

PROBLEMATIKA AFRIČKOG ONORA AGESI KULTURNOG IDENTITETA

»Kao god što neku individuu ne ocjenjujemo šta je po onome šta ona o sebi misli da jeste, tako ni o ovakvoj preveratnoj epohi ne možemo stvarati sud iz njene svesti.«

Karl Marks, *Kritika političke ekonomije*

JEDNA OD KARAKTERISTIKA tradicionalne afričke kulture jeste da se nedovoljno proučava. S obzirom na to, ona daje povod za sva moguća tumačenja i manipulacije, i funkcioniše prema potrebama i zahtevima obrazovanih slojeva koji često ne poznaju njen stvarni uticaj na građansko društvo i državu. Tako, za neke, ona predstavlja skup svih kulturnih elemenata izbačenih iz sadašnjeg okvira društva. Za druge, ona igra ulogu rajskega pribježišta koje omogućava da moderna civilizacija, obeležena poremećajima, ponovo uspostavi ravnotežu. Prema tome, kako razumeti lakoću s kojom se svako samozadovoljno drži svoga tumačenja kulture?

Pre svakog drugog razmatranja, uputno je primetiti da je područje kulture vrlo osetljivo na forme ideologije. Ono razotkriva glavne probleme s kojima društva moraju da se suoče kako bi živila i preživela. To je prvo razmatranje koje treba da se podvuče.

Drugo razmatranje odnosi se na način pristupa problemu. Kao što na društveno-ekonomskom planu izvesna težina promišljanja naučnika navodi da se uspostavi tipologija utemeljena na trojnoj shemi¹), tako se i na kulturnom planu stvorila navika da se kulture raspoređuju na tri modela². Podsetimo na kategorije upotrebljene na društveno-ekonomskom planu. Pre svega postoje i neindustrijska (ruralna) društva obeležena težinom prošlosti, otporom prema promenama, odbojnošću prema svakoj inovaciji, brižljivim i isključivim poštovanjem predačkih uzora³; zatim se pominju potrošačka društva, čija suštinska crta jeste njihova prezentnost; »potrošač najčešće ima veoma slab nadzor nad proizvodacem. Jedina sankcija kojom raspolaže jeste odbijanje de troši« (Alen Turen); najzad, na trećem mestu, nalaze se industrijska i post-industrijska društva: ona su postindustrijska, tehničarska i programirana; njihova suštinska obeležja jesu brza promena, razumna proizvodnja, prvenstvo stečenja u odnosu na preneto, sposobnost preobražaja neizvesne budućnosti u promišljene izvesnosti. Takva je trojna shema koja je obično predstavljena na društveno-ekonomskom planu.

S obzirom na ovu shemu, šta imamo na kulturnom planu? Margaret Mid najbolje je protumačila težiju koja se nameće u tom pogledu u svetu antropologa. Na prvom mestu dolazi »postfigurativna« kultura »čiji kontinuitet zavisi od onoga što se očekuje od starog, i od skoro neizbrisivih tragova što ga to očekivanje ostavlja u duhu mladih«⁴.

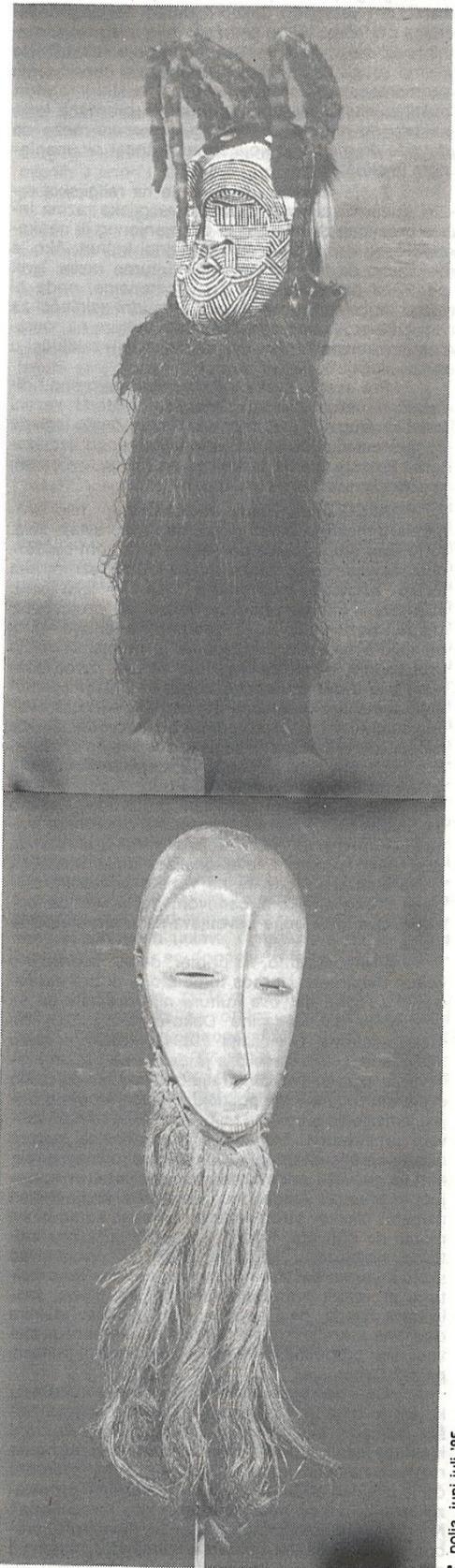
Na drugom mestu javlja se »kofigurativna« kultura u kojoj »društveni model koji prevladava jeste ponašanje savremenika«; u svim kofigurativnim kulturama, stariji zadržavaju vladajući položaj u tom smislu što utvrđuju stil i određuju granice unutar kojih kofiguracija može da se izrazi u ponašanju mladih. »U kofigurativnoj kulturi, ono što se uzima u obzir jeste sankcija starijih, a ne sankcija jednolikih«. Na trećem i poslednjem mestu nameće se »prefigurativna« kultura. Ona se odlikuje prevagom nepoznatog i odsustvom absolutnog ili ranije utemeljenih uzora koji usmeravaju stavove i ponašanja jedinki. Nijedan naraštaj ne zna, na povlašćen način, od čega će budućnost biti sačinjena, tako da ni odrasli čovek ni starac nemaju obrasce da ih nametnu brzim promenama dosad nepoznatoga opsega. »Razvoj prefigurativnih kultura zavisiće od postojanja stalnog dijaloga u kojem će mladi, slobodni da deluju po sopstvenoj inicijativi, moći da povedu svoje starije putem nepoznatog. Tada će stari naraštaj imati pristup novom eksperimentalnom znanju bez kojeg nijedan plan dostopan zanimanja ne može da bude razrađen.« Prefigurativna kultura podvlači nezamenjivu ulogu mladih u pro-

mišljanju neizvesne budućnosti. »Samo uz neposredno učešće mladih, koji imaju to znanje, moći ćemo da izgradimo dostojnu življenu budućnost.« Zahvaljujući toj nezamenljivoj ulozi mladih, slobodan i otvoren karakter budućnosti izgleda održan.

Ustanovljujemo podudarnost između ove dve trojne sheme zasnovane ipak na različitim predmetima analize: s jedne strane ekonomije, s druge kultura.

Ako se doslovno shvate implikacije ovih shema, već bi se moglo dati odlučno usmerenje obradi teme koja se tiče uticaja tradicionalne kulture na nastanak savremene Afrike. Doista, moglo bi se izjaviti da tradicionalnu kulturu valja zanemariti, ako ne i prognati, jer može samo da spreči ili sputa (vodeći računa o odlukama podvučenim u preindustrijskoj i neindustrijskoj ekonomskoj fazi ili postfigurativnoj kulturnoj fazi) razvoj novostečenoga. Ona može jedino da uspori brzinu menjanja ili da smanji obim promena koje su novi životni okviri učinili neophodnim. Prema tome, jedino bi odbacivanje prošlosti bilo spasonosno za društvo. Za naših dana, tradicionalisti integralne prošlosti, baš kao i oni korenite budućnosti proizlaze iz ideologija koje mirna analiza života kultura nikako ne potvrđuje. Pojam tradicije uzima se ovde u osiromašujućem smislu, u meri u kojoj beležava okamenjeno stanje, prevaziđen vid pojava. Upravo u tom smislu neki i upotrebljavaju izraz »tradicionalna kultura« govoreći o Africi. Ne moramo raspravljati o rečima jer »reči nemaju smisao; imaju samo upotrebu«. Ali kada ih upotrebljavamo da označimo stvarnost ako ne suštinsku, onda barem različito obeleženu, minimum saglasnosti i tačnosti zahteva se njima slobodno služimo. Kada upotrebljavamo pridev »tradicionalan« da opisemo afrički kulturni doprinos, taj pridev ne bi mogao da određuje »okamenjeno«, »prošlo«, »ponavljajuće«, »zastarelo«, »prevazideno«, »nepomično«, itd.; sve su to vidovi pojava obično odbačenih u kulturnu rotornicu.

Ako je pridev »tradicionalan« upotrebljen da odredi afrički kulturni doprinos, onda on označava nešto dinamično, podložno, promenama nešto što se ne prestupi razara da bi se ponovo stvaralo, što se razgraduje da bi se ponovo gradilo... S obzirom na to, nameće se više opaski: uglavnom, različite pojave društveno-kulturne stvarnosti ne menjaju se istim ritmom. Religijski elementi ispoljavaju sporiji ritam u menjaju nego, na primer, politički elementi. Ovi poslednji izgleda da imaju sporiji tempo nego ekonomski elementi. Ritam menjanja ustanova, odeća, oruda i alata nije isti. Nije nužno da se zadrži pažnja isključivo na jednoj od prethodnih kategorija kulturnih elemenata kada se želi tačan izveštaj o svojstvima date kulture. Valja se uvek podsetiti da je svaka kultura dinamičan skup simboličnih sistema koji podrazumevaju umetnost, religiju, ustanove, bračna pravila, odeću, tehniku ekonomskih odnosa, nauku, itd. Onaj ko bi zadržao pažnju isključivo na religijskim razmatranjima, mogao bi, ne bez razloga, insistirati, na sporom karakteru menjanja ili odsustvu promena u dugotrajnom periodu. Uime toga, bio bi u iskušenju da govori o tradiciji prenetoj iz pradavnoga vremena i koja se nikada nije menjala. Na toj osnovi, govoriti o »postfigurativnoj« kulturi postaje udobno iskušenje. Religija naroda Dogon izražavala bi postfigurativni karakter kulture čije je obrise ocrtao Ogotemeli. Samo, čak i na toj razini na kojoj pojave potkrepljuju tezu o nemenjanju, zaključići treba da budu iznijansirani. Da li je reč o liturgiji? Da li je reč o obrednom kalendaru? Da li je reč o molitvama? Da li je reč o ličnosti koja služi službu? Mnogobrojna istraživanja ovim različitim vidovima afričke religije pokazuju da utvrđenja koja se tiču okamenjena aspekta religijskih pojava



treba da budu pročišćena. Tako sporedna pojava kao što je putovanje seksualne kategorije iz koje potiču dostojanstvenici koji poseduju religijsku moć, pokazuje upitivanje izvesnih varijabila prouzrokovanih potrebom prilagodavanja novih uslovima što su ih stvorile seobe, društveni poremećaji, premeštanja stanovništva. Druga religijska pojava koja svedoči o promenama i neizbežnom obogaćivanju kroz vreme je mit. Sveti karakter mitske priče štiti stalnost i ne pogoršava suštinu teksta, on je ipak podložan promeni. Uostalom, kako bi i moglo biti drugačije? Kako, u kontekstu usmenog kazivanja prenosi od jednog do drugog naraštaja, od jedne do druge grupe i od jedne do druge jedinke, s mehaničkom vernošću, takvom da se ne dogodi nijedna promena, bilo u sadržaju, bilo u izgovoru raznih odломaka, bilo u stilu recitovanja teksta? Ne bismo mogli da poričemo postojanje neprimenljivih promena čak i tamo gde sveti izgled štiti integritet suštine teksta. Ali zbir neprimenljivih promena koje nastaju od jednog do drugog govornika može da dovede do menjanja koja su suprotnost okamenjenju ili očekom.

Zašto to veće ustrajavanje na religijskoj razini kulturnih pojava? Zato što religijska razina jeste presudna za ono što je okamenjenog ili neokamenjenog karaktera u tradicionalnoj kulturi. Ako je dokazano da je i najotporna kulturna razina ipak podložna prilagodavanjima i promenama, onda bi mogli da uslede mnogobrojni presudni zaključci za rasvetljavanje uticaja tradicionalne kulture na nastanak savremene Afrike. Koji su najvažniji zaključci u ovom slučaju?

Pre svega, svaka kultura jeste otvorena i dinamična celina čiji su simbolični sistemi vezani jedni za druge i čiji ekonomski sistem često izgleda da igra odlučujuću ali ne i isključivu ulogu katalizatora. Postoje stanja u kojima težina uslovljenosti preobražava kulturne vrednosti.

Ako kultura zvana tradicionalnom nije prugana u muzej retkosti nego, naprotiv, ostaje živa, to je zato što izdržava poređenje s ritmom modernog razvoja. Ovde zaslužuje da bude razmotrena misao sociologa-ekonomiste koji je izjavljivao: »Društveni odnosi prisnosu vezani za proizvodne snage. Razvijajući nove proizvodne snage, ljudi menjaju svoj način proizvodnje a, menjajući način proizvodnje, način da zarađuju za svoj život, menjaju sve svoje društvene odnose«, i dalje: »Ljudi koji utemeljuju društvene odnose saglasno sa svojom materijalnom proizvodnjom, proizvode takođe načela, ideje, kategorije saglasno sa svojim društvenim odnosima. Prema tome, te ideje, te kategorije jesu isto tako malovečne kao i odnosi koje izražavaju. One su povesni i prolazni proizvodi.« Kažimo da, izuzev skoro mehaničke dogme određenje kulture ekonomskim i političkim infrstrukturnama, koju neki izvlače iz ove analize, ideja menjanja svake kulture i njene tesne veze s povesnim stanjima i ekonomskom osnovom zaslužuje da opstane. Ova ideja bolje osvetljava našu analizu do te etape.

Pretpostavimo, na primer, da se raspravlja o kulturi Dahomeja. Uprkos tome što je dobro ukorenjena u rodno tle, ova kultura nije prestala da se obogaćuje od vladavine Dako-donua (1620) do kraja vladavine Gbehazija (1894). Prema propisu Huegbade, svaka vlast bila je dužna da proširi kraljevstvo. Doista, svakom kralju bilo je bilo da posle svoje smrti ostavi širi politički prostor od onog kojeg je nasledio stupajući na presto. Ali u tom poduhvatu proširivanja, kraljevstva, tradicionalna kultura nikada se nije okamenila. Ostvarujući dijalog s raznim, u početku nezavisnim populacijama i pripajajući ih prestolu Aladahonua, osvajački kraljevi nisu nametali nikakav strogi kulturni obrazac kojeg bi svi morali da prihvate. Naprotiv, stvarali su klimu kulturne simbioze u kojoj je pobjednik obogaćivao svoju kulturnu baštinu novim elementima. Tako kulturni proizvodi populacija Daka, Kove, Kabe, kraljevstva Hueda, da i ne govorimo o skoro stalnim dodirima s kraljevstvom Ojo, itd., ti kulturni proizvodi nisu propustili da izmene tradicionalni kulturni pejzaž Dahomeja.

Da li se u ovom stalnom mešanju kultura, u kojem je davanje i primanje bilo sama osnova opšte razmene, ikada morao da se podvlači kulturni identitet jednih i drugih? Nije li prestonica, Agbome razvijala najbolja kulturna ostvarenja na prostoru čiji je bila deo do te mere da su se bareljevi pronalazili isto tako kod naroda Joruba kao i kod Fona? Nisu li maske, narukvice od bronce, slonovače, srebra, zlata, ukrašena grnčarija, zamisao i raspored orkestara bubnjeva, tapiserije koje oživljavaju ju-

načka dela kraljeva, obogatili i uskladili umetničku tečevinu tog područja do te mere, da religija predma koriste različita imena u označavanju svojih božanstava, pokazuju iste spoljašnje izglede i pokoravaju se sličnoj liturgiji?

Da se zadržimo na religiji, možemo istaći Sakpatu (fon) naspram Šopone (joruba), Hevioso (fon) naspram Šango (joruba), Legbu (fon) naspram Ešu-Elegare (joruba), Mavu (fon) naspram Olorun (joruba), itd. Pošto je ista pažnja posvećena izuzetnom mestu predaka tokom povesti, te životnosti kulturnih vrednosti, ne svedoče li ove kulturne crte pre o traženju približavanja jednih drugima, uskladivanju aktivnosti, uz stalno izbegavanje posledica homogenizacije po svaku cenu, jednobljevičnosti i istozvučja ritma kulturnih promena? Ne pokazuju li one da društva sebi ne određuju uvek zadatak (kao da je u tome bio smisao sudbine) da tragaju za svojim identitetom i da ga svuda objavljuju? Kada vidimo s kakvom se brzinom sistem proricanja zasnovan na geomantiji uveliko u svako kulturno područje koje naseljavaju populacije Kabe, Daka, Ketu, Hueda, Fo, Joruba, itd., i obim kojeg je zadobio u svakodnevnom životu ljudi, utisak traganja za zbljžavanjem i simbiozom kultura zaista se snažno potvrđuje. Šta znači taj utisak? On znači da populacijama nije normalna i bitna briga da nadziru i beleže ono što ih odlikuje. Njima je bilo da žive, zahvaljujući vitalnom prilagođavanju.

Sistem obmana koje populacija stvara o sebi samoj usmerava se na ojačavanje onoga što čoveka više humanizira. U tom okviru poimanja odnosa između kultura, čini se da suština tradicionalne kulture jeste da se neprekidno prilagodava novim uslovima života. Nikada ona neće nastojati da se zapita o tome ili da sazna, na primer, zašto u sistemu proricanja zasnovanom na geomantiji, imena raznih znakova što ih označavaju na fonu i joruba imaju svoje korespondente na latinskom, kako to niže pokazujemo:

Imena fo

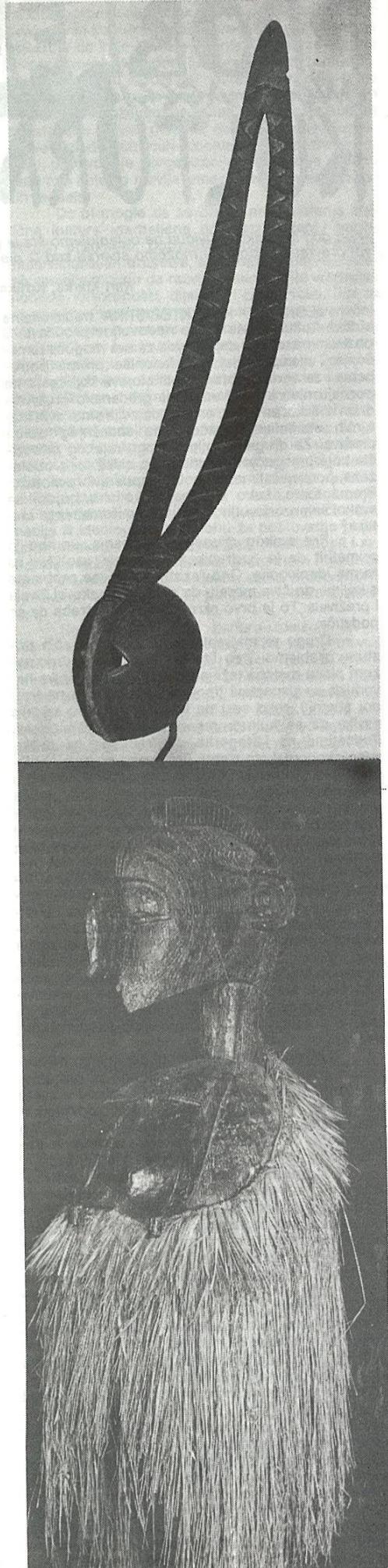
Gbé-Méji	Via
Yéku-Méji	Populus
Wôli-Méji	Coniunctio
Di-Méji	Carcer
Wélé-Méji	Fortuna Major
Loso-Méji	Fortuna Minor
Turukpè-Méji	Albus
Ka-Méji	Rubens
Tula-Méji	Puella
Lètè-Méji	Puer
Abla-Méji	Laetitia
Aklâ-Méji	Tristitia
Sa-Méji	Caput draconis
Guda-Méji	Cauda draconis
Fu-Méji	Acquisitio
Lè-Méji	Amissio

Latinska Imena

Dovoljno je, čini se, da se ima na raspolaganju delotvoran i tačan sistem koji omogućava da se odgovori na teškoće života; traganje za identitetom nije glavno. Mogli bismo da okarakterišemo ovaj tip razmene između kultura rečju Afrikanca Terencija: »Čovek sam i ništa ljudsko nije mi tude.« Drugim rečima, moj kulturni identitet sastoji se u svemu što mi, na planu ustanova, umetnosti, ideologije, nauke, itd., najbolje omogućava da budem u dinamičnom skladu sa svojom sredinom (ili svojim sredinama u stalnom pokretu što su omogućila prevozna sredstva, telekomunikacije, mass media).

A ipak, uprkos otvorenom i dinamičnom karakteru tradicionalne kulture, uprkos težnji svake kulture da preuzme od drugih kultura elemente koji joj omogućavaju da se obogati, dešava se ne bez ozbiljnih razloga, da populacije zahtevaju povlačenje u sebe same da bi ispitale, i glasno izražavale svoj identitet. Čemu teži ovakvo zauzimanje stava?

Može li se reći da je to držanje usvojeno u normalnim uslovima društvenog života? Ovo pitanje dozvoljava da se stavi naglasak na povesni položaj u kojem cvetaju zahtevi za kulturnim identitetom. Uzimamo nekoliko primera koji su prethodili zahtevima za kulturnim identitetom: crnaštvo, autentičnost. Šta utvrđujemo? Najpre, da je to reakcija koja je izlučilo određeno stanje: kada vladajuća kultura poriče vrednosti nadvladane kulture, ova poslednja povlači u sebe samu; ona reaguje u borbenom okviru u kojem neprijateljski odnosi između društvenih grupa neumitno isključuju kulture vladajućih grupa od strane potčinjenih. Dok u normalnom stanju ista grupa ne oseća nikakvu potrebu da proglašava svoj kulturni identitet kojem nije ni po-



trebno da bude proglašavan da bi postojao i padao u oči posmatračima, u okolnostima borbe potčinjena grupa zahteva ono što se odbacuje od njenog kulturnog identiteta. Primer crnaštva pokazuje da, pošto ga je asimilacioni pokret izbacio iz polja proizvodnje pouzdanih kulturnih vrednosti, tako odbačen »crni« čovek rehabilituje kao pozitivne vrednosti one koji kolonijalista smatra negativnim. U najboljem slučaju, on služi i diferencijalizmu, proglašavajući pravo na različitost, poput *Diferencijalistickog manifesta*⁸ koji o marksističkom stajalištu kaže da se u njemu put suprotstavlja modelu. Ne postoji jedan model (ili određeni model, sovjetski ili drugi), već više posebnih puteva (put Francuske, Italije, itd.) u ostvarivanju tog modela.

Ne postoji, isto tako, tehnički model, jugoslovenski, ili francuski, ili italijanski. Osoben, različit, put se razaznaje i izgrađuje u stalnom i svakodnevnom pronaalaženju. Uobličava se u pojmove, u teoriju, stalnim traganjem... Model hoće za sve da bude istovetan. On nameće istovetnost.

Gospodari ljudima i omogućava zatraživanje. Put ne nameće, on predlaže. Putevi se razlikuju; put jeste put razlike; pokreti poput crnaštva, za autentičnost, kulturni identitet, itd., odbacuju asimilaciju koja prepostavlja postojanje modela i povlači istinsku monomaniju čovečanstva.

Pošto asimilacija primorava drugog da više ne bude on sam, da bude još samo kopija sebe, suprotstavljanje toj sklerotičnoj filks-ideji poimanja života društava dovodi do potvrđivanja njegova dostanstva, pozivajući se na zajedničku tekovinu, radi rehabilitacije afričke kulture. Umesto asimilacije koja se sastoji u tome da se kaže da postoji sveopšta civilizacija čiji je najbolji izraz Zapad, umesto da popuste iskušenju, pod izgovorom da budu u potpunosti smatrani modernim bićem, da se evropsizaju ili tačnije pofrancuju, pobornici crnaštva izjavljivali su: »Ma kakvo bilo prijateljstvo na koje su nam se zaklinjali naši drugovi sa studijom... brzo smo morali da se osetimo drugačijim od njih. Nismo imali iste reakcije pred činjenicama, pred životom, Briga za vlastitu karijeru, smisao za novac i sklonost ka dobrom zalogaju bili su za mene stalni predmet čudenja!«

Pokreti koji stavlju poseban naglasak na zahtev za kulturnim identitetom svesni su da suprotstavljaju jednu ideologiju protiv druge. Kao ideologije, ti pokreti mogu da budu samo odbrana i očuvanje, a ne objašnjenje i preobražaj. Neophodno je da se te ideologije ne predstavljaju onim što jesu (bilo da je reč o ideologiji asimilacije i modelu koji ima da se sledi, ili o kontra-ideologiji što jesu autentičnost, kulturniidentitet, crnaštvo). Radi se o sistemu predstavljanja koji ne priznaje, u iluziji, svoju praktičnu funkciju očuvanja i odbrane datog društvenog stanja. Određenje, on se sastoji u maskiranju stanja koje ne može da se pojavi izričito a da ne bude i očito nedopustivo. Kao takvu, njegovu funkcionalnu ulogu životnog prilagodavanja valja podvući: svaka ideologija omogućava da se živi. Ono što je uputno podvući u okviru razvoja društvene imaginarnosti koja se ostvaruje u ovim ideološkim proizvodnjama jeste da se njihova funkcija sastoji u nadoknadivanju i potiskivanju u kojem se na mesto optativne misli stavlja sadašnja slika. Ali, i s jedne i s druge strane, kome služe te ideologije?

Jasno je da nisu evropske populacije one koje propisuju asimilaciju i nameće svoj put razvoja kao isključiv model. Jasno je takođe da nisu afričke populacije one koje zahtevaju i proglašavaju protivmodel. Te antagonističke ideologije služe samo delu društva kadrog da ih razradi da bi zaštitio njihove glavne interese i osigurao njihov život i dugotrajnost. Drugim rečima, radi se tu o idejama dominacije i otpora toj dominaciji s obzirom na novu dominaciju koja valja da se zavede. Prema tome, imamo posla s bojnim poljem na kojem je osnovno saznati ko je pobedio a ne ko je u pravu. Koja klasa ili društveni sloj jeste onaj koji je pobedio na jednom ili drugom polju? Na ovoj razini se i smeštaju asimilacija i otpor prema njoj.

Ako postoji zahtev za kulturnim identitetom, u ovoj borbeni okviru ga valja i smestiti – a u isto vreme da odsedi interese onih koji su na predstrazama. Izvan tog borbenog okvira i tih interesa koje valja odbraniti, mogli bismo da izjavimo kao Anri Lefevr:

»Ovo pitanje skoro da već nema smisla – Tu ste vi, tu smo mi, i svako od nas, u različitom. Onaj ko neće i ne može ni da oponaša iz daleka neki veliki model, ni da se poistoveti s njim, taj ima samo jedan izlaz: da bude drugačiji. On to već jest!« Da se drugačije izrazimo, valja živeti razliku

umesto proglašavati je: »Tigar ne proglašava svoje tigraštvu; on skače«, podseća nas Vole Sojinka. Drugim rečima, kulturno razlikovanje od jednog do drugog društva jeste stvarnost. Ono je takođe stvarnost od jedne do druge društvene grupe, čak i ako najmoćnija društvena grupa pokriva svojom propagandom i svojim proglašenjem osobene kulture manifestacije savladanih društvenih grupa. Ali prekriti ne znači izmeniti. Stoga se podkulturne i protivkulturne stalno razvijaju uprkos progonom. Nikada, nijedna vladajuća snaga ne uspeva da potpuno odstrani kulturnu proizvodnju potčinjenih. To je pouka koju izvlačimo iz vitalnosti »afričke kulture« silom iseljene u Južnu Ameriku i na Karibe. Uprkos moći ideoloških aparata represije koje su ustanovili gospodari, robovi su uvek imali mogućnost da pokažu svoju različitost živeći svakodnevno svoj »identitet« – u činu, identitet obogaćen doprinosima drugih kultura. Ni na Haitima, ni u Brazilu (određenje u Bahiji), ni na Kubi, ni u Gvajani, ni u Severnoj Americi; ukratko, svuda gde se afrička kultura potvrđivala prisilnim naseljenim Afrikanaca, nikada se nije radilo o mehaničkoj opoziciji dve osamljene kulture (kulture gospodara protiv kulture roba). Pošto se svaka kultura menja sve dok se ne preobradi ako se ukaže potreba, radilo se o susretu i sukobu izmenjene afričke kulture i izmenjene kulture gospodara.

Razlika je, tako, uvek zbiljska, ali čim pokušamo da je teorijski ubličimo da bismo se njome služili u borbi, okomenjujemo. Kulturni identitet nije supstancialan ili pozitivan on je diferencijalan i oponički; kulture u borbi jedne protiv drugih samo retko uspevaju da obeleže svoj zbiljski identitet; one su podložne nesigurnoj identifikaciji. Identifikacija kojoj grupa form pristupa razlikujući se od grupe joruba nije jednaka identifikaciji koja se suprotstavlja evropocentričnoj asimilaciji. Identifikacija na imaginarnoj razini ne poklapa se sa simboličnom identifikacijom. Jer, petrificiranim se s odredenom i petrificiranim slikom koja predstavlja sveukupnost pripojenih i pridodatah vrednosti, ne prolazi iz istog duhovnog stanja kao tumačenje – posredstvom proglašenih vrednosti – želje (ili bolje čežnje) a ne opisne indikacije. Na primer, ako smo doslovno pročitali sledeću rečenicu: »Crnac se ne zanima za istraživanje uzroka, mikroba, zračenja; on se pre zanima za prauzroke«, kao indikaciju odustava crnih učenjaka koji rade na naučnim istraživanjima, došli bismo do zaključka o izvesnom atavizmu populacije, dok je svaka kultura u stalnom preobražaju. Povest odbacuje ovakvo doslovno tumačenje.

Da se zadržimo na dobu ropstva, opatu Geogoru⁹ dugujemo neka indikacijska istraživanja o naučnim poduhvatima crnaca. On podvlači kako je Žak Derham, rob iz Filadelfije, postao 1788, kada mu je bilo 26 godina, najugledniji lekar u Nju Orleanu¹⁰. Tomas Fuler, koji je živeo u Virdžiniji, bio je smatran za najčudesnijeg matematičara svoga doba. Što se tiče Bendžamina Barnakera, »crnca iz Merilenda«, nastanjenoj u Filadelfiji, on se više zanimaо za astronomiju: »Objavio je, za godine 1794 i 1795, in-8, u Filadelfiji, astronomske almanahе u kojima su izračunati i predstavljeni izgledi planeta, tabela kretanja Sunca i Meseca, njihovih izlazaka i zalazaka, i drugi proračuni!« Ako razmotrimo i samo ove primere među mnogobrojnim koji obeležavaju doba uzeto ovde kao okvir, ustanovljavamo da rečenica »Crnac se ne zanima za istraživanje uzroka« ne održava, na povesnom planu, dokazanu činjenicu. Ona pre turnači zahtev »prava na različitom« koje daje povod za mnoštvo obnovljenih identifikacija koje su uvek prilagođene određenom borbenom kontekstu.

U ovim uslovima, ne mislimo da tradicionalna kultura može da bude prosti suprotstavljen razvoju moderne države. Doista, tradicionalna kultura ima izvestan uticaj na nastanak savremene Afrike. Kad bi bilo drugačije, tradicionalna kultura moralabidi da bude mrtvo telo koje predstavlja teret, moralabidi da bude smatrana za izraz prošle, zauvez prevaziđene kulture. No, uvideli smo da se tradicionalnost kulture sastoji u onome što kulturi ne prestaje da vraća aktuelnost i što je čini delotvornom, životvorom. Tradicionalnost kulture počiva u snazi koja omogućava da se nadvladaju snage inercije i učine kulturu uvek modernom. Nema prekida između »tradicionalnog« i »modernog«, kao kad bismo imali posla s oprekom »zaustavljenog vremena« i »vremena koje teče bez zastoja«. Takva opreka jeste fiktivna i ideološka.

Kad tradicionalna kultura ne bi imala uticaja na život savremene Afrike, trebalo bi da neki »obra-

zac« usmerava i uskladjuje sve kulture. No, »obrazac« ne postoji, pošto celina simboličkih sistema što ga predstavlja kultura jeste otvorena a ne zatvorena i okamenjena.

Prema tome, afrička kultura može da bude samo »prefigurativna«, to jest sposobna da se suoči s neizvesnom budućnošću koja nije opterećena tekovinama prošlosti! Nastanak savremene Afrike treba da bude otoren, ostavljajući mladima mogućnost da sanjaju sopstvene vrednosti i da izgradi odgovarajuću strukturu za njihov procvat. Ta stalna otvorenost znači da starija generacija koja prenose vrednosti (koje su, u njihovo vreme, bile nove, a sada postale *impedimenta* u drugačijim društveno-ekonomskim uslovima), očekuju njihovo osporavanje i računaju da se obogate u dodiru s mladima. Ona podrazumeva da mladi budu zaista »obrazovani« u skladu sa svojim složenim životnim okvirom, da bi znali šta mogu da stvore a da to ostvarenje ne znači iskopavanje vrednosti starih naraštaja koje mladi ne poznaju. Najzad, ona uključuje, od strane odraslih a ne više staraca (koji potiču iz drugog naraštaja), prihvatanje položaja ne-vodiča mladih *a priori* i obnovljanje razmena između starijih i mladih.

Ali u toj etapi analize iskršava poslednja teškoća: kakva je to neodgonetljiva budućnost koju ne jemče stari ili odrasli. Ne rizikuje li ona da bude niz sitnih, nesigurnih, kultura, nesposobnih da preuzmu funkciju »omogućavanja života«?

Svaki ozbiljan odgovor može jedino da se oslanja na zdravu filozofiju vremena. Kada se govori o prvenstvu budućnosti, vreme ipak ne bi moglo da izgubi svoj trodimenzionalni karakter i da se svede na samo jednu dimenziju.

Moramo vezivati, tu budućnost za sadašnjost. »Budućnost, to je danas!«¹². Nema budućnosti koja se ne oslanja na sadašnjost. Ali i sama sadašnjost oslanja se na prošlost. Kako to objašnjava Huserl: »Svaka sadašnjost ostavlja za sobom rep komete«, znak prošlosti; a neposredna budućnost uvek je doživljena kao ono što se kroz sadašnjost i prošlost ostvaruje. Razmatranje trodimenzionalnog karaktera vremena ne bi smelo da bude lukavstvo postfigurativne i konfigurativne kulture koje ometa procvat prefigurativne kulture. Zato valja da se na društvenom planu ponovo protumači Huserlova misao koja se prvo bitno odnosila na pojedinačnu svest. Prefigurativna kultura treba da se unese u okvir unutrašnjeg razvoja koji zna što sadašnjost i prošlost mogu da donesu budućnosti a da je ne smrte svojom težinom. Tako će rizik anarhije biti uspešno otklonjen; jer ni jedno do danas poznato društvo nije ponudilo čovečanstvu prizor samorazaranja što bi ga zasnovala korenita prefigurativna kultura.

Svako društvo koje se menja i obogaćuje u društveno-ekonomskim i povesnim uslovima, predstavlja, baš kao i ona čije je menjanje manje brzo i zapaženo, osobenu crtu koju bismo mogli da nazovemo »stilom društva«.¹³) Ta crta omogućava da se raspolazi svako od njih uprkos istovetnosti društveno-ekonomskih uslova i ma kakva da je jačina promena koje su se dogodile u toku njihove poveсти.

Priznavanje zahteva prefigurativne kulture, kao i potreba da se otklene mogući anarhični ispadni, naglašiti su mnoga afrička društva. Primer naroda Fon koji su, kroz Legbu (božanstvo nepredvidljivog, neoznačivog, nespoznatljivog, mezimaz porodice božanstva) dali o tome mitsku predstavu, tipičan je i vrlo zanimljiv.¹⁴⁾

S francuskog: G. Stojković
Prevedeno iz: »L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine«, UNESCO, 1981.

1. Alain Touraine, *La société postindustrielle*.
2. Margaret Mead, *Le fossé des générations*.
3. Honorat Aguessy, *Le temps et les philosophes: interprétation sociologique et pathologie du temps*, Unesco.
4. Margaret Mead, *nav. delo*, str. 32.
5. Isto, str. 145.
6. Henri Lefèvre, *Le manifeste différentialiste*, str. 39 – 40, NRF (collection Idées).
7. Afrique – Action, 24.27 mart 1961, str. 62.
8. Henri Lefèvre, *nav. delo*, str. 51.
9. Abbé Henri – Baptiste Grégoire, *De la littérature des Nègres ou recherches sur leurs facultés intellectuelles*, Paris, kod Maramana, knjižara, 1808.
10. »Razgovor s samim medicinom, kaže doktor Raš, našao sam da je veoma upućen. Verovao sam da ču mu dati obaveštaja o lečenju bolesti, ali više sam ja naučio od njega nego što je on mogao da očekuje od mene.«
11. Abbé Grégoire, *nav. delo*, str. 211.
12. Margaret Mead, *nav. delo*, str. 149.
13. Ova ideja se nalazi u drugom kontekstu kod Claudea Lévi – Straussa, *Tristes tropiques. Une société indigène et son style*, str. 153: »Celokupnost običaja naroda uvek je obeležena stilom; oni ubličavaju sisteme.«