

CRNOGORSKI IDENTITET PRED EVROPSKIM IZAZOVIMA

Čarna Brković

This paper thinks through the relationship between Montenegrin cultural identity and Europe (European Union) by considering the procedures through which the public spheres emerge. The paper combines the discursive model of multiple publics with the processual understanding of culture in order to suggest that procedures of public discussion about Montenegrin, as well as about European, cultural identity have to be radically open and fair. The paper also calls for deserting the conceptual framework in which Montenegro has to “catch up” with Europe. It is far more productive and politically responsible to think about this relationship through the prism of originality and coordination.

Kako je sve zamišljen odnos Crne Gore i Evrope? Analizirajući putopise koje su istočni Evropljani pisali o Balkanu i Crnoj Gori, istoričarka Vendi Brejsvel navodi kako su u 19. vijeku: crnogorske vrline bile često formulisane kroz prizmu *nedostataka*: to su bili Sloveni koje nijesu dotakli strani načini života, oni nijesu ispoljavali sebični egoizam ili destruktivnu socijalnu hijerarhiju, njima su nedostajala materijalna dobra, bili su neuprljani kapitalizmom, industrijalizacijom i progresom. Ovakvu nevinost je sažeo Holeček upečatljivom slikom

Crne Gore koja stoji pred vratima moderne Evrope kao što dje-
vica stoji pred vratima bordela.¹

Bresjvel dalje pokazuje kako ovakva slika nije toliko refleksi-
ja Crne Gore u 19. vijeku, koliko imaginarijuma slavocentričnih
putnika koji su „promjenu razumjeli kao propadanje, a ne kao
progres, a pozapadnjačenje kao degeneraciju, a ne kao civilizo-
vanje“.² Sličan motiv Crnogoraca i Crnogorki kao Rusoovih
dobrih divljaka može se naći i u putopisima koje su pisali zapad-
ni Evropljani u istom periodu.³ Na primjer, časopis Nacionalna
geografija iz 1908. godine prenosi kako u Crnoj Gori: Pljačka ne
postoji, a pijanstvo je maltene nepoznato. Po skorašnjem izvješ-
taju gradskog zvaničnika, jedine osobe koje su bile u zatvoru
pola godine jesu pet muškaraca koji su prepričavali priče o
duhovima, štetne po javni moral.⁴

Umjesto o Crnoj Gori, ovakvi putopisi više govore o posebnom
načinu zamišljanja i uređivanja svijeta u kome su modernost, civi-
lizacija i progres suprotstavljeni tradiciji, divljaštvu i tapkanju u
mjestu. Ovakva konceptualna opozicija je od 19. vijeka široko
uvriježena u javni diskurs širom Balkana, pa i u Crnoj Gori. Lo-
cirajući „modernost“ negdje drugo (u Evropu), a tradicionalnost u
Crnu Goru, ovakva opozicija ima ozbiljne političke posljedice.

¹ Wendy Bracewell, „The Limits of Europe in East European Travel
Writing“, u Wendy Bracewell i Alex Drace-Francis (urednici), *Under Eastern
Eyes. A Comparative Introduction to East European Travel Writing on
Europe*, (Budimpešta: Central European University Press, 2008), 168. Ukoliko
nije drugačije naznačeno, svi prevodi sa engleskog jezika su autorkini.

² Wendy Bracewell, navedeno djelo, 169.

³ Devid Noris, *Balkanski mit* (Beograd: Geopoetika, 2002); Vesna
Goldsvorti, *Izmišljanje Ruritnije* (Beograd: Geopoetika, 2005).

⁴ N. A. „Servia and Montenegro“, u: *National Geographic* 19/11 (1908),
783. Dostupno na:

<https://archive.org/stream/nationalgeograp191908nati#page/n7/mode/2up>

Slika Crne Gore kao djevice koja stoji pred vratima bordela Evrope, baš kao i slika Crne Gore kao djeteta kojem roditeljka Evropa treba da pokaže put, nije politički adekvatna niti korisna za razmišljanje o tome kako upravljati zemljom na pravedan način. U ovom radu neću postaviti jasnu opoziciju između crnogorskog identiteta i Evrope, niti razmatrati šta je u crnogorskom identitetu dovoljno „evropejsko“, a čega se treba otarasiti kao „nazadnog“. Drugim riječima, odbaciću konceptualnu opoziciju koja postavlja modernost, progres i Evropu sa jedne strane, a tradiciju, tapkanje u mjestu i Crnu Goru sa druge. Umjesto toga, učiniću nešto drugo. Odlučivanje o tome šta predstavlja crnogorski identitet, a šta evropejstvo ću zamijeniti razmatranjem *procesa donošenja odluka o takvim pitanjima*. Umjesto da odredim odnos između Crne Gore i Evrope na nekakav način, tvrdiću kako je sam *proces određivanja tog odnosa* ključni uslov demokratske politike. *To ko zapravo može učestvovati* u definisanju ovog odnosa, *pod kojim uslovima* i *na koji način*, kao i *to ko biva isključen* iz procesa razgovora o crnogorskom identitetu i Evropi, jesu pitanja na koja treba obratiti pažnju ako želimo da na pravedan način promislimo kako odnos između Crne Gore i Evrope, tako i samo upravljanje unutar Crne Gore.

Šta sačinjava crnogorski identitet?

Zamislimo da smo dobili zadatak da napravimo Muzej crnogorske kulture. Šta bi našlo svoje mjesto u takvom muzeju? Ako bismo pratili široko prisutnu ideju da su u osnovi crnogorske kulture (ili bilo koje druge kulture) prakse iz 19. vijeka, u takav muzej bismo mogli postaviti predmete iz Biljarde, štampane knjige i Njegoševa djela, replike sačuvanih guvna, fotografije koje je snimila princeza Ksenija početkom 20. vijeka, i tako redom. Ako bismo željeli da crnogorsku kulturu iz 19. i ranog 20. vijeka prikažemo kao tradicionalnu, te time autentično drugačiju

od ostalih nacionalno definisanih kultura, mogli bismo iskoristiti vizuelne reprezentacije odsječenih glava neprijatelja i oružja kojima su glave sječene – što je praksa koja je opisana u raznim putopisima o Crnoj Gori.⁵ Mogli bismo prikazati i fotografije tobeltija i predmete koje su ove osobe koristile. Rođene kao žene, ove osobe su u socijalnom smislu postajale muškarci preuzimanjem muško određenih kulturnih praksi poput oblačenja, nošenja oružja, korišćenja duvana, upravljanja zemljom, posjećivanja kafana, i slično.⁶ Pored toga, mogli bismo izložiti narodne nošnje i minijaturizovane kopije katuna, kao i mape plemena Stare Crne Gore. Mogli bismo ubaciti snimke folklornih pjesama i igara, kao i opise ubijanja nevjernih žena hljebom i sjekirom. (Ako bismo htjeli da to bude interaktivni muzej, mogli bismo postaviti i insert iz filma *Ljepota poroka* Živka Nikolića koji vizuelno reprezentuje tu praksu i zatim ponuditi publici mini-kviz o filmu na obližnjem kompjuterskom ekranu.)

Međutim, bilo da se fokusira na „progressivne“, bilo da se fokusira na „tradicionalne“ kulturne prakse, bilo da je interaktivna ili ne, ovakva postavka bi otvorila niz problema. Šta bismo radili sa fotografijama i predmetima virdžina iz Istre, Kosova i iz Albanije?⁷ Kako bismo odvojili crnogorske katune od bosanskih? Da li bismo predstavili svakodnevni život i kulturne prakse Roma kao dio crnogorske kulture, ili ne? Da li bismo to

⁵ Vidi: Vialla de Sommieres, *Travels in Montenegro* (London: 1820), 13, prema: Wendy Bracewell, navedeno djelo, 167.

⁶ Predrag Šarčević. „Sex and Gender Identity of ‘Sworn Virgins’ in the Balkans“, u Miroslav Jovanović i Slobodan Naumović (urednici), *Gender Relations in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and 20th Century* (Beograd: Udruženje za društvenu istoriju, 2002).

⁷ Jelka Vince-Pallua, „Amazonke iz Istre: na tragu istarskih, u muško preobučenih žena“, u: *Studia ethnologica Croatica* 10–11/1 (2002), 133–152.

učinili sa otomanskim kulturnim praksama koje su postojale na području Crne Gore? Šta bi bilo sa primorjem i sjeverom ako bismo predstavili samo mape Stare Crne Gore? Šta bismo uradili sa kompjuterima, igricama, cigaretama i kafom – neizostavnim djelovima svakodnevnog života u današnjoj Crnoj Gori? Šta bi bilo sa predstavljanjem islamskih kulturnih praksi? Da li bi gramofoni i mašine za kucanje, kao dio crnogorske socijalističke kulture dvadesetog vijeka, mogle naći svoje mjesto u našem zamišljenom muzeju?⁸

Ko odlučuje o tome šta sačinjava crnogorski identitet?

Ne manje važno pitanje je *ko bi* odlučivao šta treba da bude izloženo u takvom muzeju. Postoje ljudi koji se profesionalno bave izučavanjem kulture i kulturnih praksi – socijalni antropolozi i antropološkinje, etnolozi i etnološkinje, istoričarke i istoričari, muzikolozi i muzikološkinje, socolozi i sociološkinje, i mnogi drugi. Njihova ekspertiza bi mogla biti značajna na više načina. Na primjer, socijalna antropološkinja bi znala da ne postoje nikakvi materijalni dokazi da su u Crnoj Gori u 19. vijeku nevjerne žene zaista ubijane hljebom i sjekirom. Postoje priče i legende stranih putnika i putnica o takvoj praksi koje mogu, a i ne moraju biti istina. Poput gostinske obljube i lapota, ova praksa je zasigurno dio fantazije o mračnoj balkanskoj kulturi u kojoj je eros nerazdvojiv od tanatosa – fantazije koja je odraz balkanističkog diskursa daleko više nego svakodnevnog života.⁹ Mnogo je manje sigurno da je ova praksa ikada živjela, a praktično je nemoguće da je postojala kao uvriježeni običaj.

⁸ Matijas Belinger i Nenad Krajcer. 17.12.2013. Nostalgija za Istočnom Nemačkom. *Dojče vele*. Dostupno na: <http://dw.de/p/1Aaz>

⁹ Sarah Green, *Notes from the Balkans* (Princeton: Princeton University Press, 2005); Marija Todorova, *Imagarni Balkan* (Beograd: XX vek, 1999).

Iako na prvi pogled stručnost može zvučati kao dobar kriterijum za izbor osoba kojima bi se povjerilo da odlučuju šta sačinjava crnogorski kulturni identitet, ekspertima različitih sorti ne treba dati isključivo pravo na takve definicije. Tokom dvadesetog vijeka se ispostavilo da su društvene nauke, poput etnologije i antropologije, podesnije za *kritičko proučavanje borbi oko kulturnog nasljeđa*, nego za učestvovanje u takvoj borbi. Akteri koji mogu da donose odluke o tome šta jeste legitimna kulturna praksa neke zajednice, a šta nije, posjeduju veliku političku moć koja mora biti pažljivo kontrolisana. Jezičke borbe u Crnoj Gori i drugim zemljama bivše Jugoslavije su jedan od mnogih primjera politizacije kulture i načina na koje ekspertize ispoljavaju političku moć.¹⁰ Mnoštvo etnoloških i antropoloških analiza je pokazalo da ekspertsko znanje ne treba posmatrati samo kao nešto što donosi napredak i poboljšanje, već što stvara nove vrste podjela i nejednakosti. Širom svijeta se vode borbe oko kulturnog nasljeđa (i sa njim povezanog prava na zemlju) između nativnih zajednica sa jedne strane i stručnih timova državnih institucija, internacionalnih razvojnih agencija i privatnih multinacionalnih korporacija sa druge strane. Ove borbe pokazuju da ne-ekspertske perspektive i prakse nijesu nužno manje vrijedne za definisanje kulturnog nasljeđa.¹¹ Drugim riječima, ne postoji razlog zbog koga bi pečat fakultetskih stručnjaka bio važniji u odlučivanju o kulturnim pitanjima od svakodnevnih, življenih kulturnih praksi različitih ne-eksperta. Ekspertiza vrlo često reorganizuje znanje kako bi resursi bili redistribuirani ka što manje ljudi koji imaju sve više moći,

¹⁰ Susan Wright, „The Politicization of Culture“, u: *Anthropology Today* 14/1 (1998), 7–15.

¹¹ James Weiner, „Culture in a sealed envelope: the concealment of Australian aboriginal heritage and tradition in the Hindmarsh Island Bridge affair“, u: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1986), 293–310.

proizvođači na taj način „anti-političku mašinu“ koja unosi radikalne političke promjene pod maskom stručnog, tehničkog, apolitičnog upravljanja.¹²

Dakle, u našem zamišljenom *Muzeju crnogorske kulture* različiti eksperti i ekspertkinje bi trebalo da imaju savjetodavnu, a ne odlučujuću, ulogu. Koga bi tačno oni savjetovali? I oko čega? Ko bi sve imao pravo da zatraži uključivanje nekog predmeta, prakse, ili teksta u naš muzej? S kime, gdje i kako bi taj akter pregovarao? Na koji način bi ti predmeti, prakse i tekstovi bili predstavljeni? Ovo su ključna pitanja za razmišljanje o tome šta sve sačinjava crnogorski identitet i na koji način ga treba odrediti. Umjesto fokusiranja na 19. vijek i popisivanja pretpostavljeno tradicionalnih vrsta kuća, jezičkih oblika, pjesama, igara, ili pravljenja kataloga narodnih nošnji, obuće i hrane – dakle, umjesto formulisanja jednog korpusa kulturnih objekata koje bismo jasno nacionalno definisali – konceptualni pristup našeg muzeja bi trebalo da bude drugačiji. Trebalo bi da bude drugačiji zato što Balkan i, naročito, područje bivše Jugoslavije pruža mnogo primjera krvavih i fatalnih posljedica napora da se sprovede takvo definisanje i razgraničavanje.¹³ Međutim, ovdje odmah treba jasno istaći da takve posljedice nijesu kulturna specifičnost Balkana, već su ugrađene u logiku samog procesa definisanja kulturnih praksi.

¹² James, Ferguson, *The Anti-politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho* (University of Minnesota Press, 1994).

¹³ Stef Jansen, „The Violence of Memories. Local narratives of the past after ethnic cleansing in Croatia”, u: *Rethinking History* 6/1 (2002), 77–94; Stef Jansen, „National numbers in context: maps and stats in representations of the post-Yugoslav wars”, u: *Identities: Global Studies in Culture and Power* 12/1 (2005), 45–68; Cornelia Sorabji, „A very modern war: terror and territory in Bosnia-Hercegovina”, u Robert Hinde i Helen Watson (urednici), *War: a cruel necessity?* (London: Tauris, 1995), 80–95.

Jasno definisanje kulture određene političke zajednice pozivanjem na autentičnost tradicije i slavnu prošlost uvijek i svuda uključuje nasilje i uništavanje. Kako Timoti Mičel, politikolog i socijalni antropolog, piše, arhitekta koji je sprovodio projekat „oživljavanja“ zajednice Gurna u Egiptu 1945. godine, da bi sačuvao njihovo arhitekturno kulturno nasljeđe, morao ga je prvo uništiti: „Prezervacija prošlosti zahtijevala je njeno uništenje, tako da bi prošlost mogla biti ponovo izgrađena“. ¹⁴ Iako ova zajednica nije imala naročite probleme sa zdravljem, u ime civilizacije, progressa i higijene njihova naselja su srušena i ponovo izgrađena na drugom mjestu, a njihov seoski stil gradnje je proglašen tipično egipatskim. Nove kuće su stilski pratile srušene, ali u značenjskom smislu su donijele nešto novo. Definisane kao „tipično egipatske kuće“, postale su kulturni simbol. Primjer rušenja starog i izgradnje novog sela Gurna pokazuje kako je praksa svakodnevnog življenja morala biti uništena da bi bila transformisana u kategoriju „autentične tradicionalne kulture“.

Dakle, da bismo izbjegli rušenje, nasilje i isključivanje koji su konstitutivni djelovi svakog pokušaja definisanja kulturno-političkog identiteta, upisani u samu logiku procesa definisanja, naš zamišljeni muzej ne bi trebalo da prikazuje samo pretpostavljeno tradicionalnu crnogorsku kulturu 19. vijeka, niti da pravi popis nacionalno definisanih predmeta i praksi. Takođe, pored eksperata za kulturne prakse, i neki drugi akteri bi trebalo da donose odluke o tome šta može naći svoje mjesto u takvom muzeju. Kako onda organizovati naš muzej? I ko bi sve trebalo da donosi odluke o njegovoj organizaciji? Da bismo razmislili o ovim pitanjima, okrenuću se promišljanjima političke filozofije o tome ko sve može i treba da učestvuje u javnoj sferi i gdje i kako se sve stvaraju javnosti.

¹⁴ Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002), 192.

Javna sfera

Javna sfera, jedna od osnovnih pretpostavki demokratije, predstavlja prostor za stvaranje javnog mišljenja. Kako piše politička filozofkinja Nensi Frejzer: „Dok god je taj proces otvoren i fer, javnost bi trebalo da diskredituje poglede onih koji ne mogu izdržati kritičko preispitivanje i da obezbijedi legitimnost onih koji to mogu uraditi“.¹⁵ Drugim riječima, kroz sučeljavanje i razmjenu stavova u javnoj sferi, politička zajednica kristalizuje argumente i dolazi do konsenzusa o tome kakve norme pon-ašanja su prihvatljive i kako se sve može voditi dobar život.

Različiti politički modeli koriste različite ideje o tome kako organizovati javnu sferu, gdje se ona nalazi i ko sve u njoj (treba) da učestvuje.¹⁶ Međutim, mnogi međusobno različiti modeli javne sfere (naročito oni nastali prije 1990-tih godina) dijele implicitnu pretpostavku o tome šta predstavljaju legitimna politička pitanja od opšteg značaja, a šta predstavljaju privatne stvari o kojima individue donose odluke unutar svojih intimnih društvenih grupa. Budući da su zasnovani na razumijevanju javnosti kao singularnog prostora u kome se diskutuje samo o nekim (zvanično legitimno političkim) pitanjima, mnogi modeli javne sfere depolitizuju čitav niz problema i isključuju brojne marginalizovane grupe i osobe. Ovakvi modeli su snažno kritikovani upravo zato što su definisali javnost kroz sadržaj, odnosno zato što su pretpostavljali da postoje pitanja od javnog

¹⁵ Nancy Fraser „Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World“, u: *Theory, Culture & Society* 24/4 (2007), 7.

¹⁶ Myra Marx Ferree, William Gamson, Jurgen Gerhards, i Dieter Rucht „Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies“, u: *Theory and Society* 31/3 (2002), 289–324.

značaja kao odvojena od privatnih pitanja.¹⁷ Jedna od posljedica suprotstavljanja javne i privatne sfere kao tematski i sadržinski drugačijih jeste pozicioniranje porodice, domaćinstva, režima brige i rodnih odnosa izvan domena politike. Takvo pozicioniranje je omogućilo da nasilje u porodici u viktorijanskoj Engleskoj bude shvaćeno kao privatni problem „agresivnog“ muškarca i „pasivne“ žene, umjesto kao strukturna posljedica šireg društvenog uređenja kojoj se treba sistemski suprotstaviti.¹⁸ Ako javnu sferu shvatamo kao singularni prostor u kome nema mjesta za privatne probleme, time normalizujemo savremenu situaciju u kojoj kućni rad i briga o djeci predstavljaju neplaćenu, podrazumijevajuću obavezu žena i onemogućavamo javno zahtijevanje ekonomske valorizacije ove vrste rada. Kad god su ljubav, seksualnost, porodica i briga shvaćeni kao nepolitičke kategorije o kojima ne treba baš javno govoriti, u svakodnevnom životu se javlja bezbroj primjera eksploatacije i agresije – što su suštinski politički problemi.¹⁹

S druge strane su modeli koji javnost ne definišu sadržinski, već proceduralno. U ovakvim modelima teme su nevažne – jer se pretpostavlja da se o bilo kojoj temi može i treba javno raspravljati. Ono što jeste važno su procedure – načini na koje se stvara javno mnjenje. Otvoreni proceduralni modeli znače da su sve teme shvaćene kao potencijalno političke i da su svi relevantni akteri uključeni u javni razgovor. Dakle, umjesto sadržine, proceduralni modeli javnu sferu definišu kroz način na koji se ona praktikuje.

¹⁷ Susan Gal, „A Semiotics of the Public/Private Distinction“, u: *d i f f e r e n c e s: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13/1 (2002), 77–95.

¹⁸ Adriana Zaharijević, *Postajanje ženom* (Beograd: Rekonstrukcija ženski fond, 2010).

¹⁹ Adriana Zaharijević (urednica), *Neko je rekao feminizam?* (Beograd: Heinrich Böll Stiftung, 2008).

Proceduralni modeli su uglavnom zasnovani na Habermasovom diskurzivnom shvatanju javnosti kao singularne pozornice na kojoj se vode racionalni razgovori, sučeljavaju argumentovani stavovi i iznose konstruktivne kritike.²⁰ Razvijajući habermasovski diskurzivni model javnosti, politička filozofkinja Šejla Benhabib odbacuje ideju da javnost predstavlja singularnu pozornicu, a zatim redefiniše javnost kao pluralistički proces donošenja odluka. Za Benhabib, javnost se odigrava na bilo kom mjestu i u bilo koje vrijeme dok god se diskutuje o pitanjima koja se tiču svih onih koji učestvuju u diskusiji. Drugim riječima, osim medija i parlamenata, ovako shvaćena javnost se odigrava u unutrašnjosti domova, u kaficima, kolima – kad god i gdje god svi oni na koje utiču određena pitanja razgovaraju o njima: „Javni prostor nije shvaćen nadmetački kao prostor takmičenja za priznanjem i besmrtnošću među političkom elitom; on je viđen na demokratski način kao stvaranje procedura kroz koje svi oni na koje utiču generalne društvene norme i kolektivne političke odluke mogu da učestvuju u njihovoj formulaciji, pregovaranju i usvajanju (...) Javna sfera nastaje kad god i gdje god svi oni na koje utiču generalne društvene i političke norme o akciji učestvuju u praktičnom razgovoru, evaluirajući njihovu validnost. Zapravo, javnosti može biti onoliko koliko ima kontroverznih opštih debata o validnosti normi.“²¹

Benhabib napominje da je najvažnija karakteristika diskurzivne javnosti to da su *njene sopstvene procedure i pravila razgovora podložna diskusiji i pregovaranju*. Diskurzivno shvaćena javnost podrazumijeva da se javni razgovor vodi o kulturnim vrijednostima isto koliko i o pisanim normama – zato

²⁰ Jürgen Habermas, *Javno mnjenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva* (Novi Sad: Mediterran publishing, 2012).

²¹ Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1997), 105.

što su ovdje značajne same procedure vođenja diskusije, a ne teme o kojima se diskutuje ili prostori u kojima se diskusija odvija. Ovakva koncepcija javnosti dozvoljava da bilo koja tema postane politički problem. Ona takođe omogućava da različite situacije i prostore mislimo kao javne i političke. Privatna trpezarija u Sovjetskom Savezu u kojoj su ljudi čitali Samizdat je ne manje javni i politički prostor od parlamenta – zato što se u oba slučaja promišlja ispravnost određenih društvenih normi među ljudima na koje te norme utiču.²² Primjer čitanja Samizdat publikacija u Sovjetskom savezu kao javne aktivnosti takođe ukazuje na to da učesnici i učesnice u javnoj sferi govore iz neravnopravnih pozicija. Neki govore iz dominantnih, ili barem jasno vidljivih, pozicija, dok neki drugi dolaze sa marginalnih i slabo vidljivih društvenih mjesta.

Nejednake pozicije

I Frejzer i Benhabib kritikuju Habermasovu koncepciju liberalno-buržoasko javne sfere kao singularne pozornice, zato što isključuje ljude iz javnog razgovora na osnovu njihove klasne pozicije i roda, kao i zato što pretpostavlja da se javna sfera odigrava samo unutar granica nacionalne države. Habermasova pretpostavka da su buržoaski saloni, mediji i parlamenti 19. vijeka bili jedina mjesta u kojima su se odigravale javne rasprave onemogućuje da se dobrotvorna, građanska, profesionalna i kulturna ženska udruženja promisle kao mjesta u kojima se raspravljalo o pitanjima od javnog značaja. Ove kontra-javnosti i alternativne javnosti su funkcionisale paralelno sa salonskim i parlamentarnim diskusijama i u njima su vođene vrlo političke rasprave.²³

²² Benhabib, navedeno djelo, 93.

²³ Michael Warner, „Publics and Counterpublics“, u: *Public Culture* 14/1 (2002), 49–90.

Habermasovsko singularno razumijevanje javne sfere ispušta iz vida mnoštvo takvih javnosti, uključujući nacionalističke, populističke seoske, elitne ženske i javnosti radničke klase koje su u 19. vijeku postojale istovremeno sa liberalnom buržoaskom javnošću.

Benhabib sugerije da rod, klasa, religija, rasa i mnogo drugih vektora moći koji oblikuju sopstvo ne mogu ni na koji način biti ostavljeni sa strane u javnoj diskusiji – te da tome ne treba ni težiti.²⁴ Habermasov koncept javnosti je ne samo utopijski – nikad nije bio realizovan u praksi – već i pogrešno osmišljen. Mi uvijek razmišljamo i govorimo sa specifičnih društvenih pozicija i polazimo od naših posebnih, rodno, starosno, klasno, religijski, rasno obojenih iskustava. Umjesto da se kulturne specifičnosti naših pozicija zanemare kao nevažne za javnu raspravu, po Benhabib naše kulturne različitosti treba shvatiti kao konstitutivni dio javne sfere – kao ono što javnost uopšte čini mogućom.

Zahvaljujući feminističkim i postkolonijalnim borbama za ravnopravnost i vidljivost, parlamenti, mediji i zvanične partijske politike su tokom dvadesetog vijeka u Zapadnoj Evropi i SAD-u postali otvoreniji za marginalizovane osobe i skrajnute teme. Na ovaj način, socioekonomske nejednakosti i kulturne različitosti su postale politički vidljivije. To što višestruki diskurzivni model javnosti o kome govore Benhabib i Frejzer podrazumijeva radikalno otvorene i fer procedure ne znači da sve učesnice i učesnici govore iz istih pozicija. To samo znači da radikalno otvoreno i fer razumijevanje javnosti stvara uslove da u toku javnih diskusija zamijenimo perspektive, shvatimo druge, često marginalne i slabo vidljive pozicije i stvari sagledamo iz drugačijeg ugla.

²⁴ Benhabib, navedeno djelo.

Procesualno definisana kultura i zamjena perspektiva

Razmišljanje o tome kako pravedno organizovati javnu sferu važno je, zato što brojne politički neprihvatljive prakse nastaju u odsustvu fer diskusije, radikalno otvorene za sve kojih se tiče ono o čemu se diskutuje. Adam Kuper, socijalni antropolog, demonstrira da se aparthejd u Južnoj Africi zasnivao na antropološkoj teoriji kulture. Tada je kultura, a ne rasa, bila „istinska osnova različitosti, oznaka sudbine (...) Segregacija je predstavljala odgovarajući pravac za Južnu Afriku, jer je samo segregacija mogla da očuva kulturne različitosti”.²⁵ Dvadeseti vijek je na mnogo načina pokazao da u odsustvu radikalno otvorenog i fer javnog razgovora o kulturnom identitetu, „kultura“ lako postaje sredstvo za uspostavljanje i očuvanje rasnih granica. Nakon što je biološki rasizam postao neprihvatljiv, pojavio se kulturni rasizam. Suzan Rajt, socijalna antropološkinja, piše da je Nova desnica u Britaniji 80-tih i 90-tih godina 20. vijeka iskoristila koncept „engleske kulture“ kako bi uspostavila suštinsku razliku: „između ‘englestva’ i ‘stranca koji ima britanski pasoš’“. Rajt objašnjava šta bi bio kulturni rasizam: „Džon Paten je poslao otvoreno pismo britanskim Muslimanima nazvano: ‘Biti Britanac’. (...)”²⁶ Paten je istakao osnovne komponente englestva u srcu britanskog identiteta koje bi po njemu oni trebalo da nauče. Van religije i porodice, koje po Patenu već dijele, to su tečno poznavanje engleskog jezika, razumijevanje demokratskih procesa, zakona i sistema vlasti u Britaniji, kao i istorija koja je u osnovi svega – što predstavlja

²⁵ Adam Kuper, *Culture – the anthropologists’ account* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999), XIII.

²⁶ Džon Paten je bio član parlamenta Velike Britanije od 1979. do 1997. godine, kao i britanski ministar obrazovanja 1992–1994. godine.

znanje koje bi samo par Britanaca moglo sa sigurnošću da kaže da posjeduje. Drugi su tim centralnim vrijednostima engleštva dodali književni kanon i poštovanje prema autoritetu.“²⁷

Kultura je u političkim diskursima nove desnice širom Evrope nerijetko savremeni ekvivalent konceptu rase – ne anatomija, već kultura je danas shvaćena kao sudbina. Ista vrsta argumenta je korišćena i u bivšoj Jugoslaviji. Srđan Vrcan pokazuje da je Tuđman marta 1991. godine političko stanje objasnio razlikama u kulturi: „U tom intervjuu Tuđman je, naime, ustvrdio da ‘Hrvati pripadaju različitoj kulturi, različitoj civilizaciji od Srba... Hrvati su dio Zapadne Evrope, dio mediteranske tradicije. Srbi pripadaju Istoku. Njihova Crkva pripada Istoku. Oni rabe ćirilicu, koja je istočna. Oni su istočni narod poput Turaka i Albanaca. Oni pripadaju bizantinskoj kulturi. Unatoč sličnosti u jeziku, mi ne možemo živjeti zajedno’.“²⁸

Vrcan dalje ističe da je istu vrstu stavova u srpskoj varijanti moguće naći i: „u tekstu koji je službenik Patrijaršije Svetozar Dušanić objavio još listopada 1987. u ‘Pravoslavlju’, u kojem se predlaže podjela Jugoslavije u ‘istočnu pravoslavno-bizantinsku sferu utjecaja’ i ‘zapadnu rimsko-katoličku sferu utjecaja’ po tome što se dva nespojiva svijeta oštro razlikuju jedan od drugog po vjeri, kulturi, povijesnom razvitku, etici, psihologiji i mentalitetu, pa se, stoga, prijašnji sukobi koji su kulminirali u pokoljima u Drugom svjetskom ratu mogu ponoviti (Pravoslavlje, 1. oktobar 1987).“²⁹

²⁷ Wright, navedeno djelo, 10–11.

²⁸ Srđan Vrcan, „Kultura kao društveno opasan pojam“, u: *Reč* 61/7 (2001), 109.

²⁹ Srđan Vrcan, „Religija i politika. Simptomatični primjer bivše Jugoslavije devedesetih godina 20. stoljeća“, u: *Republika* 320/321 (2003). Dostupno na: <http://www.republika.co.rs/320-321/28.html> (Linku posljednji put pristupljeno: 14. avgusta 2014. godine)

Ovakav koncept kulture je odavno izašao iz upotrebe u socijalnoj antropologiji. Slika kulture kao zaokružene cjeline koja determiniše stavove, ponašanja i mišljenja određene, precizno definisane, grupe ljudi stvara velike političke probleme i ne odgovara stanju koje antropolozi bilježe na terenu.³⁰ Međutim, kao što smo vidjeli, to ne znači da kulturne identitete možemo zanemariti u javnosti i politici. Važna karakteristika višestruke, radikalno otvorene i fer koncepcije javnosti je to da učesnici i učesnice u diskusiji mogu sebi predočiti druge perspektive: „Proces artikulisanja dobrih argumenata u javnosti tjera osobu na razmišljanje iz perspektive svih drugih kojima pokušava da objasni svoju tačku gledišta i kojima pokušava da ispriča sopstvenu priču. Sposobnost individua i grupa da shvate druge uglove gledanja, da promijene perspektive i vide svijet drugim očima predstavlja krucijalnu osobinu moralne i estetske imaginacije u građanskom društvu.“³¹

Ovakav višestruki diskurzivni model javnosti otvara šansu da rasuđujemo iz kulturnih pozicija drugih aktera i akterki i da čujemo njihov glas. Odluka o etičkoj prihvatljivosti određene kulturne prakse – ili, drugim riječima, odluka o tome šta će biti u našem muzeju – trebalo bi da zavisi od toga da li su se članice i članovi političke zajednice upustili u posebnu vrstu javnog razgovora o toj praksi, ili ne.

³⁰ Vidjeti, na primjer: Kathleen Stewart, *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an „Other“ America* (Princeton: Princeton University Press, 1996); Lila Abu-Lughod, „Writing against culture“, u Richard Fox (urednik) *Recapturing anthropology* (Santa Fe: School of American Research Press, 1991); Homi Bhaba, *Smeštanje kulture* (Beograd: Beogradski krug, 2004)

³¹ Benhabib, navedeno djelo, 410–411.

Značaj procedura i ambivalentnost palanačke javnosti

Kakve veze imaju različiti modeli javnosti sa našim zamišljenim „Muzejem crnogorske kulture“? Oni sugerišu da ne postoji konačni odgovor na pitanje šta sve treba da nađe svoje mjesto u takvom muzeju – ali da postoje mehanizmi dolaženja do privremenih rješenja na pojedinačna pitanja i partikularne probleme. Takođe, višestruka diskurzivna javnost ukazuje na to da razgovor o našem muzeju treba da bude otvoren za sve one kojih se tiče odnos između crnogorskog identiteta i evropskih vrijednosti. Kada bi taj razgovor bio vođen na radikalno otvoren i fer način, u našem muzeju bi bilo moguće izložiti primjere kako tobelija kao tradicionalne crnogorske transrodne prakse, tako i savremene prakse transrodnosti i transseksualnosti. Pružajući ljudima priliku da prosuđuju iz perspektive drugih, takav muzej bi i sam bio učesnik u javnom razgovoru o tome šta sve (treba) da sačinjava crnogorski kulturni identitet.

Promišljanje različitih koncepcija javnosti je važno i zato što sugeriše da kulturni identitet Crne Gore ne treba definisati sadržinski, već proceduralno – kao radikalno otvoren i fer skup tehnika vođenja razgovora o kulturnom identitetu, pri čemu su same procedure razgovora postavljene tako da se o njima može diskutovati i da se mogu promijeniti ako se ispostavi da su nepravedne, elitističke i isključive. Kada bismo naš muzej zasnovali na ovim principima, svi oni kojih se tiče njegov sadržaj bi mogli učestvovati u njegovom kreiranju.

Međutim, aktivno učešće u osmišljavanju postavke ne znači da bilo ko može postaviti bilo šta, što njemu ili njoj padne na pamet. Moraju postojati jasne i precizne procedure dolaska do odluke o tome šta izložiti i na koji način. Kao što smo vidjeli, te procedure zahtijevaju razgovor, pregovaranja, svađe, ubjeđivanja između različito pozicioniranih aktera. One moraju

stvoriti mogućnost da se čuju svi zainteresovani glasovi i da se rasuđuje iz drugačijih perspektiva. Procedure dolaženja do odluke moraju i same biti podložne pregovorima i promjeni. Ali to što su za naš muzej potrebne radikalno otvorene i fer procedure ne znači da one smiju biti nejasne ili višesmislene. Naprotiv, upravo da bi bile radikalno otvorene i fer, procedure dolaženja do odluke o javnim pitanjima moraju biti jasno definisane.

Ambivalentne procedure javnog razgovora stvaraju mogućnost za manipulaciju na načine koje je vrlo teško uočiti i kontrolisati. Ako bismo željeli da naš muzej bude radikalno otvoren i fer, ne bismo smjeli da neke stvari uključimo u muzej zato što nam je tako sugerisao ujak, niti da izbacimo neke druge stvari zato što ne odgovaraju službenicima neke partije. Dolaženje do posla preko veze, traženje povlašćenog tretmana u bolnici preko veze, ili jeftinija kupovina preko rođaka – ovo su prakse koje bismo možda mogli uključiti u naš muzej kao dio postavke, ali odluka o sadržaju postavke ne bi trebalo da bude donešena preko veze, rođaka i telefonskih poziva, niti zato što je tako sugerisao neki moćan akter. Da bi bila radikalno otvorena i fer, rasprava o tome šta sačinjava crnogorski identitet i kakav je odnos Crne Gore i Evrope ne može biti zasnovana na prijateljskim, rođaćkim i kumskim vezama, niti telefonskoj pravdi.³²

Kada ne postoje jasno definisane procedure za učešće u javnim diskusijama, lako se stvara palanačka javnost – okruženje u kome „svi sve znaju o svima“, ali u kome je vrlo teško javno diskutovati bilo šta sa sigurnošću.³³ Konstantinovićeve koncept palanke ne dopušta da ono „što svi znaju“ bude transformisano

³² Alena Ledeneva, „Telephone Justice in Russia“, u: *Post-Soviet Affairs* 24/4 (2008), 324–350. Pod „telefonskom pravdom“, Ledeneva podrazumijeva praksu davanja neformalne naredbe, zahtjeva ili naznake sa ciljem da se utiče ili izvrši pritisak na formalne procedure i donošenje odluka u pravosuđu.

³³ Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke* (Beograd: Nolit, 1991).

u politički problem. Ovakvo javno mnjenje postoji paralelno sa tradicionalnim prostorima za generisanje javnog mišljenja – medijima i parlamentima – ali između njih ne dolazi do istinski značajnog kontakta. Teme i stvari u Crnoj Gori „koje svi znaju o svima“ maltene nikada ne postaju dio rasprava u medijima i parlamentima. U palanačkom modelu, postoji segregacija na javne razgovore u medijima i parlamentima sa jedne strane i, sa druge, na javno-privatne razgovore u kafanama i na ulici. Budući da u Crnoj Gori nema jasno definisane procedure radikalno otvorenog i fer razgovora, ne postoje mehanizmi kojima bi javno-privatno znanje i mnjenje palanke moglo preći iz kafana u medije i parlamente.

Višestruki diskurzivni model javnosti koji je razvila Benhabib omogućava da se razgovori u podgoričkim ili žabljačkim kafanama i na cetinjskim ili ulcinjskim ulicama vide kao dio javnosti – budući da se javnost stvara „kad god i gdje god svi oni na koje utiču generalne društvene i političke norme o akciji učestvuju u praktičnom razgovoru, evaluirajući njihovu validnost“.³⁴ Uvođenje jasno definisanih, radikalno fer i otvorenih procedura za učestvovanje u javnom razgovoru u Crnoj Gori bi dozvolilo da znanje „svih o svemu“ postane dio medija i parlamenata. Na taj način, umjesto palanačke segregacije na javne i javno-privatne teme i znanja, bilo koja tema i bilo koji korpus znanja bi mogli postati politički značajni. U odnosu na naš muzej, takve jasne procedure bi spriječile da se na svečanom otvaranju muzeja, u novinama i na televiziji čuju samo čestitke i pohvale stručnjaka, dok se „iza kulisa“ raspravlja i o manama i alternativnim rješenjima postavke. Uz jasno definisane, radikalno otvorene i fer procedure, različiti glasovi i perspektive bi imali šansu da utiču na osmišljavanje njegove postavke prije, kao i nakon otvaranja muzeja.

³⁴ Benhabib, navedeno djelo, 105.

Da li Evropu treba „dostići“?

Ako procedure našeg muzeja treba da uključe sve one kojih se tiče crnogorska kultura i njen odnos sa Evropom, to znači da akteri iz Evrope ne smiju biti izostavljeni iz javnog razgovora o postavci. Ko su tačno ti akteri? Kao što smo vidjeli na početku ovog eseja, „Evropa“ je pojam koji ima višestruka, ambivalentna značenja. „Evropa“ je u različitim diskursima konceptualno povezana kako sa civilizacijom, tako i sa moralnim nazadovanjem, sa progresom, kao i sa uništavanjem autentičnosti. Međutim, u svakodnevnom životu Crne Gore višesmislen pojam „Evrope“ dobija preciznija značenja kroz proces integracija u Evropsku uniju. Ako je „Evropa“ pojam koji ima određena sociokulturna i moralna značenja, Evropska unija predstavlja političko-administrativnu jedinicu koja uređuje organizaciju kako društvenih i kulturnih, tako i ekonomskih i pravnih aspekata života ljudi koji žive unutar njenih granica, kao i onih koji teže da prošire njene granice.

Pretpostavka da Crna Gora treba da „dostigne“ Evropu – odnosno Evropsku uniju – počiva na evolutivnom razumijevanju svijeta u kojem su neki njegovi djelovi napredniji, dok neki drugi nazaduju, kaskaju ili tapkaju u mjestu. Takva pretpostavka nerijetko vodi ka preuzimanju pretpostavljeno naprednijih modela organizacije kulturnog i ekonomskog života, bez promišljanja njihovih posljedica i specifičnosti društvenog okvira u kome ti modeli treba da djeluju. Tako, na primjer, nominalno pokušavajući da „dostigne Evropu“, državna podrška programima socijalne zaštite je drastično srezana u posljednjih petnaest godina u Crnoj Gori, prateći modele preporučene od strane EU. Zanemareno je to da država treba da pruži određene servise socijalne zaštite ljudima koji žive širom njene teritorije prosto zato što je to pravedno.

Zanemareno je to što praktično ne postoje domaće dobrotvorne organizacije i privatni donatori kao alternativni izvori sredstava finansiranja kako socijalnih, tako i kulturnih i naučnih programa. Umjesto široke javne diskusije o tome kako privatizovati nekadašnja javna preduzeća i na koji način pravedno organizovati rad u uslovima tržišne ekonomije, dogodile su se razne druge, legalne i nelegalne, stvari koje su dovele do toga da je više od trećine ljudi u Crnoj Gori ekonomski ugroženo, a da više od deset odsto crnogorskih državljana živi ispod granice siromaštva.³⁵ Osiromašenje i rapidno ekonomsko raslojavanje je jedna od duboko nepravednih posljedica toga što nijesmo imali radikalno otvoren i fer razgovor o tome šta znači crnogorski identitet i kako ga misliti u odnosu na Evropu.

Pored slobode, jednakosti i razuma, „Evropa“ danas znači i pritvaranje ljudi na neodređeno vrijeme samo zato što su došli na određenu teritoriju, o čemu svjedoče stotine pritvora za imigrante otvorenih širom EU i zemalja koje teže da joj se priključe. „Evropa“ znači i uvođenje neoliberalnih ekonomskih mjera koje redefinišu politike života. „Evropa“ danas znači da „opstanak“, „život“ i „blagostanje“ nijesu nužno više pojmovi na koje postoji univerzalno pravo samo po sebi, već su sve češće pitanje milosrđa, humanitarnosti, nečije lične dobre volje i saosjećanja.³⁶

³⁵ Vidi: N.A. „Strategija razvoja i redukcija siromaštva Crne Gore (predlog)“. (Novembar 2003), dostupno na: <http://www.gov.me/biblioteka/1068220825.pdf>, kao i N.A. „Analiza siromaštva u Crnoj Gori u 2012. godini“. *Saopštenje broj 329*, 23.12.2013. (Podgorica: Zavod za statistiku MONSTAT, 2013), dostupno na: <http://www.monstat.org/cg/page.php?id=73&pageid=73> (Linkovima posljednji put pristupljeno: 14. avgusta 2014. godine)

³⁶ Vidjeti, na primjer: Andrea Muehlebach, *The Moral Neoliberal. Welfare and Citizenship in Italy* (Chicago: University of Chicago Press, 2012); Andrea Muehlebach, „On Affective Labor in Post-Fordist Italy“, u: *Cultural*

Kako pišu Luis, Fink i Klark, širom zapadne Evrope i Sjeverne Amerike u posljednje tri decenije došlo je do „promjene niti koje povezuju ljude sa državom i blagostanjem sve dalje od prava, a ka idejama dužnosti i odgovornosti“.³⁷

Dakle, pojam „Evrope“ i EU kao političko-administrativna organizacija istovremeno otvaraju određene mogućnosti i donose određene probleme. Stoga, o odnosu pojmova „Crna Gora“ i „Evropa“ je produktivnije i politički odgovornije razmišljati kroz sliku koordinacije, nego kroz sliku dostizanja. Međutim, da bi akteri iz Crne Gore i širom Balkana mogli tražiti uspostavljanje koordinacije sa akterima iz EU neophodno je javno promisliti šta su savremeni problemi i šta su pravedni načini njihovog rješavanja. Da bi se moglo upustiti u takav poduhvat, neophodna je politička odgovornost i spremnost na stvaranje originalnih, kontekstualno-specifičnih rješenja na savremene društveno-kulturne probleme.

U opisu teme eseja kao evropske vrijednosti istaknute su sloboda, jednakost i razum. Ja bih ovome kao evropsku vrijednost, ili možda prije kao evropsku karakteristiku, dodala originalnost, shvaćenu na način na kojoj o njoj piše Franc Fanon: kao

Anthropology 26/1 (2011), 59–82; Miriam Ticktin, *Casualties of Care. Immigration and the Politics of Humanitarianism in France* (Berkeley: University of California Press, 2011); Paul Du Gay, „‘Without Affection or Enthusiasm’ Problems of Involvement and Attachment in ‘Responsive’ Public Management“, u: *Organization* 15/3 (2008), 335–353; Akhil Gupta, *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India* (Durham: Duke University Press, 2012); Didier Fassin, *Humanitarian Reason: a Moral History of the Present* (Berkeley: University of California Press, 2012).

³⁷ Gail Lewis, Janet Fink, i John Clarke, „Introduction: Transitions and Trajectories in European Welfare“, u Janet Fink, Gail Lewis, i John Clarke (urednici) *Rethinking European Welfare. Transformations of Europe and Social Policy* (London: The Open University i SAGE, 2001), 3.

ekonomsku, političku i društvenu sposobnost da se osmisle originalni, kontekstualno prilagođeni odgovori na ekonomske i društveno-političke probleme.³⁸ Prateći ovakvo razumijevanje originalnosti, mogli bismo odlučiti da neodvojivi dio crnogorskog identiteta bude socijalno blagostanje, uključujući obaveznu socijalnu i zdravstvenu zaštitu, besplatno obrazovanje, kao i suštinsku zaštitu radnica i radnika. Mogli bismo odlučiti da državna administracija treba da bude nešto radikalno drugačije od nadzornice takmičenja između profitno orijentisanih aktera – nešto poput sistema koji garantuje i obezbjeđuje opstanak i udoban život svim ljudima koji žele da žive na određenoj teritoriji. Cijelu „Evropu“ danas treba iznova osmisliti kroz radikalno otvorene i fer procedure vođenja razgovora između svih onih kojih se tiču simbolička značenja i praktična organizacija Evrope. U takvom razgovoru, akteri i akterke iz Crne Gore mogu ravnopravno učestvovati samo uz dovoljnu hrabrost da se određeni modeli, poput socijalne države i blagostanja, ponovo osmisle na pravedan način, prilagođavajući prošla iskustva sadašnjim potrebama, kao i dovoljnu mudrost da se neki drugi principi, poput radikalno otvorenog javnog razgovora, upotrijebe u praksi.

*Zaključak: performativnost demokratije i
razočaranje kao pokretač*

Da li bi naš muzej od samog početka uspio da ostvari svoj cilj? Da li bi globalni razgovor o tome kako redefinisati Evropu odmah donio rješenja? Vjerovatno ne, ili ne do kraja. Socijalna

³⁸ Pišući o odnosu kolonijalnih francuskih vlasti, Francuske i kolonizovanog Alžira 1960tih godina, Fanon je pozivao post-kolonijalne narode da osmisle originalne principe, primjere i modele društveno-kulturne organizacije. Vidi: Franc Fanon, *Prezreni na svijetu* (Zagreb: Stvarnost, 1973).

antropološkinja Džesika Grinberg ukazuje na to da su razočaranje i neuspjeh konstitutivni djelovi demokratske politike. Pišući o naporima i iznevjerenim očekivanjima studentskog aktivizma u Srbiji nakon 2000. godine, ona sugerije da se „demokratija stvara kako kroz takva razočaranja, tako i uprkos njima“.³⁹ Razumjeti neuspjeh kao sastavni dio demokratije znači shvatiti demokratiju kao nikada dovršenu potragu. Drugim riječima, demokratija nije posjed ili dostignuće, nešto za čime ljudi teže, dostignu ga, a zatim imaju. Demokratija je inherentno nezavršen i nikada do kraja dostignut proces. Ona se dešava upravo u procesu nošenja sa problemima i razočaranjima, u neuspjehu i zatim ponovnom pokušavanju da se postigne konsenzus u komplikovanom društveno-političkom kontekstu. Demokratska praksa je rezultat ponavljanja, potrebe da se neke stvari urade uvijek iznova, možda malo drugačije i u novoj razmjeri, ali neprekidno ispočetka.

Koristeći ovakvo, performativno, razumijevanje demokratije za posmatranje odnosa Crne Gore i Evrope donosi nadu. Ono sugerije da sadašnja i buduća razočarenja treba iskoristiti kao pokretač. Trenutno ne postoje radikalno otvorene i fer procedure javnog razgovora o kulturnom identitetu Crne Gore, niti o tome kako treba redefinisati „Evropu“ i njene politike života. Međutim, ovaj neuspjeh ne znači da od takvih procedura treba odustati. Naprotiv, bez borbe za radikalno otvorene i fer procedure javnog razgovora, naša politika i odgovori na pitanja – ko smo, šta smo i kuda treba da idemo – nemaju šanse da budu pravedni.

³⁹ Jessica Greenberg, *After the Revolution. Youth, Democracy, and the Politics of Disappointment in Serbia* (Stanford: Stanford University Press, 2014), 21.

Bibliografija

- Abu-Lughod, Lila. 1991. „Writing against culture“, u Richard Fox (urednik) *Recapturing anthropology*, str. 137–154. Santa Fe: School of American Research Press.
- Baba, Homi. 2004. *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.
- Benhabib, Seyla. 1997. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Bracewell, Wendy. 2008. „The Limits of Europe in East European Travel Writing“, u Wendy Bracewell i Alex Drace-Francis (urednici) *Under Eastern Eyes. A Comparative Introduction to East European Travel Writing on Europe*, str. 61–120. Budapest: Central European University Press.
- Du Gay, Paul. 2008. „‘Without Affection or Enthusiasm’ Problems of Involvement and Attachment in ‘Responsive’ Public Management“. *Organization* 15 (3): 335–353.
- Fanon, Franc. 1973. *Prezreni na svijetu*. Zagreb: Stvarnost.
- Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason: a Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, James. 1994. *The Anti-politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. University of Minnesota Press.
- Ferree, Myra Marx, William Gamson, Jurgen Gerhards, i Dieter Rucht. 2002. „Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies“. *Theory and Society* 31 (3): 289–324.
- Fink, Janet, Gail Lewis, i John Clarke (urednici). 2001. *Rethinking European Welfare. Transformations of Europe and Social Policy*. London: The Open University and SAGE.
- Fraser, Nancy. 2007. „Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World“. *Theory, Culture & Society* 24(4): 7–30.

- Gal, Susan. 2002. „A Semiotics of the Public/Private Distinction“. *d i f f e r e n c e s: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13 (1): 77–95.
- Goldsvorti, Vesna. 2005. *Izmišljanje Ruritanije*. Beograd: Geopoetika.
- Green, Sarah. 2005. *Notes from the Balkans*. Princeton: Princeton University Press.
- Greenberg, Jessica. 2014. *After the Revolution. Youth, Democracy, and the Politics of Disappointment in Serbia*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Gupta, Akhil. 2012. *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Durham: Duke University Press.
- Habermas, Jürgen. 2012. *Javno mnjenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Jansen, Stef. 2002. „The Violence of Memories. Local narratives of the past after ethnic cleansing in Croatia“. *Rethinking History* 6 (1): 77–94.
- Jansen, Stef. 2005. „National numbers in context: maps and stats in representations of the post-Yugoslav wars“. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 12 (1): 45–68.
- Konstantinović, Radomir. 1991. *Filosofija palanke*. Beograd: Nolit.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture – the anthropologists’ account*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ledeneva, Alena. 2008. „Telephone Justice in Russia“. *Post-Soviet Affairs* 24 (4): 324–350.
- Matijas Belinger i Nenad Krajcer. 17.12.2013. „Nostalgija za Istočnom Nemačkom“. *Dojče vele*. Dostupno na: <http://dw.de/p/1Aaz>
- Mitchell, Timothy. 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Muehlebach, Andrea. 2011. „On Affective Labor in Post-Fordist Italy“. *Cultural Anthropology* 26 (1): 59–82.

- Muehlebach, Andrea. 2012. *The Moral Neoliberal. Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- N.A. „Servia and Montenegro“, u: *National Geographic* 19/11 (1908), 783. Dostupno na: <https://archive.org/stream/nationalgeograp191908nati#page/n7/mode/2up>
- N.A. „Strategija razvoja i redukcija siromaštva Crne Gore (predlog)“. (Novembar 2003). Dostupno na: <http://www.gov.me/biblioteka/1068220825.pdf>
- N.A. „Analiza siromaštva u Crnoj Gori u 2012. godini“. *Saopštenje broj 329*, 23.12.2013. (Podgorica: Zavod za statistiku MONSTAT, 2013), dostupno na: <http://www.monstat.org/cg/page.php?id=73&pageid=73>
- Noris, Dejvid. 2002. *Balkanski mit*. Beograd: Geopoetika.
- Sorabji, Cornelia. 1995. „A very modern war: terror and territory in Bosnia-Hercegovina“, u Robert Hinde i Helen Watson (urednici) *War: a cruel necessity?*, str. 80–95. London: Tauris.
- Stewart, Kathleen. 1996. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an „Other“ America*. Princeton: Princeton University Press.
- Šarčević, Predrag. 2002. „Sex and Gender Identity of ‘Sworn Virgins’ in the Balkans“, u Miroslav Jovanović i Slobodan Naumović (urednici) *Gender Relations in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and 20th Century*. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju.
- Ticktin, Miriam. 2011. *Casualties of Care. Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. University of California Press.
- Todorova, Marija. 1999. *Imaginarni Balkan*. Beograd: XX vek.
- Vince-Pallua, Jelka. 2002. „Amazonke iz Istre: na tragu istarskih, u muško preobučenih žena“. *Studia ethnologica Croatica* 10/11(1): 133–152.
- Vrcan, Srđan. 2001. „Kultura kao društveno opasan pojam“. *Reč* 61(7): 107–112.
- Vrcan, Srđan. 2003. „Religija i politika. Simptomatični primjer bivše Jugoslavije devedesetih godina 20. stoljeća“. *Republika* 320/321.

Dostupno na: <http://www.republika.co.rs/320-321/28.html>

- Warner, Michael. 2002. „Publics and Counterpublics“. *Public Culture* 14 (1): 49–90.

- Weiner, James. 1986. „Culture in a sealed envelope: the concealment of Australian aboriginal heritage and tradition in the Hindmarsh Island Bridge affair“. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 5: 293–310.

- Wright, Susan. 1998. „The Politicization of Culture“. *Anthropology Today* 14 (1): 7–15.

- Zaharijević, Adriana (urednica). 2008. *Neko je rekao feminizam?* Beograd: Heinrich Böll Stiftung.

- Zaharijević, Adriana. 2010. *Postajanje ženom*. Beograd: Rekonstrukcija ženski fond.