивано да и они нас смат-

рају идиотима, посматрајући наше трпезе, културу хране, гастрономски укус и разноврзне ђаконије којима се сладимо.

Наравно да се културна разноликост не може свести на понуду намирница са пијачних тезги и садржај хране која се сервира на нечијим трпезама. Она захвата читаво поље културе, почевши од призора из свакодневља, све до врхунских стваралачких, цивилизацијских достигнућа. Та разноликост би, потенцијално, могла да води већем зближавању људи, а не само њиховом раздвајању и супротстављању. Зашто би једни начини поздрављања („рука руци”, благи наклон главе или тела...) другима били неприхватљиви или одбојни? Пољупци (у уста или образ, трљање носевима...) јесу изрази осећања који људима са различитих крајева света не би требало да представљају препреке за међусобно разумевање и дружење. Све посебности не имплицирају виши или мањи квалитет једне културе, већ су једноставно последица разлика које могу да служе повезивању и сарадњи, а не само презиру, одбијању и раздвајању.

Проблем људских, што ће рећи културних разлика отворио се у процесима додира с другим народима и културама, почевши од великих географских открића. Културни додири догађали су се током разних путовања, мисионарства, колонизације, ратовања. Они су истовремено пред интелектуални део европске заједнице поставили проблеме упознавања и поређења разних култура. У оквиру проблема спознаје другачијег јавило се и питање поређења сопственог егзистенцијалног гледишта са другим, различитим. Овде централно место заузима представа о припадности људском роду, која је (представа) повезана са чињеницом да гајимо „људска” осећања према себи сличнима и да други мисле и осећају баш као ми. Давање примата „људском” делом је произашло из недостатка свести о сличним осећањима (бола и патње) код животиња. Одатле и насилно понашање према животињама. Међутим, у међуљудским односима и сви људи нису једнако привилеговани. Наиме, насилно понашање (које је потиснуто у односима с припадницима сопствене друштвене групе<sup>2</sup> за неке постаје потпуно оправдано ако је усмерено ка „странцима”. Овде је реч о *двојном моралу* – једном који важи унутар сопствене групе и другом који важи за неког изван те групе (Фабијети и др. 2002: 22). Испада да смо „ми” више људи од „других” који су мање људи или то уопште нису. Преферирање људ-

---

<sup>2</sup> На пример, већа толеранција биће испољена према разноликостима, класним или поткултурним, ако оне постоје унутар истог друштва. Разлике могу бити јако упадљиве, али и поред тога неће представљати довољан разлог за закључак да се ради о страном, већ само о више или мање темељито/упадљиво другачијем (Стојковић 2008: 136).

скости произилази из преферирања властите културе (начина живота, обичаја, навика, понашања, комуницирања, становања, исхране).

Дискриминација „странаца”, то јест оних који су суштински различити од нас, вршила се често и по расној основи. Још од времена средњег века практиковало се обезвређивање црних раса – расправљало се о постојању душе код Африканаца и Индијанаца. Али тај принцип примењиван је и у обратном смеру. Клод Леви-Строс (Lévi-Strauss) бележи следећи случај:

„На Великим Антилима, неколико година након открића Америке, док су Шпањолци слали истражне комисије да утврде имају ли домороци душу или немају, домороци су утапали бијеле заробљенике да би дуготрајним проматрањем установили подлијеже ли њихов леш труљењу или не подлијеже” (Levi- Strauss 1988: 303).

Овакви и слични примери у свој својој бизарности представљају плод примитивног менталитета присутног једнако у древним и модерним културама, а заснованог на метафизичким предрасудама и стереотипима о вишим и нижим културама, о бољим и лошијим народима, о паметнијим и глупљим расама. Кратак је пут од стереотипа до *стигме* (Гофман 2009), која је ту да означи карактеристику која је дискредитијућа, што ће рећи супротна нашем стереотипу о томе шта би одређени тип (личности или неке социјалне групе) требало да буде – како да изгледа, шта да чини и како да се понаша.

## Универзално и релативно (Јединство разноликог)

Културна разноликост доспева у жижу јавности посебно у времену глобализације која, наводно, прети да од света направи једнолично место. Тако се однос према другости премешта са индивидуалног на друштвени план, из психологије у социологију. Појачава се страх од „културног империјализма”, то јест „америчког глобализма” („мекдоналдизације” света), од „једне доминантне културе” која прети да уништи све друге и створи атмосферу културне једноличности. Националне елите се боје „културе света”, коју приписују глобализацији. Процеси глобализације, по њима, гурају културе у глобални „гулаш”, у „дунглу” гетоизације, те зато треба што пре пронаћи пут који води из „пустиње” једноличности (Лечнер и Боли 2006: 195). Уз признање да у култури света одиста постоји моћна тенденција ка хомогенизацији, постоје и реално утемељена схватања да је свет још увек разнолико место са посебностима које се тешко могу скувати у неком културолошком гулашу.

Примерице, неолиберална приватизација одвија се другачијим током у Индији у односу на Уједињено Краљевство, демократија се другачије поима у Мексику него у Чешкој. Опет, неке врсте поп музике могу бити популарне на међународном нивоу, али њена заводљивост још увек зависи од начина на који је музичари проводе кроз своју традицију. Чак ни елементи у сценарију хомогенизације нису идентични – иако се у „Мекдоналдсу” може купити и „кока-кола”, „мекдоналдизација” и „кока-колизација” метафорички обухватају другачије форме хомогенизације (Лечнер и Боли 2006: 205).

Многи теоретичари су оптерећени питањем куда ће нас одвести глобализовани свет. Да ли ће борба против културне једнообразности моћи да буде успешна против империјалистичких тенденција хомогенизације културе. По Сози Сантосу (Sousa Santos), култура је друштвени процес који настаје у тачки укрштања универзалног и партикуларног, док идеја о глобалној култури спада у један од главних пројеката модерности. На трагу ових речи, и националне културе могу своју будућност видети у међусобној сарадњи и прожимању, а не у одбијању. Чињеница је да су процеси ширења и наметања културе незаустављиви и да се тежи универзализацији и стандардизацији културе широм света (глобализација културе), али то не мора значити и крај националних култура.

„Верује се да је драматично интензивирање међуграничног протока добра, капитала, рада, људи, идеја и информација подстакло зближавање, неговање сличности и стварање хибрида различитих националних култура – било да је реч о архитектонским стиловима, моди, исхрани или потрошњи културних добара” (Соза Сантос 2002: 23).

Мало је рећи да су схватања о опстајању посебних (регионалних, локалних, националних) култура у процесу културне глобализације света подељена. Зато, увидом у различита схватања глобализације, културне хомогенизације, културне емаципације и посебности култура, из света теорија и метафора ваља се поново вратити живим културама које функционишу по само њима знаним принципима. Поставља се, наиме, питање, да ли сцена са кинеске пијаче, с почетка текста, може опстати, бити недодирнута упркос глобалним културним трендовима. Могу ли Кинези и даље јести с помоћу штапића, а Грци плесати у ритму сиртакија? Да ли се Италијани морају одрећи неодољвог укуса жабљих батака и ко ће забранити Србима да пију ракију „шљивовицу” справљену у сопственим казанима? Питањима нема краја. У сврху сагледавања могућности опстанка културних разноликости и посебности у глобалном свету,



размотримо на примеру сликарства принцип „све-важности духа” из јапанске културне баштине.

„’Једно-угаони’ стил и штедљивост потеза четкице помажу да се произведе осећај издвојености од конвенционалних правила. Тамо где бисте обично очекивали линију или масу или неки уравнотежујући елемент, њега нема, а ипак управо то је оно што у вама буди неочекивани осећај задовољства. Упркос недостацима или манама које су нема сумње очигледне, ви их не осећате као такве. И заиста, сама ова несавршеност постаје облик савршенства. Очито, лепота обавезно не подразумева савршенство облика. То је један од омиљених трикова јапанских уметника – отеловити лепоту у облику несавршеног или чак ружног” (Сузуки 2005: 31).

Овај естетски принцип није ни светски ни европски, већ аутентично јапански и у дубоком је складу с духом зен будизма. С друге стране, иако толико особен и разнолик од принципа уметничког стваралаштва других (западних) култура, он је прихватљив и инспиративан у свакој култури и свакој врсти уметности<sup>3</sup>. Јапанску уметност и културу у целини карактерише, како би рекао велики учитељ зена Даисец Т. Сузуки, жудња за примитивном једноставношћу. Живот је, по овом схватању, довољно једноставан, али када га преиспитује аналитички западњачки ум, он представља беспримерну збрку. У карактеру источњачких народа постоји намера да се живот схвати изнутра, а не споља. Чини се да је уметност еманација тако схваћеног живота, а најбољи доказ за то су *сумије* сликарство и *хаику* поезија. У овим естетским формама препознају се неравнотежа, „једно-угаоност”, сиромаштво, поједностављивање и усамљеност. Асиметрија је непобитна карактеристика јапанске уметности, што се најбоље може видети у архитектури, али и у неинтелектуалном дискурсу коме није блиска равнотежа. Све произилази из централне перцепције зен истине, која гласи „Једно у Мноштву и Мноштво у Једном” (Сузуки 2005: 33). Једном речју, оријенталан ум је интуитиван, док је западњачки ум логичан и дискурзиван.

Традиција тихог и дугог породичног посматрања цветања трешања у Јапану стара је хиљаду година. Трешња је јапански национални цвет и симбол среће. Али за разлику од нас западњака, Јапанци не придају значај плоду трешње, већ само њеном цвету. Овај поступак нама може бити неразумљив, чак смешан, али он (уз све остало) говори о томе да оно национално, локално и особено у култури може опстати

<sup>3</sup> Естетика ружног стекла је легитимитет и на просторима западноевропског промишљања уметничког феномена: *литературе ноуре*, Бодлер (Baudelaire), Кафка, Сартр (Sartre), Пикасо (Picasso), атонална музика (Божиловић 2004: 145-146).

иако је та култура отворена за различите утицаје са Запада. Јапански студенти не устручавају се да студирају на Харварду или Оксфорду, да возе немачке аутомобиле и да прихватају многе техничке изуме из Европе. То их, међутим, не спречава да задрже свој специфичан однос према уметности или према породичној традицији. Наравно, постоје и обратне ситуације, када културе Запада упијају оријенталне утицаје. Можда су најупечатљивији пример *Битлси* (The Beatles), који су на изванредан начин сублимирали поруке и вредности западне културе и њених хибридних форми насталих асимилацијом култура Истока. Тиме су створили аутентичну музику, која надахнуто сажима класичну музику (прво коришћење гудача у поп музици) и етно музику (прво коришћење индијских народних инструмената – ситара и табле у поп музици, као и увођење медитације у популарну културу) (Јанковић 2009: 39).

Преоптимистично би било рећи да у условима глобализације не бива уздрмано место националних култура и националних идентитета. Међутим, национални идентитет по себи није нешто што је дубоко укорено и непроменљиво, те браниоци разлика треба да буду свесни тога. Глобализација доводи до сусрета и прожимања култура, а то прожимање није једносмерно и заснива се на процесу узимања и давања. Зато се прича о националним разликама, на једној страни, и глобалној хомогенизацији, на другој, заснива на прилично упрошћеном схватању националног идентитета. Култура света и националне културе нису несродни супарници, већ нешто што је заједно еволуирало. Рецепт успешне симбиозе универзално-светског и партикуларно-локалног најочитији је на примеру феномена *world music*, односно музике света. Боље рећи, у *world music* има довољно места за многе и различите етничке музичке правце. Под тим појмом подразумева се коегзистенција посебних и различитих музичких праваца. Неки од данас популарних националних музичких облика резултат су мешања различитих култура – размене искустава и културне посебности народа и етничких заједница. По налазима етномузиколога, та појава запажена је још у 18. и 19. веку. Међутим, *world music* у данашњем смислу речи датира од осамдесетих година прошлога века и представља синоним за народну музику различитих етничких групација. Суштински утицај на развој ове врсте музике омогућен је невероватним порастом снимљене популарне музике изван развијеног света и доласком нових технологија, као што су касете, караоке, дигитално семпловање и мини радио-станице. Од великог значаја такође су били: приближавање и сабијање света интензивирањем глобалних медијских мрежа, олакшање транспорта, националне

заједнице у дијаспори, глобализација капитала која је повећала међународни промет „world popular music” и њену доступност Западу. Увођење инструмената синтетизованог звука значајно је променило естетику популарне музике и довело до праваца-музичких коктела, какви су „рок-фолк”, „денс-фолк” или „техно-фолк”.

Социолошки гледано, „world music” (алиас: „world beat”, „world fusion”, „global fusion”, „ethnic fusion”) темељи се на идеологији глобализма и универзализма. Путем ове музике мали народи покушавају да афирмишу сопствену културу и музичку традицију. С друге стране, културна индустрија у тежњи за профитом трага за музичким освежењима у тзв. примитивним и мање развијеним друштвима. Та индустрија, која је у првим деценијама 20. века била спроводилац америчке хегемоније, сада помаже да западно тржиште буде преплављено националном музиком оних над којима је вршена хегемонија. Дешавају се, дакле, повратни културно хегемони процеси од стране малих народа према развијеном Западу (Милојевић 2004: 78).

Ако је „култура света” исувише општи појам, универзалан, апстрактан и емпиријски још неукорењен, онда нам је појам Европске уније као наднационалне заједнице, као посебнији, јаснији и много ближи. Данас се европска цивилизација суочава са нестајањем аутохтоних облика диверзитета који су до скоро одолевали бурним цивилизацијским изазовима у ширем окружењу. Наиме, читава модерна постиндустријска цивилизација често је непријатељски расположена према свакој врсти посебности и бројним облицима испољавања разноликости. Свесна тога, Европска унија настоји да начело културне разноликости (диверзитета) афирмише као средишњи аксиом своје културне политике (Стојковић 2002: 74). Богатство различитости у европском контексту чини да се и проблем страног поставља на нов и другачији начин. С порастом интензитета комуникација у савремености све је мање међусобно издвојених друштава, а све је израженије настајање мултикултурних друштава у којима припадници различитих социјалних колектива живе не само једни поред других, већ све више једни са другима. Зато та друштва стварају основе за настанак плуралних идентитета. Поред мултикултуралности, европски културни простор носи обележје интеркултуралности. Интеркултурализам почива на претпоставкама узајамности и равноправне размене међу свим културама у контакту и карактерише га динамичност и прожимање култура (Стојковић 2008: 141).

Јединство разноликости као принцип<sup>4</sup> лакше је успоставити него спровести у пракси. Другим речима, културна политика има своје принципе и програме. Али и култура као таква има иманентне, у себи засноване законе саморазвитка, који увек изналазе снагу да се изборе са тешкоћама које долазе из „спољњег” света. Напросто, култура постоји захваљујући разноликостима. А разноликости се некада привлаче, а некад одбијају.

### **Примитивно и цивилизовано (Замена улога)**

Није наодмет још једном поновити: култура се храни разноликостима. Ниједна култура, па чак ни она позната као „традиционална”, није затворена у свој забран нити је некаквим демаркационим линијама издвојена од других култура. Свака култура је саздана на начин да може да даје, али и да прима друге културне елементе, и да „подноси” стране културне утицаје. У дефиницију културе неизоставно улазе појмови као што су прожимање, дијалог, размена, интеракција. Тачније, свака култура састављена је од сусрета са другим културама, само што су се неки од тих додира успоставили под принудом, били наметнути мачем, док су се други појавили на мирољубив начин (Тодоров 2010: 77).

Да би се разлике између култура схватиле на конструктиван начин (практично, а не само академски) најпре све културне чистунце треба уверити у факат да не постоје чисте културе. Све културе су мешовите, „хибридне” или „укрштене”. Антрополози су давно установили да свака култура у себи носи око 95 одсто страних елемената. Примера за то има сијасет, али послужићемо се оним који наводи Цветан Тодоров. Две културе, шпанска и астечка, уопште нису знале једна за другу све докле није дошло до њиховог сусрета у Америци у 16. веку, након што су шпански војници освојили Мексико. Оне су се посве разликовале по језику, религији, колективном памћењу, обичајима. Обе културе су током сусрета доживеле промене, али ниједна од њих није ишчезла. Убрзо ће активну улогу преузети појединци који, потекли из једне од тих култура, успевају да изнутра упознају другу и преузму улогу посредника.

---

<sup>4</sup> Повеља фундаменталних права Европске уније каже да „Унија доприноси очувању и развоју заједничких вредности уз поштовање различитости култура и традиција народа Европе, као и националних идентитета држава чланица и организовања њихових званичних власти на националном, регионалном и локалном нивоу” (Fossum 2003).

„Такви су Шпанци који су допали шака Индијанцима и на крају усвојили многобројне црте њиховог начина живота; такви су Индијанци који су, кад се освајање једном окончало, научили шпански, транскрибовали свој матерњи језик уз помоћ латинског алфабета и оставили писана дела која подједнако припадају обема културама” (Тодоров 2010: 87).

Током културних додир долази до промена које богате и освежавају сваку културу. Без промена, унутрашњих, али и оних насталих додирима извана, свака култура би се попут биљке сасушила и нестала. Наравно, као и у овом случају, промене настале у процесу акултурације јесу резултат културне селекције, односно самоизбора, транскрипције и реинтерпретације. То значи да су и култура-давалац и култура-прималац активне током додир. До акултурационих промена може доћи и онда када културе у духовном смислу нису нарочито блиске. Осим тога, промене се могу дешавати и „на даљину”. Све то упркос значајним разликама које су до тада постојале (а можда баш и захваљујући њима). Ево примера:

До пре неких само пар или нешто више деценија, ми са ових европских и балканских простора чудили смо се неким народима Африке који су бојили своја лица и „украшавали” их разним прстеновима и другим ђинђувама којима су бушили своје науснице или ноздрве – све у жељи да изгледају онако како они сматрају да је лепо. Разлог томе прилично је прост и баналан: у такозваним примитивним заједницама у којима нису постојали облици модерног стандарда (новац, луксузни аутомобили, туристичка путовања), припадници оба пола довијали су се на разне начине да привуку пажњу оног другог – тетовирањем, мазањем бојама и блатом у виду шара, кићењем перјем егзотичних птица. Многи од нас гнушали су се те „лепоте”, неретко осуђивали те људе и сматрали их дивљацима. Од почетка 21. века (па и нешто раније), међутим, та (пот)култура украшавања доброно је ушетала и у наше европске просторе. Истина је да за те тетоваже и пробадања своје коже ми користимо урбане и софистициране називе као што су *tattoo* и *piercing*, али *this is it* – тетовирање или пробадање делова лица и тела малим модним детаљима, то јест украсима. Разлог је исти као код оних „црња” којима смо се некад смејали или их омаловажавали – изгледати лепо и различито. Ту је, заправо, реч о бушењу тела, које се (бушење) сматра видом уметности тела (*body art*) – бушењу коже у сврху уграђивања украсних предмета. Тело се у уметности перформанса схвата као уметнички медијум или уметнички објекат. Међутим, пирсинг је у ширим оквирима постао мода, а онда и помодарство западне културе. Са приближно истим циљем као и код „примитиваца” примењиван је тако што су метални предмети у виду шипки, прстенова и других облика убацивани у избушену кожу обрва, ушију, усана, језика, брадавица на грудима, пупака и полних органа.

Генерално, за примитивна друштва важи да су лишена иницијативе појединаца, да су неинвентивна, нефлексибилна, да се налазе у трајном културном застоју и да су препуна предрасуда. Пошто и нека савремена друштва поседују ове одлике, онда произилази да се појам примитивног не мора односити на прошлост без остатка. Присуство примитивног менталитета (или мишљења и расуђивања на застарео и превазиђен начин) није реткост када су у питању савремене културе. Наравно, оно је у неким културама очигледније, али ниједна није имуна на вирус примитивизма. Примитивизам озбиљно прети да угрози данашњу културу Срба, нарочито у погледу модернизације и демократизације те културе и њених евроатлантских интеграција. Разуме се да Србија није никакав клицоноша културног примитивизма, није усамљена нити ексклузивна у том смислу, нарочито ако се има у виду подручје Западног Балкана (Божиловић 2010: 86). Ако су нам Африканци изгледали примитивно због њиховог необичног начина самоукрашавања, онда смо и ми, љубитељи пирсинга, ништа мање до савремени примитивци.

Култура је попут воде – она увек изнађе путеве и места где ће се ширити и имплементирати. Разлике култура чине да се оне повежу међу собом много више него што је то у стању и најгениознији политички пројекат. Такав је и овај случај са дифузијом културе татуа и пирсинга. Када на промене није имуна култура традиционалних друштава, онда је нормално очекивати да модерне културе буду још отвореније за разлике и свакојаке утицаје. Најбољи пример за то је настанак музичког рокенрола, који представља спој црначког блуза и „белог” кантри звука. Музичка синергија довела је до ширих промена на плану културе и, коначно, до настанка једне сасвим нове социјалне и духовне творевине: рок културе (Божиловић 2004: 163).

Сада се ваља посветити начинима путем којих се перципирају и приказују разлике које постоје између различитих култура, али и оне разлике које се догађају и другачије тумаче унутар једне културе. Наиме, негативан однос према разликама не мора да буде уперен само према другим државама и нацијама. Тај однос је у великој мери метафизички конструисан иако у суштини потреса социјално ткиво. Мржња према другости код другог не разликује се од мржње према другости која представља део истог националног корпуса.

## Нетрпељиво и толерантно (Некад негде, сада и овде)

Гледано са аспекта социјалне групе (нације, класе, расе) односи према другоме, различитоме или страноме испољавају се у два основна вида: као затварање у себе и отвореност према другима. Намерну затвореност у средину из које потичемо Тодоров сматра показатељем варварства, док признавање плуралитета група, друштава и људских култура – постављање других равноправно са собом, он сматра делом цивилизације. Ове појмове Тодоров не меша са ксенофилијом, или систематском преференцијом за странце, ни с било каквим култом различитости. Ту се, напросто, ради о мањој или већој способности признавања „наше заједничке људскости” (Тодоров 2010: 41). Разноликост култура, једноставно, постоји. Међутим, у људском свету се све објективне ствари и ситуације тумаче и процењују тако што се провлаче кроз призму колективног субјекта. Тако је и са разноликошћу. Неко је прихвата без зазора, него је у старту одбија. Једнима је привлачна и симпатична, док је се други гнушају и спремни су да је оспоре не лишавајући се ни бруталних начина. Дакле, однос према разноликости, и онда када је личан, индивидуално конструисан, јесте друштвено посредован.

Корени нагонске аверзије према туђим типовима нису од јуче. Било их је одувек, али су карактеристични случајеви забележени у 15. и 16. веку, када су европски путописци, трговци и мисионари новооткривене народе Африке и Америке приказивали као људе ниже врсте, зле и са животињским инстинктима. У квазинаучним теоријама, људи неевропских култура третирали су као „варвари” и „нехришћани”, што ће рећи – дивљаци, људи без разума, монструми и људождери. Из позиције културног егоизма, национализма и расне надмености лако се долази до строгог раздвајања између „онога што је моје” и „онога што је твоје”, између људи из групе и људи изван групе. У описаним случајевима ради се о нагонима. Они се у психоаналитичким теоријама доводе у везу са групним животом људи и у одређеним социјалним околностима могу добити регресивне и примитивне облике. Та врста нагона испољава се као нетрпељивост према појединцима изван групе и као пројекција агресије на другог. При том долази до стварања друштвених предрасуда и стереотипа, који обликују понашање без свесног расуђивања и самоконтроле. Ствара се оштра поларизација између „нас” – европејаца, разумних и цивилизованих и „њих” – обојених, глупих и примитивних (Божиловић 2010: 80-81).

Историјски гледано, различитост култура људима је ретко изгледала као нешто природно. На одбијање признавања чињенице културне различитости у великој мери утицала је западна цивилизација. Различитост најчешће изазива етноцентричну реакцију, а она се испољава кроз сумњу, подсмех, презир и ужасавање, и креће се до морбидних и агресивних радњи. *Етноцентризам* је основни чинилац који спречава разумевање другачијих и почива на уверењу да је властита култура изнад свих осталих. Он представља специфичан облик универзалистичког уверења које се испољава у неоправданом настојању да се вредности својствене друштву којем припадамо издигну на ниво универзалних вредности. Етноцентризам има два лица: претензију да представља опште, с једне стране, и садржину посебног (најчешће националног), с друге (Тодоров 1994: 19-20). Етноцентризам је, иначе, један дериват *социоцентризма*, кога карактерише везаност за групу (друштво, колектив) и осећање зависности од ње, у екстремном виду поистовећивање читавог друштва са једном једином друштвеном групом.

Мултиетничке заједнице се често налазе у ситуацији стварања одбојности према другим народима, што се у теорији назива *етничком дистанцом*. Ова се, пак, јавља у вези „очувања” етничког идентитета групе. Из тог „врзиног кола” израња низ опасности јер супериорност етничког „ми”, са којим се појединци идентификују, нужно производи инфериорност „другог”, од кога се треба дистанцирати. Етничка дистанца која постоји у вишенационалним државама, каква је Србија, представља реалну основу на којој израста политичка манипулација националистичких елита. Политичка манипулација на основу етничке дистанце могућа је по разним основима: у односу на регион и занимање, на политичко опредељење, а нарочито у односу на националну припадност. Степен дистанце мења се сходно политичкој ситуацији, тј. степену присуства етнонационалистичке матрице у политици. Ситуација се понавља и у случају ксенофобије према странцима, која представља успешно оруђе политике базиране на националистичкој манипулацији (Секел 2000: 15).

Преферирањем националног у сопственом етничком бићу, етнички идентитет се претвара у примитивни *етнонационализам*, који, постајући моћно оружје политичара, врши политизацију етничке свести и постаје основа једне идеологије (Jenkins 1997: 215). Такву идеологију карактеришу традицијски конзервативизам, самољубивост, национална искључивост, ексклузивност и острашћеност, снажна ксенофобична осећања, охолост, егоизам и провинцијализам. Разматрајући појаву ксенофобије у Срба између два светска рата, Рудолф Арчибалд Рајс (Reiss)



је најпре проналази у „владајућој класи” код које она није последица претераног родољубља и национализма, већ „накарадне зависти”. Он сматра да се ксенофобија може опростити онда кад проистиче из страха за добро отаџбине. Али она је у српској традицији најчешће била плод „егоистичне зависти” и зато је „мрска и малоумна” (Рајс 2006: 45).

Ако појам етноцентризма схватамо као специфичан поглед на културу, чији су критеријуми доброга и, уопште, свега позитивнога изведени из вредности властите групе, онда се проширењем тога појма на европску културу и цивилизацију у целини долази до термина *евроцентризам*. У искривљеном самовеличању Европа је виђена као једини извор значења, као светски центар гравитације, као онтолошка реалност. Мапирана у средиште света, она је добила знатно веће димензије од стварних, за разлику од Африке, која је на рачун те перспективе драстично смањена. Из евроцентричне визије свет се дели на „Запад и остатак”, а из ове вредносне перспективе нормализују се хијерархијски односи моћи, колонијализам и империјализам као повесно нужне праксе (Месић 2006: 277-278). У том контексту, и европска слика Оријента разликује се од америчке слике. За разлику од Американаца, који Оријент повезују са Далеким Истоком (пре свега са Кином и Јапаном), код Француза и Британаца (мање код Немаца, Руса, Шпанаца, Португалаца, Италијана) постоји дуга традиција онога што Саид назива *оријентализмом*, разумевањем Оријента заснованом на западноевропском искуству. У европској „слици” Оријент није само сусед Европе – он је и место највећих и најбогатијих европских колонија, извор њених цивилизација и језика, њен супарник у култури и једна од њених најдубљих и најчешћих слика о Другој (Саид 2000: 9-10). У сваком случају, бити Европљанин или Американац у односу према Оријенту нипошто није неутрална чињеница.

Дакле, евроцентрични синдром препознатљив је по пракси фаворизовања западноевропских културних вредности и потискивању у други план осталих култура, пре свега азијских и арапских. На тај начин се друге културе фактички бришу из светског културног наслеђа или се миноризује њихов значај. Европа се симболички позиционира као центар света, а њено културно наслеђе маркира се као јединствено и супериорно. Све ово под изговором да су целокупно културно наслеђе и пракса модерни и динамични, а да су источњачке културе у целости традиционалне и статичне. Стереотипи о изузетности европске културе делимично се разбијају насељавањем неевропског становништва на просторе западне Европе, од којих неки припадници других култура теже за асимилацијом са локалним становништвом, док неки формирају

етноцентричне заједнице унутар постојеће доминантне културе, исказујући снажан национални и културни идентитет. Иако је слоган Европске уније садржан у синтагми „богатство у јединству различитости”, он је базиран на етноцентричним принципима. А познато је да ниједан етноцентризам не иде у сусрет разликама.

Разумевање културних посебности је проблем који се тиче културних образаца. Рут Бенедикт (Benedict) у студији *Patterns of Culture* из 1934. критички пише о наметању образаца западне цивилизације највећем делу земљине кугле. Она истиче да су понекад чак и веома примитивни народи далеко свеснији улоге културних особености од нас који себи тепамо да смо цивилизовани. Такозваним примитивнима потпуно је јасно да се људски живот може уредити на више различитих начина. Искуства белог човека по том питању су скромнија. Он познаје само сопствени начин живота и без много тешкоћа прихвата истоветност људске природе и сопствених културних мерила (Бенедикт 1976: 33). Бенедиктова ову ситуацију тумачи тако што је култура у којој живе примитивци њима пружила више могућности за разврставање, упоређивање и закључивање, које такозвани човек цивилизације није поседовао зато што је мање присно доживео различите културе. Испада да су „примитивци” у том погледу далеко флексибилнији и да су њихови ставови поводом културних разлика рафиниранији од људи на вишем ступњу цивилизације.

Насупрот свим центризмима, па и онима са префиксом *социо, етно* или *евро*, постоје и схватања базирана на тези да се треба уздржати од суда о обичајима других народа како би се њихове културе схватиле на начин који их не компромитује и баца у други план. Стварање етноцентричних судова најбоље се избегава прихватањем *културног релативизма* који налаже разматрање сваке културе у њеним властитим оквирима и према њеним властитим стандардима. Најмање пристрасна оцена успешности неке културе укључује критеријуме који показују колико ефикасно та култура осигурава опстанак друштва а да то њени припадници сматрају прихватљивим. С обзиром на то да је свако друштво састављено од група са различитим интересима, истраживачи морају питати чијим потребама и чијем опстанку најбоље служи дотична култура. Тек преиспитивањем свеукупне ситуације може се постићи разумна и објективна оцена о томе функционише ли култура на начин који се може сматрати задовољавајућим у границама очекивања (Хавиланд 2004: 52).

Уз опаску да је идеја о утемељењу друштва, културе и научне мисли неоправдано почивала на хеленистичким идејама, и по питању кул-

турног релативизма принуђени смо обратити се поново славном Грку Херодоту. Херодотова мисао је, за разлику од његових сународњака тога времена (5. век пре н. е.), понајмање хеленоцентрична. Веома важна је његова *релативистичка* перспектива, која се огледа у ставу да треба поштовати различите системе веровања и различите културе. Занимљиво да је то поштовање за друге и другачије Херодот научио од Персијанаца и оно се није уклапало у етноцентрично разумевање света у коме су живели (Бошковић 2010: 24-25). Етноцентрична и расистички обојена схватања, уз ретке изузетке, протежу се и кроз низ наредних векова, да би се тек од средине двадесетог века, паралелно са процесима деколонизације великог броја држава Африке и Азије, успостављале озбиљније научне теорије које афирмишу пројекат признавања културних разлика.

Релативистичко становиште које је настало као реакција на етноцентризам, еволуционизам и расизам подразумева што боље упознавање других култура и руководи се начелом: оно што је прикладно за неку људску групу није нужно прикладно и за другу (Фабијети и др. 2002: 21). Дакле, нема виших и нижих култура, не постоје боље и лошије културе, примитивне и цивилизоване – свака култура обликована је на начин који је кореспондентан околностима у којима се затекао (историјским, социјалним, економским, политичким, верским, едукативним, етичким, естетским). Не постоји еталон у смислу некакве етаблиране вредности према којој ће се процењивати вредности сваке поједине културе. Културе се не стављају у Прокрустовску постељу која ће им прописивати како треба да изгледају и какве треба да буду. Културно релативистичко становиште заступали су многи антрополози, међу којима Франц Боас, Мелвил Херсковиц (Herskovits), Рут Бенедикт (Benedict), Маргарет Мид (Mead), Едвард Вестермарк (Westermarck), Грем Самнер (Sumner). Њихов аргумент састојао се у томе да свака заједница поседује свој скуп вредности и да друштвене норме једне заједнице не могу бити супериорније од оних друге заједнице. Реч је само о различитим начинима регулисања друштвених односа унутар одређене културе. Уз благу опаску да се разлике не смеју занемаривати јер је приврженост вредностима сопственог културног обрасца у извесном смислу пожељна, макар као претња културној хомогенизацији и унификацији (Божиловић 2010: 83). Наиме, културни релативизам може отићи у другу крајност, препознатљиву по негацији културних универзалија, универзалних вредности и принципа. Из упрошћеног и буквално схваћеног права на разликовање може се доћи до ксенофобије, онемогућавања осуде колонијализма и експлоатације, што би било ново врћење у кругу. Због

тога су током 20-ог века подвргаване критици филозофско-етичке и политичке импликације културног релативизма.

Поларизација становишта према другом и другачијем присутна је и у оквиру исте културе. У том смислу културни релативизам, који је заснован на концепту *културног диверзитета* (разноликости), представља тумачење које се односи на прихватање разлика унутар једне културе. Пажњу треба скренути са целине културе ка њеним поткултурним деловима, који, сваки за себе, јесте релативно самосталан и особен. На тај начин би се учиниле видљивим и спречиле дискриминације типа оних према националној припадности и социјалном статусу, физичкој способности и здравственом стању – према старијим људима, инвалидима, женама, родним разликама, родном идентитету и сексуалној оријентацији.

Дискриминација различитог постојала је у свим историјским епохама и у свим културама. Наравно, у неким културама више, у неким мање, у једнима према једној популацији, у другима према некој другој. Генерално, модерна друштва су далеко толерантнија, док у предмодерним и традиционалним друштвима, каква је и Србија, дискриминација је израженија. Нетолеранција и нетрпељивост у Србији и на Балкану, према актуелним истраживањима, нарочито је снажна и отворена према Ромима, малим верским заједницама (баптисти, Јеховини сведоци, адвентисти) и ЛГБТ популацији. И док социјална дистанца према Ромима у региону Балкана, посебно у Србији, Бугарској и Македонији, с времена на време има своје јаче или блаже манифестације (Тодоровић 2007), то са хомофобијом и трансвестизмом није случај. Тако ЛГБТ популација у Србији и шире, на читавом простору Балкана, спада у најугроженије друштвене групе<sup>5</sup>. До краја осамдесетих међу грађанским слојевима преовладало је мишљење да бити хомосексуалац није нормално, али се однос према њима толерисао. Крај осамдесетих у Србији већ је почео да бива обојен хомофобијом са елементима насиља. Насиље не јењава и пропорционално је степену видљивости: што се о ЛГБТ људима више прича, то су отпори против њих већи. Апсурдно је да данас, када је усвојен Закон о забрани дискриминације (2009) није могуће организовати Параду поноса без државног референдума (Стојановић 2011).

---

<sup>5</sup> У контексту анализе филмова *Вицина* (1992) Срђана Карановића и *Marble Ass* (1994) Желимира Жилника, Кевин Мос (Moss) пише да је у традиционалном свету *Вицине* женски трансвестизам узрокован родном неједнакошћу руралног балканског друштва, док се мушки трансвестизам у балканским заједницама види као девијација и сузбија се мржњом и подсмехом (Мос 2002: 335).

Конструкција сексуалности у Србији заснована је на разлици између хомосексуалних и хетеросексуалних идентитета. Хомосексуалци су овде схваћени као групација изван мејнстрима и према њима се гради негативан и нетолерантан однос који се најчешће дистрибуира из националистичких и црквених кругова. Националистички дискурс је веома подесан за злоупотребу нелагоде према нестандартној сексуалности зарад јачања нетрпељивости према националним и етничким *другима*. Српски националисти често су користили хомофобију у дискредитацији својих непријатеља тврдњама да су они хомосексуалци. Њима је НАТО бомбардовање послужило као разлог за још агресивнију хомофобију. Наиме, непријатељ са Запада био је означен као хомосексуалац, и по асоцијативној логици локални геј људи приказивани су као западни агенти (Мос 2002: 338-340).

Перцепција и приказивање разноликости која се тиче сексуалне оријентације, то јест сексуалног избора, много говори о друштву које представља референтни оквир ове врсте односа. Културна перспектива јесте неопходна, али не треба запасти у „ману културализма” или извођења свих црта појединца из његове културне припадности (Тодоров 2010: 88). У пројекцији дискриминаторске слике о хомосексуалцима учествују сви делови структуре друштва, почевши од државе, њене идеологије, политике и економије, све до њених духовних корелата. У постсоцијалистичким друштвима хомофобичан став најчешће се производи и дистрибуира из црквених кругова. Црква као институција вере у великој мери обликује културни образац, који кроз систем забрана и дозвола одређује пожељно и непожељно сексуално понашање припадника заједнице. Однос према хомосексуалности јесте једно од питања где се католичанство и православље суштински не споре, позивајући се на неке ставове из Библије. Осим бескомпромисних и отворено дискриминаторских ставова цркве, постоје и размишљања типа „Воли грешника, али мрзи грех”, у смислу: гејеви и лезбејке јесу наша браћа и сестре, али њихове сексуалне преференције представљају грех. И поред бројних нијанси поводом приказивања другости у хомосексуалном смислу, Српска православна црква има у основи неблагонаклон став уз изразито јаку, пре свега моралистичку, осуду (Јовановић 2011).

Однос према сексуалности, будући искључив, представља парадигму односа према свакој другој разноликости у савременом српском друштву. Иако Срби воле да се хвале својом „традиционалном гостољубивошћу”, они уистину нису нарочито склони прихватању образаца страних култура. Друго и страно у српској култури доживљавају се као

угрожавање сопствене традиције и властитог идентитета<sup>6</sup>. Странци су по правилу недобродошли, осим у случајевима када се транспарентно позитивно изјашњавају по питањима лепоте, на пример, „српских” предела и девојака, или „неодољивог” укуса наших националних јела. Стога се у једном делу српског медијског и културног простора потхрањују слике о изузетности сопствене културе и негује страх од глобализације. У основи свега стоје националистичка културна политика и национализам. Наиме, сврха националиста састоји се у јачању осећања националне припадности, а она се може постићи пре свега у одмаку, дистанци према другом (Драгићевић Шешић 2010: 116). Негативни ставови о Европи, Америци, НАТО пакту, Хашком трибуналу и свему страном што долази са Запада нарочито су појачани након последњих ратова на територији некадашње СФРЈ и бомбардовања Србије од стране НАТО савезника. Та ситуација ишла је „на руку” традиционалистима чиме је учвршћен националистички дискурс културне политике и праксе. Предмодерна Србија тешко може да схвати постмодерни свет, па и Европску унију. Одатле и стално варирање процената људи са овог простора по питању евроинтеграције земље. Вредности које се преферирају у данашњој Србији прилично су удаљене од европских вредности, па се и однос према Европској унији овде доживљава као однос према нечему што је (још увек) Различито и Страно.

## Литература:

1. Benedikt, Rut (1976) *Obrasci kulture*. Beograd: Prosveta.
2. Bošković, Aleksandar (2010) *Kratak uvod u antropologiju*. Beograd: Službeni glasnik.
3. Božilović, Nikola (2004) *Rok kultura*. Niš: Studentski kulturni centar.
4. Božilović, Nikola (2007) *Kultura i identiteti na Balkanu*. Niš: Filozofski fakultet, Centar za sociološka istraživanja.
5. Božilović, Nikola (2010) Kontekst kulture: Kritika primitivnog uma. *Filozofija i društvo* 2: 71-97.
6. Dragičević Šešić, Milena (2010) Kulturna politika, nacionalizam i evropske integracije. U *Biti iz/van*. Beograd: Kulturklammer – centar za kulturne interakcije.

---

<sup>6</sup> У истраживању које је спроведено од стране Центра за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу (2006-2010), на питање да ли су у Србији култура и традиција угрожене американизацијом, испитаници српске националности позитивно су се изјаснили у проценту од 63,9%. На исто питање позитивно је одговорило 18,4% албанских испитаника, 55,9% бугарских и 33,3% Рома (Божиловић 2007: 156).

7. Fabijeti, Ugo/Maligeti, Roberto/Matera, Vinčenco (2002) *Uvod u antropologiju: od lokalnog do globalnog*. Beograd: Clio.
8. Fossum, John Erik (2003) The European Union in Search of an Identity. In *European Journal of Political Theory* 2(3): 319-340.
9. Gofman, Erving (2009) *Stigma. Zabeleške o ophođenju sa narušenim identitetom*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
10. Haviland, William (2004) *Kulturna antropologija*. Jastrebarsko: Naklada Slap.
11. Janković, Aleksandar S. (2009) *Dug i krivudav put. Bitlsi kao kulturni artefakt*. Beograd: Red Box.
12. Jenkins, Richard (1997) *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage.
13. Jovanović, Miloš (2011) Moralistička osuda homoseksualnosti u pravoslavlju. *Teme* 3: 705-747.
14. Lečner, Frenk Dž. i Boli, Džon (2006) *Kultura sveta. Začeci i ishodi*. Beograd: Clio.
15. Lévi-Strauss, Claude (1988) *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb: Školska knjiga.
16. Mesić, Milan (2006) *Multikulturalizam. Društveni i teorijski izazovi*. Zagreb: Školska knjiga.
17. Milojević, Jasmina (2004) *World Music – Muzika Sveta*. Jagodina: World Music Asocijacija.
18. Mos, Kevin (2002) Jugoslovenski transeksualni heroji: „Virdžina” i „Marble Ass”. *Reč* 67/13: 327-346.
19. Park, Robert Ezra (1969) Kulturni konflikt i marginalni čovek. U *Teorije o društvu* (tom II). Beograd: Vuk Karadžić.
20. Rajs, Rudolf Arčibald (2006) *Čujte, Srbi!* Beograd: Beogradska knjiga, Partenon.
21. Said, Edvard (2000) *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
22. Sekelj, Laslo (2000) Etnička distanca, ksenofobija i etnonacionalistička manipulacija. *Sociologija* 1: 1-25.
23. Soza Santos, Boaventura de (2002) Procesi globalizacije. *Reč* 68/14: 5-65.
24. Stojanović, Boban (2011) Biti gej u Srbiji. *Status magazin* 104: 30-40.
25. Stojković, Branimir (2002) *Identitet i komunikacija*. Beograd: Fakultet političkih nauka u Beogradu i Čigoja štampa.
26. Stojković, Branimir (2008) *Evropski kulturni identitet*. Beograd: Službeni glasnik.
27. Suzuki, Daisec T. (2005) *Zen i japanska kultura*. Beograd: Geopoetika.
28. Todorov, Cvetan (1994) *Mi i drugi. Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*. Beograd: Biblioteka XX vek.
29. Todorov, Cvetan (2010) *Strah od varvara. S one strane sudara civilizacija*. Loznica: Karpos.
30. Todorović, Dragan (2007) *Društvena udaljenost od Roma*. Niš, Novi Sad: Filozofski fakultet, Stylos.
31. Valdenfels, Bernhard (2005) *Topografija stranog. Studije o fenomenologiji stranog I*. Novi Sad: Stylos.

32. Weber, Max (1946) *The Social Psychology of the World Religions*. In *From Max Weber*, H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds.). New York: Oxford University Press, pp. 267-301.
33. Zimel, Georg (2008) *Stranac*. U *Georg Zimel 1858-2008* (ur. Dušan Marinković). Novi Sad: Mediterran Publishing.

## Culture and Presenting Diversity

**Summary:** This paper analyzes the relationships being established from the cultural position of individuals and social groups toward diversity and otherness. The author focuses attention on the relations of diverse and foreign, universal and relative, primitive and civilized, intolerant and tolerant. The contrast between one's own and foreign is shown in such a manner so as to present one's own as accessible and inherent, while foreign appears as inaccessible and non-inherent. In this context, the attention is directed toward the discrimination of foreigners and stigmatization of certain social groups on the basis of their cultural diversity.

Within the relations of universal and relative, the paper discusses the globalized world („culture of the world”), posing the question whether it is possible to avoid the cultural uniformity of the planetary universe or not. Specific cultural projects are considered, such as the musical phenomenon of „world music”. The author questions the possibility of survival of special (local, national) cultures in the process of cultural globalization. Analyzing the notions of „primitive” and „civilized”, he emphasizes their relativity and conditionality of values. Furthermore, the paper identifies „primitive” behaviors of the so-called civilized world.

Intolerance and tolerance toward foreign cultures are in this paper observed through two opposite forms of relationships: ethnocentrism and cultural relativism. Here, the author also critically discusses Eurocentrism, which maps Europe as the center of the world. Finally, he reflects upon the social distance and intolerance toward Roma, small religious communities, and LGBT population in Serbia, as well as the influence of all of this on the processes of European integration of the Serbian society.

**Key words:** culture, globalization, diversity, uniformity, us, others, primitive, civilized, ethnocentrism, tolerance