

Jelena Vasiljević
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu

Ljudska prava i kulturna prava – antropološka kritika

Apstrakt *U prvom delu rada izložiću neke od ključnih konceptualnih problema koji se postavljaju pred ideju ljudskih prava, kao i najčešće izlagane argumente kojima se ljudska prava brane kao univerzalni i emancipatorni moderni projekat. Na ovo će se nadovezati razmatranja o kulturnim pravima, koja se ponekad razumeju kao korekcija univerzalizma ljudskih prava, a ponekad kao njihova logična ekstenzija; u tom smislu, pokazaću kako su ljudska prava sve više počela da se shvataju kao kulturna i kolektivna prava. U trećem delu rada predstaviću pregled antropološke kritike pre svega kulturnih prava, a zatim i stavove proizašle iz empirijskih istraživanja koja kritički propituju dominaciju paradigme prava u razumevanju i samorazumevanju različitih lokalnih „kulturnih“ borbi. U zaključku ću se vratiti na pitanje univerzalnosti ljudskih prava (pa i kulturnih prava shvaćenih kao produžetak ljudskih prava) iz perspektive partikularnosti građanskih prava, te propitati svrsishodnost njihovog konceptualnog razdvajanja.*

267

Ključne reči: *ljudska prava, kulturna prava, paradigma kulture i prava, prava građana*

Ljudska prava i kulturna prava, kao zasebne ideje i važni elementi međunarodnog prava, ili pak u međusobnoj konvergenciji – bilo da ka njoj vode konceptualne sličnosti ili paradigmatiska tenzija – isuviše su kompleksna pitanja da bi im se pristupilo bez prethodno određenog i obrazloženog fokusa.¹ Fokus ovog rada osloniće se na dva polazišta – disciplinarno i istraživačko. Disciplinarno interesovanje potiče iz antropologije, dvostruko zainteresovane za pitanja ljudskih i kolektivnih prava. S jedne strane, kultura, koja je eksplicitno prisutna u problematici kulturnih prava, ali koja sve češće figurira i u globalnom diskursu o ljudskim pravima, lako priziva pažnju antropologa s obzirom na svoj noseći i utemeljiteljski značaj koji je imala za istoriju same discipline. S druge strane, danas sveprisutni i sveprožimajući „govor“ o kulturi i o pravima (*culture talk; rights talk*), u kontekstu zanimanja za dinamiku globalno–lokalno, provocirao je zanimanje antropologa za empirijska istraživanja o načinima lokalnih upotreba tih govora, kao i za istraživanje efekata koje ovi „govori“, institucionalizovani u međunarodnom pravu i mnogim međunarodnim i nevladinim organizacijama, imaju na proizvodnju lokalnih znanja i (samo)razumevanje lokalnih praksi i političkih borbi (videti npr.

¹ Rad je rezultat učešća na projektima br. 43007 i br. 41004, koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Cowan, Dembour and Wilson, 2001; Wilson and Mitchell, 2003). Istraživačko polazište pak utemeljeno je na prethodno razvijanom interesovanju autorke za probleme građanstva i građanskih prava. Naime, ljudska prava i kulturna prava se neminovno jukstapozicioniraju uz građanska prava, od prve institucionalne inauguracije „prava čoveka“ (Deklaracija o pravima čoveka i građanina) do inkorporisanja *prava na kulturu* u korpusu opštih prava građana. Stoga ću u zaključku rada pokušati da povežem paradigmu građanstva i građanskih prava s problemima koje ću izdvojiti u vezi s ljudskim pravima i kulturnim pravima.

268

U prvom delu rada izložiću neke od ključnih konceptualnih problema koji se postavljaju pred ideju ljudskih prava, kao i najčešće izlagane argumente kojima se ljudska prava brane kao univerzalni i emancipatorni moderni projekat. Na ovo će se nadovezati razmatranja o kulturnim pravima, koja se ponekad razumeju kao korekcija univerzalizma ljudskih prava, a ponekad kao njihova logična ekstenzija; u tom smislu, pokazaću kako su ljudska prava sve više počela da se shvataju kao kulturna i kolektivna prava. U trećem delu rada predstaviću pregled antropološke kritike pre svega kulturnih prava, a zatim i stavove proizašle iz empirijskih istraživanja koja kritički propituju dominaciju paradigme prava u razumevanju i samorazumevanju različitih lokalnih praksi. U zaključku ću se vratiti na pitanje univerzalnosti ljudskih prava (pa i kulturnih prava shvaćenih kao produžetak ljudskih prava) iz perspektive partikularnosti građanskih prava, te propitati svrsishodnost njihovog konceptualnog razdvajanja.

1.

Univerzalna ljudska prava

Ideja o univerzalnim pravima, koja pripadaju svim ljudima, nezavisno od političkih institucija i zajednica, prvi put je našla svoju pravnu inskripciju u Deklaraciji o pravima čoveka i građanina, donesenoj nakon Francuske revolucije 1789. godine. U ovom dokumentu odjekivale su ideje prosvetiteljstva i kontraktualnih teorija koje su postulirale čovekova „prirodna“ neotuđiva prava. Međutim, ljudska prava, kao univerzalna prava svih ljudi, svoju punu institucionalizaciju dobila su 1948, izglasavanjem Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima. Zapravo, ova deklaracija predstavljala je samo jedan dokument – simbolički svakako najvažniji – u nizu međunarodnih dokumenata koje Majkl Ignjatijef s pravom naziva *jurističkom revolucijom* (Ignjatijef, 2006: 32, 33). Među njima se izdvajaju, pored Deklaracije, Povelja UN o nezakonitosti agresivnog ratovanja među državama (1945), Konvencija o genocidu (1948) i Konvencija

o azilu, kojom se štite prava izbeglica (1951). Reč je o nizu dokumenata čije je sastavljanje bilo motivisano iskustvima Drugog svetskog rata, a njihov revolucionarni karakter ogleda se u tome što su ona, prvi put u istoriji, ozakonila pojedinca kao aktera u međunarodnom pravu. Pre Drugog svetskog rata, jedini entiteti koje je međunarodno pravo poznavalo bile su suverene države; sa tzv. jurističkom revolucijom, međunarodno pravo počinje da štiti i pojedince, i to upravo imajući na umu mogućnost njihove zaštite od potencijalno opresivnog delovanja suverenih država.

Dakle, kada govorimo o režimu ljudskih prava, uglavnom imamo na umu ne samo tekst same deklaracije (mada je on tu svakako ključan, u idejnom smislu, dok je pravno neobavezujući) već i niz drugih međunarodnih deklaracija i pravno obavezujućih sporazuma koji se temelje na duhu i principima Deklaracije.

Osim što su utemeljena u pravnim dokumentima i drugim međunarodnim institucijama (kao što je Visoki komesar Ujedinjenih nacija za ljudska prava), ljudska prava su postala i neizbežan deo političke retorike i kriterijum procene demokratske vlada. Rasprostranjenost govora o ljudskim pravima kao nužnom uslovu demokratije i opšta prihvaćenost važnosti njihovog inkorporisanja u svaki segment legitimne političke vladavine, navode nas i da razmišljamo o svojevrsnoj *kulturi* ljudskih prava. Kulturu ljudskih prava razumem na dva načina. U jednom, uslovno rečeno, tehničkom i pozitivnom smislu, kulturu ljudskih prava čine: svest o posedovanju odbranjivih prava i sloboda, spremnost da se ona priznaju svima, sposobnost da se identifikuju njihove povrede i mogućnost sprovođenja pravnih i političkih mehanizama kako bi se prava i slobode odbranile (Jovanović, 2006: 10). U širem, kritički intoniranom smislu, smatram da o kulturi ljudskih prava možemo misliti kao o obuhvatnom načinu mišljenja (i političkog i aktivističkog delovanja) koje tretira i prevodi različite povrede prava i sloboda ljudi i grupa, u kontekstu raznih političkih sukoba, u povrede univerzalno odbranjivih ljudskih prava i sloboda. S tim u vezi možemo postaviti pitanje da li nam takvo „uokviravanje“, u različitim kontekstima, uvek pruža iscrpnu i ispravnu interpretaciju događaja koje analiziramo.

Neki od najčešće postavljenih problema u vezi s konceptom ljudskih prava jesu sledeći: Koja je svrha ljudskih prava? Postoji li njihovo moralno utemeljenje, jedno ili više njih? U kom smislu su ona univerzalna? Može li se, kada i kako, intervenisati s ciljem njihove zaštite?

Razmatrajući problem utemeljenja ljudskih prava i nastojeći da odbrani mogućnost njihove univerzalne primene, tačnije, njihovu kompatibilnost

s globalnim moralnim, ideološkim, religijskim i političkim pluralizmom, Ignjatijef insistira na tome da ljudska prava ne mogu biti zasnovana ni na kakvim metafizičkim principima, već isključivo na istorijskim argumentima i iskustvu (Ignjatijef, *n. d.*: 66, 67). Prema njegovim rečima, tekst Deklaracije namerno ne priziva niti jednu političku ili moralnu tradiciju mišljenja o čoveku, već se čovečnost povezuje isključivo s atributom *dostojanstva*. Takođe, argument s kojim je Deklaracija pisana nije bio ni politički niti metafizički, već istorijski, i proizlazio je direktno iz radikalnog iskustva Drugog svetskog rata i Holokausta, kao i iz uverenja da će ljudi biti zaštićeniji i manje izloženi diskriminaciji ukoliko postoji međunarodni pravni mehanizam zaštite njihovih života kao dostojnih življenja.

270

Upravo zbog potrebe da budu univerzalna, prihvaćena u moralno pluralnom svetu, ljudska prava moraju biti definisana *minimalistički*, isključivo kroz odbranu *negativnih* ljudskih sloboda. Svrha ljudskih prava, nastavlja Ignjatijef, jeste zaštita *ljudske delatne sposobnosti* – bez propisivanja uslova koji bi trebalo da je obezbede, ali uz rešenost međunarodne zajednice da je neophodno boriti se protiv svih onih mehanizama koji je ugrožavaju (*isto*: 67, 68).

Ovde je teško ne primetiti da se Ignjatijef više rukovodi željom da odbrani univerzalnost ideje ljudskih prava – od optužbi za evrocentrizam i obojenost prosvetiteljskim idejama – nego što ima na umu sâm tekst Deklaracije. Kako Ejmi Gatman primećuje (Gatman, 2006: 16–18; 26), ne samo da je upitno da li je ljudska delatna sposobnost univerzalno razumljiv pojam već nas i prvi član Deklaracije, pominjanjem slobode, jednakosti i bratstva, podseća na to da je teško misliti Deklaraciju sasvim izvan prosvetiteljskog nasleđa.² U tom kontekstu, rekla bih da je još problematičnija tvrdnja prema kojoj se ljudska prava mogu zastupati isključivo odbranom negativnih sloboda, bar kada imamo u vidu tekst Deklaracije, koji predviđa niz socijalnih i ekonomskih prava za koja se jasno predviđa da treba neko da ih obezbedi (videti čl. 22–25. Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima).

Bez obzira na minimalističke pretenzije i pravno neobavezujući karakter Deklaracije, njena važnost je ubrzo postala globalna, i to, kako Ignjatijef dalje insistira, ne nametanjem sa Zapada, već svojim emancipatornim potencijalima, koji su upravo često subvertirali zapadnu dominaciju,

2 „Sva ljudska bića rađaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ona su obdarena razumom i svesću i treba jedni prema drugima da postupaju u duhu bratstva“ (izvor [tekst Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima]: www.poverenik.rs/images/stories/Dokumentacija/54_ldok.pdf).

inspirišući narode na antikolonijalnu borbu i borbu za veća građanska i politička prava: prema njegovoj čuvenoj formulaciji, globalna prava su postala globalna stvar tako što su postala lokalna stvar (Ignjatijef, n. d.: 76). Pozivanjem na ljudska prava menjani su državni režimi, osvajane su nove slobode i neretko uspostavljane nove državne granice.

Ovde se nameće i jedan od ključnih problema u vezi s doslednom primenom politike ljudskih prava. Ona počivaju na međunarodnim sporazumima i univerzalnog su karaktera, ali odgovornost za njihovu implementaciju snose pojedinačne države i najbolje funkcionišu kada su ugrađena u državni ustavni poredak. Šta se dešava kada se njihovi principi ne poštuju i kada države u svojim granicama krše ljudska prava? Postoji li pravo na intervenciju, čije je to pravo i može li se opravdati suspenzija suverenosti onih država u kojima se interveniše da bi se ljudska prava zaštitila? Pitanje intervencionizma svakako prevazilazi istraživački okvir ovog rada, ali ga spominjem jer otvara drugi problem, koji treba dalje slediti. Naime, u kojim to situacijama uopšte govorimo o mogućnosti (vojnih) intervencija zarad zaštite ljudskih prava? Odgovor je: onda kada države sistematski diskriminišu određene *grupe* – pritom, najčešće je reč o etničkim grupama, manjinskim i kulturno specifičnim u odnosu na društvo većine date države. I ovde dolazimo do razloga zbog kojeg je važno razmotriti problem ljudskih prava kada govorimo o odnosu između građanstva i kulture: ljudska prava se vrlo često razumeju kao grupna građanska prava, i to kao prava grupa definisanih u kulturnim terminima.

271

Kulturna prava

Jezik Deklaracije o ljudskim pravima je individualistički; prava se razmatraju samo kao prava pojedinaca, grupe se ne pominju, a jedino pominjanje kulture jeste u kontekstu prava da se slobodno učestvuje „u kulturnom životu zajednice“, za čime sledi pravo na uživanje u umetnosti i učestvovanja u naučnom napretku i dobrobiti koju on donosi (član 27). Međutim, bez obzira na takvu intonaciju samog teksta Deklaracije, u kasnijim međunarodnim sporazumima i deklaracijama naći će se više mesta za kulturu shvaćenu kao grupnu pripadnost i specifičan način života.³ Tako je, na primer, Deklaracija poslužila kao osnova za dva važna

3 Još tokom izrade teksta Deklaracije bilo je više primedbi da se ne uzimaju u obzir kulturne razlike i vrednosti i da sama deklaracija zapravo izražava vrednosti jedne, zapadne kulture. U nastavku teksta biće reči o kritici koju je tim povodom iznela američka antropološka zajednica. Među delegacijama UN koje su učestvovalе u sastavljanju teksta Deklaracije najozbiljnije kritike po pitanju kulturnih razlika i specifičnosti iznela je delegacija Saudijske Arabije – kojoj su se pridružile još neke islamske

pravno obavezujuća sporazuma UN o ljudskim pravima, u kojima se eksplicitnije brane prava grupa i „njihov kulturni život“: reč je o Međunarodnom paktu o civilnim i političkim pravima i Međunarodnom paktu o ekonomskim, društvenim i kulturnim pravima, dokumentima izglasanim 1966. godine.⁴ Član 27. Pakta o civilnim i političkim pravima beleži prve naznake onoga što možemo razumeti pod kulturnim pravima:

„U državama gde postoje etničke, verske ili jezičke manjine ne sme se *licima koja pripadaju* takvim manjinama uskratiti pravo da, zajedno sa članovima svoje grupe, imaju svoj kulturni život, da ispovedaju i praktikuju svoju veru ili da se služe svojim jezicima“ (kurziv dodat).

Podvučena formulacija u ovom članu, koja naznačava da se moraju štiti posebna prava „licima koja pripadaju“ manjinskim grupama javlja se i u nekim kasnijim dokumentima, kao npr. u Deklaraciji o pravima osoba koje pripadaju nacionalnim ili etničkim, religijskim ili jezičkim manjinama (1992), i podrazumeva da se države obavezuju na posebnu zaštitu manjinskih grupa i promociju njihovih identiteta.⁵

272

Dakle, u režimu međunarodne zaštite ljudskih prava kultura gradualno zadobija svoje priznanje kao nešto što treba štiti i promovisati kao integralni deo ljudskih prava. Jezik ljudskih prava je u ovim dokumentima i dalje individualistički, u smislu da su nosioci prava pojedinci, ali se uzima u obzir njihova „pripadnost kulturi“, odakle sledi potreba za posebno dizajniranim setom prava. Entoni Apaja ove pomake tumači razlikom između supstantivnog individualizma i metodološkog individualizma u tumačenju ljudskih prava (Apaja, 2006: 102–105), naglašavajući da obe paradigme i dalje ostaju u okvirima liberalnog individualizma: dok supstantivni individualizam podrazumeva da prava možemo braniti isključivo s obzirom na njihove efekte po pojedince, metodološki individualizam unosi dopunu koja nam objašnjava da ljudska prava treba da osmišljavamo s obzirom na njihove učinke za pojedince – *kao* pripadnike kulturnih grupa.

Činjenica da i dalje ostajemo u domenu individualnih prava, mada priznajemo važnost kolektivne pripadnosti njihovih nosilaca, navodi nas

zemlje – povodom članova kojima se brani sloboda bračnog udruživanja i sloboda veroispovesti, navodeći njihovu inkompatibilnost s tradicionalnim učenjima islama (Ignatijef, n. d.: 67, 68).

⁴ Izvori: www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/05bosniak/BIIntCovCivilPoliticalRights.pdf; www.ius.bg.ac.rs/prof/Materijali/lubbra/PESK.pdf.

⁵ Član 1. te deklaracije glasi: „Države će štiti postojanje nacionalnih ili etničkih, kulturnih, religijskih i jezičkih identiteta manjina na svojim teritorijama i obezbeđivaće uslove za promociju tih identiteta“ (izvor: www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideMinoritiesDeclarationen.pdf).

na to da o ovim pravima mislimo prema ideji „grupnodiferenciranih prava“, kako se ona formulišu u nekim multikulturnim normativnim teorijama (Iris Marion Young, 1995; Kymlicka, 1995) – dakle, izdvajaju se posebna prava za pripadnike određenih grupa, ali i dalje je reč o pravima čiji su formalni nosioci pojedinci.

Međutim, korak dalje u razvoju kulturnih prava – kada su u pitanju dokumenti koji se pozivaju na univerzalna ljudska prava – predstavlja Nacrt deklaracije UN o pravima urođeničkih naroda (iz 1993), koji je kasnije i usvojen kao konačna deklaracija, 2007. godine. Prvi put ovde imamo kulturna prava definisana kao *grupna* prava, tj. kao prava čiji su *nosioci* grupe. Na nekoliko mesta u ovoj deklaraciji pominje se kolektivno pravo urođeničkih naroda, pravo koje im se pripisuje s obzirom na poseban identitet i kulturu:

„Urođenički narodi imaju kolektivno i individualno pravo da održavaju i razvijaju svoje zasebne identitete i karakteristike, uključujući i pravo da se identifikuju kao urođenički narodi i da budu priznati kao takvi“ (član 8. Nacrta).⁶

„Urođenički narodi imaju pravo da održavaju i jačaju svoje posebne političke, pravne, ekonomske, društvene i kulturne institucije...“ (član 5. Deklaracije).⁷

Dakle, „ulazak“ kulture u jezik ljudskih prava – doduše, onda kada se radi o zaštiti grupa koje se smatraju posebno ugroženim – kao i upotreba tog pojma u označavanju, zapravo, etničkih grupa, otvara nekoliko pitanja: Treba li prepoznati i ozakoniti posebno ljudsko pravo na kulturni identitet? Da li već postojeći pravni mehanizmi zaštite prava pojedinaca mogu uspešno da brane i kulturna prava, ili ona moraju biti posebno institucionalizovana? Da li ta prava treba formulisati kao individualna, grupnodiferencirana (čiji bi nosioci bili pojedinci *kao pripadnici grupa*), ili kao grupna prava (čiji bi nosioci bile grupe)?

Argument kojim se brani ideja kulturnih prava polazi od važnosti kulturnog identiteta za lični osećaj dostojanstva; odatle sledi da su neophodni očuvanje i zaštita kulturnih grupa, te da bi samim kulturnim grupama trebalo obezbediti pravo na postojanje. Drugim rečima, ljudska prava – čija je osnovna svrha zaštita prava na dostojanstven život – treba da obuhvate i kulturna prava. Iako iz perspektive individualizma ljudskih

6 Izvor: www1.umn.edu/humanrts/instree/declra.htm.

7 www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf.

prava ona mogu delovati anomalčno, zastupa se teza prema kojoj se kulturna prava logično nadovezuju na prava pojedinaca: kao što se u prethodno navedenim međunarodnim dokumentima jasno štite prava manjina na očuvanje sopstvene kulture, tako i sama kulturna prava treba videti kao logičnu ekstenziju individualnih ljudskih prava (Anderson-Gold, 2003).

274

Dakle, ako je najpre bilo reči o razumevanju ljudskih prava kao odbrani striktno negativnih sloboda, zatim o poimanju prava kao odbrani pozitivnih sloboda koje treba da uživaju pojedinci kao pripadnici grupa, sada vidimo i treću interpretaciju, prema kojoj ljudska prava mogu biti shvaćena i kao kolektivna prava, čiji su nosioci grupe, najčešće definisane kao zasebne „kulture“. Ne zalazeći dublje u različite teorije grupnih prava i argumente odbrane kulturnih prava, ukratko ću se osvrnuti na obrazloženja navodne nužnosti pravne zaštite kultura, zatim na pitanje koje su to kulture koje treba pravno zaštititi i, konačno, na natkriljujući problem odnosa prava i kulture.

Tradicionalni argument liberalnog individualizma počiva na striktnoj odvojenosti sfere javnosti, tj. politike, i sfere privatnosti, unutar koje se ispoljavaju kulturne afilijacije i privrženosti. Prava, u tom kontekstu, regulišu isključivo javni politički život, dok lična i grupna uverenja (religijska i druga), kao i koncepcije „dobrog života“ – iako im se mora obezbediti pravo na slobodno ispoljavanje ukoliko ne ugrožavaju druge pojedince i grupe – ostaju u domenu privatnog. Razlog za ovu separaciju leži u istoriji, naročito u evropskom iskustvu teških političkih borbi koje su se vekovima vodile u ime različitih etničkih i religijskih uverenja (poput verskih ratova, npr.). Tako se institucija individualnih prava – koja poznaju samo pojedince kao subjekte političkih zajednica – legitimise idejom da niti jedna „kultura“ ne sme biti u mogućnosti da se nametne u javnosti ili da se postavi u kompetitivni odnos s drugim kulturama. Dakle, „proterivanjem“ kultura iz javnosti, one se zapravo i štite, izuzimaju iz sfere političkih sukoba i borbi za prevlast (Rapport, 2005). Kulturne partikularnosti se tako ostavljaju u domenu ličnih i grupnih privatnih izbora, dok javnom sferom navodno treba da dominira duh univerzalnih principa i neutralnih političkih procedura.

Međutim, u teoriji kulturnih prava, bilo da ih zastupaju liberali, s idejom grupnodiferenciranih prava, bilo da ih zastupaju komunitaristi, s idejom kolektivnih prava, gotovo se jednoglasno prihvata teza Vila Kimlike (Kymlicka, 2000) da je etno-kulturno neutralna država zapravo mit. Kimlika navodi niz već opšte poznatih argumenata na tu temu, poput onog da mnoge naizgled neutralne državne odluke – o tome koji će se državni

praznici slaviti, koji dan u nedelji će biti neradan itd. – zapravo počivaju na vrednostima većinske kulture (pa su, tako, Božić i Uskrs državni praznici u svim većinski hrišćanskim sekularnim državama, a nedelja je neradan dan). Ako je, dakle, kulturna neutralnost mit – kako ovaj argument tvrdi – treba ga do kraja ogoliti, priznati da većinska kultura prožima mnoge javne institucije koje su navodno kulturno nepristrasne, i treba uvesti ravnotežu u čitav sistem, dodeljujući priznanje – putem izvesnih pravnih mera – i onim kulturama koje su manjinske, te i nedovoljno zastupljene u javnoj politici (Kymlicka, 1995).

Međutim, šta se tačno podrazumeva pod *kulturama* kada se na ovaj način govori o njihovim pravima i potrebi za priznanjem? Već je jasno iz do sada navedenih primera da se pod kulturama zapravo najčešće podrazumevaju *grupe*, i to naročito etničke i religijske grupe. Koje to grupe imaju pravo na posebna prava? Da li pod grupama, u ovom smislu kulture, možemo razumeti i rodne, seksualne, ili klasne grupe? Prema teoretičarima kulturnih prava, na pravnu zaštitu pretenzije mogu imati samo grupe koje nose *moralni subjektivitet* (Jovanović, 2003). To su one grupe u kojima pojedinci nalaze primarne izvore svog sopstva, koje „imaju svoju samosvest“, koje *žele* da opstanu u *svojim* granicama i koje imaju primarnu ulogu u socijalizaciji pojedinaca (*isto*: 211, 212). Dakle, teorija kulturnih prava pod kulturom zapravo podrazumeva prevashodno etničke grupe, te izjednačava sâm pojam kulture s etničkom ili religijskom zajednicom.

275

Još jedno pojašnjenje o kakvim se grupama radi i kakva je uloga prava u njihovoj zaštiti čitamo iz stava da nisu u pitanju *de jure* grupe (koje mogu nastati i nestati, ili se političkim i dogovornim merama transformisati), već *de facto* grupe (*isto*: 215). One postoje *prelegalno* i *ekstralegalno*, njihovom ontološku datost pravo treba samo da prizna i uredi. Ovim se donekle implicira i da one postoje *nezavisno* od pojedinaca koji se u njima rađaju i socijalizuju, a koji bi bez njih bili lišeni – kako bi to Kimlika rekao – „konteksta za svoje smislene životne izbore“.

2.

Antropološka kritika

Pre nego što se okrenemo antropološkoj kritici, prvenstveno odnosa kulture i prava, nakratko ćemo se vratiti na period sastavljanja i izglasavanja Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima i podsetiti na tadašnji stav jednog dela antropološke zajednice o ovom dokumentu.

Naime, tokom rada na pisanju teksta Deklaracije, konsultovane su mnoge ugledne organizacije, čije je mišljenje smatrano merodavnim u pitanjima univerzalnih ljudskih prava. Jedna od organizacija koje su učestvovala u procesu sastavljanja nacrtu teksta tokom 1947. bila je i Američka antropološka asocijacija (AAA), vodeća američka krovna antropološka institucija, sa znatnom reputacijom i izvan svoje matične zemlje. Melvil Herskovic (Melville Herskovits), tada na čelu AAA, izdao je saopštenje povodom nacrtu Deklaracije, u kojem je izneo izuzetno kritičan stav, podržan od strane šire američke antropološke zajednice, spram generalne ideje o univerzalnim ljudskim pravima. Stav je izražavao oštru kritiku polazne pretpostavke da o ljudskim pravima i vrednostima ljudskog života koje treba zaštititi možemo izneti bilo kakve univerzalne sudove (Herskovits, 1947). Čak ni odbrana, kasnije formulisana u navedenim Ignjatijefljevim argumentima, da ljudska prava namerno počivaju na minimalističkoj definiciji dostojanstvenog ljudskog života, ne bi bila zadovoljavajuća i kompatibilna s tada preovlađujućim shvatanjem među antropolozima da ideje o „vrednom ljudskom životu“ počivaju na različitim, kulturno nesamerljivim obrascima i vrednostima. Herskovic je snažno branio ideju prema kojoj su kulture jedini legitimni izvori vrednosti za ljude, da su različite kulturne vrednosti i standardi međusobno nesamerljivi i neuporedivi, te da svaka pretenzija na univerzalno odbranjive ljudske vrednosti zapravo izražava nametanje jedne posebne (zapadne) vizije čoveka i njegovih sloboda (videti još u: Hastrup, 2001: 7008).

Naravno, kao i sama deklaracija, i ovaj stav američkih antropologa imao je svoj istorijski kontekst i objašnjenje. Paradoksalno, radilo se o istoj istorijskoj potrebi da se nadiđu shvatanja i ideje koji su omogućili pojavu nacizma i legitimisanja dominacije jedne grupe ljudi nad drugim grupama. Naime, kulturni relativizam koji je snažno bojio američku boasovsku antropologiju u predratnom periodu bio je reakcija na prethodno dominirajuću evolucionističku kulturnu paradigmu, koja je kritikovana zbog svojih rasističkih konotacija. Kulturni relativizam je propovedao da kulture ne možemo vrednovati (niti međusobno porediti) prema nekom univerzalnom kriterijumu napretka i zaostalosti, već da moramo uvažiti njihove fundamentalne različitosti, iz čega je proizlazio stav da nikakve univerzalne norme nisu moguće, te da one nužno vode rasističkim valorizacijama kultura i ljudi. Uz to, kulturni relativizam je, naročito u okviru škole kulture i ličnosti, naglašavao važnost kultura i nemogućnost apstrahovanja ijednog ljudskog svojstva izvan kulturnih procesa oblikovanja i vrednovanja (videti: LeVine, 1963).

Kako smo videli, iako sam tekst Deklaracije nije skoro nikakvu pažnju poklanjao postojanju različitih kultura, niti izdvajao kulture kao presudne

izvore ljudskih identiteta, evolucija međunarodnog režima ljudskih prava sve više je išla u pravcu „ispravljanja“ te „greške“. Mnogi međunarodni dokumenti koji se baziraju na Deklaraciji, od kojih su neki već navedeni, ne samo da priznaju važnost kultura za pojedince već obezbeđuju pravno obavezujuće mehanizme njihovih zaštita, pa im čak – u slučaju Deklaracije o pravima urođeničkih naroda – garantuju i posebna prava.

S druge strane, dok je međunarodno pravo postajalo sve osjetljivije na pitanja kulturnih razlika i važnosti očuvanja kultura zbog njihove uloge u obezbeđivanju identiteta pojedincima, antropološka zajednica je razvijala sve kritičniji stav prema ideji da je čovečanstvo kulturno izdelfeno i da se kulture mogu posmatrati kao zasebni entiteti sa sebi svojstvenim određujućim karakteristikama. Nema potrebe posebno podsećati na transformativnu kritiku kojoj su u svim humanističkim naukama bili izloženi pojmovi kulture, društva i identiteta. Poststrukturalistička i postkulturalna teorija su još od osamdesetih godina prošlog veka uzdrmale shvatanja prema kojima kulture i kulturne identitete možemo posmatrati kao fiksirane, omeđene, stabilne i nezavisne od ljudskog i intergrupnog delovanja i modifikovanja (Wolf, 1982; Kuper, 1999; Erikson, 2001). Ako tome još dodamo i argumente za potpuno napuštanje upotrebe kulture i identiteta kao analitičkih pojmova (Brubaker and Cooper, 2000), jasno nam je da antropološka disciplina ne može nekritički prihvatati argumente teorija kulturnih prava iznete ranije u tekstu, prema kojima kulture ontološki prethode pojedincima koji se u njima rađaju i čije *de facto* priznanje i očuvanje međunarodni režim prava treba jednostavno da obezbedi. Dakle, ima izvesne ironije u tome da se upravo ona ideja kulture s kojom su antropolozi svojevremeno kritikovali univerzalna ljudska prava u međuvremenu ugnezдила u međunarodni režim zaštite ljudskih prava, dok su njeni najveći kritičari postali upravo antropolozi.

277

Prava i kultura – antropološka empirijska kritika

Kako se govor prava (*rights talk*), u konvergenciji s retorikom zaštite kultura, intenzivirao u međunarodnoj politici i pravu s kraja dvadesetog veka, tako se pojačavalo i interesovanje antropologije za ovaj fenomen, naročito zbog trenda koji je on podstakao da se različiti lokalni konflikti širom sveta tumače kao etno-kulturni konflikti (Bowen, 1996). U antropološkoj literaturi ovaj proces se često opisuje kao trend *legalizacije* kulture (Hastrup, 2003), povezan s ranije uočenim i opisanim trendom *politizacije* kulture (Wright, 1998).

Pritom se ne radi samo o svojevrsnoj simbiozi kulture i prava, već i o rađanju posebne *kulture* ljudskih prava, što pobuđuje dodatni interes antropologa da se, kao „specijalisti za kulture“, njome pozabave. Jezik kojim ova kultura „govori“ jeste pravni jezik, tj. pravo sâmo. Ako se složimo da jezik nema samo funkciju reprezentacije stvarnosti već da utiče i na njenu konstrukciju, onda pravo u ovom slučaju nije isključivo mehanizam priznanja i uređenja odnosa, već ima moć i da ih *proizvodi* (Cowan, 2006).⁸ Dakle, jezik ljudskih prava (i kulturnih prava), te generalno, kultura ljudskih prava, govor prava i kulture, u značajnoj meri utiču na način na koji konstruišemo svoja znanja o lokalnim procesima i društvenim odnosima u globalnom svetu („pravo kao specifičan način zamišljanja realnosti“, kako je to Gerc pisao [Geertz, 1983]). Tu se nalazi interesovanje savremene antropologije za ljudska prava i, opštije, za procese pravnog uokviravanja kulture. Jezik prava je postao konstitutivan za zahteve koje različite grupe ispostavljaju širim političkim zajednicama, a naročito ako se njima zastupaju kulturna prava. Antropološka kritika tako postaje zainteresovana za procese u kojima kultura postaje subjekt – nosilac pretenzija na prava, kao i za povratne efekte koje pravno uokviravanje kulturnih praksi ima na lokalne zajednice.

Kultura i pravo mogu biti u različitim odnosima: mogu biti međusobno suprotstavljeni, zatim združeni kao u „polaganju prava na kulturu“, ili pak združeni na način razumevanja kulture u okvirima prava (Cowan, Dembour and Wilson, 2001: 3–15). Prvi, suprotstavljen odnos proizlazi iz tradicionalne liberalne paradigme prema kojoj su prava univerzalna i transcendiraju kulturne partikularizme. Njihovu tenziju najbolje oslikava debata između univerzalizma i kulturnog relativizma sažeta u pitanju: Da li različite lokalne prakse, koje nam s pozicije individualnih prava mogu izgledati problematične, treba braniti s obzirom na to da izražavaju neke tradicionalne kulturno-partikularne vrednosti. Ova debata se odnosi na čitav

8 Dobar pregled istorijske i metodološke problematizacije (politike, institucija i ideje) ljudskih prava od strane antropološke discipline može se naći u specijalnom tematu „In Focus: Anthropology and Human Rights in a New Key“, u *American Anthropologist* 108 (1) iz 2006. godine. Tekst Ričarda Vilsona (Wilson, 2006), koji zaključuje ovaj temat, sumira neke od zaključaka: „govor“ ljudskih prava ne počiva na jedinstvenoj moralnoj ili političkoj filozofiji, naprotiv, karakteriše ga „ideološka promiskuitetnost“, njihova doktrinarna ambivalentnost može ih učiniti sredstvom kako emancipatornih tako i sputavajućih politika, kako delom vladajuće etike moći, tako i oružjem u borbi potlačenih; antropologija daje svoj najproduktivniji doprinos ovoj debati kada proučava „društveni život ljudskih prava“, njihovu performativnu dimenziju i dinamiku društvene mobilizacije koju ona pokreću: šta ljudi čine s ljudskim pravima, kako ih razumeju, koriste itd. O plediranju za kritičku antropologiju ljudskih prava videti i Clemmer, 2014.

niz polemika, od nošenja vela ili burke do genitalne mutilacije devojčica, i u diskursu kojim dominiraju prava, odgovori se ređaju duž ose koja povezuje *negativno* pravo na slobodu pojedinaca od s pravom na upražnjavanje određenih kulturnih običaja. Problem je što takav „pravni jezik“ u tolikoj meri determiniše debatu da pri analizi konkretnih slučajeva ni sami akteri ni oni koji se smatraju pozvanima da reaguju (države, međunarodne institucije ili nevladine organizacije) ne uspeavaju da ga prevaziđu i otkriju šire kontekstualne okvire koje ovako formatirana debata može potencijalno da maskira. Baš kao što zabranu nošenja vela u obrazovnim institucijama Francuske ne možemo razumeti samo kao pozivanje na republikansku tradiciju (bez uzimanja u obzir rastuće netrpeljivosti prema imigraciji iz islamskih zemalja i želje da se zadovolji rastuće biračko telo desnice), ili, obrnuto, nedavno ukidanje zabrane nošenja vela u turskim javnim institucijama pozivanjem na islamsku tradiciju (bez razumevanje Erdoganove namere da uspostavi novu političku i društvenu ravnotežu između čuvara kemalizma i rastućih muslimanskih političkih partija), tako ni brojne druge primere širom sveta ne možemo razumeti samo kao dinamiku između univerzalnih prava i kulturnih praksi, bez uzimanja u obzir širih političkih i ekonomskih uslova.

279

U svojoj studiji o dečjoj prostituciji na Tajlandu, antropološkinja Heder Montgomery (Montgomery, 2001) osvetljava nam ograničenja posmatranja ove institucije isključivo u kontekstu sukoba univerzalizam–relativizam. S jedne strane imamo Konvenciju UN o pravima deteta, koja brani univerzalno pravo svakog deteta na dostojanstven život, koji svakako ne uključuje maloletničku prostituciju. S druge strane imamo same lokalne aktere, decu i njihove roditelje, koji brane dečju prostituciju kao lokalno ukorenjenu praksu, kao dobrovoljno pristajanje na lokalni „način života“, koji im, uz to, omogućuje pristojan život. Međutim, izvan ovih obrazloženja koja se pozivaju na kulturna prava, instituciju prostitucije na Tajlandu lako možemo dovesti u vezu s rasprostranjenim siromaštvom i nedostatkom opcija koje bi mnogim pripadnicima ove kulture omogućile pristojan život, u skladu s „kulturnim običajima“. Drugim rečima, u nedostatku ekonomskih opcija, prostitucija se mnogima čini kao bolji izbor od prosjačenja i lutanja po đubrištima. Suočeni sa osudama koje ne targetiraju ekonomske uslove, već se pozivaju na univerzalna ljudska prava, sami akteri odgovaraju prizivanjem sopstvenih kulturnih prava, iako, smatra autorka, nije reč o problemu kulture, već o problemu siromaštva.

Osim što mogu biti postavljeni kroz tenziju, kao u navedenom primeru paradigmatkog razmišljanja o sukobu univerzalnih prava i partikularnih

kulturnih praksi, prava i kultura mogu stajati i združeno, kao u „pravu na kulturu“. Emancipatorna aura prava se tako priziva da „zaštiti“ kulture i omogućiti njihovo trajanje, jer ljudi u njima nalaze izvore svojih identiteta i vrednosti. Međutim, kako mnogi antropolozi, ali i drugi upozoravaju, diskurs kulturnih prava često koriste nacionalistički pokreti i etno-nacionalne elite u političkoj borbi za učvršćivanje sopstvenih pozicija (Cowan, 2001; 2003). Takođe, postoji i bojazan da eksterna prava mogu proizvesti interna ograničenja, odnosno da kulture u ime svojih grupnih prava mogu ograničiti individualna prava nekima od svojih pripadnika (Jovanović, 2004: 182–186). Uz ukazivanje na ove moguće kontraindikacije, empirijska antropološka istraživanja nam još skreću pažnju i na kompleksnost retorike i prakse pozivanja na kulturna prava, kao i na njihove efekte, koji isključivim fokusiranjem na „pravno-kulturnu“ borbu ostaju neuočeni.

280

Istražujući strategije kojima se neke manjine na Balkanu koriste u svojoj političkoj borbi, Džejn Kouven (Jane Cowen) nam pokazuje kako se te borbe oblikuju i prilagođavaju jeziku kulturnih borbi, koji – zbog visoke valorizacije kulturnih prava – postiže jače efekte nego ogoljeni politički jezik. Njena istraživanja borbi za priznanje albanske manjine u Makedoniji i slovenske manjine u severnoj Grčkoj (Cowen, 2003) otkrivaju upotrebu ambivalentnih simbola, koji mogu biti upakovani u različite poruke, u zavisnosti od toga ko su recipijenti: lokalna zajednica na čiju podršku računaju kreatori „kulturnih“ borbi, šire društvo, odnosno država čija se hegemonija izaziva, ili međunarodna zajednica, od koje se traži podrška u borbi za posebna kulturna prava. Ilustracije radi, navešću jedan primer iz ovih istraživanja, koji se tiče borbe makedonske manjine u severnoj Grčkoj i jednog događaja koji se odigrao u gradu Florini, 1994. godine. Ovaj grad nastanjuje etnički veoma šaroliko stanovništvo, u kome veliki procenat čini slovenska populacija, među kojima se mnogi izjašnjavaju kao Makedonci i gde je pitanje makedonskog identiteta postalo važno političko pitanje. Njegovu političku artikulaciju nosi partija koju su osnovali pripadnici Makedonskog pokreta za balkanski progres (MAKIBE). Želeći da proslave otvaranje svog centra u Florini, pripadnici ove organizacije postavili su transparente s dvojezičnim natpisom koji je glasio *Lokalna kancelarija Florine*. Ovaj natpis je postavljen na grčkom i na makedonskom jeziku, a u toj drugoj varijanti on je glasio *Lerinski komitet*. Lerin je bio stari slovenski naziv za ovo mesto, koji je Grčka, nekoliko decenija unazad, promenila u grčki toponim Florina. Naizgled u nazivima na transparentu nije bilo ničeg spornog, jer je dvojezični natpis jednostavno upućivao na pravo korišćenja manjinskog jezika u mestu u kome je ta manjina značajno prisutna. Međutim, čitav događaj je rezultovao

hapšenjem čelnika makedonske stranke pod optužbom širenja mržnje i međunacionalne netrpeljivosti. Stvar je bila u tome što je Lerinski komitet, osim što predstavlja prevod natpisa *Lokalna kancelarija Florine*, bio i naziv vojne jedinice makedonske revolucionarne organizacije koja se početkom dvadesetog veka borila za kontrolu nad širim geografskim područjem Makedonije. Isti naziv je kasnije nosila i vojna organizacija koja se tokom grčkog građanskog rata borila protiv grčke države. Dakle, izbor slogana pod kojim se inaugurisala jedna manjinska partija bio je takav da je jednu poruku prenosio lokalnoj zajednici koju je trebalo mobilisati, drugu grčkoj državi, čiji se autoritet izazivao, a treću međunarodnim institucijama, kojima je naziv predložen kao odbrana upotrebe lokalnog jezika (*isto*: 156).

Legalistički jezik koji podrazumeva kultura ljudskih prava, i kojim se služe različite institucije za monitoring stanja i poštovanja ljudskih i kulturnih prava, često se isključivo fokusira na borbe za prava ili njihova kršenja, tako da nije u stanju da obuhvati složeni istorijski i politički kontekst. Štaviše, kako Ričard Vilson primećuje, *credo* ljudskih prava namerno je senzitiviran za izbegavanje kontekstualnih objašnjenja, kako se ne bi desilo da se različitim okolnostima i kontekstima relativizuju i pravdaju povrede univerzalnih i međunarodnim dokumentima preskribovanih prava (Wilson, 1997).

Ono što nam ovaj primer takođe pokazuje – a što bi trebalo shvatiti kao kritiku načina na koji se kulture i kulturna prava shvataju u međunarodnom pravu i teoriji kulturnih prava – jeste da same kulture nisu ontološki date kategorije i da se često instrumentima koji su namenjeni njihovoj zaštiti one zapravo grade i konstruišu. Stoga, čak i kad se nad manjinskim zajednicama objektivno vrši represija, njihovi pripadnici nisu isključivo žrtve, već i akteri koji na različite načine učestvuju u procesima sopstvene političke borbe – što je aspekt koji legalistički jezik ljudskih i kulturnih prava često ne uspeva da obuhvati.

S tim u vezi je i treći odnos koji se uspostavlja između prava i kulture, a to je pravo kao specifična kultura, pravo kao totalizujući način razumevanja kulture. Prevođenje kulturnih praksi ili sukoba unutar kulture (ili sukoba između kultura, kako nam se često različiti sukobi predstavljaju u politici i pravu) u legalistički jezik koji je osetljiv isključivo na povrede ljudskih i kulturnih prava ne samo da često zanemaruje širi politički i ekonomski kontekst već i petrifikuje i esencijalizuje događaje i osobe fokusiranjem na identifikaciju žrtvi i počinioca zločina. Ovo je naravno i nužno da bi se zločini procesuirali, ali postaje problematično kada takvi

izveštaji o povredama prava postaju i obrasci kojima tumačimo neke složene događaje i procese u društvima. Primer za to su brojne optužbe na račun različitih komisija za pomirenje i istinu koje su formirane u zemljama gde su se sistematski kršila ljudska prava, kao u Južnoafričkoj Republici ili u zemljama Južne Amerike.

282

Antropološkinja Fiona Ros tako sumira kritike na račun komisije za istinu i pomirenje u Južnoj Africi, osnovane s ciljem da se društvo suoči sa zločinima aparthejda (Ross, 2003). Ne negirajući i ne umanjujući važnost dokumentovanja ovih zločina, kritika se osvrće na pozitivistički pravni jezik izveštaja Komisije fokusiranih na merljive i drastične primere fizičkog nasilja, kao i na popisivanje žrtava i tipova zločina. Neplanirana posledica takvih izveštaja bila je depolitizacija i deideologizacija opisa jednog složenog društvenog fenomena, gde su žrtve povreda prava registrovane samo kao žrtve, a ne i kao aktivni borci protiv sistema. Iz njih čitamo koje su sve bile povrede prava popisanih žrtava, ali nam izmiče dimenzija njihovog svakodnevnog života, predstava o različitim pritiscima i otporima koje su trpeli, kao i širi politički kontekst u kome je jedan brutalan sistem delovao i proizvodio mnoštvo socijalnih i ekonomskih efekata. Kultura ljudskih prava koja dominira modernom politikom i međunarodnim odnosima neopravdano daje takvim izveštajima vrednost *istorijskih* dokumenata (pravničku vrednost ne dovodim u pitanje) bez dovoljne kontekstualizacije opisanih epoha i složenih zbivanja s kojima čitavo čovečanstvo treba da se suoči.

Završiću pregled antropološke kritike *legalizacije* kulture još jednim primerom oštre kritike kojoj se podvrgava upotreba kulture i imperativ da se ona „zaštiti“ u međunarodnom diskursu ljudskih i kulturnih prava. Analizirajući dokument Uneska *Our Creative Diversity*, iz 1995, Tomas Eriksen (Eriksen, 2001) primećuje najmanje dva problema u vezi s dominantnim razumevanjem kulture koje se ugnezdi u politiku i međunarodno pravo. Prvo, razumevanje kulture kao „specifičnog načina života“ prožeto je problematičnom egzotizacijom i konotacijama etničke samo-identifikacije. Iako se kulturom nazivaju i različiti moderni procesi poput kreolizacije, globalizacije i aspekti modernog urbanog života, oni se ne tretiraju kao posebno važni i vredni čuvanja, za razliku od „autentičnih“ kultura, koje se najčešće definišu u terminima tradicije, posebnih distinktivnih vrednosti, zajedničkog porekla – rečju, kulturna raznolikost koju treba očuvati jeste *etnička* kulturna raznolikost. Ovim se, dakle, podupire, „staro“ antropološko shvatanje kulture kao sudbine pojedinaca koji se „u njima rađaju“.

Drugo, slavljenje kulturne raznolikosti obojeno je „konzervacionističkim“ pristupom, rešenošću da se dizajniraju pravni mehanizmi koji će te različite kulture štititi i očuvati (od promena, uticaja drugih kultura, modifikacija iznutra?). Imperativ očuvanja kulturnog diverziteta se ne obrazlaže, različitost se fetišizira, dok se ujedno njene „komponente“, tj. kulture, razumeju kao homogene, međusobno odvojene i kao stabilni izvori identiteta (isto: 134, 135). I dok pravo na kulturni identitet dobija auru svetosti, ne problematizuje se pravo na hibridni identitet ili pravo na nemanje identiteta, ili pravo na odbranu od nametanja kulturnih identiteta.

Eriksen, kao i mnogi drugi antropolozi,⁹ smatra da je ovakva vizija sveta izdelfenog na različite kulture-ostrva neadekvatna za razumevanje ukupne društvene realnosti i s problematičnim političkim posledicama. Ono što ujedinjuje različite političke projekte i teorije, poput kulturnog relativizma, teorije kulturnih prava, aparthejda i rasizma – bez obzira na njihove potpuno različite političke uzore, izvore i ideale – jeste ista ontologija kulture, herderovska vizija kultura-ostrva, posebnih, odvojenih i omeđenih nevidljivim granicama (isto: 137). Umesto da nastojimo da razumemo različite „kulture“ kao prostore u kojima ljudi ispoljavaju svoju agensnost, treba konkretnije da se potrudimo da razumemo različite lokalne prakse i kontekste u kojima se pojedinci socijalizuju, delaju, ili u kojima im se moć delovanja uskraćuje i uslovljava. Stoga, predlaže Eriksen, treba napustiti pojam kulture i umesto njega koristiti sve one pojmove koje pod ovim nejasnim i ujednačavajućim terminom najčešće podrazumevamo: stilove života, radnu etiku, oblike svakodnevne, politička udruživanja, oblike religioznosti, svakodnevne prakse rada i dokolice itd. A ako govorimo o potrebi zaštite ljudske delatnosti, borbi protiv diskriminacije, potrebi za slobodom izražavanja različitih ubeđenja i verovanja, uputnije je govoriti o *pravima* negoli o kulturi: i to o individualnim, a ne kulturnim pravima.

283

Dakle, sada je na neki način zatvoren krug ove rasprave koja je započela sa individualnim ljudskim pravima. Rasprava je dalje vodila do uvažavanja činjenice da ljudi ne mogu uživati sva prava ako im se ne zaštite konteksti

9 Pomenuću osvrt Adama Kupera (2003) na odluku Generalne skupštine UN da 1993. proglasi Međunarodnom godinom urođeničkih naroda sveta, a zatim i period 1995–2004. Decenijom urođeničkih naroda sveta. Za njega ove akcije označavaju obnavljanje kategorije *primitivnog naroda*, uz oslanjanje na prevaziđene antropološke koncepte i pogrešne etnografske vizije (2003: 394, 395). Posledice mogu biti takve da razne vladine i nevladine organizacije počnu da preduzimaju proces identifikacije određenih ljudi u pojedinim regionima kao *stvarno* pripadajućih urođeničkim skupinama. U tom kontekstu možemo zamisliti nametanje kriterijuma pripadnosti, što samo može voditi rasizmu (Kuper, 2006: 21).

u kojima formiraju svoja *shvatanja* prava i sloboda, što nas je dovelo do ideje kulturnih prava, zatim do kritike tog koncepta, kritike *legalizacije* kulture, i konačno kritike samog koncepta kulture, koja zastupa napuštanje politizacije i legalizacije kulture i povratak odbrani individualnih prava.

Međutim, kako razmišljati o odbrani univerzalnih prava svih ljudi, a da se izbegne senka legalističkog redukcionizma koji esencijalizuje identitete i socijalne odnose, kao i fetišizacija kulture kao neupitnog konteksta u kojem ljudi ostvaruju svoju delatnost i koji stoga treba pravnim sredstvima unaprediti i štiti? Možda nam u ovoj dilemi može pomoći kratki osvrt na konceptualni odnos između građanskih prava i ljudskih prava.

3.

Ljudska prava su zapravo prava građana?

284

Da podsetim, prvi dokument u kome se razmatraju prava svih ljudi bila je Deklaracija o pravima čoveka i građanina, nastala u Francuskoj revoluciji. Od tada započinje istorija paralelnog promišljanja ljudskih i građanskih prava, njihovog međusobnog pozicioniranja, ali i konceptualnog razdvajanja: prava čoveka proklamovana su kao *prirodna* prava – što je bilo odjek prosvetiteljstva i kontraktualnih teorija, dok su prava građana koncipirana kao prava koja proizlaze iz pripadnosti konkretnoj političkoj zajednici.

I inače, o ovim pravima se najčešće razmišlja kao o konceptualno odvojenim pravima: dok se ljudska prava postavljaju na univerzalne osnove, prava građana se uvek lociraju u partikularnim, najčešće državnim, nacionalnim okvirima. Iako se i ljudska prava implementiraju posredstvom konkretnih, najčešće nacionalnih institucija, ona se zamišljaju kao univerzalna i izvor njihove legitimnosti proizlazi iz definicije čoveka u etičkom smislu.¹⁰ Prava građana, naprotiv, definišu čoveka u političkom smislu i vezuju ga za određenu političku zajednicu. Bez obzira na različite tradicije definisanja građanstva – liberalnu, republikansku, komunitarističku – ono ostaje pojam kojim se operiše unutar političke zajednice, dok

¹⁰ Ljudska prava se razlikuju od ustavom zagwarantovanih prava i predstavljaju specijalnu klasu urgentnih prava – objašnjava Džon Rols (Rawls, 1999: 79) – koja štite ljude od ropstva, masovnih ubistava i genocida. Pripadaju nam svima, kao ljudima, jer delimo istu ljudsku ranjivost. Još jedna njihova karakteristika jeste nepostojanje komplementarnih obaveza i dužnosti koje bi ih legitimisale i u sprezi s kojima bi ljudska prava činila zaokruženi pravni sistem – kao što je slučaj s građanskim pravima, koja Turner zove i *kontributornim* pravima, jer se ostvaruju u razmeni s načinima na koje kao građani doprinosimo društvu, u svojstvu radnika, poreskih obveznika, negde vojnih obveznika, pa čak i roditelja budućih građana (Turner, 2001).

se ljudska prava odnose na „participaciju“ u široj zajednici čovečanstva (Kiwan, 2005). Reč je, dakle, o konceptualno različitim „grupama pripadanja“ iz kojih ta prava slede.

Ovakvo razmišljanje nameće pitanje koja prava dolaze prva, odnosno navodi nas na to da o građanskim i ljudskim pravima razmišljamo kao o „slojevima“, kao što i samu pripadnost ljudskoj, odnosno političkoj zajednici možemo shvatiti kao slojevit. Ali, da li je smisleno na ovaj način razmišljati o pravima ljudi? Šta znače ljudska prava nezavisno od političkih građanskih prava i mogu li prava uopšte biti prava ako nisu potvrđena u političkoj zajednici?

Jednu od prvih kritika upućenih apstraktnosti ljudskih prava artikulisao je Edmund Berk (Burke, 2013 [1790]). On smatra da prava mogu počivati samo na nacionalnoj pravnoj i političkoj tradiciji iz koje izrastaju i u skladu s kojom se reformišu i menjaju. Ali ona su uvek ukorenjena u svojoj istoriji i u institucijama političke zajednice u kojima su nastala. Apstraktnost ljudskih prava bila je samo argument više kojim je konzervativni Berk kritikovao Francusku revoluciju i promene koje je ona najavljivala.

U jednom drugom ključu Berkov argument preuzima i razvija Hana Arent, razmišljajući o sudbinama brojnih ratnih izbeglica u periodu između dva svetska rata, koji su, budući lišeni svojih građanskih prava i državljanstva, zapravo bili lišeni svih prava uopšte. Nadovezujući se na Berka, koji je tvrdio da apstraktna prava čoveka imaju malo značaja ako nisu „zaodena“ pravima Engleza ili Francuza ili pripadnika neke druge nacije, Arent zaključuje da nema ničeg svetog ni zaštitničkog u „apstraktnoj golotinji bivanja čovekom“ (Arendt, 1951: 293–298). Navodno neotuđiva ljudska prava nude slabu zaštitu onima koji izgube građanski status bilo koje suverene države. Ovaj uvid naveo je Hanu Arent da formuliše kao fundamentalno ljudsko pravo, važnije od prava na slobodu i pravdu, pravo na pripadnost političkoj zajednici, tj. građanstvo kao pravo da se poseduju prava (*citizenship as a right to have rights*) (isto: 294).

Na sličan način, preokrenutim argumentom, Balibar (2004) zaključuje da je nemoguće argumentovati isključenje pojedinaca ili grupa iz korpusa građanstva (iz pripadnosti političkoj zajednici) drugačije nego kao isključenje iz humanosti. Lišavanjem građanstva, ljudi se zapravo lišavaju svoje čovečnosti. Balibar dovodi u pitanje uobičajeno razumevanje prema kojem su ljudska prava prepolitička – te pripadaju svakom ljudskom biću kao takvom – dok su politička, građanska prava specifična i pripadaju čoveku kao građaninu konkretne političke zajednice. On predlaže

preokretanje istorijske i teorijske veze između ove dve konceptualne ravni prava i pozivajući se na Hanu Arent tvrdi da je građanstvo stvorilo čoveka, a ne obratno.

286

Ideja da ljudska prava štite sve i pripadaju svima, te da su primarna u odnosu na sva druga politička prava jer počivaju na univerzalnoj ljudskosti, uzdrmana je uvidom da, naprotiv, ljudi, kada su lišeni svojih političkih prava i pripadnosti, bivaju lišeni i svoje ljudskosti; izvan građanstva, izvan političkih prava zajednice kojoj pripadamo – kada smo svedeni samo na svoju „ljudskost“ – zapravo postajemo ne-sasvim ljudi. Tu leži svojevrsan paradoks ljudskih prava, koji uočava Ransijer u svom osvrtu na razumevanje politike i prava kod Hane Arent: kada govorimo o onima koji su lišeni ljudskih prava, najčešće mislimo na ljude koji su svedeni na svoju „golu ljudskost“, koji su lišeni svojih političkih i socijalnih identiteta. Zapravo, ljudska prava su ugrožena onima koji su njihovi *idealni nosioci* – „samo“ ljudi, lišeni svojih građanskih prava (Rancière, 2004). Ljudska prava tako postaju prava onih koji su izgubili „pravo na prava“, onih koji su žrtve apsolutnog poricanja prava.

Ovu raspravu o odnosu ljudskih prava, kulture i građanstva zaključila bih perspektivom koja istovremeno usvaja izloženu kritiku kulturnih prava, kao i kritiku ideje da su jedini okviri u kojima se ostvarujemo – „kulture“ – te revalorizuje građanska prava kao nešto više od prava državljana kojima se regulišu statusi i pripadajuća prava. Naime, čini mi se da građanstvo treba shvatiti kao odliku pripadanja političkoj zajednici koja nije samo nacija/država već *svaka* zajednica u kojoj postoji mogućnost da participiramo kao jednaki, u kojoj postoji potencijal da kreiramo uslove sopstvene participacije i u kojoj pregovaramo o tim uslovima s drugim su/građanima. Kada god izgubimo tu moć, ili kada nam se ona umanjuje, naša delatna moć i naše dostojanstvo su ugroženi – naša *ljudskost* je dovedena u pitanje. U tom smislu, ljudskost i potencijal političkog delovanja zbilja su međusobno neodvojivi, kako je to tvrdio antički ideal, a revalorizovala Hana Arent. Ali, za razliku od tog ideala, granice političkog ne podudaraju se s granicama agore, čak ni s granicama onoga što striktno nazivamo javnom sferom, niti poznaju separaciju na javno i privatno; prate nas svuda tamo gde naša delatna moć može biti pokrenuta ili blokirana.

Stoga ljudska prava moraju biti građanska prava, u najširem smislu te reči, ili ih nema uopšte. Kada govorimo o ljudskim praksama, borbama, ugnjetavanju i otporima, ali i o svakodnevnom životu, treba da mislimo

o svim tim praksama kao o različitim izrazima političkog – građanskog subjektiviteta ljudi kao pojedinaca i ljudi kao pripadnika grupa.

Raznovrsna pitanja diskriminacije i potencijalne povrede prava treba formulisati pitanjima poput: U kojoj meri je ljudima omogućeno da učestvuju u svojoj političkoj zajednici? – bilo da je politička zajednica o kojoj je reč država, grad, pleme, rezervat ili radno mesto. Samo na taj način će pravo na *ljudsku delatnu sposobnost*, o kojoj Ignjatijef govori, biti istinski odbranljivo.

Primljeno: 2. septembra 2014.

Prihvaćeno: 24. oktobra 2014.

Literatura

- Anderson-Gold, Sharon (2003), „Human Rights and Cultural Identity“, *Filozofski Godišnjak* 16: 39–49.
- Apaja, K. Entoni (2006), „Utemeljivanje ljudskih prava“, u Majkl Ignjatijef (prir.), *Ljudska prava kao politika i kao idološkost*, Beograd: Službeni glasnik, str. 97–107.
- Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace.
- Balibar, Etienne (2004), „Is a Philosophy Of Human Rights Possible“, *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3): 311–322.
- Bowen, John R. (1996), „The myth of Global Ethnic Conflict“, *Journal of Democracy* 7 (4): 3–14.
- Brubaker, Rogers and Frederic Cooper (2000), „Beyond 'identity'“, *Theory and Society* 29: 1–47.
- Burke, Edmund (2013 [1790]), *Reflections on the Revolution in France*, Stockton Wilson.
- Clemmer, Richard O. (2014), „Anthropology, the indigenous and human rights: Which billiard balls matter most?“, *Anthropological Theory* 14 (1): 92–117.
- Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.) (2001), *Culture and Rights*, Cambridge University Press.
- Cowan, Jane K. (2001), „Ambiguities of an emancipatory discourse: the making of a Macedonian minority in Greece“, u Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, str. 152–176.
- Cowan, Jane K. (2003), „The uncertain political limits of cultural claims: minority rights politics in south-east Europe“, u Wilson, Richard Ashby and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, str. 140–162.
- Cowan, Jane K. (2006), „Culture and Rights after *Culture and Rights*“, *American Anthropologist* 108 (1): 9–24.
- Eriksen, Thomas H. (2001), „Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture“, u Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, str. 127–148.
- Gatman, Ejmi (2006), „Uvod“ u Majkl Ignjatijef (prir.), *Ljudska prava kao politika i kao idološkost*, Beograd: Službeni glasnik, str. 15–28.

- Geertz, Clifford (1983), *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books.
- Hastrup, Kirsten (2001), „Anthropology of Human Rights“, u Neil Smelser and Paul Baltes (prir.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam: Elsevier, str. 7007–7012.
- Hastrup, Kirsten (2003), „Representing the common good. The limits of legal language“, u Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, str. 16–32.
- Herskovits, Melville (1947), „AAA Statement on Human Rights“, *American Anthropologist* 49: 539–543.
- Ignjatijef, Majkl (2006), *Ljudska prava kao politika i kao idolostruktonstvo*, Beograd: Službeni glasnik.
- Jovanović, Miodrag (2003), „Recognizing Minority Identities Through Collective Rights“, *Filozofski godišnjak* 16: 201–226.
- Jovanović, Miodrag (2004), *Kolektivna prava u multikulturnim zajednicama*, Beograd: Službeni glasnik.
- Jovanović, Miodrag (2006), „Predgovor“ u Majkl Ignjatijef (prir.), *Ljudska prava kao politika i kao idolostruktonstvo*, Beograd: Službeni glasnik, str: 7–13.
- Kiwan, Dina (2005), „Human Rights and Citizenship: an Unjustifiable Conflation?“, *Journal of Philosophy of Education* 39 (1): 37–50.
- Kuper, Adam (1999), *Culture. The Anthropologists' Account*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kuper, Adam (2003), „The return of the native“, *Current Anthropology* 44 (3): 389–395.
- Kuper, Adam (2006), „Discussion: The concept of indigeneity“, *Social Anthropology* 14 (1): 21–22.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (2000), „Nation-building and minority rights: comparing West and East“, *Journal of ethnic and Migration Studies* 26 (2): 183–212.
- LeVine, Robert A. (1963), „Culture and Personality“, *Biennial Review of Anthropology* 3: 107–145.
- Montgomery, Hether (2001), „Imposing rights? A case study of child prostitution in Thailand“, u Jane K.Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, str. 80–101.
- Rancière, Jacques (2004), „Who Is the Subject of the Rights of Man?“, *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3): 297–310.
- Rapport, Nigel (2005), „Discussion: Anthropology and Citizenship“, *Social Anthropology* 13 (2): 203–206.
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ross, Fiona C. (2003), „Using rights to measure wrongs: a case study of method and moral in the work of the South African Truth and Reconciliation Commission“, u Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, str. 163–182.
- Turner, Bryan S. (2001), „The erosion of citizenship“, *British Journal of Sociology* 52 (2): 189–209.
- Wilson, Richard A. (1997), „Representing Human Rights Violations: Social Contexts and Subjectivities“, u Richard Ashby Wilson (prir.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press, str. 134–160.

- Wilson, Richard A. and Jon P. Mitchell (prir.) (2003), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge.
- Wilson, Richard A. (2006), „Afterword to 'Anthropology and Human Rights in a New Key': the Social Life of Human Rights“, *American Anthropologist* 108 (1): 77–83.
- Wolf, Eric (1982), *Europe and the People without history*, Berkeley: University of California Press.
- Wright, Susan (1998), „The Politicization of 'Culture'“, *Anthropology Today* 14 (1): 7–15.
- Young, Iris M. (1995), „Polity and Group Difference“, u Ronald Beiner (prir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York Press, str. 175–207.

Jelena Vasiljević

Human Rights and Cultural Rights – An Anthropological Critique

289

Abstract

The paper starts by examining some of the key conceptual problems related to the idea of human rights, as well as some key arguments raised in defence of human rights as universal and emancipatory modern project. This is followed by a discussion on cultural rights, sometimes understood as a correction of human rights' universalism, at other times taken as their „logical extension“; it will be shown how human rights have gradually begun to be amalgamated with cultural and collective rights. The third section of the paper continues with an overview of anthropological critique of cultural (and collective) rights, with an emphasis on ethnographies critically examining the domination of the „rights talk“ in perceptions and self-perceptions of various local „cultural“ struggles. Finally, the issue of the universality of human rights is reexamined from the perspective of the particularity of citizens' rights with the aim of questioning the validity of their conceptual demarcation.

Keywords: human rights, cultural rights, paradigm of culture and rights, rights of citizens