УДК 316.722:39
159.922:39

Бојан Жикић

КОГНИТИВНА АНТРОПОЛОГИЈА И НЕМАТЕРИЈАЛНА КУЛТУРНА БАШТИНА[1]

Когнитивни антрополошки приступ посматра културе не као материјалне феномене, већ као когнитивне организације материјалних феномена. То значи да се култура схвата као идеацијски когнитивни систем, то јест систем знања, веровања и вредности који постоји у умовима њених припадника. Проучава се то на које начине људи разумеју, организују и – у крајњем случају, користе – материјалне објекте, догађаје и искуства која сачињавају њихов свет.

Узевши у обзир одређења нематеријалне културне баштине – а која, углавном, полазе од УНЕСКО-ве Конвенције о заштити исте из 2003 – у којима дефиниенс, између осталог, укључује форме културног (само)представљања и изражавања, културне навике, обичаје, знања, са апсорпционом и апликабилном моћи која се протеже од језика у смислу културног артефакта до културне употребе физичког простора, изгледа као да је реч о некој врсти предметног каталога истраживања која су у когнитивној антропологији вршена у претходних пола века и која се врше и данас.

С друге стране, не бисмо погрешили ни када бисмо тврдили да се слично односи и на српска етнографска, етнолошка и антрополошка истраживања која су се обављала било у организацији локалних установа или појединаца, било од стране националних установа, практично, у протекла два века, нити на она која и даље трају. Најшире схваћен појам нематеријалне културне баштине не доноси, дакле, новост у предметном смислу када је у питању овдашња етнологија и антропологија, али његово скретање пажње на духовни, концептуални, идеацијски, симболички поредак онога што се проучава отвара нове могућности за међусобно унапређивање интерпретативног и презентационог домена рада домаћих етнолога и антрополога.

[1] Овај рад је резултат учешћа на пројекту број 147035, финансираном од стране МНЗЖС РС.

Кључне речи: когнитивна антропологија, нематеријална културна баштина, народна култура, стваралаштво

All our times have come
Here but now they're gone
Seasons don't fear the reaper
Nor do the wind the sun or the rain
And we can be like they are

(Donald Roeser)

Током лета 2006. године, у Музеју кикладске уметности у Атини одржана је изложба „Обликовање почетка". Циљ јој је био да представи скулптуре неких од значајнијих аутора модерне (Армитрађ, Бранкузи, Ђакомети, Матис, Мур, Пикасо, Роден итд.) у контексту њихове непосредне инспирисаности тзв. древном уметношћу. Наречени ствараоци су исходишта својих дела потражили у оном стваралаштву које перципирамо као уметност старих Египта, Крита, Киклада, Анадолије и слично, али су материјалним творевинама људи древног Медитерана приступали као сведочанствима не само уметничког живота култура из којих су потицали. Како су аутори изложбе нагласили, древна уметност не треба да буде схватана искључиво у естетском кључу, односно у некој врсти ларпурлартистичке илузије савремених теоретичара уметности о постојању „уметности одвојене од живота"; уместо тога, уметности култура које су инспирисале модернистичке вајаре треба сагледати као начин представљања социокултурног контекста у којем су настале, као органски и функционални део знања и вештина употребљаваних у различитим доменима свакодневног живота (в. Teja Bach 2006).

Овакав захтев је близак оном појму културне баштине или културног наслеђа који се не заустављa на споменицима у смислу материјалних артефаката или на природи у смислу пејзажа самој по себи. Материјални остаци неке културе нису више једина научна представа која одговара концепту сведочанства о тој култури: од говорних језика и усменог стваралаштва до практичних традиционалних вештина, многи видови нематеријалног културног наслеђа признати су у том смислу и категорисани од стране УНЕСКО-а на одговарајући начин (Bardon 2001). То не значи, наравно, да се треба одрећи бављења, на пример, средњовековним манастирима, али значи да у средиште пажње могу да дођу знања и вештине који су били неопходни не само за градитељску страну подухвата њихове изградње, већ и за, рецимо, социо-економски и обичајни аспект организације целог предузећа.

Предмет истраживања помера се сам по себи, на тај начин, од музеолошког приступа схваћеног у смислу историје уметности, ка етнолошком и антрополошком приступу у најширем дисциплинарном смислу речи. Ово се односи, разуме се, на разматрања културних феномена из даље прошлости и наглашава да им се не мора приступати искључиво дијахронијски, односно

у смислу бављења повесним редоследом дешавања и елементарном културно-генетском каузалистиком, већ да је могуће, можда, бавити се њиховим значењима и функцијом у датом историјском и социокултурном контексту на сличан начин на који то чинимо са савремени(ји)м културним феноменима. Напокон, када се ради о проучавању свега онога што се сматра особитим карактеристикама неке савремене културе – било да су у питању, рецимо, посебни начини споразумевања, тзв. језик звиждука на Новој Гвинеји, или конзумирање брзе хране у нпр. САД – означили их или не као вид културне баштине, налазимо се на терену онога што се „уобичајено“ сматра предметом етнолошких и антрополошких истраживања.

Начин на који је дефинисано оно што, према УНЕСКО-у, треба сматрати нематеријалном културном баштином, упућује недвосмислено на најопштији ниво одређења онога чиме се баве етнологија и антропологија. Када се каже, на пример, да је домен који обухвата концепт културне баштине, или наслеђа, проширен тако да обухвата не само архитектонске структуре и историјске локалитете, већ да укључује и традиционалне занате, начине слављења хероја или колективна изражавања жалости (Lowenthal 1999), можемо с пуним правом да сматрамо да се нематеријална баштина доживљава као жива културна баштина, односно као део свакодневног живота одређених култура – а то је, управо, оно шта етнолози и антрополози истражују, о чему пишу, предају, праве музејске изложбе итд.

Можемо се запитати, наравно, шта би то могао да буде нематеријални еквивалент таквих светских културних добара попут, на пример, Студенице, Акропоља, Тикала или Тај Махала и наићи на део одговора у виду јапанског позоришта ногаку, хадхад напева филипинског народа Ифугао, карневала Орура у Боливији, музике тзв. попречних труба ивоаранских Тагбана итд. Поред ових облика нематеријалне културне баштине, на УНЕСКО-вој листи су се нашли и игроказ посвећен Богородици који се одржава у Елчеу, усмена књижевност амазонских Запара, осликавање тела бразилских Важапија, као и многи други видови културног наслеђа народа из свих крајева света (в. нпр. López 2003, Bilhaut 2003, Londrés 2004). Поврх свега, некадашњи италијански министар пољопривреде, Алфонсо Сканио, покренуо је својевремено кампању за проглашењем пице за светско културно добро. То се десило, додуше, неколико година пре него што је установљена УНЕСКОва листа нематеријалне културне баштине, а Сканиов аргумент гласио је да пица није само физички објекат, већ да представља нешто више у егзистенцијалном смислу, пошто је отелотворење одређене врсте креативног генија (Murphy 2001).

Напокон, на страну то што постоји супстанцијална разлика између, на пример, етнолошког и археолошког начина представљања материјалних елемената култура које више не постоје,[2] када је у питању сам појам нема-

[2] Овде мислим, пре свега, на то да предмете материјалне културе у археолошким музејима или збиркама најчешће представљају тако да се на основу тог представљања може закључ-

теријалне културне баштине, нагласак је, очигледно, на идејама и представама које је обликују, а не на материјалном манифестовању. УНЕСКО-ва дефиниција нематеријалну културну баштину види као „научене процесе народà, заједно са знањем, вештинама и креативношћу који их прожимају и које такви процеси развијају... који живим заједницама пружају осећање континуитета и важни су за културни идентитет, као и за очување културне разноврсности и креативности човечанства“ (Пина 2006). У том смислу, антрополошки субдисциплинарни ниво који је у стању да обезбеди методолошке предуслове за најдубље разумевање феномена о којима је реч јесте когнитивна антропологија. Овај вид антрополошког методолошког општења, наиме, види културу као идеацијски когнитивни систем, што значи – као систем знања, веровања и вредности који постоји у умовима њених припадника, односно чланова неког друштва (упор. Жикић 2004).

Осим тога, когнитивну антропологију не занима само откривање тога на који начин различити народи организују културу, већ и тога на који начин је утилизују, што значи да она представља једну врсту покушаја досезања организацијских принципа који устројавају и мотивишу људско понашање (D'Andrade 1995). У питању је, дакле, проучавање народних концептуалних система, који се узимају као конвенционални у истом смислу у којем се таквом, на пример, сматра антрополошка пројекција сопствене епистемологије на такве системе (упор. Amundson 1982). Другим речима, када се проучавају, рецимо, варијације и консензус у знању о неким болестима у одређеним локалним националним културним заједницама, па се уочи да су појединачни модели често врло слични, полази се од тога да је основна компонента тих појединачних модела постојање интерсубјективно дељеног културног модела перцепције датих болести, где се тај културни модел састоји од културног знања својственог за појединачну болест и општег знања о болестима по себи (в. Garro 1988).

Когнитивна антропологија је изникла на минуциозним напорима да се анализирају мисаони процеси присутни у културама које су бивале означаване, редом, као „првобитне“, „примитивне“, „домородачке“, „традиционалне“, „локалне“ и слично, где је циљ био – доћи путем формалне анализе система веровања до онога шта у културном смислу устројава одређени поглед на свет припадника неке такве културе, оличено у проучавањима таксо-

---

чити очигледно – од којег материјала су начињени, којег су облика, евентуално каква им је текстура и шта су у репрезентативном смислу: тако, на пример, у једном од најпознатијих светских музеја, у Археолошком музеју у Атини, може да се наиђе на потписе испод артефакта који кажу да је у питању „конусна фигура“, да је „представљена жена која седи“, да је барељеф „украшен змијоликим линијама“, да демони „имају коњске главе и носе ловину“ итд. Нису богзна како садржајније ни информације на локалитетима, попут рецимо оних у Микени, да су се на одређеним местима *вероватно* налазиле житнице, пушнице и сл. Рекао бих да није у питању само оно што се назива професионалном деформацијом, али оно што ме занима најчешће јесте – чему је све то служило, зашто баш тако изгледа, којом конкретном идејом и каквим културним концептом је руковођена израда итд.

номских структура и семантичких својстава у оквиру тих домена, попут на пример сродничке терминологије или терминологија везаних за боје, биљке или болести (в. Colby et al. 1981: 422–423).

Когнитивистичка истраживања – како у антропологији, тако и у психологији – показала су постојање надиндивидуалних аспеката културе, тј. то да појединци доживљавају културу фрагментарно, у смислу међусобно несамерљивих низова информација, али и да је доживљавају као скуп схематских структура које организују те информације, одакле и можемо да говоримо о концептима попут идентитета, колективног памћења, друштвене класификације и томе слично (DiMaggio 1997: 263). Када се каже да речене структуре организују информације, мисли се на то да су информације структуриране на одговарајући начин, али и на то да су детерминисане од стране тих структура, пошто различите концептуалне категорије имају различит значај у различитим културама – и у симболичком и у стварносном, тј. утилитарном, смислу.

Формулација која говори о „народним начинима", тј. о „знању, вештини и креативности" као о есенцијалним елементима УНЕСКО-ве дефиниције нематеријалне културне баштине, може да се примени на део истраживачког предметног инвентара који се сматра сржи когнитивне антропологије – на етноботаничка, етнозоолошка и етнотаксономска проучавања, на пример. Када се томе дода део из исте дефиниције који потцртава вредносни значај онога шта треба сматрати нематеријалним културним наслеђем инсистирањем на томе да се „живим заједницама пружи осећање континуитета" и да су дати феномени „важни за културни идентитет (тих заједница)", онда је јасно да у разматрању нематеријалне културне баштине као дела предметног инвентара истраживања когнитивне антропологије можемо да изађемо ван „фолклористичког" начина омеђавања проучаване проблематике. Феномени попут традиционалног знања о територијама, суседним етничким и/или културним заједницама као дистинктиван начин мапирања света, вештине украшавања тела или гестовна комуникација – сви могу бити третирани као (нематеријално) културно наслеђе и све њих проучавају когнитивни антрополози, иако такве културне појаве немају, најчешће, префикс „народни" у стручној терминологији.

Они јесу, међутим, народни, самим тим што су и културни и обрнуто, пошто је нагласак – како у когнитивној антропологији (тј. антропологији уопште), тако и у одређењу нематеријалне културне баштине – очито, на народном схваћеном као уобичајено, опште, дељено, уврежено у мисли и животу, а не као национално.[3] У томе, некако, и јесте разлика између дисциплинарног занимања за материјално, односно нематеријално културно наслеђе: док прво имплицира, најчешће, ако не баш ауторско стваралаштво у данашњем смислу речи, онда стваралаштво које је производ тзв. елитне културе свог времена и социокултурног контекста, у сваком случају. Само

[3] Што не мора да се међусобно искључује, додуше, али није предмет овог разматрања.

УНЕСКО-во одређење нематеријалне културне баштине потенцира, међутим, да се ради о оној врсти креативности која долази „одоздо“, како би се то рекло у фолклористичкој терминологији – да је у питању нешто чему пресудан комуникацијски, вредносни и утилитарни облик даје средина у којој се јавља, односно нешто што можемо сматрати заједничким свим члановима дате културне заједнице (упор. Жикић 1997б: 366; 1996: 124).

Нематеријална баштина је схваћена, очигледно, као жива културна баштина, као део животне – а самим тим и културне – свакодневице људи који су у питању. Постоји, међутим, и компонента континуитета у одређењу такве врсте културне баштине која, заправо, на другачији начин именује још један омиљен фолклористички, етнолошки и антрополошки концепт – традицију. Као и у сваком разматрању садржаја тог појма, основну недоумицу представља то да ли традиционалним треба сматрати оно што је функционални елемент садашњице управо са аспекта свакодневног живота, или у том животу учествује у форми представе, уметности и слично. Ко су баштиници нематеријалне баштине (или: културне баштине уопште) и да ли се проучава оно што је најпре интројектовано, а онда пројектовано као традиција или се допушта могућност томе да је традиција процес, жива ствар, да се мења – да је и ми живимо, односно да можемо да је проучавамо а да је не вежемо само за етнографске извештаје у смислу светог писма?!

Постоји мишљење о баштини које је види као трансвалуацију превазиђеног, застарелог, нефункционалног, као нешто што се ствара путем представе или изложбеног процеса, чиме се обезбеђује нови живот културним појавама које су туђе данашњици и – што је још важније – као нешто што је локални производ намењен извозу (Kirshenblatt-Gimblett 1995: 369). У оваквом схватању, концепт прошлости је одвојен, очигледно, од концепта баштине. Док се прво сагледава као лични доживљај прошлих времена добијен првенствено искуствено, баштина је постулирана као безлична, као нешто ван појединца, чему се приступа у слободном времену[4] (Merriman 1989). С једне стране – није ли то оно што управо радимо када представљамо културну баштину јавности, а с друге – сумњам у суштинску безличност као карактеристику која има рефлексиван аспект: док бисмо о њој могли да говоримо као о својству нечега означеног као баштина по себи, тешко да бисмо је могли пронаћи у односу који људи успостављају према баштини – личном и културном, емотивном и симболичком.

При томе, није реч само о таквим личним доживљајима који, на пример, уграђују стрес и трауму у производе баштине као вид реакције на ис-

[4] Аутор говори у оригиналу о leisure activities, што би, можда, пре одговарало преводу „доколица“, с обзиром на одомаћеност термина у преводима социолошке литературе (нпр. *Теорија доколичарске класе* Т. Веблена или у преводу Чејнијевих *Животних стилова*), али сам се определио да користим израз *слободно време*, с обзиром на могуће неспоразуме који би могли да проистекну из тумачења израза *доколица* у вредносном кључу.

торијске догађаје, попут хипокогниције[5] у путу суза Чирокија (в. Harkin 2003) или когнитивистичког „парадоксичног ЈА“[6] које се испољава у плесу духова Апача и Сијукса (в. Severi 2004); нити, чак, о томе да је за припаднике многих људских заједница – а посебно оних култура које називамо аутохтоним или су мањинске у датом социокултурном контексту – оно што се именује нематеријалном баштином витални извор идентитета, као нешто што је дубоко укорењено у њиховој историји (UNESCO s. a.). За разлику од осталих живих бића, људи нису искључиво објекти културне презервације, већ и њени субјекти. Када говоримо о људима као о „носиоцима и преносиоцима“ културе, заправо, мислимо на њихово посредовање подухватима које, потом, означавамо термином „културна баштина“. Другим речима, без обзира на то мислимо ли на њихове тесарске и клесарске напоре у изградњи неке катедрале, или на способност памћења епских песама и умешност у њиховом извођењу, у обзир је узето учешће конкретних људи у процесу и/или чину стварања.

Оно што нематеријалну културну баштину помера из домена проучавања историјских наука и теорија уметности ка више социолошки оријентисаном забрану јесте, такође, тенденција разматрања културних феномена не искључиво по себи, већ бављењем њиховим творцима, преносиоцима, корисницима (упор. Kirshenblatt-Gimblett 2004). Чак и у фолклористичким, етномузиколошким и сличним разматрањима, уобичајено је говорити о колективном стваралаштву по себи. С друге стране, сам истраживачки и научни концепт културне когнитивности захтева извесну надградњу концепата културних артефаката у правцу реферирања на њихове кориснике као на свесне, рефлексивне субјекте; колико је то могуће, разуме се. На пример, не може се без садржине термина који се користе за (про)извођаче културних форми, попут носилаца или преносилаца традиције, али треба имати на уму то да се ради о изразима који конотирају пасивност медијума, не обраћајући пажњу на вољност, намеру или субјективност.

Према тзв. класичном моделу културе – наспрам којег је формиран когнитивистички (в. Жикић 2004: 61) – културе се сагледавају тако да опстају, док људи долазе и пролазе, преносећи их с једне генерације на другу. Људи немају, међутим, улогу само у перпетуирању културе, већ и право да одлучују о сопственом учествовању у томе и о начинима тог учествовања.

[5] Немогућност изражавања одређених емотивних искустава, услед недостатка одговарајућег когнитивног структурирања у датој култури, које би им омогућило да постану предмет дискурса. Сматра се да управо неартикулисаност, безименост и хаотичност таквих искустава представљају оне квалитете који се јављају када је на делу њихова употреба у процесима културне ревитализације.

[6] Тврдња пророка иницираног церемонијом да он не сличи Исусу Христу Сину Божијем, већ да јесте Исус, изражена терминологијом индијанског церемонијалног језика и стављена у функцију локално оријентисаног месијанизма, уз задржавање сопственог ванцеремонијалног идентитета, не као комплементарном пророчком, нити као делу исте суштине, већ суштаствено јединственом.

Узмимо, на пример, проблематику везану за однос баштине и глобализације: било да смо ангажовани на покушајима одупирања глобализацијским притисцима на културне елементе до којих нам је стало баш у облику у којем постоје, или да сматрамо да ће им процеси глобализације допринети на било који начин, наш однос према сопственим културним праксама промениће се, нужно. Оно што ће се променити, заправо, биће начин на који разумемо сопствену културу и – самим тим – себе саме.

Промена је кључна, наравно, за процесе културне продукције и репродукције, али не треба заборавити ни то да је промена и унутрашње својство културе, тако да сви напори који су усмерени на очување, конзервацију, заштиту или одржавање одређених културних пракси, остају негде између стварносно дисфункционалног замрзавања дате праксе и покушаја утицаја на инхерентно процесуалну природу културе (в. Kirshenblatt-Gimblett 2004: 58). Ганди је изјавио, својевремено, да ниједна култура не може преживети уколико беспоговорно инсистира на својој ексклузивности (Fox 1999). На страну то што се можемо запитати – шта би рекао данас, односно да ли би мислио да глобализација представља стварну опасност која прети постојању многих аутохтоних култура и неизмерном броју не само њихових традиција, нисам сигуран да би требало одбацити олаку његову тврдњу.

Занемаримо ли проблем односа традиције и глобализације,[7] закључићемо да Гандијева мисао конотира два основна параметра који говоре у прилог процесуалној природи културе, ма колико деловали тривијално на први поглед: време и простор, односно чињеницу да је сулудо сматрати да постоје ствари које су непроменљиве у том смислу да су једном саздане у ничим интерферираном културном окружењу и да имају исти смисао и исту сврху кроз све векове постојања, док се Сунце не угаси, и то као ексклузивна својина само оне културе у којој су настале. Пекић је написао, у себи својственом киничком маниру: „Цивилизације су пропадале зато што никад успешно нису решиле загонетку елиминисања својих отпадака. Духовне су отпатке депоновале у обичаје, нарави, подсвест потомства; умне у историју; физичке су сахрањивале под земљу. Умирале су у властитом ђубрету уместо да, као природа, од њега живе“ (1988: 41).

Културе покушавају да живе, међутим, управо од оног дела своје прошлости којег не сматрају отпатком, и то на два начина, када је у питању нематеријалност тога наслеђа: у виду инсистирања на континуалности сопствене суштине и кроз покушаје остваривања економског добитка одговарајућим пласманом онога што држе својим посебностима. Прво је уграђено у УНЕСКО-ву одредницу нематеријалне баштине кроз концепт идентитета, док друго не стоји као засебна ставка ни у једном документу који се бави дефинисањем баштине и образлагањем разлога за то, али се, у стварности,

[7] Који није, заправо, предмет овог рада, осим напомене да људи, углавном, не разумеју ни један ни други појам.

испоставља као добар разлог за борбу да нека локална партикуларност буде уврштена на УНЕСКОВ-у листу нематеријалне културне баштине.

Свега неколико година је било потребно да прође од проглашавања првог броја добара делом светске нематеријалне културне баштине, да би се показало да је у питању потенцијално профитабилан феномен; како се ко снађе разуме се. С једне стране, видови нематеријалне баштине чија је презентација јавности већ била елаборирана на одређени начин, представљају потенцијално економски лако трансформабилно културно добро у смислу, на пример, тзв. туристичке атракције, као што су то, рецимо, открили становници Елчеа, у којем тешко да се дешавало било шта што би занимало свет, још од утакмица Светског првенства у фудбалу 1982. године; сада су им смештајни капацитети претрпани средином сваког августа (в. López 2003). С друге стране, Запаре виде своју економску шансу у потенцијалним дотацијама од бразилске владе, које би биле усмерене на детаљно проучавање, а потом и промовисање њихове усмене књижевности као дела светске културне баштине и – самим тим – националног блага, а очекују и финансијску помоћ од међународних установа (Bilhaut 2003).

Без обзира на то, дакле, на који начин житељи локалне заједнице, која је имала среће да јој одређени културни артефакт буде проглашен за светско културно добро, мисле да могу економски оплодити ту ситуацију, њихов однос према сопственој култури је промењен – и у смислу мисли и у смислу дела. Уколико се не ради о осмишљеној маркетиншкој стратегији, у којој се бренд изграђује управо на основу нематеријалних својстава, довођењем у везу имица локалности, земље или региона са оним што се пласира,[8] на делу су, најчешће, локалне интуитивне феноменологије, структуриране око представе о могућностима које (би требало да) пружа одређена привредна делатност или одређени ресурс. Однос између туризма или владиног фундирања и нематеријалне баштине, тачније – идеје које људи као припадници заједнице имају о томе, тада представљају пример преференци у погледу организовања и функционисања културе, који су присутни у ставовима припадника одређене заједнице према низу појава и процеса који, мање-више непосредно, утичу на њихове животе и, самим тим, могући предмет когнитивистичке анализе и интерпретације (упор. Бањевић 2006).

Когнитивни артефакти, те перцептибилне структуре којима испуњавамо наш свет и које нам, заправо, омогућавају навигацију кроз њега, кључни су за културни, друштвени и концептуални живот људских заједница. Они допуњују, побољшавају и мењају могућности које су нам на располагању за решавање проблема са којима се сусрећемо у свакодневном животу (Enfield 2005). Неки од њих налазе се на УНЕСКО-вој листи нематеријалне културне

[8] Што је чешће, руку на срце, када треба промовисати туризам неке земље позивањем на њене природне лепоте, али се сматра стандардним и универзално применљивим маркетиншким поступком, који се користи и за туристизацију видова нематеријалног културног наслеђа (в. Kim and Chung 1997).

баштине, неки (још?) не, али оно што је заједничко за оба концепта – мислим на когнитивни артефакт и нематеријалну баштину – јесте утемељеност на људској мисаоној активности, отелотвореној у особитом производу одређене културе. Баштина је нешто за шта можемо рећи да одговара психологији, обичајима, идеалима неког друштва (Edson 2004), што – када бива преношено с генерације на генерацију – установљава и истовремено симболише друштвену кохезију, односно припадност групи (Hobsbawm 1983: 9).

С друге стране, на пример тзв. народне класификације биљака, животиња или типова тла представљају оно што је означено термином когнитивни артефакти, а засноване су, не на пукој имагинацији као што је гласила тврдња својствена класичним етнолозима и антрополозима,[9] већ на знањима која можемо сматрати културно инхерентним и стварним, онолико колико сматрамо стварним и западну науку (упор. Lambert and McKevitt 2002). Може се дискутовати о томе колико подударности показују, рецимо, народне фитокласификације или зоокласификације у односу на одговарајуће научне класификације и због чега је то тако, или о томе на каквим класификаторним принципима су прве засноване (упор. Atran et al. 2004), али као непобитна чињеница остаје то да они који их користе, сматрају етнокласификације нечим својим у културном смислу, нечим што је у идентитетски дескриптивном смислу ознака њихове посебности и што постаје средство идентитетске аскрипције њихове културе.

Није битно колики степен посебности би требало да има нека локална ентокласификација у односу на неку другу – и на шта би се то тачно односило – да би могла да се „кандидује“ за назив светске нематеријалне баштине, битно је да свака таква творевина локалне културне мисли задовољава суштинске критеријуме из УНЕСКО-ве дефиниције; другим речима – сваки такав културни когнитивни артефакт јесте баштина за оне који га користе. У том смислу, за српску етнологију и антропологију, појам нематеријалне културне баштине није нешто с чиме се сусрећемо тек по објављивању УНЕСКО-ве листе. Предметно је уткан у досадашња истраживања онога шта називамо народном културом и онда када је то мање-више очигледно, као када су у питању елементи тзв. духовне културе, али и онда када су у питању предмети тзв. материјалне културе, ако ништа друго – управо као сведочанства одређених културно особитих локалних знања и вештина неопходних за њихову израду.

Когнитивну антропологију феномени који завређују или који могу да завреде статус нематеријалне културне баштине занимају у смислу скретања пажње на духовни, концептуални, идеацијски, симболички поредак датог социокултурног контекста, као бављење културним артефактима ради тога да би се дошло до сазнања – на који начин су обликоване идеје на којима су утемељени, која је веза између културног опажања окружујуће ствар-

[9] Попут, на пример, оне о аборицинском непознавању физиологије зачећа, настале на основу разматрања њихове митологије и сродничке терминологије, в. Жикић 1997а: 99–100.

ности и културног интервенисања у тој стварности итд. Велика жеља свих хуманистичких дисциплина јесте проналажење поузданог доказа о томе да човеком не управља његова биологија, односно, барем – не само она. Културни диверзитет сам по себи није, можда, прави начин за долажење до таквог доказа – уколико је до њега, уопште, могуће доћи методологијама које тренутно познајемо, али анализа културне когнитивности – у смислу односа локалних особености и људских (претпостављених, биолошких) универзалија – можда представља путоказ ка ван-филогенетским принципима који стоје иза организације и мотивације људског понашања, перципираног као културно.

Извори

Bardon, Agnes (2001), Keeping Time, UNESCO Sources, 10146989, Jul/Aug, Issue 136

Fox, Chloe (1999), Culture Pays, UNESCO Sources, 10146989, Sep, Issue 115

Kim, Chung Koo and Chung, Jay Young (1997), Brand Popularity, Country Image and Market Share: An Empirical Study, Journal of International Business Studies Vol. 28, No.2, 361–386

López, Asbel (2003), Preserving the Magic. A tangible debut, UNESCO Courier, September, 43

Merriman, Nick (1989), Heritage from the other side of the glass case, Anthropology Today, Vol. 5 No. 2, 14–15

Murphy, Cullen (2001), Immaterial Civilization, Innocent Bystander Column, The Atlantic Monthly, September, 20–21

Pekić, Borislav V. (1988), Atlantida. Epos. Prva knjiga, Zagreb: Znanje

Пина, Ђовани (2006), Нематеријална баштина и музеји. Међународни дан музеја „Музеји и нематеријална баштина“, Зборник радова Стручни скуп о нематеријалној баштини „Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији“, Едиција материјала са стручних скупова Музејског друштва Србије, свеска бр. 2, Београд, 17–18

Teja Bach, Friedrich (2006), Shaping the Beginning. Modern Artists and the Ancient Eastern Mediterranean Athens: Museum of Cycladic Arts Publications

UNESCO (s. a.), http://mirrorus.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_eng/index_en.shtml/

Литература

Amundson, Ron (1982), Science, Ethnoscience, and Ethnocentrism, Philosophy of Science Vol. 49 No. 2, 236–250

Atran, Scott, Medin, Douglas and Ross, Norbert (2004), Evolution and Devolution of Knowledge: A Tale of Two Biologies, Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.) 10, 395–420

Бањевић, Јана (2006), Антропологија, туризам и транзиција: концепције о развоју туризма у Књажевцу, Гласник Етнографског института САНУ LIV.

Bilhaut, Anne-Gaël (2003), The Zápara Indians: the Consecration of an Endangered People, Museum International, Vol. 55 No. 2, 25–31.

Colby, Benjamin N., Fernandez, James W., Kronenfeld, David B. (1981), Toward the Convergence of Cognitive and Symbolic Anthropology, American Ethnologist Vol. 8 No.3, Symbolism and Cognition (Aug. 1981), 422–450.

D'Andrade, Roy (1995), The Development of Cognitive Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press.

DiMaggio, Paul (1997), Culture and Cognition, Annual Review of Sociology 23, 263–287.

Edson, Gary (2004), Heritage: Pride or Passion, Product or Service? International Journal of Heritage Studies Vol. 10, No. 4, 333–348.

Enfield, N. J. (2005), The Body as a Cognitive Artifact in Kinship Representations Hand Gesture Diagrams by Speakers of Lao, Current Anthropology Vol. 46 No. 1, 51–81.

Garro, Linda C. (1988), Explaining High Blood Pressure: Variation in Knowledge About Illness, American Ethnologist Vol. 15 No. 1, Medical Anthropology, 98–119.

Harkin, Michael E. (2003), Feeling and Thinking in Memory and Forgetting: Toward an Ethnohistory of the Emotions, Ethnohistory Vol. 50 No. 2, 261–284.

Hobsbawm, Eric (1983) Introduction: Inventing Tradition. In: Hobsbawm, Eric and Terence, Ranger (eds.) The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1995), Theorizing Heritage, Ethnomusicology Vol. 39, No. 3, 367–380.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004), Intangible Heritage as Metacultural Production, Museum International, Vol. 56 No. 1–2, 52–65.

Lambert, Helen and McKevitt, Christopher (2002), Anthropology in health research: from qualitative methods to interdisciplinarity, British Medical Journal 325, 210–213.

Londrés Cecilia (2004), The Registry of Intangible Heritage: the Brazilian experience, Museum International, Vol. 56 No. 1–2, 166–173.

Lowenthal, David (1999), Heritage Stewardship and the Amateur Tradition, APT Bulletin Vol. 30, No. 2/3, 7–9.
Severi, Carlo (2004), Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity, Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.) 10, 815–838.
Жикић, Бојан (1996), Природа и функција народног стваралаштва – етноантрополошки аспект, ГЕИ САНУ XLV, 123–130.
Жикић, Бојан (1997а), Антропологија Едмунда Лича, ПИ ЕИ САНУ 43, Београд
Жикић, Бојан (1997б), Пример фолклоризма из савремене народне културе, Зборник Филозофског факултета, Серија А XIX, 365–372.
Жикић, Бојан (2004), Након свега Човек. Значај примена савремених етнолошких и антрополошких теорија и метода у истраживању балканских култура, Етно–културолошки ЗБОРНИК, књига IX, 55–64.

Summary

Bojan Zikic

COGNITIVE ANTHROPOLOGY AND NONMATERIAL CULTURAL HERITAGE

The cognitive anthropological approach does not consider cultures as material phenomena but rather as cognitive organizations of material phenomena. This means that culture is understood as an ideational cognitive system, that is, a system of knowledge, beliefs, and values existing in minds of its members. The study tackles the ways in which people understand, organize and – ultimately, use – material objects, events, and experience that make their world.

Considering definitions of nonmaterial cultural heritage – stemming mainly from the 2003 UNESCO Convention regarding protection of such culture – where definiens also includes forms of cultural (self-) presentation and expression, cultural habits, customs, knowledge, with absorbent and applicable power spreading from the language in the sense of cultural artefact to cultural use of physical space, it seems as if at issue is some kind of objective catalogue of researches that have been carried out in cognitive anthropology for the past fifty years, as well as those carried out today.

On the other hand, it would not be wrong to claim that the similar statement also pertains to the Serbian ethnographic, ethnological, and anthropological researches that have been carried out in the organization of local institutions or individuals, and national institutions either over the past two centuries or those still in progress. In its most general sense, the term „nonmaterial cultural heritage“, therefore, does not bring news in objective sense when at issue is local ethnology and anthropology. However, its emphasis on spiritual, conceptual, ideational, symbolic order of the studied matter opens new possibilities for mutual promotion of the interpretative and presentational sphere of the work done by local ethnologists and anthropologists.