

Zorica Ivanović¹

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

KUĆA KAO "KNJIGA" KOJA SE ČITA TELOM. KULTURNA KONCEPTUALIZACIJA PROSTORA U TEORIJI PJERA BURDIJEJA.

Apstrakt: Teorija prakse Pjera Burdijea, polazeći od stanovišta da prilikom objašnjenja društvenih procesa u obzir moraju biti uzete kako objektivne društvene strukture tako i subjektivno iskustvo i individualni izbor ponašanja, nastoji da premosti opoziciju društvo-pojedinac. Burdije pojedinca posmatra kao subjekt društvenih i kulturnih procesa, a ne samo kao "prenosioca" kulturnih normi i društvenih pravila koje mu sredina nameće. Naglašavajući ulogu socijalnih aktera u okviru društveno konstruisanog sveta, radovi ovog autora predstavljaju ambiciozan teorijski pokušaj da se istovremeno objasni i kontinuitet i promena društvenih i kulturnih oblika. U članku se ukazuje na osnovne teorijske i epistemološke pretpostavke teorije prakse i kritički razmatraju njegove složene ideje o kulturi. U okviru Burdijeovog teorijskog objašnjenja kultura je shvaćena kao proces u kome pojedinci uče implicitna kulturna pravila kroz iskustvo u svakodnevnom životu. Dakle, kultura se stiče individualno, kroz praksu, kroz interakciju sa ljudima i stvarima iz primarnog okruženja. U okviru ovog interpretativnog okvira materijalna kultura je shvaćena kao jedan od značajnih elemenata prenošenja "generativnih šema", odnosno kulturnih principa i pravila koja određuju mišljenje, opažanje i delovanje pojedinca. Stoga je u ovom radu posebna pažnja posvećena Burdijeovoj interpretaciji kabilske kuće koja je imala izuzetan teorijski značaj ne samo kada se radi o izučavanju kuće već materijalne kulture uopšte. Kritički analizirajući zaključke ovog autora, cilj rada je da u domaćoj nauci afirmiše nove pristupe izučavanja kulturne konceptualizacije prostora i kuće kao prostorne, socijalne i kulturne kategorije.

Ključne reči: teorija prakse, kognicija, otelovljeno kulturno znanje, habitus, prostor, kuća, rodni (*gender*) odnosi, kritička perspektiva.

Savremene teorije društva i kulture nastoje da ponude odgovore na stara pitanja koja se odnose, između ostalog, na objašnjenje odnosa između kontinuiteta i promene, pojedinca i društva, objektivnosti i subjektivnosti (sa)znajna. Od početka 1970-ih godina brojni autori su nastojali da reše ove suprotno-

¹ zorivano@eunet.rs

sti usmeravajući pažnju na sposobnost pojedinaca da stvaraju kulturne obrasce kroz ponašanje u svakodnevnom životu. Međutim, najznačajniji predstavnik teorije prakse je francuski sociolog i antropolog Pjer Burdije (Pierre Bourdieu). Radovi P. Burdijea predstavljaju ambiciozan i značajan pokušaj da se istovremeno objasne i kontinuitet i transformacija kulturnih oblika. Burdije insistira na tome da većina kulturnog znanja nije teoretska ili eksplicitna već implicitna, naučena kroz praksu, kroz svakodnevne aktivnosti. U svom nastojanju da istovremeno objasni i kontinuitet i promenu oblika i značenja određene socio-kulturne celine, kulturu shvata kao proces stalnog stvaranja i obnavljanja. Prema ovom shvatanju ne možemo se pozivati samo na snagu nečega nazvanog tradicija ili socijalizacija da bismo objasnili kulturni kontinuitet i/ili kulturnu promenu. Lakoća komunikacije u kasnom XX veku dovela je do toga da određeni oblici kulture ne moraju više da budu vezani samo za određeni socijalni kontekst. Kulturna praksa uključuje i preuzimanje i prekombinovanje oblika čije je poreklo u različitim, čak radikalno različitim, društvima (Winthrop 1991, 58-59).

"Objektivizam" i "subjektivizam"

Da bi se razumela Burdijeova teorija prakse potrebno je razmotriti njegovo shvatanje o odnosu subjektivizma i objektivizma naučnog (sa)znanja. Problem objektivizma i subjektivizma svakako nije nov u nauci, ali osamdesetih i devedesetih godina predstavlja okosnicu rasprava u društvenim i humanističkim naukama. Još 1972. god. u *Nacrtu za teoriju prakse* Burdije upućuje na značaj ove opozicije ne samo u antropologiji, već i u drugim naukama i pokazuje da se radi o značajnom epistemološkom problemu. Termine "objektivizam" i "subjektivizam" koristi kao oznake za dve pozicije koje mogu biti zauzete u odnosu između posmatrača i posmatranog. U osnovi rasprava o objektivizmu i subjektivizmu naučnog (sa)znanja nalazi se pitanje da li postoji i šta je objektivna naučna činjenica i koji metod primeniti da bi se do nje došlo.² Kako iznosi Entoni Fri (Anthony Free), istorijsko poreklo Burdijeovog razmatranja o "objektivizmu" i "subjektivizmu" nalazimo u francuskom posleratnom intelektualnom životu koji su obeležavale rasprave i razlike između intelektualnih tendencija Sartra i Levi-Strosa (Free 1996, 395-396). U svom delu *Le sense pratique (Logika prakse)* Burdije navodi rad Levi-Strosa kao primer objektivizma, a Sartrov kao primer subjektivizma. Jedna od osnovnih kritika koje Burdije upućuje strukturalizmu odnosi se na pretpostavljeni "objektivizam" strukturalne analize kritikujući Levi-Strosa i sva druga "objektivistička" tumačenja koja ne uzimaju u obzir socio-ekonomski i politički kontekst izučavanih za-

² Podsetiti se predavanja o osnovama antropološke episteme i pitanju izvora u antropologiji i o emskom i etskom pristupu izučavanju kulture i materijalne kulture.

jednica i društava, već naglasak stavljaju na strukture koje otkriva posmatrač/naučnik. Skrивene strukture koje otkriva naučnik predstavljaju, po mišljenju strukturalista, jedine objektivne naučne činjenice. Strukturalizam ne pridaje prvorazredan značaj predstavama i tumačenjima samih aktera, njihovim koncepcijama i objašnjenjima kako sveta u kome žive, tako i sebe samih (emskoj perspektivi). Strukturalna analiza nastoji da ode "iza" etnoeksplikacija i otkrije univerzalna pravila ljudskog mišljenja i delovanja. Dakle, u okviru ove teorijske orijentacije posmatrač je taj koji putem naučne analize otkriva "objektivne" činjenice i naučnu istinu.

Pjer Burdije smatra da "nepriistrasni posmatrač" ne postoji. Naučnik je uključen u svakodnevni život kao bilo koji drugi društveni akter, i na taj način je ograničen sopstvenim misaonim i kulturnim kategorijama, kao i odnosima moći u sopstvenom društvu. Stoga je, po njegovom mišljenju, nemoguće govoriti o objektivnosti "nepriistrasnog posmatrača" i njegovom "vrhovnom" i objektivnom sudu. Opisi posmatrača su samo njihove predstave o društvu koje proučavaju, zaključuje Burdije, smatrajući da retorika objektivnosti nastoji da uspostavi autoritet i superiornost analitičara u društvu. On takođe upozorava da su objektivnost i subjektivnost, kao istorijske kategorije, različito korišćene – za uključivanje ili isključivanje "drugih" – za šta je bio korišćen "racionalni" i "naučni" diskurs.

Burdijeov anti-strukturalizam je umnogome različit od drugih kritika upućivanih strukturalizmu. Naime, sedamdesetih godina XX veka zamerke koje su upućivane strukturalizmu bile su rukovođene pre svega moralnim argumentima o ljudskoj slobodi, što je pitanje kojem levi-strosovski tip analize ne pridaje dovoljno pažnje. Burdijeova kritika strukturalizma se ne odnosi toliko na pridavanje većeg značaja socijalnim strukturama u odnosu na pojedinca i njegovu slobodnu volju, već na pretendovanu objektivističku poziciju posmatrača (Lash 1990, 254-255). Sa druge strane, Burdije kritikuje i subjektivizam u društvenim i humanističkim naukama, ukazujući da delovanja i ponašanje pojedinaca nisu rezultat slobodne volje "racionalnih aktera" koji, oslobođeni od bilo kakvih društvenih i kulturnih prinuda, biraju između ponuđenih alternativa, kao što predlaže Sartrovo subjektivističko objašnjenje (Free Ibid., 398). Sa ovih pozicija on kritikuje pristupe koji prednost daju etnoeksplikacijama i koji društvene procese objašnjavaju kategorijama i terminima koje koriste sami akteri (kao što to čine npr. *etnonauke*).

Kako iznosi Moris Bloh, oba ova pristupa se susreću sa istim problemom: kako teorijski objasniti društvenu promenu. Prvi, "objektivistički", mehanizme promene objašnjava kao da se pojavljuju potpuno nezavisno od aktera i stoga ne može da objasni kako ovi mehanizmi mogu biti prevedeni u akcije, ponašanje koje ima značenje u određenoj društvenoj sredini. Drugi, koji društvene procese i fenomene objašnjavaju oslanjajući se prvenstveno na predstave i doživljeno iskustvo društvenih aktera (emska perspektiva), nije u stanju da objasni kako ti akteri mogu da promene kategorije i pojmove koje kori-

ste (Bloch 1989, 106). Pjer Burdije nastoji da premosti opoziciju objektivno-subjektivno, da prevaziđe, kako sam kaže, antagonizam između ova dva modela znanja. Razvijajući teoriju prakse kao treći model znanja, on nastoji da istovremeno objasni i promenu i kontinuitet društvenih i kulturnih oblika, kao i da objašnjavajući društvene procese u obzir uzme i ulogu objektivnih društvenih struktura i individualnog izbora ponašanja. Dakle, nastoji da premosti opoziciju društvo/pojedinac, i da pojedinca posmatra kao subjekat društvenih i kulturnih procesa, a ne samo kao "prenosioca" kulturnih normi i društvenih pravila koje mu sredina nameće. U tom cilju razvija koncept *habitusa* kao teorijsko-metodološku kategoriju koja predstavlja suštinu njegove sinteze objektivizma i subjektivizma. Međutim, kako ističe Entoni Fri, iako eksplicitno odbacuje težnju ka objektivnosti, Burdijeova teorija zadržava ono što retorika "objektivnosti" nastoji da podrži, a to je superiornost analitičara u društvu. Predstavljajući svoju teoriju prakse kao treću poziciju, kao sintetičko uopštavanje koje uključuje, ali i nadilazi subjektivizam i objektivizam, Burdije u suštini zadržava superiornost i autoritet ne samo svoje intelektualne pozicije već i društvene pozicije sa koje piše. Njegova teorijska sinteza počiva na subjektivizmu i objektivizmu kao suprotstavljenim kategorijama i modelima znanja i na taj način u sebi nosi mnoge od propusta prethodnih teorijskih orijentacija što se osobito uočava u njegovom konceptu *habitusa* (Free Ibid., 397-398).

Koncept habitusa - sinteza objektivnih struktura i individualnog izbora

Da bi se razumeo Burdijeov koncept *habitusa* neophodno je ukratko pojašniti razlike između dva modela razvoja kognitivnih sistema koje susrećemo u društvenim i humanističkim naukama. Sledeći M. Bloha, označićemo ih kao "psihološko" i "antropološko" shvatanje kognicije (Bloch 1989, 106-137). U psihološkim teorijama kognitivni sistemi se shvataju kao rezultat određene vrste interakcije između deteta/subjekta i njegove sredine. Dete na osnovu svog iskustva postepeno konstruiše kategorije mišljenja i rezonovanja. Sa druge strane, većina antropoloških teorija dete ne posmatra kao subjekat koji gradi kognitivni sistem, već se najčešće pretpostavlja da dete od prethodnih generacija dobija gotov sistem mišljenja. Ovaj sistem koji se putem socijalizacije "usađuje" u dete, nekada se naziva "kultura", nekada "kolektivne predstave", "kosmologija", ponekada ideologija. Dakle, kognicija se shvata kao kolektivna, nasleđena iz istorije, a ne kao kategorija koja se konstruiše na osnovu iskustva. Ona se, prema ovom shvatanju, prenosi tradicijom i pojedinac je uči putem socijalizacije. Ovakav model kognicije je u velikoj meri dirkemovsko nasleđe i njegova osnovna odlika je neuvažavanje interaktivnog procesa između deteta/subjekta i okoline. (Bloch Ibid., 113). U okviru ovih teorija ponašanje ljudi se objašnjava kao da je u potpunosti determinisano kulturnim pravilima i principima koji određuju percepciju, mišljenje i delovanje, a koje društvo

"usađuje" u pojedinca i to kao unapred formiranu, trajnu i nepromenjivu matricu. U metodološkom smislu to je značilo pretpostavku da svaki član društva poznaje i ponaša se u skladu sa kulturnim pravilima, a da nepoštovanje pravila od strane pojedinaca ukazuje na menjanje kognitivne matrice. Ili, drugačije rečeno, da pojedinci u praksi mehanički primenjuju i time reprodukuju sisteme kulturnih normi i pravila. Ovakav model kulture je u nemogućnosti da uoči unutrašnje kontradikcije i transformacije unutar modela. Takođe, kako iznosi Bloh, nije jasno kako oni koji dele iste predstave i imaju istu "kognitivnu matricu", mogu kritikovati i menjati društvo u kome žive (Ibid., 106).

Kritika koja se, međutim, može uputiti tradicionalnim psihološkim teorijama³, koje kognitivne procese posmatraju kao rezultat individualnog iskustva, jeste da nisu u stanju da objasne specifičnu kulturnu prirodu kognitivnih sistema koje antropolozi nalaze u različitim delovima sveta i u različitim vremenima. Ili, drugačije rečeno, nisu u stanju da objasne kako interakcioni proces može da objasni specifični karakter različitih kultura u različitim vremenima (Bloch Ibid., 108). Na osnovu ovih teorija se ne vidi kako dolazi do kulturnih varijacija.

Uopšteno, možemo reći da su antropolozi vrlo dugo domen kulturnih pravila posmatrali kao domen u kome postoji konsenzus i jasnoća, i suprotstavljali ga individualnim ponašanjima koja mogu biti različita i neodređena. Danas se, međutim, i to u velikoj meri zahvaljujući i radovima P. Burdijea, domen kulturnih pravila posmatra kao polje varijacija i osporenih značenja, gde se javnim simbolima može manipulirati u cilju lične dobiti.

Burdijeovo polazište predstavlja odbacivanje presistematizacije i homogenizacije pojma kulture čime se odlikuje jedan deo etnoloških i antropoloških opisa i objašnjenja. On smatra da kultura za pojedince ne predstavlja tvrd logički okvir niti kompleksan sistem pravila, već je amalgam razuma i osećanja i samim tim pre skup implicitnih nego eksplicitnih pravila. Burdije kulturu posmatra kao proces u kome pojedinci uče implicitna kulturna pravila kroz praksu, kroz iskustvo u svakodnevnom životu. Dakle, kultura se stiče individualno, kroz interakciju deteta sa drugim ljudima i stvarima iz njegovog primarnog okruženja, koje je i samo kulturno konstruisano. U odgovoru na pitanje koji se principi i mehanizmi nalaze u osnovi ljudskog ponašanja, Burdije daje kritiku mehaničkog tumačenja prakse koje delovanje socijalnih aktera svodi na mehaničko delovanje "normi", "obrazaca", "uloga", tj. unapred postavljenih mehanizama koji određuju ponašanje ljudi. Međutim, Burdije odbacuje shvatanje po kojem je po-

³ Imati u vidu da se ovde pre svega misli na Pijaževu teoriju koja svoje filozofsko uporište nalazi u misli Lajbnica, po kome je um sposoban da iz samoga sebe stvara predstave i kategorije mišljenja. Vigotski npr., kao i brojni savremeni psiholozi, uvodi kulturu i socijalne identitete kao strukture koje posreduju u procesu razvoja kognitivnih sistema, iako je bio kritikovan za nedovoljno obraćanje pažnje na značaj različitih društvenih grupa u ovom procesu; npr. Duveen 1993, 173.

našanje pojedinaca rezultat njihove slobodne volje i slobodnog izbora, oslobođenog od društvenih i kulturnih prinuda. Na taj način on razvija teoriju učenja i teoriju kulture koja nastoji da pruži objašnjenje istovremeno i za trajnost kulturnih obrazaca (reprodukciju) i za promenljivost koja odlikuje kulturnu praksu. Ovakvo stanovište proističe iz njegovog shvatanja odnosa objektivnosti i subjektivnosti znanja i težnje da razvije teoriju koja će povezati, ili pre, premostiti razlike koje postoje između ove dve različite pozicije.

Pjer Burdije, dakle, prihvata psihološko shvatanje kognicije kao sistema koji pojedinac izgrađuje kroz interakciju sa okolinom i time se udaljava od antropoloških teorija kognicije, mada ih ne odbacuje. Štaviše, on prihvata antropološku kritiku tradicionalnih psiholoških teorija koja počiva na tvrdnji da se ne pridaje značaj kulturi u procesu učenja. U tom smislu, Burdije ukazuje da je i sredina u kojoj dete raste i sa kojom je u interakciji i sama kulturno, dakle i istorijski, konstruisana i organizovana. Međutim, za razliku od klasičnih antropoloških objašnjenja, po Burdijeovom mišljenju određena kultura se uči individualno, kroz interakciju sa drugim ljudima i stvarima. Kulturne kategorije se ne preuzimaju od prethodnih generacija kao unapred formirane i nepromenljive, već bivaju postepeno konstruisane i izgrađivanje u procesu učenja. Ovo stanovište nalazimo i u njegovom radu o berberskoj kući. Dete odraslo u berberskoj kući i vaspitavano od strane berberskih roditelja stiče berberske pojmove o svetu, jer i sama materijalna priroda kuće kao i ponašanje ljudi sa kojima je u interakciji, u sebi sadrže i odražavaju specifičnu berbersku viziju sveta. Drugim rečima, sredina nije neutralna već je i sama kulturno konstruisana. Iako interakcioni proces usvajanja kulturno i istorijski specifičnih pojmova i kategorija nije detaljno istražen u ovom njegovom radu, možemo reći da Burdijeova teorija pruža okvir za prevazilaženje stare opozicije između individualne i kulturne kognicije. Međutim, ona nije do kraja pomirila antropološke i psihološke teorije znanja. Kritika koja se takođe upućuje Burdijeovoj interakcionoj teoriji učenja jeste da nije jasno kako pojedinac stiče znanje o apstraktnim kulturnim pojmovima (npr. o dobru i zlu, o Svetom trojstvu i sl.) (Ibid., 120).

U nastojanju da prevaziđe opoziciju između društva i pojedinca, između kulture kao skupa unapred datih normi i pravila i individualnih stavova i ponašanja, ukratko između objektivizma i subjektivizma (sa)znanja, Pjer Burdije razvija koncept *habitus*a kao posebnu teorijsku-metodološku kategoriju. On smatra da posebni životni uslovi u kojima pojedinac odrasta i "uči kulturu" stvaraju strukture mišljenja i ponašanja koje nisu usvojene kao eksplicitna pravila, već pre kao implicitne šeme, "kognitivne mape". Ove subjektivne strukture opažanja, znanja i ponašanja koje svaki pojedinac stiče kroz praksu (tj. živeći u određenoj socio-kulturnoj sredini), Burdije naziva *habitus*. Iz habitusa se stvaraju odgovarajuće kulturne predstave i ponašanja. Ovo strukturirano i implicitno kulturno znanje je, dakle, pre proživljeno nego formalno naučeno. Ono se ispoljava (i usvaja) kroz karakteristične telesne pokrete i delovanja.

Habitus uključuje "jednu bezgraničnu mogućnost za stvaranje proizvoda – misli, opažanja, izraza i postupaka – čije su granice postavljene istorijski i socijalno struktuiranim uslovima njihove produkcije" (Bourdieu 1980, 91).

Sam habitus Burdije definiše kao "sisteme trajnih dispozicija⁴, struktuirane strukture predodređene da funkcionišu kao struktuirajuće strukture, odnosno kao princip nastanka praksi i predstava..." (Burdije 1999, 158; Bourdieu 1980, 161)". Kada Burdije habitus, kao matricu opažanja, mišljenja i delovanja pojedinca, određuje kao *struktuirane strukture*, to znači da insistira na tome da je *habitus* pre svega društvena kategorija koja je određena socio-ekonomskim i kulturnim kontekstom u kome nastaje ili preciznije, "uslovima egzistencije". Kroz proces učenja dete izgrađuje habitus koji predstavlja interiorizaciju objektivnih, tj. društveno- ekonomskih struktura. Kada dalje pojašnjava da ove društveno struktuirane strukture funkcionišu kao *struktuirajuće structure*, Burdije ističe da se radi o stečenim, ali trajnim dispozicijama "ugrađenim" u pojedinca, i koje će kao takve uvek predstavljati matricu njegovog opažanja, mišljenja i delovanja. Habitus će se nalaziti u osnovi percepcije i vrednovanja svakog sledećeg iskustva pojedinca (u tom smislu treba razumeti Burdijeovu tvrdnju da habitus predstavlja sistem trajnih dispozicija pojedinca). Dakle, habitus, stečen u detinjstvu, strukturiraće, tj. uticaće na naše opažanje, ponašanje i sistem vrednosti koji ćemo razvijati dalje u životu. Na taj način Burdije odbacuje subjektivističko stanovište o slobodnoj volji i slobodnom izboru ponašanja pojedinaca, potpuno oslobođenih socijalnih i kulturnih prinuda. Međutim, iako predstavlja sistem trajnih dispozicija pojedinca, habitus nije nepromenjiv. U susretu sa novim iskustvima i nepredviđenim situacijama on se može tokom života menjati, ali nikada potpuno. Dakle, obim izbora ponašanja bilo kog pojedinca određen je i ograničen usvojenim sklopom habitusa koji, podsetimo se, predstavlja matricu opažanja, mišljenja i delovanja. Na ovaj način Burdije želi da kaže da postoji individualni izbor ponašanja, ali da taj izbor nije nikada potpuno slobodan. Kako je habitus određen "uslovima egzistencije", to znači da i ponašanje pojedinca, indirektno, zavisi od društveno-ekonomskih struktura i uslova u kojima je odrastao. Na ovaj način, ukazujući na interaktivni proces formiranja habitusa kao kognitivne matrice svakog pojedinca, Burdije odbacuje shvatanje po kome se kulturna pravila i norme automatski i mehanički prenose sa generacije na generaciju (stoga i koristi pojam habitusa). To istovremeno znači odbacivanje shvatanja da je pojedinac u potpunosti determinisan društveno-kulturnom sredinom u kojoj je odrastao i u

⁴ Sam Burdije pojašnjava pojam dispozicije: "Reč dispozicija deluje naročito prikladno da izrazi ono što obuhvata pojam habitusa (definisan kao sistem dispozicija): u stvari, ona izražava pre svega *rezultat organizatorske delatnosti* i po značenju je veoma slična reči *struktura*; između ostalog ona označava *način bitisanja, uobičajeno stanje* (naročito tela), a posebno *predispoziciju, težnju ili sklonost*". v. Burdije 1999, 224).

Kuća kao "knjiga"...

kojoj živi, shvatanja koje ne uzima u obzir individualni izbor i individualnu motivaciju ponašanja. Razvijajući koncept habitusa Burdije nam daje sliku izbora koji se pravi na osnovu trajnih dispozicija, dakle nikada do kraja oslobođen društvenih i kulturnih prinuda.

Kada govori o objektivnim strukturama, odnosno društveno-ekonomskim strukturama koje se nalaze u osnovi formiranja habitusa, Burdije pre svega misli na porodicu:

"... za razliku od naučnih predviđanja koja se koriguju posle svakog ogleđa prema rigoroznim pravilima računanja, predviđanja habitusa, vrsta praktičnih hipoteza zasnovanih na prošlom iskustvu, pridaju prekomeran značaj prvim iskustvima; karakteristične strukture određene klase uslova egzistencije su te koje će, kroz ekonomske i socijalne nužnosti, uticati na relativno autonoman univerzum porodične ekonomije i porodičnih odnosa, ili bolje, kroz čisto porodične manifestacije ove spoljnje nužnosti (oblik podele rada među polovima, univerzum predmeta, načine potrošnje, odnos sa srodnicima, itd.) stvaraju strukture habitusa koje su, kada na njih dođe red, u osnovi percepcije i procene čitavog kasnijeg iskustva."⁵

U teoriji Pjera Burdijea, dakle, habitus predstavlja osnovni princip i mehanizam preko koga objektivne društvene strukture (u krajnjoj instanci, ekonomske strukture) deluju na kognitivni sistem pojedinaca i na njihovu praksu. Kako će pojedinac poimati svet i ponašati se u njemu, zavisi od habitusa koji mu je svojstven, a time indirektno, kao što smo rekli, od "uslova egzistencije" u kojima nastaje i u kojima je pojedinac odrastao. Ovde treba imati u vidu da se ekonomija, kao što ćemo videti, u Burdijeovoj teoriji ne pojavljuje kao domen koji determiniše ostale aktivnosti u društvu, već kao deo šire kulturne logike i društvenih procesa. Razvijajući koncept "simboličkog kapitala" Burdije u svojoj analizi nastoji da premosti kruto marksističko stanovište, međutim, njegova objašnjenja su često, u krajnjoj instanci, materijalistička ili ekonomska.

⁵ Bourdieu 1980, 91; Burdije 1999, 161. Jedna od kritika koje se upućuju P. Burdiju jeste da osim porodice ne uzima u obzir i druge socijalne strukture i odnose koje posreduju u procesu učenja i izgradnji habitusa. Ova kritika se odnosi pre svega na njegove rane radove u kojima još nije bio razvio svoj pojam *polja* pomoću kojeg precizira različite društvene odnose koji učestvuju u stvaranju habitusa. U analizama alžirskog društva u *Nacrtu* i *Logici prakse*, Burdije ne određuje ni jedan od različitih odnosa koji imaju uticaja na porodicu, kao što su susedski odnosi, seoska zajednica, politički i ekonomski odnosi globalnog društva, uticaj religije ili države i državne politike. Takođe ne ukazuje na različite uticaje i odnose koji deluju u različitim klasama i grupama. Jedina razlika koju pravi jeste između tradicionalnih i modernih društava (Free Ibid., 401).

Habitus, koji je formiran u procesu svakodnevnih interakcija deteta sa ljudima i stvarima u njegovom primarnom okruženju, predstavlja mehanizam putem kojeg se interiorizuje spoljašnjost. Istovremeno, pojedinac eksteriorizuje unutrašnjost jer se u osnovi njegovog mišljenja i ponašanja uvek nalazi njemu svojstven habitus koji nikada ne može biti u potpunosti i do kraja izmenjen. U tom smislu se može razumeti Burdijeovo zalaganje za utemeljenje teorije prakse kao preduslova za stvaranja nauke o dijalektici spoljašnjosti i unutrašnjosti, tj. objektivizma (objektivnih struktura) i subjektivizma (subjektivnih struktura, tj. individualnih kognitivnih struktura).

"Praksa je istovremeno i nužna i relativno samostalna u odnosu na datu situaciju... zato što je proizvod dijalektičkog odnosa između jedne situacije i jednog habitusa, shvaćenog u smislu sistema trajnih i prenosivih dispozicija koji, uključujući sva prethodna iskustva, deluje u svakom trenutku kao matrica opažanja, vrednovanja i delovanja... Kao pokretački princip stalno nadograđivan regulisanim improvizacijama... habitus proizvodi prakse koje... ne mogu biti neposredno izvedene ni iz objektivnih uslova... ni iz uslova koji su proizveli trajni princip njihove proizvodnje: te prakse se mogu objasniti samo pod uslovom da se uspostavi odnos između objektivne strukture koja određuje društvene uslove proizvodnje habitusa i koja ih je prouzrokovala, i uslova delovanja tog habitusa, odnosno sticaja okolnosti koji, sem ako ne pretrpi korenitu promenu, predstavlja posebno stanje te strukture." (Burdije 1999, 162).

Habitus je, dakle, kroz praksu/interakciju stečena kategorija koja predstavlja osnovu kognitivnog sistema pojedinca i stalnu matricu njegovog ponašanja u susretu sa različitim i nepredvidivim situacijama. Neophodnost prilagođavanja novim situacijama sa kojima se susrećemo u životu, može dovesti do trajne modifikacije habitusa, ali ne i do njegove potpune transformacije, između ostalog i zbog toga što habitus određuje opažanje situacija sa kojom se susrećemo.

Habitus se pojavljuje kao vrsta univerzalnog individualnog suočavanja sa svetom spoljnih nužnosti. Opozicija subjektivnost/objektivnost na kojoj počiva Burdijeova teorija prakse, uočava se i u konceptu habitusa. U pojmu habitusa Burdije zadržava dualistički odnos između pojedinca/subjekta i sveta "objektivnih struktura".

Polazeći od toga da istovetnost životnih uslova teži da proizvede, bar delimično, slične sisteme dispozicija, Burdije govori o relativnoj homogenosti habitusa unutar tradicionalnih društava. U modernim društvima ova homogenost ne postoji, već borba oko sistema vrednosti koji će biti dominantan, tj. oko institucionalizacije "simboličkog kapitala". Ovo Burdijeovo shvatanje u čijoj se osnovi nalazi, kako kaže Entoni Fri, dualna "mi" i "oni" tipologija društava (Free Ibid., 407-409), predstavlja istovremeno i jedno od najčešće kritikovanih.

Simbolički kapital – tradicionalno naspram modernog društva

Uvođenjem koncepta simboličkog kapitala Pjer Burdije razvija svoju teoriju moći. Njegova analiza ide ka uvođenju materijalističke analize u oblast kulture, bez da kulturu redukuje na puki odraz materijalnih interesa. Radi se o teoriji moći koja širi kvazi-materijalizam i na socijalne i kulturne sfere, i to bez svodenja celokupnog ljudskog života na delovanje ekonomskog kapitala. To takođe znači kritiku stanovišta po kome reprodukcija društva počiva isključivo na materijalnoj osnovi koja determiniše sve ostale aspekte društva i određuje odnose moći. Dakle, termini simbolički i/ili kulturni kapital, kao opozicija ekonomskom kapitalu, uvedeni su kao kritika uskom marksističkom konceptu odnosa moći, gde se za osnovu moći i "bazu" društva uzima ekonomski kapital. U suštini, jedno od osnovnih pitanja koja se ovde pojavljuju jeste na čemu počiva moć, odnosno status u društvu, ako se poslužimo Veberovim konceptom. Da li je to uvek i jedino ekonomski kapital kao što je pretpostavljao klasični marksizam? Burdije ukazuje da moć i status u društvu nisu zasnovani isključivo na ekonomskim kategorijama, materijalnom bogatstvu, već i na simboličkim vrednostima⁶. Vrednosti koje su u određenom društvu, grupi ili zajednici priznate kao najznačajnije i neophodne za njegov opstanak i trajanje predstavljaju simbolički kapital. S obzirom na to da status ili simbolički kapital može biti pretvoren u ekonomski kapital (novac, dobra i usluge), kulturni kapital (npr. diplome) i društveni kapital (mreža društvenih odnosa), Burdije govori o ekonomskim i simboličkim interesima i strategijama koje se primenjuju u cilju njihovog ostvarivanja.

Burdijeov koncept simboličkog kapitala ima osnovu u pojmu časti o kojem je pisao u prvoj fazi svog rada, 1965. godine – *Osećanje časti u kabilskom društvu* – kada se bavio kabilskim društvom u okviru šireg projekta antropologije Mediterana. U ovom eseju Burdije stavlja naglasak na časti – *nif* – vrednosti koja se u kabilskom društvu pojavljuje kao jedna od najznačajnijih u sticanju i očuvanju statusa u društvu.

⁶ Slično stanovište nalazimo i kod drugih autora pre Burdijea. Shvatanje da idejni i vrednosni sistem, a ne samo ekonomija, predstavljaju suštinski faktor kako reprodukcije društva, tako i socijalne promene, nalazimo još kod kod Vebera. Njegovu kritiku ekonomskog determinizma i analizu koncepta moći i klasa kasnije su razvijali brojni autori. Veber je društvo shvatao i objašnjavao u kategorijama grupnih interesa i odnosa moći. Međutim, odbacivao je marksističko tumačenje prema kome moć počiva na ekonomskim odnosima i privatnom vlasništvu sredstava za proizvodnju. Po njegovom mišljenju, postoje tri dimenzije moći koje svaka analiza mora da uzme u obzir: klasa, status, partija (pod partijom je podrazumevao način na koji se grupe organizuju da bi postigle cilj). Uticaj Veberovih ideja nalazimo i kod P. Burdijea. Njegove ideje razvija i M. Godelije (osobito u vezi sa konceptom odnosa idejnog i materijalnog i mehanizmima legitimizacije moći).

"Po svojoj potpunoj definiciji imanje porodice ili loze obuhvata ne samo zemlju ili sredstva za proizvodnju, već i rodbinu i klijentelu, a to je "nasba", mreža saveza i veza u širem smislu, koje treba sačuvati netaknute i koje treba redovno održavati, nasleđe obaveza i dugova časti koje treba sačuvati netknute i koje treba redovno održavati, kapital prava i dužnosti sakupljen tokom sledećih generacija, dodatna snaga koju je moguće mobilisati kada vanredne prilike prekinu svakodnevnu rutinu... Strategija koja se sastoji u akumuliranju kapitala časti i ugleda koji proizvodi klijentelu, isto koliko je njen proizvod, pruža najbolje rešenje za problem koji bi se postavio grupi kada bi ona bila primorana da neprekidno održava... svu radnu snagu koja je potrebna tokom radnog vremena..."(Burdije 1999, 213-214).

Termin časti zamenjen je konceptom simboličkog kapitala u *Nacrtu za jednu teoriju prakse* (1972). Koncept simboličkog kapitala naglašava povezanost između kulturnih, socijalnih i ekonomskih aspekata prakse. Sa jedne strane, kroz upotrebu ovog koncepta Burdije ukazuje da ne-ekonomske (socijalne, kulturne, ritualne) prakse imaju ekonomsku vrednost i da jesu kapital koji može biti pretvoren u druge oblike kapitala. Sa druge strane, ističe da ekonomske prakse imaju ne-ekonomske (socijalne i kulturne) dimenzije i da mogu biti pretvorene u "ne-ekonomske" vrste kapitala. U tom smislu se može reći da koncept simboličkog kapitala predstavlja primenu opštije kulturne perspektive i kulturnih kategorija na ekonomske aktivnosti. Ekonomija se pojavljuje ne kao domen koji determiniše ostale aktivnosti u društvu, već kao deo šire kulturne logike i društvenih procesa. Materijalno bogatstvo nije uvek i u svim društvima dovoljno za sticanje društvenog statusa (setiti se npr. kategorije "novih bogataša" kao jednog od primera gde ekonomska moć nije dovoljna za sticanje priznatog i visoko vrednovanog društvenog položaja; npr. koncept "dobrog domaćina" koji rekonstruišemo na osnovu etnografske građe i sa kojim se susrećemo i u savremenom diskursu, pokazuje da status počiva ne samo na materijalnom bogatstvu već čitavom kompleksu moralnih osobina i kulturom naglašenih vrednosti; u nekim društvima status se stiče npr. na osnovu magijsko-religijskih znanja ili na osnovu posedovanja svetih ili izuzetno dragocenih predmeta koji se vezuju za identitet grupe...). Koncept simboličkog kapitala nalazi se u centru Burdijeove teorije socijalne reprodukcije/kontinuiteta. Nastoji da pokaže kako su materijalna i simbolička sfera društvenog života u interakciji u procesu reprodukcije društva. Po njegovom mišljenju, socijalni život gotovo uvek uključuje postupke i ponašanja koji su rukovođeni interesom kao i faktore koji su istovremeno i materijalni i simbolički. Stoga simbolička dobra, kao i materijalna, imaju suštinsku ulogu u procesu stvaranja socijalnih razlika i odnosa dominacije/potčinjenosti. Društvene strategije uvek uključuju i upotrebu simboličkih dobara. Jedna od kritika koje se upućuju P. Burdijeu odnosi se na njegovu dualnu tipologiju oblika dominacije u tradicionalnim (pre-modernim, pre-kapitalističkim) i savremenim (modernim, kapitalističkim) društvima. Naime, Burdije smatra da istovetnost životnih

uslova (u krajnjoj instanci materijalni uslovi egzistencije, ekonomske strukture) stvara slične sisteme dispozicija, slične habituse kod pojedinaca. To znači da su pojedinci koji su odrasli u istim društveno-ekonomskim uslovima usvojili relativno sličan sistem društvenih pravila, normi i vrednosti koji predstavlja osnovu za njihovo opažanje, mišljenje i delovanje. Pjer Burdije smatra da je ova relativna homogenost habitusa karakteristična za tradicionalna, ali ne i za moderna društva. U svojim radovima dokazuje da u pred-modernim društvima postoji saglasnost u pogledu toga šta je simbolički kapital, tj. jedinstven stav u pogledu poželjnih odnosno nepoželjnih vrednosti. To istovremeno znači da pretpostavlja da postoji gotovo potpuna saglasnost između sistema vrednosti koji nameće društvo (simboličkog kapitala) i vrednosti i verovanja pojedinaca. Pojedinci u ovim društvima, po njegovom mišljenju, socijalno proklamovane vrednosti smatraju prirodnim, nečim što se podrazumeva i ne dovode ih u pitanje, već ih prihvataju kao neumitnosti i ponašaju se u skladu sa njima. Primenjujući u praksi društveno proklamovan sistem vrednosti, pojedinci reprodukuju odnose moći koji postoje u društvu. Ovo poklapanje između simboličkog kapitala (sistema vrednosti koji nameće društvo ili društvena grupa) i subjektivnih principa mišljenja i delovanja članova društva naziva se *doksa* (doxa).

Dakle, Burdije smatra da u tradicionalnim društvima svi članovi društva prihvataju uspostavljeni vrednosni sistem i društveni red. Oni uspostavljene odnose moći ne shvataju kao arbitraranu klasifikaciju, tj. jednu od mogućih, već kao očigledan i prirodan red koji se kao takav ne dovodi u pitanje. U ovim društvima, dakle, postoji poklapanje između objektivnih i subjektivnih struktura/habitusa, postoji "*univerzum dokse*". Nasuprot tome, u modernim društvima postoje različiti, čak suprotstavljeni, pogledi u odnosu na to šta je simbolički kapital. Dakle, postoji izbor i postoji "*univerzum diskursa*" koji pretpostavlja da ideje i vrednosti moraju dobiti legitimitet da bi postale dominantne. Borba oko definisanja sistema vrednosti koji će biti proglašen dominantnim i legitimnim, koji će biti institucionalizovan, jedna je od osnovnih odlika modernih društava po Burdijeovom mišljenju. Ovaj odnos između objektivnih socijalnih struktura i subjektivnih struktura/habitusa koji ne počiva na poklapanju, on označava kao *ortodoksa* ili *heterodoksa*.

"... u ekstremnom slučaju, tako da kažemo, kada postoji gotovo savršena saglasnost između objektivnog reda i subjektivnih principa organizacije (kao u drevnim društvima) prirodni i društveni svet se pojavljuju kao nešto što je očigledno. Ovo iskustvo ćemo nazvati doksa da bismo ga razlikovali od ortodoksnog ili heterodoksnog verovanja koje podrazumeva svest i priznavanje mogućnosti postojanja različitih, čak antagonističkih verovanja." (Burdije 1977, 164).

Burdije prekapitalistička društva opisuje kao homogenu celinu čiji članovi imaju isti sistem vrednosti, i gde postoji opšta saglasnost oko najcenjenijih vrednosti koje funkcionišu kao simbolički kapital. Polazeći od toga da se radi o socijalno nediferenciranim društvima u kojima ne postoji razvijen klasni sistem, niti razvijene institucije moći, on izvodi zaključak da ne postoje antagonistički i suprotstavljeni sistemi vrednosti kao što je to slučaj u modernim društvima. Osnovni princip diferencijacije i uspostavljanja odnosa moći u tradicionalnim društvima jeste podela rada po polu i uzrastu.⁷ Vrednosni sistemi koji po svojoj prirodi funkcionišu kao sistem klasifikacije (svrstavaju ljude, ponašanja, osobine, događaje, pojave itd. kao pozitivne ili negativne) doprinose reprodukciji odnosa moći u društvu, čiji su i sami proizvod. Ukratko, oni potvrđuju i legitimizuju odnose moći koji se nalaze u osnovi objektivnih socijalnih struktura.

"Politička funkcija klasifikacija nigde nema više izgleda da prođe nezapaženo nego u slučaju relativno nediferenciranih socijalnih formacija u kojima preovlađujući klasifikatorni sistem ne nailazi na rivalske ili antagonističke principe. Kao što smo videli u slučaju porodičnih konflikata do kojih često dolazi prilikom braka, potčinjene socijalne kategorije, kao što su žene i mladi, koje su potčinjene na osnovu simboličkog reda, ne mogu ništa drugo do da priznaju legitimitet dominantne klasifikacije jer njihova jedina šansa da neutralizuju neke od efekata koji su najviše u suprotnosti sa njihovim sopstvenim interesima leži u potčinjavanju ovim klasifikacijama da bi se imala korist od njih (u saglasnosti sa logikom sive eminencije." (Ibid., 164-165).

U klasnom društvu se vodi otvorena ili latentna klasna borba oko *polja mišljenja i univerzuma diskursa*. To je borba za nametanje sopstvenih vrednosti, sopstvenih sistema klasifikacije.

"Prihvatanje izraženo u doksičnom odnosu prema društvenom svetu je apsolutni oblik priznavanja legitimiteta kroz neuvidanje arbitrarnosti, jer je ono (doksično mišljenje) nesvesno i samog pitanja legitimiteta koje se pojavljuje tek iz nadmetanja za legitimitet, dakle, iz konflikta između grupa koje tvrde da ga imaju." (Ibid., 168).

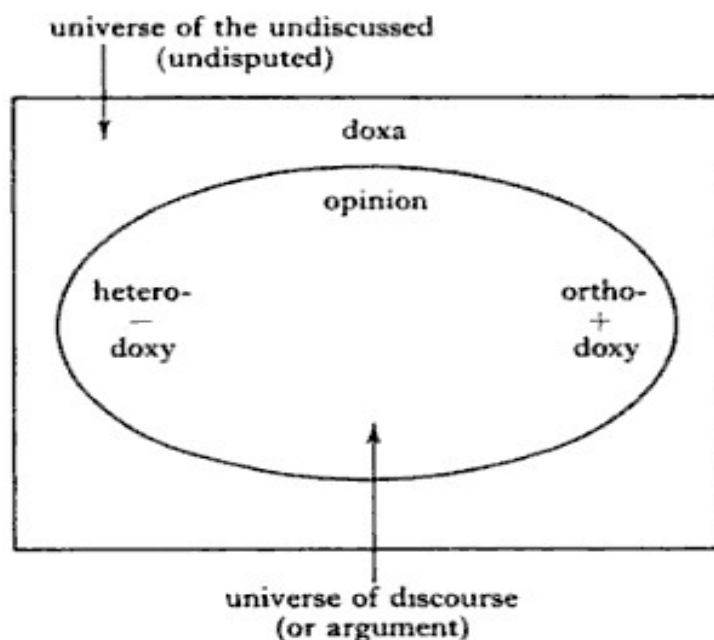
Tek sa pojavom *polja mišljenja, suprotstavljenih diskursa* može se uočiti prava priroda dokse. Kritika koja dovodi u pitanje ono što je bilo neupitno (doksus) moguća je u vremenu krize. Kriza je, po Burdijeovom mišljenju, neo-

⁷ Antropološka istraživanja, međutim, pokazuju da pol i uzrast nisu jedini kriterijumi svrstavanja ljudi u različite kategorije. Osim toga, rodne kategorije ne predstavljaju homogene kategorije. Ovde su od osobitog značaja istraživanja koja se odnose na instituciju poglavara i značajnih, "velikih ljudi" u društvima bez klasa.

Kuća kao "knjiga"...

phodan uslov za preispitivanje dokse. Ali nije sama po sebi i dovoljan uslov za stvaranje kritičkog diskursa.

Naime, prema Burdijeovom tumačenju, ova borba koja je karakteristična za klasna društva, vodi se, možemo reći, na dva nivoa: oko onoga što se eksplicitno dovodi u pitanje i gde se suprotstavljaju različita mišljenja, i oko onoga što je neupitno (*polje dokse*), što se ne dovodi u pitanje, i sa čim se svaki socijalni agens implicitno slaže na osnovu same činjenice što se ponaša u skladu sa društvenim konvencijama (interiorizovana cenzura). Potčinjene klase imaju interes da dovedu u pitanje doksično mišljenje i da pokažu arbitrarost i socijalnu i klasnu prirodu onoga što se uzima zdravo za gotovo. Vladajuće klase, sa druge strane, imaju interes da zaštite "integritet dokse" ili da umesto nje uspostave neophodno nesavršenu zamenu, *ortodoksu*. Pod *ortodoksom* Burdije podrazumeva oficijelne, dakle institucionalizovane i društveno prihvatljive načine mišljenja i govora o društvu. Putem ortodokse društvo ustanovljava "ispravne" ili "najispravnije" načine mišljenja, govora i ponašanja. Ortodoksa postoji samo kada postoji i drugačije, *heterodoksn*o mišljenje koje predstavlja odstupanje od ovog oficijelnog diskursa. Kada ne postoji različit i kritički diskurs (*univerzum mišljenja*), postoji samo *univerzum dokse*, kao što je to slučaj, po Burdijeovom mišljenju, u tradicionalnim društvima.



(Burdije 1977, 168)

Samo kada imaju materijalna i simbolička sredstva, potčinjene klase mogu odbaciti nametnutu definiciju realnosti (koja im se nameće kroz logičke strukture koje reprodukuju socijalne strukture, tj. odnose moći). Jedino tada mogu da uklone (institucionalizovanu ili interiorizovanu) cenzuru koja se podrazumeva kada se žele očuvati socijalne strukture. Dakle, samo kada društvena klasifikacija postane predmet i instrument klasne borbe, samo tada principi preovlađujuće klasifikacije mogu da se pojave kao arbitrarni. Tada je, kako objašnjava Burdije, neophodno "da se preduzme rad svesne sistematizacije i ispolji racionalizacija koja označava prelaz sa dokse na ortodoksu" (Ibid, 169). Ortodoksni ili oficijelni diskurs, koji određuje šta je ispravo i neispravno mišljenje, osim ove očiglednije cenzure skriva, po Burdijeovom mišljenju, jednu još radikalniju cenzuru.

"...Otvorena opozicija između ispravnog/tačnog i neispravnog/ pogrešnog mišljenja, koja ograničava univerzum mogućeg diskursa, bilo da je legitiman ili ne, skriva suštinsku suprotnost između univerzuma stvari koje mogu biti rečene i, dakle, mišljene, i univerzuma onoga što se uzima zdravo za gotovo." (Ibid.).

U tom smislu, borba koja se dešava u klasnom društvu jeste borba za moć koja će omogućiti ne samo da se nametne sopstveni način mišljenja kao legitiman i dominantan, već i da se odrede granice *univerzuma mišljenja*. Ove granice određuju o čemu se uopšte može govoriti i misliti, a šta ostaje neupitno i o čemu se ne može raspravljati.

Dakle, sledeći Burdijeovu analizu, u tradicionalnim društvima "simbolički kapital" je pasivno prihvaćen od strane čitave populacije dok u modernim društvima postoje različita mišljenja i borba oko "simboličkog kapitala". Takođe, razlika između "strategija" i "borbe" je od suštinskog značaja za Burdijeova teorijska objašnjenja. "Strategije" vezuje za pojedince i porodične i srodničke grupe. Usmerene su na akumulaciju simboličkog kapitala sa ciljem ostvarivanja bogatstva i moći i dobijanja statusa u društvu. "Strategije" podrazumevaju statičan socio-kulturni kontekst i kao takve su karakteristične za tradicionalna društva. "Borbe" se odvijaju između grupa i klasa. Predstavljaju podršku heterodoksi/kritičkim mišljenjima u odnosu na ortodoksu/ "ispravno mišljenje" i mogu da dovedu do socio-kulturne promene. Pjer Burdije smatra da u tradicionalnom društvu, shvaćenom u idealtipskom smislu, postoje samo strategije, dok su u modernom društvu i strategije i borbe važne.

Modernizacija, proces diferencijacije i osamostaljivanja/autonomizacije različitih ograničenih *polja* – pravnog, političkog, intelektualnog, umetničkog, akademskog, kulturnog, religijskog – od opštijeg *polja* moći, odvija se putem borbi. Za Burdijea *polja* predstavljaju strukture u kojima se primenjuju strategije i u kojima dolazi do borbi. Borba heterodokse protiv ortodokse se ne odvija samo u cilju promena, već i u cilju autonomizacije određenog polja od polja moći. Potpuna modernost pretpostavlja apsolutnu autonomiju polja. Radi se, dakle, o bor-

bama za modernizaciju. Modernizacija, kako ističe Burdije, nije samo proces promene struktura, već proces promene društvenih agenasa/nosilaca promene. Naime, Burdije razvija svoj opšti model društvenog razvoja i modernizacije na osnovu Veberove sociologije religije govoreći o "prorocima" avangarde koji se pojavljuju u okviru ovih različitih polja (umetnici, naučnici...) koji se u ovoj borbi pojavljuju kao agensi modernizacije i heterodoksnog mišljenja nasuprot birokratskim "sveštenicima" koji podržavaju ortodoksu. U procesu modernizacije dolazi i do diferencijacije habitusa. To znači da je habitus (kao matrica opažanja, mišljenja i delovanja pojedinaca) u modernom društvu ne-homogen, da je uraznolichen. To dalje znači da kulturni/simbolički kapital ne počiva na jedinstvenom sistemu vrednosti koji bi se primenjivao u svim domenima života, u svim društvenim *poljima*. Kulturni/simbolički kapital ovako diferenciranog habitusa je u stanju da koristi različite klasifikatorne šeme da bi razumeo pojave koje se odnose na različita *polja*, npr. da bi razumeo modernu umetnost u kategorijama njenih sopstvenih estetskih konvencija. Nasuprot tome, manje diferenciran i tradicionalniji habitus umetnička dela opaža i shvata u kategorijama istih vizuelnih klasifikacija koje koristi u svakodnevnom životu.

Pjer Burdije je, kao što je rečeno, kritikovan zbog oštrog suprotstavljanja tradicionalnih i modernih društava. Takođe i zbog aistoričnog pristupa seoskim zajednicama koje je objašnjavao u kategorijama idealtipskog modela tradicionalne socijalne organizacije, bez detaljnijeg uvida u njihovu istoriju i otkrivanja veza sa globalnim društvom i ostatkom sveta (Free Ibid., 408). Upućivane su mu kritike i zbog tretiranja kulture i simboličkih aktivnosti u terminima interesa i kapitala, zbog opisa kulturnih kategorija ekonomskim jezikom dobitka i gubitka, cene i profita. Ukratko, kritičari su mu zamerili sužavanje koncepta kulture i optuživali za ekonomističko gledište. Međutim, iako se možemo složiti sa nekim od ovih kritika, njegova upotreba kategorija ekonomskog jezika u domenu kulture, otkriva određene aspekte kulture na koje do tada nije obraćano dovoljno pažnje. Pre svega, na taj način se pokazuje da se domen kulturnih pravila pojavljuje kao polje varijacija i osporenih značenja gde se javnim simbolima, uz upotrebu različitih strategija, može manipulirati u cilju lične ili grupne dobiti. Sa druge strane, iako smatra da i materijalna i simbolička dobra učestvuju u reprodukciji društva i predstavljaju osnovu moći/statusa, Burdijeova objašnjenja simboličkog kapitala su često, u krajnjoj instanci, materijalistička ili ekonomska.

"Kuća ili obrnuti svet" – kulturna konceptualizacija prostora

Prema Burdijeovom mišljenju kultura se uči individualno, kroz praksu, kroz interakciju sa ljudima i stvarima, a njegova studija o berberskoj kući⁸ ilustruje

⁸ P. Burdije, *Kuća ili obrnuti svet*, u: Burdije 1999, 39-53.

ovo stanovište. Esej *Kuća ili obrnuti svet* je objavljen 1969. godine kao omaž Levi-Strosu iako se sama analiza koju Pjer Burdije ovde primenjuje može označiti, kako smatraju neki autori⁹, pre kao poststrukturalistička, nego kao klasična strukturalna analiza. U ovom radu Burdije dokazuje da simbolička značenja nisu "prirodna" elementima materijalne kulture, već da se konstruišu kroz praksu i da zavise od toga koje ih kategorije ljudi koriste. Tokom svakodnevnog života dete uči ko i koje aktivnosti obavlja, kao i koja se značenja pridaju tim aktivnostima. Pokazujući kako je kulturna priroda kabilske kuće povezana sa konceptualizacijom rodnih kategorija i kategorijama vremena i prostora kao najapstraktnijim kulturnim i ideološkim pojmovima, Burdije nastoji da pokaže kako kuća, predmeti i aktivnosti koje se u njoj obavljaju odražavaju kabilsku viziju sveta. Ukratko, on pokazuje kako je organizacija i konceptualizacija kuće povezana sa opštim kulturnim koncepcijama u tom društvu. Kuća se pojavljuje kao mikrokosmos koji je uređen po istim principima suprotnosti koje uređuju i ostatak univerzuma, sve domene kabilske egzistencije. Dete odraslo u berberskoj kući od strane roditelja Berbera stiče berberske pojmove, kako stoga što sama materijalna priroda kuće i svaki od predmeta u njoj, tako i ponašanje ljudi sa kojima je u interakciji i radnje koje obavljaju, u sebi sadrže i odražavaju kulturne koncepte i istoriju Berbera. Dete u kući konstruiše svoju najraniju "viziju sveta", svoj habitus koji predstavlja osnovu za njegova kasnija opažanja, vrednovanja i delovanja. Tokom života, u susretu sa novim iskustvima i saznanjima, habitus može biti modifikovan, ali samo u određenoj meri, jer se pojedinac nikada ne može potouno "osloboditi" kategorija opažanja, mišljenja i vrednovanja koje su mu usađene u detinjstvu. Iako u samom radu nije detaljno ispitan proces sticanja i usvajanja specifičnih kulturnih kategorija, ova Burdijeova studija ipak pruža okvir za prevazilaženje stare opozicije između individualne i kulturne kognicije. Kultura shvaćena na ovaj način je jasno povezana sa prirodnim postojanjem onih elemenata, bilo da su to ljudi ili stvari, sa kojima je pojedinac u interakciji. Drugim rečima, sredina nije neutralna već je i sama kulturno konstruisana i funkcioniše kao prenosnik kulturnih kategorija i koncepata. Materijalna kultura je shvaćena kao jedan od najznačajnijih elemenata prenošenja "generativnih šema" (osnovnih principa i pravila koji određuju percepciju, mišljenje i delovanje) koje se detetu usađuju u procesu učenja. Podsetimo se, međutim, kritike koja se upućuje Burdijeovoj interakcionoj teoriji učenja koja ističe da iz ovog objašnjenja nije jasno kako pojedinac stiče znanje o apstraktnim kulturnim pojmovima (npr. o dobru i zlu, o Svetom trojstvu i sl.).

⁹ Npr. Mišel Rosaldo smatra da Burdije daje poststrukturalističku interpretaciju, jer ukazuje na nestabilnost i promenljivost značenja u zavisnosti od konteksta (Rosaldo 1974, 17-42). Skot Laš takođe smatra da je Burdije blizak poststrukturalistima, ("svojim poststrukturalističkim, na prvi pogled, oponentima"), osobito kada se radi o njegovom objašnjenju odnosa moći i znanja (Lash 1990, 265).

Kuća kao "knjiga"...

Telo se u ovom procesu učenja pojavljuje kao *mnemoničko sredstvo*, tj. sredstvo pamćenja spoljnih utisaka i nadražaja. Ovime Burdije želi da kaže da pravila kojima okolina želi da nauči dete, a koja su materijalizovana u prostoru/kući i predmetima, bivaju usvajana pre svega kroz telesno iskustvo. *Kuća, kao opus operatum, pogodna je kao takva za dešifrovanje, ali samo za takvo dešifrovanje koje ne zaboravlja da se "knjiga" iz koje deca uče svoju viziju sveta čita telom, kroz pokrete i premeštanja koja stvaraju prostor unutar koga se dešavaju, isto kao što su stvorena od strane tog prostora.* Dakle, pravila ponašanja i pravila korišćenja određenih delova prostora i predmeta, kao i značenja koja se pridaju aktivnostima koje se tu obavljaju, doživljavaju se pre svega putem tela. Kroz pravila o držanju tela prilikom obavljanja određenih aktivnosti (spavanje, sedenje, način govora, jela itd.), o kretanju (spolja/unutra, muški/ženski prostor), kroz mesto tela u prostoru (za goste, bolesne, umrle...), telo biva kulturno konceptualizovano i kao takvo predstavlja otelotvorenje vizije sveta i postojećih struktura u tom svetu. U koncepciji Pjera Burdijea telo se, dakle, pojavljuje kao rezultat socijalnih, ekonomskih i kulturnih procesa u koje je uključeno (dakle, telo posmatra sa pozicija socijalnog konstruktivizma).

Burdije analizi kuće pristupa na dva načina. Sa jedne strane, posmatrana u odnosu na spoljni svet, svet javnog života i muške aktivnosti, kuća se pojavljuje kao mesto intimnosti i tajni prirode, kao svet žena. Sa druge strane, kuća, koja je kao celina definisana kao ženska kategorija, podeljena je na dva dela: muški i ženski. Uočavamo, dakle, da se značenja menjaju u zavisnosti od tačke gledišta i konteksta.

Razmatrajući odnos između kuće i aktivnosti koje se u njoj obavljaju i tela, Burdije daje šemu dualnih opozicija koje se nalaze ne samo u osnovi kabilske kuće već i kulturnih kategorija uopšte.

"Niski, tamni i noćni deo kuće, mesto vlažnih, zelenih ili sirovih predmeta... takođe mesto prirodnih bića – goveda i krava, magaradi i mazgi – prirodnih delatnosti, suprotstavlja se, kao priroda kulturi, visokom, svetlom, plemenitom delu kuće, mestu ljudskih bića, a posebno gostiju, mestu vatre i predmeta izrađenih uz pomoć vatre, (...) puške, simbola muškog ponosa (ennif) koji štiti žensku čast (hurma) – razboja, simbola svake zaštite, i mestu dvaju čisto kulturnih delatnosti koje se obavljaju u kući, kuvanja i tkanja. (...) Na taj način, kuća se organizuje prema skupu suprotnosti koje su međusobno u odnosu homologije: vatra : voda :: svetlost : senka :: dan : noć :: muško : žensko :: nif : hurma :: ono što oplodjava : ono što može biti oplodeno :: kultura : priroda." (Burdije 1999, 41, 43).

Dakle, postavljena u odnos prema spoljašnjosti, kuća kao celina se pojavljuje kao ženska kategorija koja u sebi sadrži osnovne principe koje kultura,

koristeći princip homologija, označava ženskim (materica, žena, tama noći, kuća i pasivnost *hurme*).

<i>kuća</i>	<i>spoljašnji svet</i>
žensko	muško
hurma	nif
prirodno	kulturno
pasivno	aktivno
unutar (kuće)	van (kuće)
privatni život	javni život
zle sile	zaštitne sile
magija	religija

Sa druge strane, Burdije ustanovljava binarne opozicije koje odlikuju različite fenomene i aktivnosti unutar kuće. Na taj način pokazuje da je kuća, koja je kao celina definisana kao ženska kategorija, i sama podeljena na dva dela: muški i ženski. Dakle, nije "čisto" ženska kategorija.

"Suprotnost koja se uspostavlja između spoljnog sveta i kuće dobija svoj puni smisao samo ako obratimo pažnju na to da je jedan od termina ovog odnosa tj. kuća, i sam podeljen prema istim načelima koji ga suprotstavljaju drugom terminu. Dakle, istovremeno je i tačno i pogrešno reći da se spoljni svet suprotstavlja kući kao muško ženskom, kao dan noći, kao vatra vodi, itd., jer se drugi termin ovih suprotnosti svaki put deli na sebe i na svoju suprotnost.

Ukratko, postoji opasnost da najupadljivija suprotnost muško (ili dan, vatra itd.) / žensko (ili noć, voda, itd.) prikriva suprotnost muško / (žensko-muško/žensko-žensko) i istovremeno homologiju muško/žensko :: žensko-muško/žensko-žensko. Ovim vidimo da je prva suprotnost samo izmenjen oblik druge, što pretpostavlja promenu referentnog sistema nakon čega prestajemo da suprotstavljamo žensko-žensko žensko-muškom da bi celinu koju to sačinjava suprotstavili trećem terminu: žensko-muško / žensko-žensko žensko → (=žensko-muško + žensko-žensko) / muško." (Burdije 1999, 44-45).

Dakle, kuću posmatra kao mikrokosmos koji je organizovan na istim principima (opozicijama i homologijama) kao i čitav kabilski univerzum. U zavisnosti od tačke gledišta (u odnosu na spolja ili unutra), svet kuće je u odnosu suprotnosti ili sličnosti sa ostatkom sveta. Na taj način, svaki od dva dela kuće, svaki od predmeta i aktivnosti koje se tu obavljaju, *dvostepeno su označeni*. Prvo kao ženski, noćni, mračni itd. jer su deo univerzuma kuće, a potom kao muški ili ženski u zavisnosti od toga da li pripadaju jednoj ili drugoj (rodnoj) kategoriji koja se nalazi u osnovi podele kuće kao celine (Ibid., 45).

Kuća kao "knjiga"...

Za Burdijea, dakle, simboličke kategorije nisu nikada apsolutne. U engleskom, proširenom izdanju *Nacrta za jednu teoriju prakse* on iznosi da

"...Ista stvar može, u različitim univerzumima prakse, imati različite, čak suprotstavljene odlike, u zavisnosti od univerzuma. Kuća je, na primer, globalno definisana kao žensko, vlažno itd. kada se posmatra spolja, sa muške tačke gledišta, tj. u opoziciji sa spoljnjim svetom. Ali ona može biti podeljena na muško-ženski deo i na žensko-ženski deo kada se prestane na nju gledati u odnosu na spoljašnji univerzum i kada se umesto toga posmatra kao poseban univerzum (prakse ili diskursa), što ona za žene zaista i jeste, osobito zimi" (Bourdieu 1977, 110).¹⁰

Ovo ukazivanje na neodređenost i višestrukost značenja tj. na promenu značenja u različitim kontekstima i u odnosu na različite subjekte, Burdijea odvaja od strukturalizma levi-strososkog tipa i približava, kao što smo rekli, onome što se u savremenim teorijama kulture označava kao post-strukturalizam.¹¹ "Otvorenost" značenja prostora, predmeta i aktivnosti koju nalazimo u Burdijeovom tumačenju kabilske kuće udaljava ga od klasične strukturalističke analize koja ustanovljava zatvorene strukture simboličkih homologija i fiksiranih značenja. Na taj način, u ovom članku nalazimo elemente koji anticipiraju razvoj Burdijeovog koncepta habitusa koji teorijski pojašnjava u svojim kasnijim radovima.

Pravci kritike

Kuća ili obrnuti svet ima izuzetan teorijski značaj ne samo kada se radi o izučavanju kuće već materijalne kulture uopšte. To je jedan od najviše navođenih radova kada se radi o istraživanjima ruralnog Alžira, ali mu je, kako iznosi Gabrijele Vom Bruck (Bruck 1997, 139), pridavano vrlo malo pažnje u radovima koji se bave Srednjim Istokom, jer istraživači nisu nalazili da je Burdijeov model kabilske kuće primenljiv na čitavu mediteransku civilizaciju kako je tvrdio. Ovo je istovremeno i jedna od osnovnih kritika koje se upućuju Burdijeovim zaključcima iznetim u ovom radu. Uopšteno, kritička zapažanja koja iznose različiti autori u odnosu na teorijsko-metodološke stavove i zaključke Pjera Burdijea iznete u ovom, kao i drugim radovima o Alžiru, tiču se nekoliko osnovnih pitanja: da li su rodne kategorije osnovni princip koji uslovljava poimanje i podelu društva i sveta; da li se odnos između "privatne"/unutra i "javne"/spolja sfere

¹⁰ Ovde zbog razumljivosti nije dat citat, rečenice su skraćivane.

¹¹ Osnovnu razliku između strukturalizma i post-strukturalizma Endru Milner opisuje na sledeći način: *Ako stukturalizam pokazuje trajnu aspiraciju ka naučnosti, onda post-strukturalizam jasno odustaje od tog nastojanja sa svojim takođe stalnim nastojanjem da značenje nikada ne može biti fiksirano, čak ni od strane samog strukturalizma;* (Millner 1994, 87).

aktivnosti ispoljava kroz opozicije; da li je Burdijeov model kabilske kuće primenljiv, kako sam tvrdi, na čitavu mediteransku civilizaciju. Kao što je rečeno, istraživanja poriču univerzalnost Burdijeovog modela kabilske kuće i mogućnost njegove primene na sva mediteranska društva.

Pjer Burdije smatra da je način na koji će ljudi poimati svet u kome žive (kognitivne šeme) određen odnosima dominacije koji vladaju u određenom društvu. Nastojeći da pokaže da predstave (kognitivne šeme) i praksa (način ponašanja pojedinca ili grupe) zavisi od njihovog položaja u društvu. Time naglašava zavisnost misaonih struktura i ponašanja od materijalnih uslova egzistencije. Po njegovom mišljenju, odnosi moći i dominacije ispoljavaju se kroz simboličke opozicije. Burdije ove opozicije shvata pre svega u rodnim kategorijama. To znači da se rod (gender) pojavljuje kao osnovni princip koji ukazuje na druge homologije kojima se bavi u ovom radu (tako je žensko, prirodno, mračno, pasivno, privatno itd./muško, kulturno svetlo, aktivno, javno, itd.). Dominacija muškaraca nad ženama se u Burdijeovom tumačenju pojavljuje kao paradigma svih dominacija. Na taj način se razlika između muškarca i žene pojavljuje kao najosnovnija i najznačajnija razlika koju ljudski život nudi (Ibid., 162). Međutim, ovakvo stanovište zanemaruje činjenicu da rodne kategorije nisu homogene kategorije. Pojedinci ne zadržavaju svoj status samo na osnovu činjenice da li su klasirani kao muškarci ili žene. Nemaju svi muškarci niti sve žene koji žive u kući isti socijalni položaj koji proističe samo iz njihove rodne pripadnosti. Muškarci i žene koji su u interakciji unutar kuće imaju različite položaje u srodničkom sistemu i društvenoj hijerarhiji od kojih, takođe, zavisi i njihovo prostorno ponašanje. Unutar svake od ovih rodni kategorija pojedincima se, kao i prostoru u kome se kreću, pridaju različita značenja i moralne odlike. Kako iznosi G. Vom Bruk, na Jemenu se npr. osobine tela – nasleđene telesne supstance, rodna pripadnost, uzrast – uzimaju kao pokazatelji unutrašnjih stanja koja se koriste da bi se pojedinci smestili u različite kategorije. Način na koji se organizuje i "iščitava" prostor, zavisi od načina na koji su konceptualizovana njihova tela. Tako je npr. dečacima u pubertetu dopušteno da ulaze u prostor u kome se nalaze žene sa kojima nisu u srodstvu, jer se smatra da njihovi pogledi još uvek ne ukazuju na telesnu želju. Po islamskom zakonu, srođnicima među kojima je zabranjeno stupanje u brak (*mahram*) zabranjuje se da jedni druge gledaju sa žudnjom. Muškarci "nižeg porekla", što istovremeno znači i nižeg statusa, kao što su npr. berberi i mesari, smatraju se "nepotpunijim" od muškaraca koji su pripadnici grupa višeg statusa. Oni su socijalno feminizirani time što se smatra da im je potrebna zaštita kao i ženama. Smatra se da se ove kategorije muškaraca, zbog svojih "urođenih" osobina, ponašaju kao nesamostalne i nepotpune ličnosti kao i žene. Međutim, za razliku od žena, oni imaju muški polni potencijal. Ovi muškarci smeju slobodnije da komuniciraju sa ženama nego drugi muškarci (Bruck Ibid., 142-143).

Dakle, posmatrajući promenu značenja i upotrebe prostora samo u zavisnosti od rodni odnosa, Burdije ne uzima u obzir postojanje različitih kategorija muška-

raca i žena čiji međusobni odnosi takođe zavise od konteksta. Konceptualizacija i upotreba tela koje se koristi da bi se ustanovile razlike među ljudima, koje potom određuju i upotrebu prostora, zasnovane su kako na rodnim tako i na ne-rodnim principima. Analiza organizacije prostora u jemenskoj kući pokazuje da uvek postoji stepen neodređenosti koji se odnosi na upotrebu prostora, a koju ne možemo otkriti ako kao osnovno i jedino analitičko sredstvo koristimo samo opozicije rodnih kategorija. Da bi se bolje shvatile ove teorijsko-metodološke napomene ovde će biti iznet jedan deo materijala i analize iz rada Gabrijele Vom Bruk.¹²

"U kući obično živi proširena porodica koja uključuje tri generacije, a stanovanje je patrilokalno. Bračni par zauzima jednu ili dve sobe; ako je kuća prostrana dat im je ceo sprat gde osnivaju svoje domaćinstvo, definisano pre svega posebnom kuhinjom. Obično svi članovi koji žive u kući dele kuhinju, ali prva i druga supruga mogu takođe imati svoje posebne kuhinje. Od 1980. godine postoji porast broja nuklearnih porodica koje su se preselile u odvojene zgrade koje su obično u blizini kuće u kojoj živi starija generacija. Tokom radnog dana muškarci koji rade u gradu vraćaju se kući na ručak. Zaposlene žene decu ostavljaju sa starijim srodnicima ili u obdaništu. One koje ostaju kod kuće čiste kuću i spremaju ručak zajedno sa drugim ženama. Zaposlene žene koje žive u nuklearnom domaćinstvu ručak za taj dan spremaju prethodne večeri, ili po povratku sa posla. Ako to nisu već uradili njihovi sinovi, muškarci ujutru kupuju qat i hranu. Pre popodnevnog okupljanja, koje se odvija posle ručka, provode pola sata odmora sa svojom decom. Dok se žene oblače i ukrašavaju, muškarci dele qat i distribuiraju grančice ženama. Unutar kuće se razlikuju mahram (srodnici među kojima je zabranjen brak) od ne-mahram. Kod San'a (stara jemenska elita) žene retko velom skrivaju lice od muških sustanara kao što su muževljeva braća. Oni međusobno komuniciraju, ali ne bi trebalo da se upuštaju u šale, i žene bi trebalo da ih izbegavaju kada se doteraju.¹³ Pre nekoliko decenija su ne-mahram koji su živeli u kući jeli odvojeno. Žene su jele u odvojenoj sobi ili posle muškaraca. Ako se nađu za stolom sa srodnicima pred kojima moraju da skrivaju lice, žene će jesti ne izlažući lice pogledima. Sede malo dalje od njih, držeći svoje zarove tako da im skrivaju lice dok jedu. Zar služi da bi označio simboličku granicu između njih dok dele fizički prostor.

¹² Bruck isto, Prostorno uređenje koje opisuje Gabrijele Vom Bruk karakteristično je za gradove severnog Jemena i seoske enklave. Podaci se odnose pre svega na staru elitu (San'a) koja je predstavljala vladajuću klasu do revolucije 1962. godine kada je u Jemenu ustanovljena republika. Iako su izgubili političku moć, mnogi članovi ove stare elite i dalje poseduju zemlju i uticajni su u državi. Termin *bayt*, kuća, koristi se da označi kako fizičku strukturu kuće, tako i kategorije patriliniarnih srodnika različitog obima.

¹³ Tehnike namenjene ukrašavanju tela smatraju se instrumentima zavodjenja i izrazima žudnje. Ukrašeno telo bi trebalo da vide samo *mahram* (srodnici) i druge žene. Žene su nekada, kao izraz poštovanja, pokrivala kosu kada su bile u pratnji očeva. (Ibid., 168).

Prema tome, uvek postoji stepen neodređenosti u vezi sa upotrebom prostora. U zavisnosti od faktora kao što su uzrast ili bliskost i poverenje između žena/supruga i muških srodnika muža, zabrana komunikacije između ne-mahram može biti primenjivana manje rigidno. Muškarac može slobodno komunicirati sa ženom svog brata ili zbog toga što je mnogo starija od njega ili stoga što braća veruju jedan drugom i odlučili su da ignorišu pravila. Stepenn bliskosti je označen kroz način na koji žena ograničava ili dozvoljava posmatranje svog tela. Može razgovarati sa njim dok dele fizički prostor ili sa njim može komunicirati kroz zatvorena vrata... Odluke o modalitetima izlaganja tela mogu doneti muškarci u ime žena ili same žene. Muškarci mogu ohrabriti svoje žene da pokažu kosu pred bliskim srođnicima po braku, ali to neće učiniti ako to izlaganje ne odgovara ženinom osećaju srama. Žene će se uzdržati od izlaganja, osim ako nemaju izričitu dozvolu muževa ili starijih agnata. Deca koja su se zajedno igrala obično se ne viđaju više kada dostignu pubertet (ili ranije). Žena koju sam poznavala udala se za muškarca koji je bio blizak prijatelj jednog od njenih drugova iz detinjstva sa kojim nije razgovarala već godinama. Njen muž se složio sa tim da može sa njim da razgovara uvek kada su oba muškarca prisutna. Njeni ostali drugovi iz detinjstva, kao i njeni rođaci, od detinjstva je nisu više nikada videli. Osim toga, biti isključen iz interakcije u fizičkom prostoru nije isto što i biti isključen iz deobe moralnog prostora. Ne-mahram muškarci i žene participiraju u životima onih drugih kroz informacije koje im pružaju rođaci i srođnici po braku...Pravilima se povremeno manipuliše da bi se olakšala komunikacija između ne-mahram. Npr. prostor koji su naseljavale dve nesrodne porodice koje su delile kuću bio je označen vratima koja su ih delila. Jedan od muškaraca je ugovorio brak sa kćerkom druge porodice. Ona je još uvek bila maloletna i brak nikada nije bio ostvaren. Međutim, ovaj pravni aranžman mu je omogućio da komunicira sa devojčinom majkom. Kada je devojka postala punoletna i odlučila da se uda za nekog drugog, on je raskinuo ugovor.

Pravila mogu takođe biti oslabljena kada se radi o komunikaciji između žene i muškaraca nižeg statusa koji posećuju njenu kuću. Mona je druga žena bogatog trgovca čija se kancelarija nalazi u kući. U njihovoj prostornoj kući ima šest spratova. U prizemlju je mala prostorija koja služi kao skladište. Na prvom spratu je prostor za čuvare. Na drugom spratu je trgovčeva kancelarija, dve male sobe sa višestrukom namenom, kupatilo, soba za primanje gostiju... Na trećem spratu je mali otvoren prostor gde se čuva hrana, "trpezarija" gde se često igraju deca, soba za devojku/sluškinju, garderoba, i soba koju koristi Monina svekrva. Jedna od Moninih kćerki spava u njenoj sobi. Čuvar, koji je sa porodicom dugo godina, jede zajedno sa njima. Monin muž dopušta da ona ne pokriva lice pred njim, kao ni pred vozačem koji ne živi u istoj kući. Ona objašnjava da ne može po kući da se šeta u glamuroznoj haljini bez rukava ili nekoj koja ima dubok dekolte, jer bi u svakom času mogao da uđe vozač. Na četvrtom spratu je Monina kuhinja, dve spavaće sobe koje se

Kuća kao "knjiga"...

naizмениčno koriste zimi i leti (koriste ih ona, njen muž i tri mlađa deteta). Postoji i jedan divan koji uglavnom koriste Mona i njeni gosti. Deca druge žene njenog muža tu spavaju. Na petom spratu je kuhinja, kupatilo i spavaća soba druge muževljeve supruge koju deli sa neudatom sestrom svoga muža. Postoje takođe dve prostorije koje služe kao skladište. Na šestom spratu postoji još jedna soba za primanje...

...Svaki kontekst zahteva spontano prosuđivanje i odluku kao što je to u slučaju načina na koji različiti delovi tela moraju biti pokriveni, da li treba ili ne treba da bude korišćen nečiji glas itd., a na ove odluke delom utiče uzimanje u obzir statusa onoga ko je u pitanju. Kao što smo videli, da li Mona skriva ili ne lice od muškaraca nesrodnika, zavisi od tako različitih faktora kao što su njihov društveni položaj, način na koji se njen muž odnosi prema njima i stepen bliskosti među njima. Čuvar dugo radi u porodici i Monin muž mu veruje. Ona se takođe pridružuje mužu kada je u društvu svojih najbližih prijatelja, ali sa njima priča noseći zar. Na taj način, u zavisnosti od promene konteksta u kome se nalaze, pojedinci selektivno primenjuju specifične parametre" (Bruck Ibid., 145-149).

Kao što je već rečeno, Burdije smatra da se podela prostora i aktivnosti u kući vrši na osnovu rodni principa. S obzirom da se značenja koja se pridaju prostoru i stvarima "iščitavaju" putem tela, Burdije i telo posmatra pre svega kao homogenu rodnu konstrukciju, propuštajući da uoči kompleksnost telesnog ponašanja i "rukovanja" telom, a koje je određeno i drugim faktorima kao što su uzrast, status itd., a ne samo pripadnošću određenoj rodnoj kategoriji. Etnografska građa i analiza G. Vom Bruck ilustruju ovo stanovište:

"... Npr. jemenski dečaci postepeno postaju svesni da će im u nekom periodu života biti zabranjeno da gledaju lica svojih drugarica i majčinih prijateljica. Za neke je ovakva budućnost traumatična. Dok ne postigne fizičku zrelost dečak može da ulazi i izlazi iz muškog u ženski domen kako želi. Niko ga neće podučiti da više ne sme da pogleda određenu ženu; on uči posmatrajući ponašanje svog oca, starije braće i drugih muškaraca. Pokušaj da se pristojno ponaša može biti u suprotnosti sa poimanjem odgovarajućeg muškog ponašanja.

Uvek kada su u posetu dolazile prijateljice njegove majke mladi adolescent je trčao na gornji sprat gde se skrivao sve dok ne odu. Jednoga dana, dok je gledala kako se sprema da pojuri gore, njegova baka ga je upitala: Šta, zaboga, radiš? I, pokazujući na njegove genitalije, upitala: Nemaš li ovo? Umesto da ispolji zabrinjavajuću stidljivost koja bi se mogla tolerisati samo devojčicama, od njega se očekivalo da bude stalozhen i da čeka dok mu rođake ne kažu da ode iz sobe.

...U saglasnosti sa njegovim stanovištem da nema jednostavne mehaničke reprodukcije, Burdije bi mogao veći naglasak da stavi na iskustvo pojedinačnih aktera..." (Ibid., 149).

Druga značajna kritika odnosi se na Burdijeovu analizu odnosa između privatne i javne sfere aktivnosti. Burdije kabilsku kuću definiše kao "autonoman univerzum", "mesto intimnosti", ženski prostor i postavlja je u odnos suprotnosti sa "spoljašnjošću" ili javnim domenom muških aktivnosti. Na taj način, koristeći dihotomni model analize, uspostavlja oštru granicu između javnog i privatnog prostora. Razdvajanje privatnog/ ženskog i javnog/muškog domena je dugo u antropologiji predstavljalo jednu od osnovnih teorijskih paradigmi. Majer Fortes (Fortes 1949, 1969 i dr.) je u svojim radovima formalizovao i teorijski uobličio ovu distinkciju. Prasio je oštru razliku između privatne sfere aktivnosti koja se odnosi na biološku reprodukciju, emotivne i porodične veze i koja kao takva predstavlja ženski domen, i javne sfere aktivnosti koja je podrazumevala socijalni i politički aspekt organizacije jednog društva, i koja je u domenu muškaraca. Mnogi kasniji autori su se pozivali upravo na ovu klasičnu Fortesovu formulaciju koja je obraćala pažnju samo na rodne razlike, i gde su žene kolektivno vezivane za jednu kategoriju, a muškarci za drugu. Istraživanja su pokazala da se u mnogim kontekstima privatna i javna sfera preklapaju, da nisu oštro razdvojene. Sa druge strane, određena pravila ponašanja između različitih kategorija ljudi utiču na ponašanje kako u javnom tako i u privatnom domenu. Granice između kuće kao privatne sfere i spoljnog sveta kao javne sfere, nisu stabilne i nepromenjive, već se menjaju u zavisnosti od toga koje kategorije ljudi koriste prostor. Način korišćenja prostora u kući razlikuje se u zavisnosti od toga da li je u pitanju npr. udata ili neudata žena, dečak ili zreo muškarac... Kako pokazuje materijal sa Jemena, kao uostalom i iz mnogih drugih društava, devojka ne sme da ulazi u prostor u kojem se nalazi bračni par. Takođe, ima ograničen pristup poslepodnevnim okupljanjima, isključena je iz razgovora o bračnim problemima ili iz šala sa seksualnim prizvukom. To znači da granice "ženskog prostora" nisu iste za sve kategorije žena. U jemenskoj kući je, u nekim situacijama, različita upotreba prostora od strane različitih kategorija žena analogna onoj između nesrodnika (Bruck Ibid., 152).

Burdije u svom radu iznosi tvrdnju da je muškarac koji tokom dana provodi suviše vremena u kući sumnjiv i da svoju muškost dokazuje odlazeći od kuće (Burdije 1999, 49). Međutim, na ovaj način još jednom zapada u a-istoričnost u pogledu objašnjenja "tradicionalnih" društava i veštačko razdvajanje privatne i javne sfere aktivnosti. Još jednom ćemo se poslužiti primerom Jemena. Institucija *maqayl* – muška okupljanja i razgovori tokom kojih se razmatraju politički događaja i religijska pitanja i razmenjuju informacije – vezana je za kuću. Ova muška okupljanja se, iako "javna" po svojoj prirodi, razlikuju od muških skupova ispred džamije gde je sve vidljivo i sve se vidi. Ženama je zabranjen pristup na *maqayl* čak i kada su odevene u odeću za izlazak koja pokriva čitavo telo.¹⁴ Na taj način, tokom muških okupljanja, ponašanje i pokreti žene su još više ograničeni nego što je to slučaj na

¹⁴ Jedini izuzetak od pravila su strane sluškinje.

Kuća kao "knjiga"...

ulici/u javnosti. Muškarci koji se nalaze u kući ne smeju ni da je vide niti da je čuju (što na ulici nije slučaj; tu je žensko telo prekriveno, ali je vidljiva). Ako želi nešto da kaže mužu, žena ili tapše ili pošalje dete sa porukom. Isto tako, muž ne sme da uđe u njenu sobu sve dok nije siguran da je sama ili da je u društvu žene sa kojom je u srodstvu. Institucija *maqyal* pokazuje, takođe, da i muškarci provode bar pola dana po različitim kućama. Do revolucije i razvoja kapitalizma i birokratije muškarci višeg statusa su bili više vezani za kuću. Stoga G. Vom Bruck ispravno zaključuje da nije najplodotvorniji postupak kuću simbolički suprotstavljati muškoj "spoljašnjosti". Umesto toga, kuća koja je i muška i ženska kategorija, nalazi se u odnosu suprotnosti sa bazarom kao mestom robne razmene (Bruck Ibid., 153-154). U prekapitalističkom Jemenu, trgovina i odnosi robne razmene bili su suprotstavljeni porodičnom životu i onome što je on predstavljao: jedinstvo bračnog para, hranjenje i podizanje dece, različite vrste skupova i razgovora, sferu rada u najširem smislu reči, uključujući i donošenje odluka. Muškarci višeg statusa su bili nezavisni vlasnici imanja čija je kuća uvek bila otvorena za one koji su dolazili u posetu, da traže pomoć ili savet. Na ulici su nosili odgovarajuću odeću i nikada nisu provodili vreme na bazaru ili po okolnim kafanama. Stoga, umesto dihotomije kuća : bazar :: žensko : muško koje nalazimo u *Kabilskoj kući*, pre se radi o suprotnostima bazar : kuća :: muškarci i žene nižeg socijalnog položaja : muškarci i žene višeg socijalnog položaja. Materijalni interesi povezani sa trgovačkim transakcijama bili su u suprotnosti sa idealima elite koja je sebe smatrala i izvorom znanja i morala (Ibid., 154-155).

Jedan od najznačajnijih argumenata i zaključaka Pjera Burdijea jeste da podela prostora nije fiksna i nepromenljiva, već da se značenja koja se pridaju određenim delovima kuće menjaju u zavisnosti od toga koje ih kategorije ljudi koriste. Prostor kao socijalna i simbolička kategorija se konstruiše kroz praksu. Međutim, organizacija, upotreba i značenja prostora ne mogu se objasniti samo rodnim kategorijama. Takođe, rodne kategorije se ne mogu posmatrati kao homogene celine. Ova napomena se odnosi i na Burdijeovu interpretaciju tela i telesnih tehnika, osobito kada se radi o tradicionalnim društvima. Burdije i telo analizira pre svega na osnovu rodnih razlika. Na taj način ne obraća dovoljno pažnje na druge faktore koji se pojavljuju kao osnov konstruisanja razlika među ljudima (socijalni status, položaj u srodničkom sistemu, socijalna i emotivna bliskost/udaljenost...).

Literatura

- Bloch**, Maurice. 1989. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.
- Bourdieu**, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bourdieu**, Pierre. 1980. *Le sens pratique. Le sens comunn*. Les Éditions de Minuit.
- Bruck**, Gabriele Vom. 1997. A House Turned Inside Out, Inhabiting Space in Yemeni City. *Journal of Material Culture* 2 (2): 139-172.
- Burdije**, Pjer. 1999. Nacrt za jednu teoriju prakse. Beograd : Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Duveen**, Gerard. 1993. The Developement of Social Representations of Gender. *Papers on Social Representations – Textes sur les Répresentations Sociales* 2 (3): 173.
- Fortes**, Meyer. 1949. *The Dinamics of Clanship among Tallanesi*. London: Oxford University Press.
- Fortes**, Meyer. 1969. *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Free**, Anthony. 1996. The Anthropology of Pierre Bourdieu. *Critique of Anthropology* 16 (4): 395-416.
- Lash**, Scott. 1990. *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.
- Millner**, Andrew. 1994. *Contemporary Cultural Theory, An Introduction*. London: University College London Press.
- Rosaldo**, Michelle. 1974. "Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview". U *Woman, Culture and Society*, eds. M. Rosaldo and L. Lamphere, 17-42. Stanford: Stanford University Press.
- Winthrop**, R. H. 1991. *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. New York: Greenwood press.

Primljeno: 15.03.2010.

Prihvaćeno: 22.03.2010.

Zorica Ivanović

**HOUSE AS A "BOOK" READ BY BODY. CULTURAL
CONCEPTUALIZATION OF SPACE IN PIERRE BOURDIEU'S
THEORY**

Pierre Bourdieu's theory of practice tries to bridge the opposition society-individual starting with the premise that when explaining social processes one must take into consideration both objective social structures, and personal experiences and individual choice of attitudes. Bourdieu sees an individual as a subject of social and cultural processes, and not as a mere "transmitter" of cultural norms and social rules forced upon the individual by the environment. By emphasizing the role of social actors in the socially constructed world, this

Kuća kao "knjiga"...

author's studies represent an ambitious theoretical endeavour to explain both the continuity and change of social and cultural forms. This paper points out to basic theoretical and epistemological premises of theory of practice, and it critically examines its complex ideas on culture. Within Bourdieu's theoretical explanation, culture is comprehended as a process in which individuals learn implicit cultural rules through experiences in everyday life. Hence, culture is acquired individually, through practice and interaction with people and things from primary surroundings. Within this interpretative frame, material culture is understood as one of important elements of transmission of "generative schemes", i.e. cultural principles and rules which determine thinking, perception and actions of an individual. Special attention in this paper is therefore given to Bourdieu's interpretation of Kabyle house which had an immense theoretical significance in the area of research of house(s) and material culture in general. By critically analyzing this author's conclusions, the aim of the paper is to affirm new approaches in research of cultural conceptualization of space and house as a spatial, social and cultural category in Serbian science.

Key words: theory of practice, cognition, materialized cultural knowledge, habitus, space, house, gender relations, critical perspective.