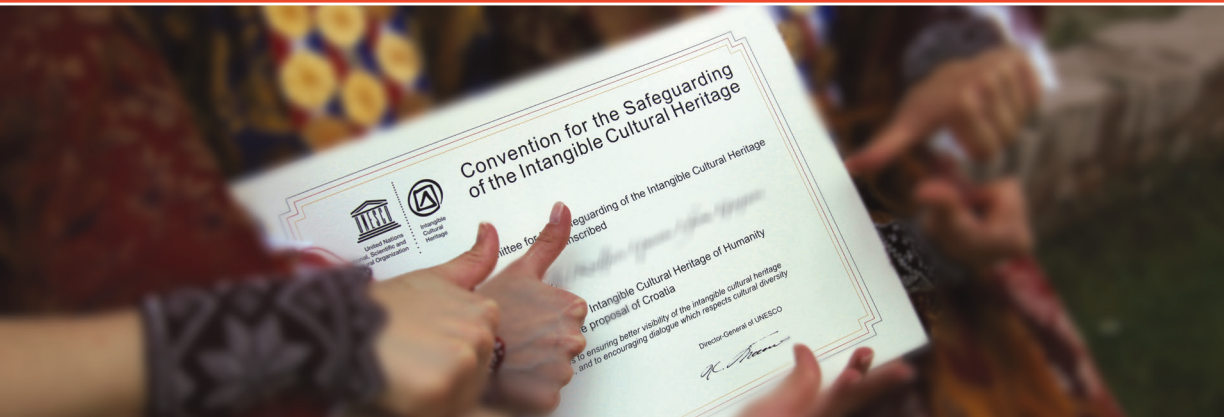


# PROIZVODNJA BAŠTINE: KRITIČKE STUDIJE O NEMATERIJALNOJ KULTURI

uredile MARIJANA HAMERŠAK, IVA PLEŠE I ANA-MARIJA VUKUŠIĆ



## Paradoksi vlasništva nad kulturnim dobrom

Više od osamdeset godina poglavica Illiniwek je na poluvremenu utakmica Sveučilišta u Illinoisu plesao ples koji je bio napola ples američkih Indijanaca, a napola navijanje.<sup>1</sup> Godinama su za tisuće navijača njegove izvedbe bile dostojanstvene i dirljive te su ga smatrali središnjim simbolom ne samo momčadi i Sveučilišta, nego i čitave zajednice. S druge strane, mnogi su Indijanci i mnogi bijelci poglavičin ples vidjeli kao izrugivanje na rasnoj osnovi i otuđivanje kulture američkih Indijanaca. Ipak, i zagovornici i protivnici poglavice Illiniweka slagali su se da je obred u poluvremenu na neki znakovit način vezan uz indijansku kulturnu praksu. Upravo je to vjerovanje samoj izvedbi davalo ujedno uzvišeno i uvredljivo značenje.

Unatoč kolikom-tolikom konsenzusu o podrijetlu poglavice, i zagovornici i protivnici uglavnom su tvrdili da poglavica pripada njihovoj kulturi, a te su tvrdnje obično bile isključive. Tvrdnja da je poglavica Illiniwek vitalan dio kulture Sveučilišta u Illinoisu i nije toliko nevjerovatna kako bi se isprva moglo činiti. Mnogi kulturni povjesničari i antropolozi rekli

<sup>1</sup> Željela bih se zahvaliti Michaelu Kotlarczyku i Stevenu Gilbertu za prvoklasnu pomoć pri istraživanju te Pravnom centru Sveučilišta Georgetown i Pravnom fakultetu Sveučilišta u Melbourneu što su financirali ovo istraživanje. Zahvaljujem Peteru Byrneu, Julie Cohen, Noahu Novogrodskyom, Justinu Pidotu, Nini Pillard, Brianu Rothschildu, Pierreu Schlagu, Robertu Tsaiu, Rebeci Tushnet i Marthi Umphrey za komentare na različite verzije ovog rada. Na moja je razmišljanja o ovoj temi utjecalo i predstavljanje ovog članka na radionicama u Centru za pravo, povijest i kulturu Sveučilišta u Južnoj Kaliforniji, na Pravnom fakultetu Colorado, Pravnom centru Georgetown i na konferenciji May Gathering. Zahvalna sam i Kirsten Carlson i Stevenu Ellisu koji su sa mnom raspravljali o ovim temama u ranim stadijima pisanja ovog rada.

bi da je poglavica Illiniwek više proizvod američke *mainstream* bjelačke kulture nego kulture američkih Indijanaca te da on, kao i mnoge druge sportske maskote, nije ništa doli recentan izraz duge tradicije u kojoj se bijelci igraju Indijanaca; tradicije koja nam mnogo više govori o bijelcima nego o Indijancima. Indijanske su maskote uglavnom izmislili bijelci. Oni bi preuzeli dijelove ikonografije različitih plemenskih kultura – insignije, lulu, ponekad i ime i plesne korake – smještajući ih unutar posve bjelačkog kulturnog obreda zabave u poluvremenu, u okviru kojeg bi im navijači pripisivali značenje.

Čijoj kulturi pripadaju ti simboli? Ako navedeno pitanje postavimo i na njega odgovorimo koristeći se jezikom kulturnog dobra, na taj način perpetuiramo rigidne stavove prema kulturi te pokazujemo potpuno nerazumijevanje problema. Te su maskote proizvodi kulturne fuzije; one su kulturni hibridi. Postojeća pravna regulativa o kulturnom dobru ne omogućuje rješavanje sporova o pravu na ove hibride. Mnogi se aktualni kulturni sporovi baziraju na jeziku prava, logici diskriminacije ili govoru mržnje. Međutim, ovaj se rad bavi mnogim eksplicitnim i implicitnim tvrdnjama koje se temelje na kulturnom dobru. Problem korištenja kulturnog dobra u rješavanju kulturnih sukoba je u tome što kulturno dobro rabi i potiče anemičnu teoriju kulture, jer se tako kultura može objasniti kao vrsta dobra. Kulturno dobro je paradoks budući da posebnu vrijednost i pravnu zaštitu daje kulturnim proizvodima i artefaktima, ali na temelju pročišćene i pripitomljene vizije kulturne proizvodnje.

Kulturno je dobro paradoksalno na dva načina. Prvo, kulturno je dobro kontradiktorno već kao spoj pojmova od kojih se sastoji. Dobro je fiksirano, posjedovano, kontrolira ga njegov vlasnik i otuđivo je. Za kulturu ne vrijedi nijedno od navedenoga. Stoga tvrdnje o kulturnom dobru uglavnom fiksiraju kulturu, koja je zapravo nefiksirana, dinamična i nestabilna. One također dezinficiraju kulturu, a kultura je zapravo ljudska i neuredna, pa prema tome jednako ružna koliko i lijepa, jednako destruktivna koliko i kreativna, jednako uvredljiva koliko i inspirativna.

Drugo, što je još važnije, kulturno je dobro paradoksalno u smislu da doprinosi vlastitoj neučinkovitosti i oskudnosti svoga značenja. Unutar diskursa kulturnog dobra, ideja dobra toliko je kolonizirala ideju kulture da u kulturnom dobru i nije preostalo mnogo kulture. Ono što preostaje jest

kolektivno dobro utemeljeno na nečemu što uporno nazivamo kulturom, ali što se sve više čini kao zbir stvari koje površno poistovjećujemo s nekom skupinom ljudi. Uz pomoć i potporu multikulturalizma i priznavanja razlika, kulturno dobro populariziralo je logiku kojom se obično želi silom povezati “kulture” s pojedinim skupinama. U okvirima logike kulturnog dobra odnosno vlasništva nad kulturnim dobrom, svaka skupina posjeduje i kontrolira (ili bi trebala kontrolirati) svoju vlastitu kulturu, a poštivati razlike znači poštivati kulturu koja je temelj svake skupine. Takav pogled na kulturno dobro odnosno vlasništvo pretpostavlja zaštitnički stav prema kulturi, prema kojem se kulturu shvaća kao statičnu i dobru. Ovaj se rad suprotstavlja objema navedenim pretpostavkama te se zalaže za shvaćanje kulture kao dinamičnog načina prisvajanja, hibridizacije i kontaminacije.

Takvo promišljanje kulture unosi probleme u rašireno shvaćanje da se putem pravnog okvira kulturnog dobra skupinama mogu i moraju dodijeliti kolektivna prava na vlasništvo nad njihovom kulturnom baštinom. Razmišljamo li o kulturi dinamičnije, moramo propitivati odnose moći, prisvajanja i pregovaranja među skupinama. Na taj se način sve manje bavimo fiksiranjem i čuvanjem kultura i naroda, a sve se više približavamo zanimljivim pitanjima koja proizlaze iz kulturnih promjena i kontakata. Primjerice, što se dešava kad se u ime kulture koja više ne postoji nekome priznaju prava vlasništva ili ih se preraspodjeli? Ili kad kulturno prisvajanje pretvori osporavano vlasništvo u nešto što ne pripada samo jednoj nego više kulturâ? O kulturi razmišljamo kao o temelju osjećaja čovjekove pripadnosti, ali što to govori o sposobnosti kulture da bude stvar koja nekome može pripadati?

Upravo su se ta pitanja pojavila u sporu vezanom uz indijanske maskote. Točnije, ona su očita u odluci Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza (NCAA) implicitno vezanoj uz kulturno dobro, kojom se momčadima, članicama saveza, zabranjuje korištenje imena i maskota američkih Indijanaca. Ta se odluka nije pozivala na *pravni okvir* kulturnog dobra nego na *popularnu logiku* vlasništva nad kulturnim dobrom, odnosno na zdrav razum koji se razvio na temelju pravnog okvira kulturnog dobra. Prema toj odluci, sveučilišne momčadi smiju koristiti imena plemena samo uz dopuštenje određenog plemena. Ako je sveučilište bez neospornog pristanka plemena prisvojilo imena i prikaze američkih Indijanaca, to se smatra

neprijateljskim i uvredljivim. Drugim riječima, navedena odluka pretpostavlja da prikazi Indijanaca pripadaju Indijancima i da ih oni koji nisu Indijanci ne smiju koristiti bez dopuštenja Indijanaca. Odluka je donesena s ciljem poštivanja prava vlasništva plemena nad njihovim imenima i prikazima, ali je zapravo upala u zamku popularne, ali pogrešne logike vezane uz kulturno dobro. Prema toj logici, plemena imaju pravo dopustiti ili zabraniti korištenje svojih imena, slikovnih prikaza ili simbola. Ipak, ova logika ne uzima u obzir činjenicu da su mnoge uvredljive maskote zapravo izmišljotina bijelaca: riječ je o kulturnom dobru bez kulture, to jest kulturnom dobru koje zbog kulturne fuzije sada ne pripada samo jednoj kulturi, odnosno možda s pravom pripada kulturi koja čini prekršaj. Da bismo objasnili paradokse kulturnog dobra i ponudili suprotnu argumentaciju, u ovom radu opisujemo jedan slučaj kulturne hibridnosti – slučaj poglavice Illiniweka – kao ilustraciju kojom se uvelike kompliciraju pretpostavke logike vlasništva nad kulturnim dobrom, a koja ukazuje na potrebu kulturalno istančanijeg pristupa navedenim tvrdnjama. Sveučilište u Illinoisu nedavno je umirovilo poglavicu Illiniweka koji je kulturni hibrid u pravom smislu te riječi – mješavina insignija prerijskih Indijanaca, povijesti, mitova i predaja Indijanaca iz istočnih šumskih predjela, imperijalističke imaginacije i sportskog navijanja.<sup>2</sup>

Pravnom okviru kulturnog dobra u ovom radu prilazim na neuobičajen i skeptičan način. Moj je skepticizam ipak vrlo različit od skepticizma koji je nedavno izrazio Eric Posner (2006).<sup>3</sup> Posner, primjerice, smatra da se pogrešni učinci pravnog okvira kulturnog dobra mogu riješiti deregulacijom, to jest tako da se tržište kulturnih proizvoda učini efikasnijim i otvorenijim (Posner 2006:11). Drugim riječima, on smatra da se prema kulturnom dobru valja odnositi kao prema običnom dobru. Ja smatram da se prema kulturnom dobru valja odnositi više kao prema običnoj kulturi,

<sup>2</sup> Poglavica Illiniwek službeno je povučen kao maskota Sveučilišta u Illinoisu nakon posljednjeg plesa u poluvremenu utakmice koja se održala 21. veljače 2007. Ipak, Upravno vijeće nije donijelo službenu odluku do 13. ožujka 2007, kada je potvrdilo raniju odluku da se povuče naziv, insignije i lik poglavice Illiniweka (Mercer 2007).

<sup>3</sup> Posner (2006:2) tvrdi da kulturno dobro nije toliko različito od običnog dobra da bi bilo opravdano uvoditi njegovu međunarodnu zakonsku regulativu.

koja je otvorena prema kretanjima, kreativnim prisvajanjima i osporavanjima. Upravo cirkulacija daje značenje kulturnim proizvodima i praksama te im omogućuje da poprime nova značenja, pa čak i ako je ta cirkulacija posljedica slučajnosti i nejednakosti. Moj je suosjećajni skepticizam nešto bliži onome Michaela Browna, koji smatra da sporovi oko nematerijalnih resursa, za razliku od sporova vezanih uz reparacije ili povrat zemljišta starosjediocima,<sup>4</sup> dovode do “problematičnih pitanja porijekla i granica koja se obično u javnim raspravama guraju pod tepih, a u kojima se umjetnost, priče, glazba i botaničko znanje smatraju samorazumljivim dobrom točno određenih skupina” (Brown 2003:7). Ja bih išla i dalje od toga: kako skupine postaju strateški i emocionalno povezane sa svojim “kulturnim identitetima”, pojam kulturnog dobra povećava konformizam unutar same skupine, kao i nefleksibilnost među skupinama u slučaju kulturnih sukoba.

To ne znači da nikad ne bismo trebali komodificirati kulturu ili priznati postojanje kulturnog dobra; to je nemoguće, pa i nepoželjno. Ipak, u ovom radu predlažem oprezniji pristup koji prihvaća cijenu i posljedice, kao i nepredvidljivost i kompleksnost skupina kojima se zakonski pripisuje pravo vlasništva. Isto tako, u ovom radu ne zagovaram stav da ne treba regulirati ili zabraniti korištenje indijanskih imena i maskota u sportu. S obzirom na kontroverzno, a ponekad i brutalno prisvajanje znakovlja američkih Indijanaca koje je u samoj srži američke *mainstream* kulture, i s obzirom da nije jasno kojoj kulturi to znakovlje zapravo pripada, ima smisla da navedena pitanja budu u domeni zakona. Ali još više smisla ima, a i manje je štetno i za marginalizirane skupine i za sam pojam kulture, da navedena pitanja budu u domeni zakona, ne zato što plemenske kulture imaju veće pravo vlasništva nad bjelačkim predstavama indijanstva, nego zbog mnogih drugih pravnih i moralnih razloga: zato što ove izvedbe vrijeđaju da bi zabavile, zato što one predstavljaju govor mržnje ili jednostavno zato što nam se povijesno ili ekonomski čine nepravednima.<sup>5</sup> Međutim,

<sup>4</sup> Nisam sigurna da su materijalna dobra toliko različita, ali ovdje se ne bavim tim pitanjem.

<sup>5</sup> Ne želim praviti preveliku razliku između prava na dignitet i jednakost, s jedne strane, i prava na vlasništvo, s druge. Zakonski okvir ne pravi tako formalnu razliku:

ovaj se rad ne uključuje izravno u rasprave o presudama vezanim uz maskote američkih Indijanaca. Bavim se, naime, pitanjem kako neke vrste zakonskih rješenja vezanih uz kulturne sporove podupiru stvaranje novih vrsta kulturnih značenja.<sup>6</sup> Točnije, u ovom se radu pokazuje da shvaćanje indijanskih maskota kao kulturnih hibrida uvelike usložnjava i ruši logiku vlasništva nad kulturnim dobrom.

U prvom dijelu dajem kratku genealogiju pravnog okvira kulturnog dobra te se bavim različitim pitanjima koja su bila aktualna u posljednjih nekoliko desetljeća.

U drugom dijelu raspravljam o tome kako pravni okvir kulturnog dobra dovodi do popularizacije pojedinih načina shvaćanja kulture, kako dolazi do pomaka u kojem pravni okvir postaje popularna logika, prema kojoj se kulture i skupine sasvim podudaraju. U tom dijelu detaljno opisujem odluku Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza vezanu uz maskote kao primjer logike vlasništva nad kulturnim dobrom, te se bavim mnogim paradoksima pravnog okvira kulturnog dobra i njegovom neadekvatnošću za rješavanje nekih vrsta kulturnih sporova.

Najzad, u trećem dijelu predlažem kulturni kontranarativ koji ističe probleme i paradokse vlasništva nad kulturnim dobrom. Taj je kontranarativ jedan mogući opis načina na koji dolazi do kulturne fuzije, a u njemu se iznose razlozi za shvaćanje indijanskih maskota kao kulturnih hibrida koji ne bi trebali pripadati ni plemenima na koja se pozivaju, niti sportskim momčadima koje su ih izmislile. Kao primjer, u trećem dijelu izlažem povijest bjelačkog igranja Indijanaca da bih pokazala do koje je mjere ovo prisvajanje kulture postalo dijelom bjelačkog nacionalnog identiteta. Zatim se u tom dijelu bavim pitanjem kako je došlo do nastanka poglavice Illiniweka, a na kraju raspravljam o teoriji kulturne hibridnosti,

vlasništvo i dignitet nisu dio neke koherentne podjele na različite vrste zakonskih prava, već su njihove granice nejasne. Ipak, premda zakonski okvir ne pravi tu formalnu razliku, to ne znači da je popularna logika ne može napraviti. Upravo se kod prenošenja pravnih zamisli u logiku vlasništva nad kulturnim dobrom javljaju najjasnije i najveće opasnosti koje može donijeti kulturno dobro.

<sup>6</sup> Svjesna sam da je pravni okvir u složenoj vezi s kulturom i da doprinosi promjenama zdravorazumskih shvaćanja (usp. npr. Mezey 2001:35, 37).

koja može dovesti do drukčijeg, dinamičnijeg načina posredovanja među konkurentskim entitetima koji polažu pravo na kulturno značenje.

Premda kulturna hibridnost nije panaceja i sa sobom nosi svoje probleme, ona može poslužiti kao važan korektiv paradoksima vlasništva nad kulturnim dobrom. Pravni je okvir kulturnog dobra sazdan na dobrim namjerama; riječ je o pokušaju stvaranja novog zdravog razuma vezanog uz poštivanje kulturnih razlika. Ali utemeljenje ovog zdravorazumskog poštivanja u logici vlasništva nad kulturnim dobrom donosi prevelike štete, ne samo po kulturu u općem smislu, nego u konačnici i po pojedina plemena, Indijance i sve ostale čije kulturno preživljavanje ovisi o promjenama. Ovaj je rad pokušaj izgradnje novog zdravorazumskog pogleda na kulturu – pogleda koji dopušta kulturama da se mijenjaju i da zadrže svoja značenja, umjesto da se dopusti da bjelački stereotipovi, krivnja i nostalgija od starosjedilačkih kultura naprave muzejske eksponate u ime vlasništva nad kulturnim dobrom i kolektivnog identiteta.

## Pravni okvir kulturnog dobra

Evolucija pravnog okvira kulturnog dobra fascinantna je i kompleksna.<sup>7</sup> U opisu koji dajem u ovom radu bavim se njegovim nastankom i, selektivno, daljnjim razvojem, da bih pokazala kako se iz ove pravne evolucije razvila popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom, sveprisutna ideja da kulturni predmeti i prakse na jedan temeljni način pripadaju pojedinoj kulturi ili državi. U nastavku ukratko opisujem nastanak pravnog okvira kulturnog dobra iz ratnog prava i propisa o zaštiti antikviteta, a potom se bavim pitanjem kako je pravni okvir kulturnog dobra promijenjen i primijenjen na američke Indijance.

<sup>7</sup> Posebno je pronicljivo i pristupačno gledište koje u knjizi *Who Owns Culture? Appropriation and Authenticity in American Law* donosi Susan Scafidi (2005).



## Nastanak pravnog okvira kulturnog dobra

Dokument koji označava nastanak kulturnog dobra je *Haška konvencija o zaštiti kulturnih dobara* iz 1954. godine (UNESCO 1954).<sup>8</sup> Ta je konvencija naslijedila ranije zakone vezane uz rat, ali je razvijena nakon Drugog svjetskog rata, kao odgovor na novi način ratovanja u kojem su nacisti namjerno uništavali kulturna dobra.<sup>9</sup> *Haškom konvencijom* iz 1954. godine iskovan je termin “kulturno dobro” (Prott i O’Keefe 1992:307, 312) i to je bila prva međunarodna konvencija koja se bavila isključivo zaštitom kulturnih dobara (Merryman 1986:836). Ta konvencija i njezina dva protokola obavezuju stranke da štite kulturna dobra na svojem teritoriju u vrijeme mira te da spriječe neprijateljstva usmjerena prema tim dobrima, njihovu krađu, otuđenje ili uništenje u vrijeme oružanog sukoba.<sup>10</sup> U toj se konvenciji kulturna dobra definiraju kao “pokretna ili nepokretna dobra od velike važnosti za baštinu naroda”, što uključuje građevine i područja na kojima se kulturna dobra nalaze (UNESCO 1954, čl. 1). Posebno je zanimljiva preambula *Haške konvencije*, u kojoj se kaže da “štete nanesene kulturnim dobrima, bez obzira na to kojemu narodu pripadala, predstavljaju štetu kulturnoj baštini čitavog čovječanstva jer svaki narod daje svoj doprinos svjetskoj kulturi” (UNESCO 1954).

Godine 1970. UNESCO je prihvatio *Konvenciju o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara* (UNESCO 1970). Kao što je jasno iz naziva konvencije, ona se manje odnosila na rat, a više na crno tržište kulturnim dobrima koje je bilo u porastu. Konvencija pokušava spriječiti da države nabavljaju ukradene ili nelegalno izvezene kulturne proizvode (UNESCO 1970, čl. 7). U njoj se kulturna dobra definiraju detaljnije nego u *Haškoj konvenciji*

<sup>8</sup> Tu konvenciju Sjedinjene Američke Države nisu ratificirale.

<sup>9</sup> O nastajanju *Haške konvencije* vidi Merryman (1986:831, 835-836).

<sup>10</sup> Konvencija, među ostalim, propisuje da su se države stranke dužne “još u vrijeme mira pripremiti za čuvanje kulturnih dobara smještenih na vlastitom području”, a tijekom oružanog sukoba “zabraniti, spriječiti i [...] zaustaviti svaki oblik krađe, pljačke ili otuđenja kulturnih dobara, kao i svaki vandalski čin usmjeren prema tim dobrima” (UNESCO 1954, čl. 3, čl 4).

iz 1954. godine, i to kao dobra “što ih svaka država označi kao važna za arheologiju, prahistoriju, historiju, književnost, umjetnost ili znanost”, što može uključivati floru, faunu i minerale; dobra koja se odnose na povijest, arheologiju, etnologiju i umjetnost; rijetke rukopise, kiparska djela i poštanske marke; fotografske i kinematografske arhive; starine i pokućstvo starije od stotinu godina, te još mnogo drugih stvari (UNESCO 1970, čl. 1). I opet, ono što je ovdje najzanimljivije je dio teksta koji se ponajmanje odnosi na zakonske odredbe. U preambuli piše da su “kulturna dobra jedan od osnovnih elemenata civilizacije i kulture naroda”, koja “dobivaju svoju pravu vrijednost samo ako su, što je moguće više, poznati njihovo podrijetlo, historija i sredina” (UNESCO 1970). Nadalje, navodi se da je “prijeko potrebno da svaka država što bolje shvati značenje moralnih obveza što se tiče poštovanja svoje kulturne baštine te kulturne baštine svih naroda” (UNESCO 1970, preambula). Rekli bismo gotovo kićenim jezikom, ova je konvencija poziv svakoj naciji da se probudi i prihvati svoj kulturni identitet.

John Merryman u svojem je poznatom opisu točno okarakterizirao *Hašku konvenciju* i UNESCO-ovu *Konvenciju o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara* iz 1970. godine kao konvencije koje predstavljaju dvije sasvim različite skupine vrijednosti i različite perspektive vezane uz kulturna dobra. Merryman *Hašku konvenciju* iz 1954. tumači kao “povelju za kulturni internacionalizam”, tj. kao kozmopolitski pristup kulturnim dobrima koji ih ponajprije shvaća kao važan doprinos “kulturnoj baštini cijelog čovječanstva” (Merryman 1986:837). U tom smislu *Haška konvencija* predstavlja pristup sličan pristupu ugroženim vrstama: mi, ljudi, trebali bismo spasiti različite vrste ne zbog toga što je u interesu svake vrste da preživi, nego zbog raznolikosti i doprinosa svake vrste diversificiranom globalnom ekosustavu. Nasuprot tome, Merryman smatra da je UNESCO-ova konvencija iz 1970. godine dokument utemeljen na “kulturnom nacionalizmu”, što se vidi i u samome tekstu i u njegovim kasnijim interpretacijama (Merryman 1986:846). U skladu s tim nacionalističkim pristupom, u UNESCO-ovoj konvenciji Merryman vidi ne samo dokument koji obvezuje na brigu za kulturna dobra, nego i dokument koji opravdava njihovo zadržavanje u okrilju nacija gdje su ta kulturna dobra nastala (Merryman 1986:844). Prema

tom su tumačenju kulturna dobra ponajprije važna za pojedine države, jer izražavaju “kolektivni genij državljana navedene države” (UNESCO 1970, čl. 4, t. a).

Ipak, pogledamo li поближе, obje konvencije pretpostavljaju da kulture na neki način pripadaju pojedinim skupinama. Unatoč kozmopolitskom pristupu, *Haška konvencija* ima natruha kulturnog nacionalizma. U njoj se kaže da “*svaki narod daje svoj doprinos svjetskoj kulturi*” (UNESCO 1954, preambula – istaknula N. M.). Unatoč tome što te doprinose možemo smatrati vrijednima zbog onoga čime doprinose kolektivnome i zbog toga što povećavaju raznolikost, ta tvrdnja implicira da različiti ljudi stvaraju različite kulture. Tvrdnja da se omeđene skupine podudaraju s kulturama koje proizvode 1954. godine još nije bila dovoljno jaka da bi se na temelju nje moglo polagati pravo vlasništva nad kulturom. Međutim, ta je tvrdnja svejedno bila prisutna, a riječ je o tvrdnji koja leži u osnovi popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom. Ta je logika još jasnije prisutna u UNESCO-ovoj konvenciji iz 1970. godine, a s vremenom je postala sve naglašenija. Merryman je po uvjerenju i sam bio kozmopolit te je žalio što je tijekom 1970-ih i 1980-ih “dijalog o kulturnom dobru postao jednostran”. On kaže: “[g]dje god postoji međunarodna politika vezana uz vlasništvo nad kulturnim dobrom, snažno se javlja i retencijski nacionalizam te doživljava veliku potporu” (Merryman 1986:850). Dvadeset godina kasnije, kulturni je nacionalizam i dalje u porastu, djelomice i zbog paradoksa vlasništva nad kulturnim dobrom.

Kakve, dakle, veze imaju ratna razaranja velikih djela arhitekture i nelegalna trgovina starinama s predstavama u poluvremenu sveučilišnih utakmica? Pokazuje se da ekspanzivno shvaćanje vlasništva nadjačava dinamično shvaćanje kulture. Nematerijalna kultura dovedena je u okvire kulturnog dobra, a UNESCO je nagomilao impresivnu kolekciju konvencija za zaštitu nematerijalnih izraza kulture. Godine 2003. UNESCO je donio *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* (UNESCO 2003). Premda se tom konvencijom promijenio naziv – kulturno dobro postalo je kulturna baština – konvencija zapravo pretvara logiku kulturnog dobra u oblik umjetnosti. Konvencijom iz 2003. godine unutar UNESCO-a osnovan je odbor za promicanje i pomoć pri implementaciji konvencije, kojom se od stranaka konvencije traži da popišu i štite nematerijalnu kulturnu

baštinu (UNESCO 2003, čl. 5). Dakle, konvencijom se proširuje termin dobra i naziva ga se “baštinom”. Prema toj konvenciji, nematerijalna kulturna baština uključuje velik broj praksi, obreda i tradicija koji se *definiiraju* kao sastavni dio identiteta i kontinuiteta skupina kojima implicitno pripadaju:

“Nematerijalna kulturna baština” znači prakse, reprezentacije, izričaje, znanja, vještine, kao i instrumente, predmete, rukotvorine i kulturne prostore koji su povezani s njima, a koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prihvaćaju kao dio svoje kulturne baštine. Ovu nematerijalnu kulturnu baštinu, koja se prenosi iz naraštaja u naraštaj, zajednice i skupine stalno iznova stvaraju kao odgovor na svoje okruženje, te u interakciji s prirodom i svojom poviješću, a ona im pruža osjećaj identiteta i kontinuiteta te tako promiče poštivanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti (UNESCO 2003, čl. 2, st. 1).

U svojoj definiciji kulturne baštine, UNESCO-ova konvencija iz 2003. pravni je plod popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom: kulturna baština uvijek se i bez problema može povezati s pojedinom skupinom, a kultura te skupine izranja kao odgovor na okolinu, prirodu i povijest, ali ne i na kontakt, interakciju i sukobe s drugima. Kultura evoluirala, ali se ne dijeli s drugima. Ako spominjanje povijesti ujedno implicira i kulturni kontakt, onda je riječ o povijesti koja je ujedno i repatriirana: riječ je o “njihovoj povijesti”, povijesti koja pripada isključivo skupini o kojoj je riječ. Doduše, kultura se ne definira kao statična, nju “stalno iznova stvaraju”, ali je ona ujedno i izolirana od drugih, od moći, od osporavanja i od kontaminacije. Nadalje, kulturna baština koja se prenosi iz naraštaja u naraštaj ujedno je i ono što skupini daje identitet, kao i kontinuitet; drugim riječima, preživljavanje ovisi o toj nematerijalnoj kulturnoj baštini koja je isključivo vlasništvo te skupine. Konvencija pretpostavlja da ako kultura izaziva najdublji osjećaj pripadnosti, onda, samim time, i kultura mora nekome pripadati. Najzad, UNESCO-ova konvencija iz 2003. odmiče se od zastarjele ideje da su države glavni nositelji kulture, koja je bila prisutna u ranijim konvencijama. U svijetu u kojem države nisu homogene nacije koje dijele istu kulturu (kao da je tako nešto ikada i postojalo), konvencija i formalno priznaje skupine i zajednice kao entitete uz koje su vezane koherentne kulture.

## Poboljšanja i primjene pravnog okvira kulturnog dobra

Neki smatraju da je sve veća upotreba termina “kulturna baština” važan korektiv mnogim ograničenjima primjene pojma dobra i pravnog okvira vlasništva na kulturu (usp. Prott i O’Keefe 1992:307), što uključuje i neka od ograničenja o kojima ovdje govorim. Oni koji zagovaraju korištenje termina “kulturna baština”, a ne termina “kulturno dobro” obično ga smatraju boljim jer on “stvara percepciju nečega što se prenosi; nečega za što treba brinuti i što treba paziti” (Prott i O’Keefe 1992:311). Ipak, takva zaštitnička retorika vezana uz kulturnu baštinu preslikava velik dio problema vezan uz logiku vlasništva nad kulturnim dobrom. Ona nam daje kompleksniju sliku kulture, sliku koja uključuje nematerijalne prakse i promjene tijekom vremena,<sup>11</sup> ali se korištenjem termina “kulturna baština” ne može pobjeći navodima da kulture na neki ključan način *pripadaju* skupinama, čak i ako ta pripadnost nema zakonsku osnovu. Upravo je taj osjećaj pripadnosti štetan, premda je ujedno i važan izvor identiteta i zajedništva. Retorika zaštitništva, unatoč svoj svojoj važnosti, cijeni nepromjenjivost pa mnogo bolje odgovara mrtvim kulturama nego živima.<sup>12</sup> Zapravo nas prihvaćanje termina “kulturna baština” ne dovodi ništa bliže rasvjetljavanju njegovih uznemirujućih pretpostavki.

<sup>11</sup> Nematerijalni proizvodi i vlasništvo nad njima postavljaju pitanje primjenjivosti režima intelektualnog vlasništva. Premda mi ovdje nije cilj istražiti razlike između intelektualnog vlasništva i vlasništva nad kulturnim dobrom, reći ću da između njih postoje zanimljiva preklapanja. Susan Scafidi ovako sažima jedan od načina njihova razlikovanja: “[I]ntelektualno vlasništvo štiti novo i inovativno, a vlasništvo nad kulturnim dobrom štiti staro i poštovano” (Scafidi 2005:51). Zapravo, glavna tema ovog rada – napetost između restrikcija vlasništva te mobilnosti i kreativnosti kulture – odgovara napetostima u sustavu intelektualnog vlasništva između zaštite prava vlasništva i javne domene: “Američki zakoni o patentima i zaštiti autorskog prava odražavaju ovu napetost između toga da se idejama doznači status privatnog vlasništva i da ih se ostavi da obogate javnu domenu u kreativnom i ekonomskom smislu” (Scafidi 2005:17). Sve je više istraživanja intelektualnog vlasništva koja su u skladu s istraživanjima kulture (usp. npr. Coombe 1998; Cohen 2006:121; Sunder 2006:257; Tushnet 1997; Arewa 2007).

<sup>12</sup> Paul Gilroy se tako pita: “Je li taj impuls prema kulturnom protekcionizmu najokrutnija smicalica koju zapad podmeće svojim disidentskim skupinama?” (Gilroy 1993:33).

Nedavno je u konvenciji kojom se zalaže za promicanje raznolikosti kulturnih izričaja UNESCO ponudio još istančaniji pogled na kulturu (UNESCO 2005). Premda se ta UNESCO-ova konvencija iz 2005. odnosi na želje, a ne obveze,<sup>13</sup> ona se od prethodnih razlikuje po tome što artikulira i promiče viziju svijeta u kojem kulture dolaze u kontakt jedne s drugima. U njoj se prihvaća da se “kulturna raznolikost osnažuje slobodnim protokom ideja te da se promiče stalnim razmjenama i međusobnom interakcijom kultura”, ali se i dalje koristi jezik i slika svijeta u kojem postoje koherentne kulture koje su u interakciji, ali koje ta interakcija ne mijenja (UNESCO 2005, preambula). Riječ je o pristupu kulturi koji se temelji na ugroženim vrstama u darvinističkom vakuumu: kulturna raznolikost “utjelovljena [je] u jedinstvenosti i mnogostrukosti identiteta i kulturnih izričaja naroda i društava koji čine čovječanstvo” (UNESCO 2005, preambula). UNESCO-ova konvencija iz 2005. godine priznaje da su kulture u međusobnoj interakciji, ali nudi idealizirani i sterilizirani pogled na kontakte; ciljevi su joj “stvaranje uvjeta za unapređivanje kultura i njihovo slobodno međusobno djelovanje na uzajamno koristan način”, “poticanje dijaloga između kultura” “u duhu izgradnje mostova među narodima” (UNESCO 2005, čl. 1). Taj mitski i idealizirani kulturni svijet koji opisuje ova konvencija svijet je koji je određen međusobnim poštivanjem, a ne stalnim sukobima.

Najzad, veći broj američkih zakona odnosi se na kulturna dobra američkih Indijanaca, među kojima su najvažniji *Zakon o predmetima lijepa i primijenjene umjetnosti američkih Indijanaca* i *Zakon o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* (NAGPRA).<sup>14</sup> *Zakon o predmetima lijepa i primijenjene umjetnosti američkih Indijanaca* ne bavi se toliko zaštitom kulturnog dobra koliko zaštitom vrijednosti i autentičnosti indijanskih proizvoda, ali ilustrira i neke opasnosti koje proizlaze iz aproprijacijskog pogleda na kulturu. Taj zakon

<sup>13</sup> Izuzev odredbi koje se odnose na dijeljenje informacija i javno obrazovanje, gotovo sva prava i obveze stranaka konvencije su opcionalna. U engleskoj inačici konvencije riječ *shall* koja označava obvezu koristi se gotovo isključivo kao dio izraza *shall endeavor to* (‘su obvezne pokušati’).

<sup>14</sup> Vidi 25 U.S.C. §§ 305, 3001-3013 (2000).

dopušta kaznene i privatne tužbe protiv bilo koga tko prodaje dobra “na način kojim se lažno sugerira da je riječ [...] o indijanskom proizvodu”<sup>15</sup>, što zapravo omogućuje Indijancima i plemenima da se brendiraju i da štite vrijednost svojih robnih marki. Jedna od njegovih dobrih strana jest da priznaje da postoji tržište indijanskim dobrima, kao i potrebu da Indijanci bolje kontroliraju to tržište. Međutim, način na koji izjednačava kulturnu proizvodnju, vlasništvo i identitet ima i svoju cijenu. Prema pratećim pravilnicima, naziv “indijanski” ili ime plemena, kad se koristi “u vezi s predmetom lijepe i primijenjene umjetnosti, znači [...] da [...] je navedeni predmet lijepe i primijenjene umjetnosti indijanski proizvod”.<sup>16</sup> U tom kontekstu, pleme je ujedno i trgovačka marka. Kao što je rekao sudac Posner, koji je razmatrao žalbu na temelju navedenog zakona, “prema tom pravilniku naziv ‘indijanski’ zaštićeni je žig koji se odnosi na proizvode koje su načinili Indijanci, baš kao što ‘roquefort’ označava sir proizveden od ovčjeg mlijeka koji je odležao u vapnenačkim pećinama u području Roquefort u Francuskoj”.<sup>17</sup> Kao što ću pokazati kasnije, činjenica da je neki entitet ujedno i svoj vlastiti brend ima svoju cijenu, a to je prije svega perpetuiranje onoga što nazivam paradoksom vlasništva nad kulturnim dobrom. Riječ je o pretpostavljenoj koherenciji i međusobnoj izmjenjivosti skupina, stvari i kultura. Problem certifikacije autentičnih indijanskih proizvoda jest da ona zahtijeva certifikaciju autentičnih Indijanaca (usp. Castile 1996).<sup>18</sup>

*Zakon o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih veza-nih kulturnih predmeta*, donesen 1990. godine, najopsežniji je i najvažniji američki zakon koji se izriekom bavi kulturnim dobrom američkih Indijanaca. Taj zakon “doveo je do dosad najvažnijeg i najopsežnijeg povrata predmeta američkih Indijanaca” (Harding 1997:723, 725). Zanimljivo

<sup>15</sup> 25 U.S.C. § 305e(a); 18 U.S.C. § 1159 (2000).

<sup>16</sup> 25 C.F.R. § 309.24(a)(2) (2007).

<sup>17</sup> *Native Am. Arts, Inc. v. Waldron*, 399 F.3d 871, 873-874 (7. izdanje, 2005).

<sup>18</sup> Castile tvrdi da su američki Indijanci “jedina etnička skupina u Americi koja stalno nosi osobne iskaznice” jer postoje precizne odredbe o tome što označava indijanski identitet, koje se temelje na pripadnosti pojedinom plemenu kao i propisanom nužnom dijelu krvnog srodstva (Castile 1996:743, 745).

je da spomenuti zakon ide protiv konvencionalnih pogleda na imovinu i koristi se indijanskim pogledima na posjedovanje, ali unatoč tome ojačava paradoks vlasništva nad kulturnim dobrom. Tako se pokazuje da promjena režima vlasništva ne rješava problem. I tradicije američkih Indijanaca vezane uz imovinu, ništa manje od angloameričkih tradicija, ojačavaju ideju da kulture pripadaju ljudima.

Na primjer, *Zakon o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* traži povrat cijelog niza predmeta vezanih uz kulturu američkih Indijanaca, koji su u posjedu federalnih agencija i muzeja financiranih federalnim sredstvima, a u slučaju da postoji “kulturna aflijacija” između tih predmeta i pojedinog indijanskog plemena.<sup>19</sup> Ti predmeti uključuju ljudske ostatke, pogrebne predmete kao i svete predmete i kulturna dobra. U tom zakonu kulturno se dobro naziva terminom “kulturno nasljeđe” i odnosi se na predmete “koji imaju kontinuiranu povijesnu, tradicijsku ili kulturnu vrijednost koja je ključna za skupinu američkih Indijanaca ili za samu kulturu [...] i koji, stoga, ne mogu biti otuđeni, prisvojeni ili preneseni u posjed pojedinca” uključujući i članove odgovarajućeg plemena.<sup>20</sup> U skladu sa zakonom muzeji su dužni katalogizirati predmete vezane uz indijansku kulturu i odrediti njihovu “kulturnu aflijaciju odnosno kulturne aflijacije”.<sup>21</sup> Muzeji su nadalje dužni vratiti kulturno nasljeđe ako pleme koje je kulturno povezano s navedenim predmetom zatraži njegov povrat, osim ako ne dokažu “pravo posjedovanja”.<sup>22</sup> To znači da agencija ili muzej moraju dokazati da je navedeni predmet pribavljen uz dobrovoljni pristanak pojedinca ili skupine

<sup>19</sup> 25 U.S.C. § 3005(a). U *Zakonu o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* propisuju se i mnoge druge stvari, primjerice utvrđuje se vlasništvo plemena nad predmetima američkih Indijanaca koji su iskopani nakon donošenja zakona (25 U.S.C. § 3002(a)), te se od muzeja i federalnih agencija zahtjeva da inventariziraju i objave koje indijanske kulturne predmete posjeduju (25 U.S.C. §§ 3003–3004). Osim toga, na drugome su mjestu propisane i krivične kazne za protuzakonito trgovanje indijanskim kulturnim predmetima koje je u suprotnosti s tim zakonom (18 U.S.C. § 1170).

<sup>20</sup> 25 U.S.C. § 3001(3)(D).

<sup>21</sup> 25 U.S.C. §§ 3003, 3004.

<sup>22</sup> 25 U.S.C. § 3005(a).



koja je nad njim imala pravo otuđenja.<sup>23</sup> Kao što pokazuje Sarah Harding u svojoj oštromnoj analizi tog zakona, definirajući kulturnu baštinu kao neotuđivu, zakon je zapravo ograničio slučajeve u kojima se muzej može pozvati na “pravo posjedovanja” (usp. Harding 1997:729).<sup>24</sup> Osim što donosi promjenu u pravu posjedovanja, zakon navodi i bezbroj načina pokazivanja kulturne afilijacije koja se može uspostaviti “velikom većinom dokaza utemeljenih na zemljopisnim, rodbinskim, biološkim, arheološkim, antropološkim, jezičnim, folklornim, usmeno-tradicijskim, povijesnim i drugim relevantnim informacijama ili mišljenjima stručnjaka”.<sup>25</sup> U tom smislu navedeni se zakon koristi dosta fleksibilnim poimanjima kulture.

Velik broj problema koji se javljaju u *Zakonu o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta*, a posebice pitanja kolektivnog vlasništva, otuđivanja i prava predstavljanja plemena koje je kulturno povezano uz neki predmet, izlaze na vidjelo u jednom od najzanimljivijih slučajeva interpretacije zakona. Slučaj *Sjedinjene države protiv Corrowa* bavio se pitanjem je li definicija kulturnog nasljeđa u zakonu nejasna i stoga suprotna Ustavu.<sup>26</sup> Tako je, naime, tvrdio optuženik Richard Corrow koji je proglašen krivim za nezakonito trgovanje predmetima vezanim uz kulturu indijanskog plemena Navajo.<sup>27</sup> Corrow je kupio Yei B’Chei *jish* od udovice Raya Winniea, pjevača religijskih pjesama plemena Navajo, s ciljem njihove preprodaje uz veliku zaradu. Yei B’Chei su “ceremonijalni ukrasi [...] čiji engleski naziv, ‘maske’, ne može adekvatno izraziti shvaćanja Navajo indijanaca [da] ti kulturni predmeti utjelovljuju živuća božanstva”.<sup>28</sup> Na suđenju su uglavnom sudjelovali vještaci, gotovo svi iz plemena Navajo, koji su nudili suprotna mišljenja o tome jesu li Yei B’Chei doista otuđivi. Slučaj *Corrow* pokazuje da kulturna značenja i prakse često nisu ujednačeni unutar skupina. Sud je spomenuo da je Udruženje

<sup>23</sup> 25 U.S.C. §§ 3001(13), 3005(c).

<sup>24</sup> Harding također navodi da se kulturno nasljeđe u pravnoj povijesti nazivalo i “predmetima neotuđivog dobra zajednice” (Harding 1997:729 – unutarnje navodnike izostavila S. H.).

<sup>25</sup> 25 U.S.C. § 3005(a)(4).

<sup>26</sup> 119 F.3d 796, 796 (10. izdanje, 1997).

<sup>27</sup> 119 F.3d 796, 796 (10. izdanje, 1997).

<sup>28</sup> 119 F.3d 796, 798 (10. izdanje, 1997).

trgovaca antikinim indijanskim umjetninama, “trgovinska organizacija koja promiče autentičnost i etičnost u prodaji artefakata američkih Indijanaca”, u svojem mišljenju kao prijatelj suda navelo “da je vlada u ovom slučaju ‘eksploatirala kontroverzu između ortodoksnih i umjerenih religijskih perspektiva koje se javljaju među Navajo Indijancima”.<sup>29</sup> Optuženik je tvrdio da navedeno neslaganje unutar plemena o tome kako, tko i pod kojim uvjetima može biti vlasnikom ceremonijalnih ukrasa Yei B’Chei i otuđiti ih zapravo dovodi do nejasnoća u značenju pojma kulturnog nasljeđa do te mjere da pojam “kulturnog nasljeđa” čini neustavnim.<sup>30</sup> Sud se nije složio s tom tvrdnjom navodeći da premda parametri kulturnog nasljeđa mogu biti nejasni “na svojim rubovima”, njihovo je tumačenje jasno određeno u slučaju *Corrow*.<sup>31</sup> Potvrdivši prvostupanjsku presudu, sud je legitimirao jedno određeno gledište na kulturu Navaja unutar samog plemena te je pojasnio odnos plemena prema “vlastitoj” kulturi.<sup>32</sup> Dakle, sud je osporavana i kontekstualna shvaćanja pripadnika plemena o tome što je imovina i kakvo je vlasništvo nad svetim plemenskim predmetima pretvorio u “vlasništvo nad kulturnim dobrom”. Na taj je način sud sve nejasnoće o konturama kulture i njezinom odnosu prema stvarima premjestio s onu stranu zakona. To mišljenje odražava želju i nostalgiju za čistim i razumljivim kulturama, koja je u pozadini pravnog okvira kulturnog dobra.

*Zakon o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* je prilično radikalna, a, uzevši u obzir povijest bjelačkog otuđivanja kulture američkih Indijanaca, donosi pristup koji je umnogome pravedan i razuman način vraćanja značajnih predmeta u ruke plemena. Ali čak i u tom smislu, u kontekstu zakona koji se temelji

<sup>29</sup> 119 F.3d 796, 801, bilješka 7 (10. izdanje, 1997). Koliko nam se god ovaj opis spora činio zanimljivim, u njemu nedostaje podatak da je udovica, gđa Winnie, smatrala da je ona vlasnica ukrasa Yei B’Chei. Vidi 119 F.3d 796, 803 (10. izdanje, 1997).

<sup>30</sup> 119 F.3d 796, 801-802 (10. izdanje, 1997).

<sup>31</sup> Jedan od razloga zbog kojih je sud bio uvjeren da je Corrow razumio značenje ukrasa Yei B’Chei za pleme jest taj da je udovici navodno tvrdio da ga namjerava predati mlađem pjevaču u Utahu, a ne prodati ga, što implicira da je znao da bi ponovna prodaja (i to još k tome uz zaradu) bila neprihvatljiva (usp. 119 F.3d 796, 803 – 10. izdanje, 1997).

<sup>32</sup> Naravno, mišljenje suda odigralo bi ovu ulogu bez obzira na ishod jer je to upravo ono što sudovi čine – legitimiraju i objašnjavaju.

na neobično širokom i fleksibilnom pojmu kulture i kulturne "pripadnosti", zakonska rješenja perpetuiraju popularnu logiku vlasništva nad kulturnim dobrom. Logika vlasništva nad kulturnim dobrom ne odnosi se na nijanse u samom zakonu, nego na njegovu temeljnu pretpostavku, a to je da ono što je indijansko pripada Indijancima. Čak i ako se složimo s tom pretpostavkom, i ako nam je stalo do toga da podređene skupine ponovno uspostave kontrolu nad značenjima kulturnih roba, ona ipak nosi neke probleme i dvojbe (usp. npr. Austin 2005:178).<sup>33</sup> Prvo, njome se pretpostavlja da uvijek znamo što je indijansko i tko su Indijanci. Nadalje, ona uspostavlja vezu između Indijanaca i onoga što je *njihovo* na način koji može biti problematičan. Kao što kaže Sarah Harding "mišljenje da identitet, kako pojedinca tako i skupine, uvijek mora biti vezan uz neki predmet, problematično je. Nepromjenjiva intrinzična veza između identiteta i vlasništva može dovesti do nepotrebnog ograničenja (barem u teoriji stalnog) procesa kulturnog redefiniranja" (Harding 1997:752). Tu nije riječ o uobičajenom argumentu protiv komodifikacije niti se ja nužno protivim mnogim oblicima komodifikacije. Brine me pitanje koje su posljedice toga da se narodi i kulture shvaćaju kao koherentni, statični i međusobno ekvivalentni.<sup>34</sup>

Dakle, jedna vrsta problema vezana uz logiku vlasništva nad kulturnim dobrom odnosi se na posljedice za one koji su dio skupine. Definiramo li skupine na način koji je usko vezan uz zajedničke predmete i prakse, time ne samo da ograničavamo mogućnost njihova redefiniranja nego i potičemo konformizam i pretpostavljamo postojanje "autentičnih" izvedbi nečijeg identiteta. Osim toga, kao što je pokazala Madhavi Sunder, kad zakon ustupi prava ili kontrolu određenoj zajednici, time se obično daje moć jednoj inačici te zajednice nauštrb onih koji se možda ne slažu s mišljenjem većine (usp. Sunder 2001:503-504).<sup>35</sup> To je, na primjer, bilo

<sup>33</sup> Regina Austin daje opis bjelačke komodifikacije i prisvajanja crnačke kulture te naglašava važnost crnačke kontrole crnačkih kulturnih normi (Austin 2005:178).

<sup>34</sup> Za opći prikaz i pregled različitih gledišta na komodifikaciju i kulturu vidi Austin (2005).

<sup>35</sup> Sunder (2001) tvrdi da prizivanje zakona kako bi se osiguralo kulturno preživljavanje često dovodi do toga da se perpetuira *status quo* u zajednici i da se time potiskuju

vidljivo u slučaju *Corrow*, gdje bi zapravo bilo koje stajalište suda osnažilo položaj kako ortodoksnih, tako i pripadnika umjerene struje u plemenu Navajo. Drugi skup problema odnosi se na odnose među različitim skupinama. Primjerice, pravni okvir kulturnog dobra prikriva činjenicu da postoje kulturne promjene, hibridnost, fuzija kao i mogućnost da na kulturne predmete prava polažu različite strane, npr. različita plemena američkih Indijanaca.<sup>36</sup> Navedeni pravni okvir također sprečava imitiranje, te rasprave i kritike među skupinama, jer se ono što “pripada” jednoj skupini stavlja izvan dosega autsajdera.<sup>37</sup> A tu se javlja i problem koji je više ontološke prirode. Naime, čak i kad samo govorimo o skupinama, kulturama i zajednicama – kao što to činimo u ovom radu, i kao što se to čini u pravnom okviru kulturnog dobra – pretpostavljamo da su nam njihove granice kao i njihova unutrašnjost već poznati, pretpostavljamo da znamo koga valja ubrojiti u insajdere, a koga u autsajdere, tko smo mi, a tko su oni.

## **Logika vlasništva nad kulturnim dobrom i politika Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza**

U ovom se radu bavimo zakonom, ali i stajalištima i vrstama zdravorazumskih gledišta logike koje zakon potiče. U prvome dijelu ove cjeline objasniti ćemo kako pojava pravnog okvira kulturnog dobra, zajedno s politikama identiteta, dovodi do stvaranja zdravorazumske, odnosno popularne logike koja je u vezi s kulturom i vlasništvom. U drugome dijelu ove cjeline

unutarnji pokušaji da se ospore kulturna značenja.

<sup>36</sup> U *Zakonu o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* vrlo se kratko i nejasno govori o konkurentskim pravima na kulturno dobro. Ali premda zakon predviđa mogućnost višestrukih zahtjeva za repatrijacijom, cilj mu je odrediti “tražitelja koji je najprikladniji” (25 U.S.C. § 3005(e) (2000)). Pitanjem kako je taj zakon doprinio sukobima između plemena kao i unutar njih bavio se Michael Brown (2003:18-21).

<sup>37</sup> Primjerice, Michaela Browna brine da će etničke skupine, kad “definišu svoje kulturne prakse kao dobro”, time reificirati kulturu, što implicira da drugi te prakse neće moći “proučavati, imitirati ili modificirati bez dopuštenja” (Brown 2003:7).

podrobnije raspravljamo o politici Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza prema maskotama, što je primjer odluke regulatornog tijela koja je djelomice zasnovana na popularnoj logici vlasništva nad kulturnim dobrom.

## Popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom

Popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom ne odnosi se na pravni okvir kulturnog dobra nego na društvena stajališta koja nastaju na temelju tog pravnog okvira.<sup>38</sup> Mnogi načini na koje ljudi shvaćaju svijet neprimjetan su rezultat pravnih vrijednosti i praksi. Istaknutost pojedinih pravnih kategorija i njihovo često rabljenje utječe na to kako razmišljamo o nekim aspektima naših života. Pravni okvir kulturnog dobra razmjerno je ograničen, ali njegov utjecaj na naše načine razmišljanja o kulturi i razlikama uvelike nadilazi utuživost na temelju njegovih odredbi. Naime, pravni okvir kulturnog dobra i pravni okvir kulturne baštine spojili su se s multikulturalizmom te doveli do jedinstvenog zdravorazumskog shvaćanja prema kojem kultura pripada pojedinim skupinama. Tako Seyla Benhabib pripisuje taj redukcionistički način shvaćanja kulture “snažnom multikulturalizmu”, kao i tendenciji konzervativaca i naprednjaka da prihvate shvaćanje njemačkih romantičara prema kojima je kultura jedinstveni izraz ljudskog identiteta, te gledištu suvremene antropologije prema kojem su sve kulture jednake (Benhabib 2002:7-8). Sva ta prihvaćena shvaćanja zajedno čine rašireno vjerovanje da svaka skupina ljudi ima vlastitu kulturu (Benhabib 2002:3-4). Nadalje, Benhabib tvrdi da se to vjerovanje temelji na trima pogrešnim epistemološkim premisama:

- 1) da su kulture cjeline koje je moguće jasno omeđiti, 2) da se kulture podudaraju s populacijskim skupinama i da je moguće nekontroverzan

<sup>38</sup> U pravnim i društvenim istraživanjima to se obično naziva pravnom svijesti (usp. npr. Ewick i Silbey 1998). U knjizi *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life* Ewick i Silbey (1998:34-39, 224-230) pokazuju kako svakodnevne interakcije sa zakonom, njegova internalizacija kao i otpor prema zakonu mijenjaju pravna pravila u pravnu svijest.

opis kulture određene skupine ljudi te 3) da čak i ako kulture i skupine nisu u odnosu jedan naprama jedan, odnosno čak i ako postoji više od jedne kulture unutar neke ljudske skupine i čak i ako više skupina posjeduje iste kulturne značajke, to ne predstavlja problem za politiku odnosno politike (Benhabib 2002:4).

Perspektiva Seyle Benhabib prema kojoj je kultura društveno-politički konstrukt odbacuje te premise jer se njima esencijalizira, homogenizira i fetišizira kultura (Turner prema Benhabib 2002:4 – navodnike izostavila N. M.). Ja bih dodala i da ih valja odbaciti jer u slučaju kulturnih sukoba, koji se sve više javljaju na razini zakona i politike, navedene premise previše toga guraju pod tepih.

“Popularna logika” vlasništva nad kulturnim dobrom djeluje vrlo slično “diskursu razlike” Richarda Forda: ona opisuje odnos između društvenih i etničkih skupina i njihovih odredivih kultura kao konstitutivan, a istodobno kreira odnos koji opisuje (usp. Ford 2005:28).<sup>39</sup> U prethodnom sam dijelu ovog rada analizirala pravni okvir kulturnog dobra kako bih istaknula popularnu logiku koju proizvodi i koja iz njeja proizlazi. Paradoksi pravnog okvira kulturnog dobra pomažu proizvodnji logike prema kojoj postoje jasne razlike između skupina i neprijeporno vlasništvo nad kulturom. Jedna posljedica toga jest da se pojam kulture može činiti opresivnim onima čiji identitet on navodno opisuje i štiti. Što su pravila pripadnosti skupini rigidnija, to taj identitet više ograničava pripadnike skupine, čak i u slučaju onih koji ispunjavaju uvjete pripadnosti. Takva shvaćanja kulture i razlika javljaju se ruku pod ruku s prešutnim pretpostavkama o članstvu u skupini, o pripadnosti i o tome kako valja izražavati svoj kulturni identitet (usp. Ford 2005:39). Navedena shvaćanja razlika među skupinama su, kako to Ford kaže, “iskazivanje moći – pokušaji legitimiranja određenih kontroverznih opisa kulture neke skupine usprkos onima koji navedeni opis ne žele prihvatiti ili žele osporiti” (Ford 2005:41). Pomak od vlasništva nad kulturnim dobrom kao zakonskog prava prema popularnoj logici funkcioniranja skupina utječe na to kako shvaćamo kulturu i koja prava

<sup>39</sup> Ford se ponajprije bavi time kako diskurs razlike povezuje rasu s kulturom, ali su posljedice iste u smislu da diskurs podupire stvaranje veze za koju tvrdi da je samo opisuje (Ford 2005:28).

proizlaze iz kolektivnog života. Taj pomak također dovodi do toga da se pozivamo na zakon da bismo riješili kulturne sporove. Kad pravo vlasništva nad kulturnim dobrom damo određenom tijelu neke skupine ili zajednice, zakon obično daje moć onoj inačici kulture koju zastupa navedena skupina, istodobno reificirajući određeno shvaćanje kulture (usp. Sunder 2001:503, 552-553). Popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom – vjerovanje da su skupine ljudi i kulture koherentne i da se međusobno podudaraju – u temelju je jezika koji se koristi u pravnom okviru kulturnog dobra, kao i njegovih osnovnih pretpostavki. Pravni okvir kulturnog dobra, zbog jezika koji se u njemu koristi kao i zbog onoga što propisuje, stalan je poticaj popularnoj logici vlasništva nad kulturnim dobrom, a njezin je utjecaj vidljiv u brojnim zakonskim kao i izvanzakonskim kontekstima, između ostalog i u raspravi o indijanskim maskotama.

### **Politika Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza prema indijanskim nazivima i maskotama**

Dana 5. kolovoza 2005. godine Nacionalni sveučilišni sportski savez izdao je priopćenje za novinare u kojem je najavio novu politiku koju će provoditi Izvršni odbor Saveza (koji čine rektori sveučilišta). Tom se politikom “zabranjuje visokim školama i sveučilištima koja su članovi Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza da prikazuju neprijateljske i raso/etnički/nacionalno uvredljive maskote, nazive ili slikovne prikaze na bilo kojem od osamdeset i osam prvenstava pod nadležnošću Saveza”.<sup>40</sup> Ta se odluka u konačnici odnosila na dvadeset sveučilišta koja su se koristila nazivima i maskotama koje potječu od američkih Indijanaca.<sup>41</sup> Budući da je Naci-

<sup>40</sup> Nat'l Collegiate Athletic Ass'n, “NCAA Executive Committee Issues Guidelines for Use of Native American Mascots at Championship Events”, priopćenje za novinare, 5. kolovoza 2005. godine, [http://www2.ncaa.org/portal/media\\_and\\_events/press-room/2005/august/20050805\\_exec\\_comm\\_rls.html](http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press-room/2005/august/20050805_exec_comm_rls.html).

<sup>41</sup> Sveučilište Alcorn State (Braves, ‘indijanski ratnici’), Sveučilište Arkansas State (Indians, ‘Indijanci’), Sveučilište Bradley (Braves, ‘indijanski ratnici’), Carthage College (Redmen, ‘Crvenokošci’), Catawba College (Indians, ‘Indijanci’), Sveučilište Central Mic-

onali sveučilišni sportski savez privatna organizacija koja ovisi o svome članstvu, on zapravo nema autoritet kojim bi mogao prisiliti sveučilišta da promijene svoje maskote i znakovlje. Međutim, značajna je moć prinude koju ipak ima, jer se sveučilišta žele natjecati u međusveučilišnim ligama, a za takvo što, osim Saveza, nema mnogo alternativa koje bi bile održive, a kamoli profitabilne.<sup>42</sup>

Nakon usvajanja navedene politike jedanaest je sveučilišta odlučilo da će promijeniti nazive i maskote, pa se navedena odluka na njih više nije odnosila.<sup>43</sup> Pet je sveučilišta dobilo dopuštenje plemena čija su imena koristili pa su izuzeta od navedene odluke.<sup>44</sup> Sveučilište Bradley dobilo je petogodišnji “rok kušnje”, a tri sveučilišta podliježu odluci kojom im je zabranjeno da u posezoni budu domaćini bilo kakvih sportskih natjecanja

higan (Chippewas, ‘pripadnici plemena Chippewa’), Chowan College (Braves, ‘indijanski ratnici’), Sveučilište Florida State (Seminoles, ‘pripadnici plemena Seminole’), Sveučilište u Illinoisu, Urbana-Champaign (Illini, ‘pripadnici plemena Illini’), Sveučilište Indiana u Pennsylvaniji (Indians, ‘Indijanci’), Sveučilište Louisiana-Monroe (Indians, ‘Indijanci’), Sveučilište McMurry (Indians, ‘Indijanci’), Sveučilište Midwestern State (Indians, ‘Indijanci’), Mississippi College (Choctaws, ‘pripadnici plemena Choctaw’), Newberry College (Indians, ‘Indijanci’), Sveučilište u Sjevernoj Dakoti (Fighting Sioux, ‘borci iz plemena Siouxa’), Sveučilište Northeastern State (Redmen, ‘Crvenokošci’), Sveučilište Southeastern Oklahoma State (Savages, ‘divljaci’), Sveučilište u Utahu (Utes, ‘pripadnici plemena Ute’) i College of William and Mary (Tribe, ‘Pleme’).

<sup>42</sup> Kao što je rekao jedan od pripadnika sveučilišnih vlasti: “Možemo činiti što nas je volja dok god nas nije briga hoće li naši studenti igrati u posezoni ili ne” (Lederman 2005).

<sup>43</sup> Carthage College, Chowan College, Sveučilište Indiana u Pennsylvaniji, Sveučilište Louisiana-Monroe, Sveučilište McMurry, Sveučilište Midwestern State, Newberry College, Sveučilište Northeastern State, Sveučilište Southeastern Oklahoma State i College of William and Mary složili su se da će promijeniti svoj naziv ili svoj logo, a Sveučilište u Illinoisu dobilo je dopuštenje koristiti svoj nadimak. Vidi Nat’l Collegiate Athletic Ass’n, “Native American Mascot Policy – Status List”, priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, [http://www2.ncaa.org/portal/media\\_and\\_events/press\\_room/2007/february/20070220\\_mascot\\_status\\_report.html](http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2007/february/20070220_mascot_status_report.html).

<sup>44</sup> Catawba College, Sveučilište Central Michigan, Sveučilište Florida State, Mississippi College i Sveučilište u Utahu izuzeti su od odluke. Vidi Nat’l Collegiate Athletic Ass’n, “Native American Mascot Policy – Status List”, priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, [http://www2.ncaa.org/portal/media\\_and\\_events/press\\_room/2007/](http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2007/).



u okviru Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza te da ističu neprijateljsko i uvredljivo znakovlje na bilo kojem natjecanju unutar prvenstva.<sup>45</sup> Ova odluka Saveza temelji se na pretpostavci da svaki indijanski naziv ili maskotu valja smatrati neprijateljskim ili uvredljivim ako “odgovarajuće” pleme nije dalo dopuštenje za korištenje njegovog imena.<sup>46</sup> U slučaju da je ime generičko, kao kod primjera Indians (Indijanci) odnosno Braves (Indijanski ratnici), ne postoji jedno pleme koje bi moglo dati dopuštenje, pa stoga takvi nazivi nužno krše navedenu odluku. U nekim slučajevima postoji nekoliko plemena ili skupina koje se koriste istim imenom pa je tada još teže dobiti dopuštenje; međutim Savez nije jasno naveo valja li dobiti dopuštenje od svih plemena koja se koriste istim imenom.

Primjerice, u obrazloženju odbijanja molbe Sveučilišta u Sjevernoj Dakoti da se koristi imenom Fighting Sioux (Siouxi koji se bore), Bernard Franklin, Viši potpredsjednik za upravljanje i članstvo Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza, naveo je da su se barem dva plemena Siouxa suprotstavila korištenju tog naziva, a nijedno ga nije jednoznačno podržalo. Molba Sveučilišta Bradley da koriste naziv Braves (Indijanski ratnici) odbijena je jer, kao što je naveo Franklin, “nijedno pleme američkih Indijanaca nije ‘vlasnik’ riječi ‘Braves’ kao što je vlasnik naziva svog plemena pa je nemoguće da korištenje toga naziva ne dovede do stvaranja neprijateljskog ili uvredljivog okruženja”.<sup>47</sup> Oba su sveučilišta uložila žalbe koje je Savez

<sup>45</sup> Sveučilište Alcorn State, Sveučilište Arkansas State i Sveučilište u Sjevernoj Dakoti podliježu odluci. Sveučilište Arkansas State razmatra promjenu imena, Sveučilište Alcorn State nije izdalo javna priopćenja o tom pitanju, a Sveučilište u Sjevernoj Dakoti podnijelo je tužbu. Vidi Nat'l Collegiate Athletic Ass'n, “Native American Mascot Policy – Status List”, priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, [http://www2.ncaa.org/portal/media\\_and\\_events/press\\_room/2007/](http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2007/).

<sup>46</sup> Nat'l Collegiate Athletic Ass'n, “Statement by NCAA Senior Vice-President for Governance and Membership Bernard Franklin on University of North Dakota Review”, priopćenje za novinare, 28. rujna 2005. godine, [http://www2.ncaa.org/portal/media\\_and\\_events/press\\_room/2005/september/20050928\\_franklin\\_stmnt\\_und.html](http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2005/september/20050928_franklin_stmnt_und.html). Tamo se, među ostalim, spominje i da je “[g]lavno, premda ne i jedino pitanje kod ponovnog razmatranja dokumentacije [...] je li ‘istoimeno’ pleme dalo formalno dopuštenje instituciji za korištenje maskote, naziva i slikovnih prikaza”.

<sup>47</sup> Nat'l Collegiate Athletic Ass'n, “Statement by NCAA Senior Vice-President for Governance and Membership Bernard Franklin on Bradley University Review”, priopće-

odbio na najvišoj instanci u travnju 2006. godine.<sup>48</sup> Sveučilište u Sjevernoj Dakoti podiglo je tužbu protiv Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza u listopadu 2006. godine.<sup>49</sup> U listopadu 2007. godine Sveučilište u Sjevernoj Dakoti i Savez su se nagodili. Prema nagodbi, Sveučilište u Sjevernoj Dakoti dobilo je rok od tri godine da pribavi dopuštenje od svih lokalnih plemena Siouxa za nastavak korištenja svog naziva i znakovlja (Wieberg 2007).

Mnoge su momčadi jednostavno promijenile svoje nazive ili ih namjeravaju promijeniti da bi se uskladili s odlukom. Jedan od zanimljivih primjera je Carthage College koji je maknuo dva pera iz svog loga te je promijenilo svoj naziv iz riječi Redmen (Crvenokošci) u Red Men ('crveni ljudi'). Vezano uz Carthage College, Franklin je rekao da je odbor dao potporu "razvoju novih strateških načela koja će jasno pokazati povijesno značenje naziva 'Red Men' za školu te naglasiti da taj naziv nema nikakve veze s američkim Indijancima".<sup>50</sup> Izgleda da Carthage College još uvijek

nje za novinare, 20. listopada 2005. godine, <http://www.ncaasports.com/story/8987213>.

<sup>48</sup> Sveučilište Bradley dobilo je petogodišnji "rok kušnje" tijekom kojeg će Nacionalni sveučilišni sportski savez surađivati sa Sveučilištem da bi se uvjerali da će ono nastaviti raditi na izgradnji okruženja koje nije neprijateljsko ili uvredljivo te koje je u skladu sa statutom Saveza, kao i s njegovim zalaganjem za raznolikost. Sveučilište Bradley dobilo je dopuštenje da bez ograničenja sudjeluje i ugošćava prvenstva Saveza. Nat'l Collegiate Athletic Ass'n, "Native American Mascot Policy—Status List", priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, [http://www2.ncaa.org/portal/media\\_and\\_events/press\\_room/2007/february/20070220\\_mascot\\_status\\_report.html](http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2007/february/20070220_mascot_status_report.html).

<sup>49</sup> *North Dakota v. NCAA*, No. 06-C-1333 (N.D. Dist. Ct. Oct. 2006.), <http://www.ag.state.nd.us/NCAA/Complaint-State-Court.pdf>.

<sup>50</sup> Nat'l Collegiate Athletic Ass'n, "Statement by NCAA Senior Vice-President for Governance and Membership Bernard Franklin on Carthage College and Midwestern State University", priopćenje za novinare, 9. studenog 2005. godine, [http://www2.ncaa.org/portal/media\\_and\\_events/press\\_room/2005/november/20051109\\_carthage\\_midwestern\\_stmtm.htm](http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2005/november/20051109_carthage_midwestern_stmtm.htm). Prema Robertu Rosenu, jednom od članova sveučilišne uprave Carthage Collegea, "ustanova, čije je sjedište prvotno bilo u gradu Carthage u državi Illinois, prihvatila je naziv Redmen (Crvenokošci, 'crveni ljudi') 1920-ih godina da bi označila da se razlikuje od momčadi srednjih škola iz okoline, koje su imale plave dresove i bile su poznate pod imenom Blueboys ('plavi dječaci') [...] S vremenom [...] ime je dobilo indijanski prizvuk, a Carthage College je inkorporirao pera u svoj logo" (prema Lederman 2005).

sastavlja navedena strateška načela ili je odlučilo da ih neće sastavljati.<sup>51</sup> S obzirom na istoimena bratstva koja su nekada postojala u Americi (usp. Deloria 1998:56; i dalje u ovom tekstu), teško je zamisliti da navedeno ime nema veze s američkim Indijancima.

U kolovozu 2005. godine Franklin je obznanio da je Sveučilište Florida State uklonjeno s popisa škola s neprijateljskim ili uvredljivim maskotama, nakon što je od odgovarajućeg plemena pribavilo dopuštenje za korištenje svojeg imena i maskote. Franklin je nadalje spomenuo “jedinostveni odnos između Sveučilišta Florida State i plemena Seminole iz Floride, kao značajan faktor” (Wieberg 2005b).<sup>52</sup> U izjavi se ne spominje pleme Seminole iz Oklahome. To pleme nije izrazilo službeni stav prema maskoti Sveučilišta Florida State, a njegovi se članovi nisu baš trsili dati svoju potporu (usp. Wieberg 2005b).<sup>53</sup> U sljedeća dva tjedna, Sveučilište Central Michigan kao i Sveučilište u Utahu također su uklonjeni s popisa iz istog razloga, tj. jer su dobili dopuštenje od odgovarajućih plemena, indijanskog plemena

<sup>51</sup> Na internetskoj stranici Carthage Collegea trenutno nisu istaknuta strateška načela koja bi se na to odnosila. Do prošle godine na internetskoj su se stranici nalazila stara strateška načela iz 1994. Prema njima, jedino mjesto u kojem se koristi znakovlje američkih Indijanaca jest logo Carthage Collegea, u kojem se crveno slovo “C” nalazi unutar crnog kruga s dva pera koja izlaze iz njega. Začuđuje da se u tim načelima nigdje ne spominje da bi naziv Red Men (‘crveni ljudi’) mogao značiti išta drugo osim američki Indijanci, nego se samo govori da se Carthage College prema američkim Indijancima odnosi s poštovanjem (Carthage College, “Policy Statement on the Redmen Name”, 18. ožujka 1994). Navedeni izvor dostupan je u uredništvu časopisa *Columbia Law Review* (u kojem je prvotno objavljen ovaj članak, op. ur.).

<sup>52</sup> Vrlo je malo javno dostupnih informacija o pregovorima između plemena Seminole i Sveučilišta Florida State o tom pitanju, ali se zna da je Sveučilište Florida State uspostavilo stipendije za studente iz plemena Seminole koji žive u rezervatima te razmatra otvaranje “muzeja baštine i kulture plemena Seminole u sveučilišnom kampusu” (Wieberg 2005a). Osim toga, sada se na Sveučilištu nudi i kolegij o povijesti plemena Seminole (Kaczor 2006). Prema predstavniku plemena Seminole: “Mogli smo članovima našeg plemena dati nešto materijalno što bi im netko nekad mogao uzeti [...] [a]li Sveučilište Florida State može našim ljudima dati obrazovanje, a to je nešto što nam nitko ne može uzeti” (Volkert 2004).

<sup>53</sup> Jedan član vrhovnog vijeća plemena Seminole iz Oklahome rekao je da “mu je zlo od toga da Nacionalni sveučilišni sportski savez dopušta takvu maškaradu kojom se promiče ta vrsta rasizma u dvadeset i prvom stoljeću” (Wieberg 2005b).

Saginaw Chippewa u Michiganu i indijanskog plemena Northern Ute. Franklin je pritom izjavio: “Odluku odgovarajućeg suverenog plemena o tome kada i kako se smije koristiti njihovo ime i znakovlje valja poštovati čak i ako se drugi s njome možda ne slažu”.<sup>54</sup> Nacionalni sveučilišni sportski savez predložilo je Sveučilištu Central Michigan da svoj naziv promijeni u Saginaw Chippewas jer je pleme Chippewa dopustilo tom Sveučilištu da se koristi njihovim imenom. Catawba College koje koristi ime Catawba Indians te Mississippi College koje koristi ime Choctaws također su od odgovarajućih plemena dobili dopuštenje za nastavak korištenja navedenih imena.

Molba Sveučilišta u Illinoisu za pravo korištenja imena “Illini” i njihove maskote djelomice je odbijena u studenom 2005. godine. Nacionalni sveučilišni sportski savez je prihvatio korištenje naziva “Illini” jer ono predstavlja državu, ali su naglasili da Sveučilište mora započeti kampanju educiranja javnosti kojom bi se distancirali od svoje maskote i simbola, poglavice Illiniweka. Žalba Sveučilišta u Illinoisu odbijena je na posljednjoj instanci u travnju 2006. godine. Dana 16. veljače 2007. Sveučilište u Illinoisu najavilo je povlačenje poglavice Illiniweka sa sportskih događaja nakon posljednje košarkaške utakmice te sezone na domaćem terenu.<sup>55</sup> Maskota poglavice Illiniweka službeno je povučena 21. veljače 2007. godine, nakon što je nastupio u poluvremenu utakmice protiv Michigana (Mallozzi 2007:9).<sup>56</sup> Time je Sveučilište u Illinoisu automatski dobilo pravo

<sup>54</sup> Nat'l Collegiate Athletic Ass'n, “Statement by NCAA Senior Vice-President for Governance and Membership Bernard Franklin on Central Michigan University and Utah Reviews”, priopćenje za novinare, 2. rujna 2005. godine, [http://www2.ncaa.org/portal/media\\_and\\_events/press\\_room/2005/september/20050902\\_cmu\\_utah\\_franklin-stmnt.html](http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2005/september/20050902_cmu_utah_franklin-stmnt.html).

<sup>55</sup> Usp. University of Illinois, “Chief Illiniwek Will No Longer Perform”, priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, <http://www.uillinois.edu/chief/ChiefRelease2-16-07.pdf>.

<sup>56</sup> Za navijače Illinoisa posljednje pojavljivanje poglavice Illiniweka bio je vrlo dirljiv događaj, koji je, čini se, bio uzbudljiv i zbog medijske pozornosti: navijačice (engl. *cheerleaders*) su fotografirale tijekom izvedbe na poluvremenu, a i najavljiivači su stalno pobuđivali emocionalnu atmosferu kod navijača i samog poglavice. Video snimku zadnjeg poglavičinog plesa vidi na “Watch Chief Illiniwek's Last Dance”, <http://fightingillini.cstv.com/genrel/022107aaa.html>.

biti domaćinom sportskih događaja pod pokroviteljstvom Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza.

Politika Saveza vezana uz maskote nije utemeljena na pravnom okviru kulturnog dobra, ali je primjer primjene popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom. Ona otkriva kako je paradoksalna logika vlasništva nad kulturnim dobrom postala toliko popularna da je i sama postala temelj za djelovanje. Drugim riječima, temelj ove odluke Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza nije pravni okvir kulturnog dobra, nego logika vlasništva nad kulturnim dobrom. Politika Saveza prema maskotama razvila se iz preporuke Odbora za mogućnosti i interese manjina, koji je u svojem izvješću o navedenom pitanju naveo više argumenata protiv korištenja maskota, simbola i znakovlja američkih Indijanaca na sveučilišnim sportskim natjecanjima. Doduše, mnogi od tih argumenata nisu bili vezani uz vlasništvo, nego uz činjenicu da je Odbor smatrao da takvo znakovlje potiče diskriminaciju, rasizam i neprijateljsko okruženje.<sup>57</sup> Ipak, drugi razlozi za navedenu odluku jasno su bili vezani uz vlasništvo nad kulturnim dobrom, poput tvrdnje da su indijanske maskote svetogrđe jer je korištenje perja, boja i nošnji otuđivanje religijskih praksi američkih Indijanaca.<sup>58</sup> Ipak, najviše otkriva jednostavna činjenica da su nakon što je navedena odluka Saveza prihvaćena, od nje bila automatski izuzeta ona sveučilišta čija su imena ili maskote dobila odobrenje odgovarajućih plemena. Drugim riječima, kolikogod rasistička ili diskriminatorna neka maskota s likom Indijanca bila, dok god to ne smeta plemenu čije ime ili znak se u njoj javlja, problema nema. U biti, Savez je nazive plemena učinio mnogo konkurentnijim oblikom dobra nego što su oni to ranije bili na sportskom tržištu (Frischman 2005:917, 945). Ta je odluka plemenima dala jedno od značajnih prava vlasništva nad imenima, znakovljem i kulturnim reprezentacijama: pravo

<sup>57</sup> Vidi Nat'l Collegiate Athletic Ass'n, "NCAA Minority Opportunities and Interests Committee Report on the Use of American Indian Mascots in Intercollegiate Athletics to the NCAA Executive Committee Subcommittee on Gender and Diversity Issues (2002)", [http://www1.ncaa.org/eprise/main/membership/governance/assoc-wide/moic/2003/mascot\\_report/mascotreport.htm](http://www1.ncaa.org/eprise/main/membership/governance/assoc-wide/moic/2003/mascot_report/mascotreport.htm).

<sup>58</sup> Usp. [http://www1.ncaa.org/eprise/main/membership/governance/assoc-wide/moic/2003/mascot\\_report/mascotreport.htm](http://www1.ncaa.org/eprise/main/membership/governance/assoc-wide/moic/2003/mascot_report/mascotreport.htm).

isključivanja u kontekstu sportskih sveučilišnih natjecanja. Vrhovni je sud pravo isključivanja opisao kao “jednu od najvažnijih sastavnica u kolopletu ovlaštenja obično označenih kao vlasništvo”.<sup>59</sup>

Ono što je u temelju ovog ključnog dijela odluke Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza jest upravo logika vlasništva nad kulturnim dobrom, prema kojoj znakovlje, rituali i kulturni identiteti Indijanaca pripadaju Indijancima. Ima slučajeva kada je ta tvrdnja razmjerno nekontroverzna ili se barem može koristiti kao uvjerljiv argument u pravnom okviru kulturnog dobra.<sup>60</sup> U ovom se radu bavimo jednim dijelom te tvrdnje, a to je: ima li smisla da se predodžbe Indijanaca – koje su stvorili, prisvojili i preoblikovali bijelci često u neprijateljske svrhe *mainstream* američke kulture – smatraju kulturnim dobrom Indijanaca? Premda možda ima mnogo razloga zbog kojih bismo željeli da se u zakonu na ovo pitanje odgovori potvrdno, barem su dva razloga zbog kojih pravni okvir kulturnog dobra ili logika vlasništva nad kulturnim dobrom ne bi trebali utjecati na naš odgovor. Prvo, prema argumentaciji vezanoj uz kulturno dobro to bi znakovlje trebalo pripadati plemenskim kulturama. Ipak, maskote su barem u istoj mjeri proizvod bjelačke američke kulture koliko i kulture američkih Indijanaca. One su mnogo više od stereotipova; one su kulturni hibridi čiji je referent već odavno izgubljen, a do čijeg se značenja može doći samo ako se obrati pozornost na bjelački kulturni projekt pokoravanja starosjedićkih naroda i stvaranja nacije. Maskote zasigurno “ukazuju na trenutke

<sup>59</sup> *Kaiser Aetna v. United States*, 444 U.S. 164, 176 (1979). Thomas Merrill smatra da je pravo isključivanja ključni element prava vlasništva (usp. Merrill 1998:730).

<sup>60</sup> Čini mi se da su fotografije obreda plemena Hopi koje je početkom dvadesetog stoljeća snimio velečasni H. R. Voth nešto manje problematičan slučaj. Ipak, s obzirom da pleme Hopi polaže pravo na navedene fotografije, koristeći se logikom vlasništva nad kulturnim dobrom, njihovo potraživanje stvara iste probleme koje opisujem u ovom radu. Izvršnu raspravu o Vothovim fotografijama i potraživanjima pripadnika plemena Hopi iznosi Brown (2003:11-24). Brown smatra da se pleme Hopi u ovom slučaju poziva na pravo na “privatnost kulture” (2003:27-28). Jedan od razloga zbog kojih se meni čini da je potraživanje članova plemena Hopi bolje utemeljeno od potraživanja u slučaju maskota jest ironična činjenica da su fotografije pripadnicima plemena Hopi služile da bi razumjeli svoju vlastitu povijest, što može imati značajan utjecaj na njihovo današnje shvaćanje samih sebe (usp. Brown 2003:13).

pisanja i ponovnog pisanja euroameričkog identiteta putem osvajanja, hijerarhije i dominacije” (King i Springwood 2001:1, 8). Ali da bi to bilo točno, one moraju djelomice biti i sastavni dio euro-američkog identiteta. Značenje maskota pogrešno ćemo shvatiti ako pogrešno odredimo koji su njihovi kulturni utjecaji. Drugo, što je još i gore, argumentacija vezana uz vlasništvo nad kulturnim dobrom sama učvršćuje vlastitu perverznu logiku – da su kulture u vlasništvu skupina i da se pojedine skupine na neki neproblematičan način podudaraju s pojedinim kulturama.<sup>61</sup> Da bismo pokazali da indijanske maskote nisu kulturno dobro Indijanaca nego kulturni hibridi, moramo podrobno opisati njihovu hibridnost. Taj je opis toliko prepun brutalnosti prema Indijancima da nije ni čudo da postoji slobodoumni poriv da im se maskote vrate. Ali kome ih točno valja vratiti i na temelju kojih postavki? Opis koji slijedi pokazuje da teorija vlasništva nad kulturnim dobrom ne funkcionira i da je njezina primjena tek još jedna medvjeda usluga američkim Indijancima.

### Stvaranje kulturnog hibrida

Paradoks je vlasništva nad kulturnim dobrom da se ono bavi kulturom, ali da time istodobno deformira i mumificira tu istu kulturu. Ne samo da je pristup vlasništva nad kulturnim dobrom sasvim pogrešan, nego i perpetuira potencijalno štetno poimanje kultura i skupina, a sve to u ime pokušaja da ih se zaštiti i očuva. U ovom dijelu nudim jedan mogući korektiv popularnoj logici vlasništva nad kulturnim dobrom, a to je kulturni kontrana-rativ o indijanskim maskotama koji naglašava hibridnost i promjenu, a ne koherentnost i nepromjenjivost. U prvome dijelu ove cjeline opisujem

<sup>61</sup> Ovo pitanje možda se jednako tako odnosi i na uobičajenije slučajeve polaganja prava vlasništva nad kulturnim dobrom. Na primjer, antikviteti koji su pokradeni iz iračkog Nacionalnog muzeja u Bagdadu nisu neupitno u vlasništvu Iraka. Postavlja se pitanje kako su oni došli u posjed muzeja, kojim su putem tamo došli, koja je povijest regije gdje su antikviteti nađeni, koje su kulturne veze suvremenih Iračana s drevnim Mezopotamcima, koje su povijesne ili suvremene veze i potraživanja drugih skupina ljudi na navedenu regiju ili navedene artefakte, i tako dalje.

paradigmu kulturne hibridnosti. Riječ je o dugoj tradiciji bjelačkog igranja Indijanaca da bi sami sebe shvatili i legitimirali kao američke državljane. Nakon toga pokazujem da se poglavica Illiniwek savršeno uklapa u tu tradiciju igranja Indijanaca. Potom povezujem kulturnu frikciju koju izazivaju indijanske maskote s logikom vlasništva nad kulturnim dobrom, a u zadnjemu dijelu ove cjeline pomoću teorije hibridnosti objašnjavam indijanske maskote kao rezultat kulturne fuzije čime se dovodi u pitanje popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom.

### **Hibridna paradigma: igranje Indijanaca<sup>62</sup>**

Definicije vlasništva i raspodjele dobara oduvijek su bile uvjetovane političkom i društvenom moći. Skupine koje su imale moć uvijek su mogle definirati i štititi svoje dobro te su uvijek bile gospodari vlastitih identiteta. One su uvijek bile u stanju prisvojiti i kontrolirati značenje. Bijeli se Amerikanci koriste znakovljem i praksama Indijanaca kao načinom stvaranja vlastite nacije još od vremena kad i nisu bili Amerikanci, tj. u okviru procesa kojim su postali Amerikanci. Pojam plemenitog divljaka koristio je kolonistima, jer im je omogućio da se poistovjete s plemenitim i slobodnim Indijancima da bi se udaljili od Britanaca, a istodobno su se koristili divljaštvom Indijanaca da bi opravdavali njihovo razvlašćivanje i ubijanje. Nošenje indijanske odjeće i oponašanje plemenskih plesova i govora – tj. “igranje Indijanaca” – bijelim je Amerikancima bilo korisno u njihovoj borbi za moć s Engleskom, kao i u konsolidaciji svoje moći nad Indijancima koje su oponašali. Duga tradicija bjelačkih prerusavanja u Indijance kao i predstavljanja Indijanaca definirala je nacionalni identitet kao različit od engleskoga te je ujedno legitimirala raseljavanje pravih Indijanaca iz nacionalnog krajolika (Deloria 1998:7-8).

Ipak, Philip Deloria zamjećuje kako je nevjerojatno do koje je mjere ideja indijanstva postala sastavnim dijelom novog pojma američkog nacionalnog identiteta:

<sup>62</sup> Taj izraz, kao i veći dio rasprave koja slijedi, preuzet je od Philipa Delorije (1998).



Potkraj osamnaestog stoljeća [...] buntovni američki kolonisti u Novoj Engleskoj i Pennsylvaniji učinili su nešto jedinstveno. Zbog sve veće sklonosti da sebe vide u opoziciji prema Engleskoj, a ne prema Indijancima, izvrnuli su unutarnje i vanjsko te zamislili novu granicu nacionalnog identiteta. Počeli su transformirati vanjsko – plemenate divljake, tj. druge – u simboličke figure koje su retorički mogle postati dio unutrašnjosti društva koje su željeli stvoriti. Ukratko, temelj opreka se pomaknuo, a s njime se promijenio i način na koji su definirali sami sebe kao naciju. Tako su Englezi za koloniste sve više postajali “oni”, a Indijanci su postajali “mi”. Ta je inverzija imala neizrecive posljedice za američku politiku i identitet (Deloria 1998:21-22).

Taj je opis u skladu s tumačenjima drugih kulturnih povjesničara, poput Richarda Slotkina koji opisuje mitskog američkog heroja kao onog koji je potpuno internalizirao Indijance da bi sam sebe nanovo stvorio, to jest da bi postao pravim Amerikancem (usp. Slotkin 1973: 17, 1992:14).<sup>63</sup>

Svaki novi nacionalni identitet mora, prema čuvenoj sintagmi Erica Hobsbawma, “izumiti tradicije” na kojima je utemeljen i na temelju kojih polaže pravo na zajedničku prošlost (Hobsbawm 1992:13-14).<sup>64</sup> Sjeverno-američkim je kolonistima pozivanje na Indijance pomoglo da se povežu sa zemljom i običajima koji su postojali mnogo prije njihova dolaska (Deloria 1998:25).<sup>65</sup> Simboličko indijanstvo im je pomoglo da odbace i odstrane prošlost koju su dijelili s Engleskom. Na taj je način “igranje Indijanaca pokazalo da je taj moćan krajolik na neki način promijenio imigrante, dajući im isti status kao i Indijancima te ih obavezujući da obrane

<sup>63</sup> “Amerikanac mora prijeći granicu i ući na ‘indijanski teritorij’ te time iskusiti ‘regresiju’ u primitivniji i prirodniji način života i na taj način iščistiti lažne vrijednosti ‘metropole’ i prihvatiti novi pročišćeni društveni ugovor” (Slotkin 1992:14).

“Priča o evoluciji američke mitologije u velikoj je mjeri priča našeg presporog shvaćanja važnosti američkih Indijanaca u univerzalnom smislu kao i u našem (odnosno njihovom) američkom svijetu” (Slotkin 1973:17).

<sup>64</sup> Hobsbawm (1992) objašnjava kako suvremene nacije izmišljaju tradicije da bi negirale svoju suvremenost te predstavile svoje kontinuirano, povijesno postojanje kao jedne jedinstvene zajednice.

<sup>65</sup> Ovdje nije važno što su im ti običaji bili zajednički kao ni to da su znali koji su, nego da su običaji postojali kao dio nasljeđa kontinenta na koji su polagali pravo.

istu običajnu slobodu” (Deloria 1998:26). Retorika, znakovlje i izvedbe indijanstva bile su u središtu američkog identiteta i u sebi su oduvijek nosili dvostrukost. Naime, prerusavanje u Indijance kolonistima je omogućilo da se pobune protiv Engleza i da pobacaju čaj u bostonsku luku, ali im je također omogućilo da polažu pravo na pripadnost anti-europljanima, tj. domorocima (Deloria 1998:36).

Naravno, valja imati na umu da su retorički, simbolički i mitski Indijanci zapravo ideje, narativi odnosno geste, a ne stvarni ljudi i da se za bijele Amerikance snažnom i trajnom pokazala ideja indijanstva, a ne pravi Indijanci. Robert Berkhofer u svojem se poznatom istraživanju bavio time kako su Europljani, a kasnije Amerikanci, sami stvorili “Indijance” kao kategoriju te je ispunili fantazijama i predodžbama koje su često bile jednako pogrešne koliko i samo ime “Indijanac” (Berkhofer 1978). Opisi tih pogrešno nazvanih Indijanaca, prvo od istraživača, a kasnije kolonista, sveli su tisuće nevezanih društava u skup značajki koje su pobuđivale maštu Europljana (Berkhofer 1978:3). Jezična i vizualna retorika kojom su prikazivani Indijanci bila je snažna, ali i začuđujuće ujednačena i trajna. Danas, stotinama godina nakon što je Kolumbo ukratko opisao Indijance u svojem pismu iz 1493. godine (Berkhofer 1978:5-6), nakon mnogih kontakata i boljeg upoznavanja brojnih različitih plemena američkih Indijanaca, te usprkos dramatičnim promjenama u načinu na koji Indijanci doista žive, bijeli Amerikanci i dalje prihvaćaju i reagiraju na predodžbe o Indijancima koje upadljivo sličje predodžbama i retorici koju su Kolumbo i Amerigo Vespucci prizivali u petnaestom stoljeću (Berkhofer 1978:28-29). Očigledno objašnjenje za postojanost tih predodžbi jest da su one postale dijelom *mainstream* američke kulture, ne samo kao priča koju pričamo o “njima” nego i kao priča koju pričamo o “nama”.

Tradicija igranja Indijanaca povezivala se sa stvaranjem američkog identiteta davno prije i dugo nakon Revolucije. I upravo zato što se igranje Indijanaca i indijansko znakovlje koristilo u različitim prigodama i u različite svrhe, ono je ponekad prizivalo prilično kontradiktorne predodžbe.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> “Ovi kontradiktorni prikazi indijanstva ne bi nas trebali iznenaditi jer, kao što smo vidjeli, različite su se društvene skupine običavale igrati Indijanaca da bi postigle različite ciljeve i ostvarile kompleksne identitete” (Deloria 1998:58).

Ipak, ono što je zajedničko gotovo svim mitologizacijama Indijanaca jest veza s nacionalnim identitetom – mitologizacija Indijanaca bilo je način obrane nove nacije i njezina stvaranja, koji je ujedno omogućavao da se izbjegnu kulturni i politički strahovi vezani uz nedavni nastanak nacije. Ponekad je igranje Indijanaca označavalo pobunu protiv Britanaca, hrabro kršenje zakona i urođenu slobodu, kao što je to bio slučaj sa sudionicima Bostonske čajanke koji su bili prurušeni u ratnike plemena Mohawk (Deloria 1998:31-32). Nakon proglašenja neovisnosti, potrebu za pobunom zamijenila je potreba za stabilnošću i legitimnošću. Pravi su Indijanci tada predstavljali pravi problem za širenje nacije pa se ikonografija igranja Indijanaca promijenila, ali je svejedno sadržavala ključne teme vezane uz američki nacionalni identitet. Alan Trachtenberg tvrdi da je “percipirana kriza nacionalnog identiteta”, kao rezultat vala novih imigranata krajem devetnaestog stoljeća, dovela do “korjenite promjene u predstavljanju Indijanaca, [koji] od ‘divljih’ neprijatelja [postaju] ‘prvim Amerikancima’ i precima nacije” (Trachtenberg 2004:xxii).<sup>67</sup> Upravo su se u tom razdoblju bratstva poput Tammany Society i Society of Red Men koristila igranjem Indijanaca da bi prizvali dugu i neprekinutu povijest samouprave. Ta su društva svojom tajnošću, složenim obredima i kićenim indijanskim znakovljem “nanovno definirala unutarnje indijanstvo. Indijanska je nošnja sada označavala američki identitet koji je bio vezan uz republiku kao oblik vladavine, a ne uz revolucionarni potencijal” (Deloria 1998:56).

U vrijeme procvata tih društava, genocidne federalne politike fizički su raseljavale Indijance s istoka Sjedinjenih Država, omogućujući tako mit-skim Indijancima da na učinkovitiji način označavaju prošlost.<sup>68</sup> Politika SAD-a vezana uz Indijance pomogla je u stvaranju ideologije nestanka

<sup>67</sup> Jedno od zanimljivih pitanja koje Trachtenberg postavlja jest: “Kako se dogodilo da je maštanje o Indijancima – igranje Indijanaca u mašti – postalo način maštanja Amerikanaca, zamišljanja sebe kao dijela nacije?” (Trachtenberg 2004:13).

<sup>68</sup> Od svih stavki koje se kriju u izrazu “indijansko pitanje” najvažnija je stavka bila kako indijansku zemlju pretvoriti u američku zemlju. Sjedinjene Države to su postigle vojnim, pravnim i ekonomskim oduzimanjem zemlje (usp. npr. Cornell 1988:40). Oduzimanje zemlje i raseljavanje postali su dio američke politike u devetnaestom stoljeću, počevši s *Putom suza* plemena Cherokee pa do *Zakona o općoj raspodjeli zemlje* (usp. Dippie 1982:56-78,161-176).

Indijanaca, ideologije koja je, s jedne strane, podupirala društveno darvinističko shvaćanje zadaće bijelih Amerikanaca, a s druge omogućavala bijelim Amerikancima da postanu skrbnicima ključnog dijela američke autohtone prošlosti (usp. Deloria 1998:63-65).<sup>69</sup> Ali ideologija nestanka Indijanaca bila je i dio opravdanja za stvarne i često brutalne pokušaje federalnih vlasti da zbrišu Indijance, prvo ih raseljavajući u izolirane rezervate, a zatim im dodjeljujući zemlju kako bi asimilacijom doveli do njihova nestanka (Dippie 1982:70-71, 171-176).<sup>70</sup> Krajem devetnaestog stoljeća donesen je *Zakon o općoj raspodjeli zemlje* koji je nastojao civilizirati Indijance i dobiti više zemlje za bijele naseljenike podjelom zajedničke indijanske zemlje na parcele.<sup>71</sup> Trachtenberg interpretira *Zakon o općoj raspodjeli zemlje* i navodni govor poglavice Seattlea kao način istodobnog ispunjavanja dviju bjelačkih želja: da Indijanci “nestanu sa zemlje, a da je ipak nastave nastanjivati kao duhovi [tog] mjesta”, što bi omogućilo potvrđivanje nacije kao nacije, bez reza u njezinu razvoju (Trachtenberg 2004:31). Osim toga, 1890. godine konjanici SAD-a su kod potoka Wounded Knee izvršili pokolj nad plemenom Lakota Sioux (usp. Huhndorf 2001:21). Shari Huhndorf izričito povezuje činjenicu da se krajem devetnaestog stoljeća sve više bijelih Amerikanaca “ponaša poput starosjedilaca” s konačnim vojnim pokoravanjem američkih Indijanaca. Igranje Indijanaca je, smatra ona, postalo “kulturnim ritualom koji izražava i simbolički rješava strepnju koja je rezultat nasilnog nastanka nacije” (Huhndorf 2001:14).

Stoga ne čudi da su bijelci koji se igraju Indijanaca na ključan način povezani s nacionalnim ambicijama kao i federalnim politikama vezanim

<sup>69</sup> Ideologija Indijanaca koji nestaje koristila se da bi se izumiranje Indijanaca u ime više civilizacije predstavilo kao prirodno i da bi se zamaskirala središnja uloga federalne politike u njihovom nestanku. Sudac Story bio je vrlo direktan u iznošenju tog mišljenja: “Čini se da im je samom njihovom prirodom predodređeno sporo ali sigurno izumiranje. Gdje god bili, pri dolasku bijelih ljudi, oni nestaju” (Joseph Story, iz rasprave izložene na zahtjev Povijesnog društva Essex, 18. rujna 1828, prema Dippie 1982:1).

<sup>70</sup> Kao što kaže Dippie, uvijek su postojale “uzvišene pobude” koje su bile iznošene da bi služile “oportunističkim ciljevima” federalne politike prema Indijancima (Dippie 1982:70).

<sup>71</sup> Poglavlje 119, 24 Statut 388 (1887); aktualna verzija zakona: 25 U.S.C. §§ 331–334 (2000).

uz Indijance. Štoviše, Delorijin opis bjelačkog igranja Indijanaca vrlo je uvjerljiv djelomice i zbog toga što pokazuje kako se ono promijenilo kao odgovor na promjene i krize nacionalnog identiteta. Na primjer, početkom dvadesetog stoljeća, kada su industrijalizacija i modernizacija donijele brze promjene u ekonomskim i društvenim obrascima, Amerikanci su počeli zamišljati izgubljeno autentično sebstvo u autentičnom prostoru prošlosti (Deloria 1998:100-101). Možda i ne iznenađuje da su autentičnost, prirodnost i vjera u same sebe, koje su Amerikanci izgubili u moderno doba, bili simbolički snažno prisutni u igranju Indijanaca, pa su ih kroz igranje Indijanaca Amerikanci ujedno mogli i obnoviti. Početkom dvadesetog stoljeća dolazi do ponovne izgradnje čvrstine kao značajke američkog identiteta, nasuprot ženstvenosti i ispraznosti modernosti, a povratak čvrstini bio je posebno usmjeren na djecu. Sve je bilo puno pokreta mladih kao i ljetnih kampova koji su djecu trebali "vratiti prirodi". Pokret Woodcraft Indian Ernesta Thompsona Setona nudio je terapijski naturalizam, a pokret Sons of Daniel Boone Daniela Cartera Bearda obilovao je nostalgичnim patriotizmom američkih graničara; mnogobrojni ljetni kampovi za život u divljini omogućavali su djeci iz više i srednje klase da se igraju primitivne autentičnosti što je bio način pripreme da postanu bolji građani suvremenog društva.<sup>72</sup> Kad je engleski izviđački pokret prešao Atlantik, Seton i Beard bili su dio njegova nastanka, pa je Američka izviđačka udruga za dječake bila pod utjecajem oba pokreta: vojnim uniformama i hijerarhiji koje je zamislio Lord Baden-Powell dodani su Setonov nativizam i Beardov patriotizam (Deloria 1998:109-111).<sup>73</sup>

<sup>72</sup> "Antimoderni kamperi igrali su se primitivne autentičnosti koja stoji nasuprot suvremene neautentičnosti, s ciljem poboljšanja suvremenosti [...]. Te dvije pozicije – modernizma i antimodernizma – zapravo su, u konačnici, bile dvije strane iste medalje" (Deloria 1998:96-97, 102).

<sup>73</sup> Za povijest izviđačkog pokreta u Americi vidi Mechling (2001). Mechling, među ostalim, navodi da su Beard i Seton dvojica od "pet glavnih ličnosti koje su sudjelovale u stvaranju izviđačke organizacije Boy Scouts of America" (Mechling 2001:38). Igranje Indijanaca bilo je važno za američki izviđački pokret za dječake, a njegova je uloga bila još i veća za djevojačku organizaciju Camp Fire Girls, koja se koristila igranjem Indijanaca da bi djevojčice naučila američkom rodnom identitetu utemeljenom na povezanosti s domom (Deloria 1998:111-114).

U ovom sam dijelu Delorijine argumente detaljno prepričala iz dva razloga. Prvo, Delorijin je rad sam po sebi briljantno istraživanje kulturne fuzije jer pokazuje da je prisvajanje i otuđivanje indijanskog znakovlja i njihovih praksi imalo središnju važnost u “kreativnom sklapanju u konačnici nesklopivog američkog identiteta” (Deloria 1998:5). U tom se smislu u njegovom opisu razgrađuje tvrdnja Indijanaca da imaju pravo vlasništva nad bjelačkim igranjem Indijanaca, jer se jasno pokazuje konstitutivnost toga znakovlja za bijele Amerikance. Osim toga, njegova argumentacija na smisleni se način veže s pričom igranja Indijanaca na sveučilišnim sportskim natjecanjima. Uloga maskota umnogome je slična ulozi bratstava i izviđača u izgradnji kolektivnog američkog identiteta, a zajednička im je i genealogija oblikovanja i preoblikovanja kolektivnog sebstva kroz igranje Indijanaca. “U osnovi, maskote s likom američkih Indijanaca su maske koje Euroamerikancima omogućuju da, kad ih nose, čine i govore ono što ne mogu činiti i govoriti u svakodnevnom životu, kao da igranjem Indijanaca ulaze u transformativni prostor inverzije u kojem se otvaraju mogućnosti za nova iskustva” (King i Springwood 2001:9 – preneseno bez citata i isticanja).

### **Primjer hibrida: poglavica Illiniwek**

Poglavica Illiniwek vrlo je znakovita crtica iz veće priče o igranju Indijanaca. Naime, izmislio ga je izviđač, prihvatila ga je momčad, a zatim ga je prigrlilo državno sveučilište kao simbol povezanosti sa zemljom koju su zauzeli, i kao simbol svog skrbništva nad tom zemljom. Priča o tom izmišljenom poglavici remeti logiku vlasništva nad kulturnim dobrom.<sup>74</sup> Ona ističe pitanja moći, prisvajanja i hibridnosti. Ona komplicira pretpostavke vlasništva nad kulturnim dobrom.

<sup>74</sup> Uglavnom se ovdje oslanjam na mjerodavan rad Carol Spindel o tom pitanju. Njezina je knjiga *Dancing at Halftime: Sports and the Controversy over American Indian Mascots* (Spindel 2000) temeljita i vrlo istančana te je usmjerena protiv poglavice.

Pleme Illiniwek, odakle dolazi francuska riječ "Illinois", sastojalo se od više seoskih skupina, uključujući skupine Peoria, Kaskaskia, Cahokia, Tamaroa i Michigamea, koje su raseljene i uništene europskim kolonijalnim ratom, premda su ponajviše stradale od Irokeza. Plemena Illinoisa stupila su u savez s francuskim istraživačima i trgovcima u sedamnaestom stoljeću, a kako je jačalo nadmetanje s Britancima oko trgovine krznima, tako su se pojačavali i sukobi s plemenima koje su podržavali Britanci, poput Irokeza (Spindel 2000:40-41). Krajem sedamnaestog stoljeća bilo je nekih deset tisuća Illinoisa. Nakon pola stoljeća bolesti i cjepkanja, a po završetku rata u novom svijetu, bilo ih je oko dvije tisuće i pet stotina (Spindel 2000:42-43). Sve veće naseljavanje, nastanak države Illinois i katastrofalni ugovori u devetnaestom stoljeću pobrinuli su se za ostalo (Spindel 2000:43-44). Preostalih stotinu trideset i dvoje pripadnika Illinoisa premješteno je u Kansas 1833. godine (Spindel 2000:44-45). Dvadeset i koju godinu kasnije došlo je i nekoliko manjih skupina Illinoisa udruženih zajedno u Konfederaciju Peoria, a zatim su još jednom raseljeni, ovaj puta u Oklahomu, 1867. godine (Spindel 2000:45). Neki pripadnici plemena nikada nisu otišli iz države Illinois, a drugi su ostali u Kansasu, ali osim ovih raštrkanih pojedinaca i potomaka Peorija u Oklahomi, pleme Illiniwek više ne postoji. Prema više izvora, Stogodišnja komisija Illinoisa poslala je 1916. godine antropologa da istražuje Konfederaciju Peoria, a on je zaključio da nema preostalih čistokrvnih Peorija i da su oni koji su ostali zaboravili toliko od svojih obreda i jezika da se može reći da su Indijanci Illinois zapravo izumrli (usp. Spindel 2000:45-46; Prochaska 2001:160).<sup>75</sup> Premda je ta priča vrlo tragična za pleme Illinois, za bijelce su se stvari dobro posložile, jer im je time omogućeno ne samo da zauzmu teritorij koji je ranije pripadao plemenu Illinois, nego i da bolje prisvoje njihovu povijest i kulturu te je prilagode svojim ciljevima. Povijest plemena Illinois

<sup>75</sup> Procjena toga je li pleme izumrlo, dakako, gotovo u potpunosti ovisi o tome prema kojem standardu određujemo tko je Indijanac i što je pleme. Za sjajnu raspravu o ovom pitanju u kontekstu borbe plemena Mashpee za vladino priznavanje vidi Clifford (1988:333-335).

još je jedan primjer mita o nestanku Indijanaca koji je omogućio bijelim Amerikancima da postanu skrbnici mitske indijanske prošlosti.<sup>76</sup>

Priča o Sveučilištu u Illinoisu savršena je paralela opsesiji nacije – igranju Indijanaca. Predodžba o Indijancima postala je dijelom identiteta Sveučilišta u Illinoisu, baš kao što je bila u temelju nacionalne imaginacije. Sveučilište je osnovano 1867. godine novcem koji je državi Illinois donirala federalna vlast nakon prodaje zemlje koja je ranije pripadala Indijancima, a Sveučilište u Illinoisu nadjenulo si je ime Pleme Illini (Spindel 2000:48-49).<sup>77</sup> Baš kao što su bratstva u navedeno vrijeme koristila tobožnje indijanske rituale da bi svojim članovima dala identitet i počasti, Sveučilište u Illinoisu svoja je počasna društva nazvalo Sachem i Ma-wanda, a kod inicijacije novi su članovi nosili indijanske pokrivače i pušili lule mira (Spindel 2000:49). Kad je američki nogomet prvi puta uveden na Sveučilište krajem devetnaestog stoljeća, ta “nasilna indijanska igra” trebala je postići isti cilj kao i ljetni kampovi i pokret Woodcraft Indian kod mlađe djece: prekaliti nježnu neiskusnu suvremenu djecu i pripremiti ih da budu vođe (Spindel 2000:69-71). Tijekom 1920-ih, pod vodstvom legendarnog Roberta Zuppkea, nogometna momčad Sveučilišta u Illinoisu nekoliko je sezona igrala odlično te je otada postala poznata kao Fighting Illini (Illini koji se bore) (Spindel 2000:72).

Način na koji se mitologizacija indijanske prošlosti Illinoisa prilagođava bjelačkoj suvremenosti možda se najbolje vidi u knjizi objavljenoj na Sveučilištu 1920-ih radi prikupljanja sredstava za prvi nogometni stadion. “Poslušajte povjesničare”, kaže se na početku:

<sup>76</sup> Usp. bilješke broj 68 i 69 i uz njih vezani tekst. Priča koju ovi zaštitnici povijesti pričaju o tome kako su nestali Indijanci Illinois istodobno je mitska kao i pročišćena. Prema predaji o litici Starved Rock, posljednji pripadnici plemena Illinois nisu bili popratne žrtve kolonijalizma nego su kod te litice, na koju su ih stjerala neprijateljska plemena, umrli u borbi ili stoički umrli od gladi (usp. Spindel 2000:61). Pleme je tamo skončalo u uzvišenom samožrtvovanju.

<sup>77</sup> Kao što kaže Spindel, dok su se druga sveučilišta sa Srednjeg zapada odlučila za nazive preuzete od bijelih naseljenika, poput imena Hawkeye (Oko Sokolovo) ili Wolverine (Gorska Kuna), “razumljivo je da su studenti Sveučilišta u Illinoisu inspiraciju potražili drugdje jer su se prvi bijeli doseljenici na teritorij Illinois zvali Suckers (ribe iz porodice *Catostomidae* iz obližnjih potoka, ali i ‘naivčine’, op. prev.)” (Spindel 2000:49).



Zvao se Indijanac iz plemena Illini, i bio je lovac i borac, velikodušniji u ratu i miru od svojih susjeda [...].

Bio je individualist, a njegova djeca, koju je volio, imala su slobodu da rastu kako žele, samo su morala biti hrabra i skromna, i svaki je trebao pronaći svoje božanstvo – svog Manitua – da ga štiti i nadahnjuje; takav je bio plemenski zakon.

Bolje isklesanog naroda od Illina nema, reče putnik koji ih je promatrao [...]. “Lice je ljepše od bijelog mlijeka, barem u usporedbi s divljacima iz ove zemlje. Zubi su najpravilniji i najbjelji na svijetu.” Ovi drevni Indijanci nisu nam ostavili hramove niti knjige. Ali svejedno su nam ostavili svoju baštinu, koju su nam izravno prenijeli pioniri koji su se s njima borili i koji su ih upoznali. A to je veliko srce, duh borbe, duh individualizma, učenje naše djece da budu slobodna, ali hrabra i da poznaju Boga – to su zakoni našeg plemena (Spindel 2000:73-74).<sup>78</sup>

Uz pomoć autoriteta povjesničara i preciznosti karakteristične za onodobne promatrače, Indijanac iz plemena Illinois u ovom je opisu pretvoren u plemenitog, slobodnog, kršćana, kao i veoma bijelog pretka koji prepušta svoja starosjedilačka prava na zemlju, a koristi se i kao fizički i duhovni uzor suvremenim bijelim Amerikancima. Ove izvedbe mitskog indijanskog identiteta, bez obzira dešavaju li se u bostonskoj luci ili na sveučilišnom kampusu u Illinoisu, dio su općenitijih tvrdnji kojima se oblikuje veza između domorodačkog stanovništva i nacionalnog identiteta.<sup>79</sup> Prema toj argumentaciji, izravna veza s indijanskim nasljedstvom ostvarena je preko “pionira” koji su se služili i ubijanjem i ljubaznošću da bi osigurali vlastito nasljeđe, a to njihovo djelovanje naizgled odgovara karakteru koji su im prenijeli sami Indijanci.

<sup>78</sup> Prochaska također navodi da se poglavica koristi kao izravna veza Sveučilišta i mitske starosjedilačke prošlosti u povijesti orkestara Sveučilišta u Illinoisu iz 1950-ih: “U ime svoga plemena i u sjećanje na svoje pretke i ratnike koji su se borili i poginuli u pretpovijesnom i povijesnom Illinoisu, bilo je prikladno i dopadljivo da se poglavica šepiri i da izvodi svoje drevne ritualne plesove [...] pred prepunim stadionom suvremenih bljedoljkih” (Burford prema Prochaska 2001:167).

<sup>79</sup> Usp. bilješke broj 64 i 65 te s njima povezani tekst, kao i Deloria (1998:26, 36).

Poglavica Illiniwek, štovana indijanska maskota Sveučilišta u Illinoisu, nastala je 1926. godine kad je nogometna momčad Sveučilišta u Pennsylvaniji gostovala na Sveučilištu u Illinoisu, sa sobom donijevši kostim Williama Penna za predstavu u poluvremenu. Prije dolaska, članovi orkestra Sveučilišta u Pennsylvaniji predložili su članovima orkestra iz Illinoisa da se također preruše i da im se pridruže na predstavi tijekom poluvremena. Lester Leutwiler bio je student Sveučilišta u Illinoisu kojeg su zanimale indijanske rukotvorine. On je u okviru izviđačkog projekta napravio indijansku nošnju, pa ga je pomoćnik voditelja orkestra zamolio da vodi povorku i zapali lulu mira s Williamom Pennom (usp. Spindel 2000:80-81; Prochaska 2001:162-163).<sup>80</sup> Lik poglavice odmah je postigao velik uspjeh te se sljedećih osamdeset godina pojavljivao na poluvremenu. Leutwiler, njegov nasljednik Webber Borchers, kao i mnogi drugi studenti koji su nakon njih igrali ulogu poglavice Illiniweka, bili su zagriženi izviđači i štitičnici Alpha Hubbarda, čovjeka koji je naslijedio Setonovu ulogu kao bijelog stručnjaka za indijanske rukotvorine i ples u izviđačkom pokretu (Spindel 2000:93-95). Borchers je prikupio novac da bi zamijenio svoj kostim “domaće” izrade “autentičnim” insignijama Siouxa koje je izradio u rezervatu Pine Ridge u Južnoj Dakoti.<sup>81</sup> Baš kao i Hubbard, ovi su studenti svoj posao zaštitnika povijesti shvaćali ozbiljno. Povijest koju su oni izvodili nije bila indijanska povijest, ali je bila sveta; to je povijest američkih bijelaca koji se igraju Indijanaca.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Prochaska (2001:162-163) opisuje kako je Leutwiler postao poglavica Illiniwek.

<sup>81</sup> Prema Sveučilištu, otkad je Borchers dao napraviti insignije, “[p]oglavica Illiniwek koristio je pet različitih autentičnih nošnji. [Posljednje insignije] kupljene su 1983. godine od poglavice Siouxa Franka Foolsa Crowa, s perjanicom od puranova perja”. Usp. *University of Illinois Athletics*, “Chief Illiniwek”, <http://fightingillini.cstv.com/trads/ill-trads-thechief.html>.

<sup>82</sup> Kao što Spindel kaže: “U prerijama središnjeg Illinoisa, gdje najveća obrazovna ustanova države Illinois tvrdi da poglavica Illiniwek predstavlja svetu invokaciju nestalog plemena Illinois, kao i u Tallahasseeju, gdje se tvrdi da jahač s plamtećim kopljem predstavlja poglavicu Osceolu iz plemena Seminole, zaboravlja se ili zanemaruje da se genealogija tih izvođača ne veže uz plemena Illinois ili Seminole, nego uz sajamske izložke, festivale Divljeg zapada, hobiste koji se bave Indijancima i uz izviđačku organizaciju” (Spindel 2000:95).

Te su maskote bile izvedba i druge povijesti – svete povijesti sportskih igara. Sport se često omalovažava kao površna aktivnost za slobodno vrijeme, ali on je za mnoge ljude i snažan izvor identiteta koji ima duboko značenje. Da bismo shvatili značenje maskota, moramo uzeti u obzir lojalnost i duboko poistovjećivanje ljudi sa zajednicama koje nastaju oko sportskih momčadi.<sup>83</sup> Za neke su navijače njihove momčadi važnije od religije (usp. Delaney 1999:82-87).<sup>84</sup> Za neke navijače to i jest njihova religija. Zapravo, štovanje momčadi ima mnoge religijske aspekte. “Za gotovo svaki religijski simbol postoji i analogni sportski simbol: i jedna i druga aktivnost imaju svoje svete dane, hodočašća, obroke, uniforme, jezik, visoke svećenike, glazbu, obrede i ceremonije” (McKenzie 2005). Ta intenzivna identifikacija koja se odvija putem sporta potiče se na sveučilištima,<sup>85</sup> u gradovima i na nacionalnoj razini. Sport je često i važan mehanizam regionalnih i nacionalnih projekata identiteta. Na primjer, bejzbol se brendirao kao “američka nacionalna razbibriga” kako bi se pobudio nacionalni identitet, a početkom dvadesetog stoljeća se koristio da bi se “amerikanizirale” imigrantske skupine (Bairner 2001:99).<sup>86</sup> Sport je način proizvodnje i posredovanja snažnih impulsa zajedništva, muškosti

<sup>83</sup> Za mnoge su navijače ove zajednice važan dio njihovog identiteta te igraju važnu, a ponekad i središnju ulogu u njihovim životima. Taj se odnos vidi u odjeći koju nose, “u epitetima kojima se opisuju, a u nekim slučajevima i u boji automobila koji voze, odnosno mjestu gdje žive” (Gibson, Willming i Holdnak 2002:397-398).

<sup>84</sup> Delaneyjevo se gledište temelji na upitniku provedenom na uzorku od pet stotina i šest članova udruge navijača momčadi Cleveland Browns iz južne Kalifornije. U tom uzorku, trideset i jedan posto navijača “uvelike se poistovjećuju” s momčadi, a osamnaest posto onih koji se “donekle poistovjećuju” s momčadi izjavilo je da im Browns znače više od religije (Delaney 1999:82-87).

<sup>85</sup> Ne iznenađuje da i sveučilišta potiču poistovjećivanje sa svojim sportskim momčadima jer ono pospješuje stvaranje emocionalnih i financijskih veza s ustanovom, ali i zato što su momčadi često ključne za određenje kulture ustanove. Douglas Toma, recimo, to pojašnjava riječima: “Razvijanje osjećaja zajedništva u temelju je odnosa prema studentima te je od ključne važnosti u stvaranju veza s ustanovom, što dovodi do toga da bivši studenti zadržavaju jake veze sa svojim sveučilištem i postaju aktivni članovi udruženja bivših studenata” (Toma 2003:78-79).

<sup>86</sup> Budući da su se momčadi sastojale od različitih etničkih skupina, to je također poticalo etničke grupne identitete među imigrantskim populacijama.

i rase (usp. Zagacki i Grano 2005:45-46).<sup>87</sup> Stoga nas ne treba iznenaditi da su se navijači Illinoisa blisko vezali uz poglavicu Illiniweka kao ikonički element svog identiteta.

David Prochaska uspjevši i kulturno značenje poglavice Illiniweka i sličnih maskota vezuje uz ono što Renato Rosaldo naziva imperijalističkom nostalgijom, u kojoj “ljudi žaluju za prolaskom onoga što su sami promijenili” (Rosaldo prema Prochaska 2001:165). Važno je uvidjeti da u indijanskim maskotama ima i imperijalizma i nostalgije, ali i više od toga. Maskote označavaju temeljnu promjenu jer je riječ o ponovnom osmišljavanju američkog sebstva putem internalizacije Indijanaca, a ta je internalizacija postala moguća samo zbog toga što su “pravi” Indijanci praktično eliminirani iz kulturnog krajolika (usp. Deloria 1998:63-65). Nije nimalo slučajno da je igranje Indijanaca “nužno išlo ruku pod ruku s osvajanjem pravih Indijanaca i oduzimanjem njihove zemlje” (Deloria 1998:182). Baš poput različitih Svjetskih izložbi,<sup>88</sup> putujućih predstava o Divljem zapadu i vesterna, indijanske su maskote dio nacionalne umjetničke izvedbe u kojima se osvajanje Indijanaca traumatično ponavlja, slavi, oplakuje, a predodžba o Indijancima se oživljava, fetišizira i internalizira.

Na neki je način kulturno dobro – baš kao i same maskote – proizvod imperijalističke nostalgije. Ta se nostalgija često priziva kako bi se spasila neka prošlost ili neka kultura, a prizivaju je upravo oni koji su sudjelovali u uništavanju te prošlosti. Paradoks igranja Indijanaca jest da ubijamo Indijance da bismo mogli bolje koristiti ideju indijanstva. Paradoks kulturnog dobra jest da se njime ubija bogato shvaćanje kulture da bismo kulturu učinili upotrebljivijom robom.

<sup>87</sup> Kenneth S. Zagacki i Dan Grano analiziraju radijske emisije u gradu Baton Rouge u Louisiani te pokazuju kako su rasprave o američkom nogometu na Sveučilištu Louisiana State dovele do ustaljenja identiteta zajednice i povezivanja tog identiteta s osjećajem ponosa na regiju, rasu i muškost (Zagacki i Grano 2005).

<sup>88</sup> Svjetska izložba povodom četiristote godišnjice Kolumbova otkrića Amerike održana je 1893. godine u Chicagu u državi Illinois i sadržavala je širok dijapazon indijanskih izvedbi koje su pokazivale najistaknutije fantazije o Indijancima kao o ratnicima i divljacima te narodu koji su kolonizatori trebali civilizirati (usp. Bank 2002:589, 594-596). Tik do sajma predstava *Divlji zapad Buffalo Billa* također je prikazivala stotine Indijanaca u povijesnim dramaturgijama (Larson 2003:222-223).

## Maskote kao kulturna frikcija

Uzmemo li u obzir povijest igranja Indijanaca, ulogu sportskih maskota u toj povijesti i duboku identifikaciju bijelaca s Indijancima i sportom, ne bi nas trebalo iznenaditi što su indijanske maskote za mnoge bijelce važni kulturni simboli. S obzirom na nastojanja Indijanaca da vrate pravo na ono što smatraju otuđivanjem imena i znakovlja plemena, kao i s obzirom na strateške prednosti iznošenja zahtjeva temeljem logike vlasništva nad kulturnim dobrom, ne iznenađuje da mnogi američki Indijanci tvrde da su navedene maskote njihove. Doista, teško je pretjerati u opisu tenzija, neprijateljstava i kulturnih sukoba koje su indijanske maskote izazivale mnogo prije nego što se upleo Nacionalni sveučilišni sportski savez. Ako internet shvatimo kao suvremeno tržište ideja, žestoke rasprave koje su na internetskim stranicama posvećene poglavici Illiniweku – s mišljenjima za i protiv – primjer su kulturne frikcije koju je izazvao ovaj primjer igranja Indijanaca.<sup>89</sup> Kroz tu se raspravu provlače različiti argumenti koji su potekli iz zamisli kulturnog dobra. Indikativno je i da *Wikipedia* poglavicu Illiniweka opisuje na temelju popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom: “U temelju je kontroverze mišljenje mnogih američkih Indijanaca i drugih da je taj simbol/maskota otuđenje autohtonih kulturnih figura i obreda [...]”.<sup>90</sup> Slično tomu, i zagovornici tvrde da lik poglavice Illiniweka na autentičan i značajan način upućuje na plemensku kulturu, a jedna internetska stranica kaže da je poglavica Illiniwek “najvidljiviji prikaz indijanske baštine države Illinois”.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Primjeri internetskih stranica koje podržavaju poglavicu Illiniweka su: *Chief Illiniwek Educational Foundation*, <http://www.chiefilliniwek.org/>, i “History” na stranici udruge Honor the Chief Society, <http://www.honorthethechief.org/history.html>. Obje stranice navode da im je cilj educirati ljude o povijesti i tradiciji plemena Illinois i tradiciji poglavice Illiniweka. Primjeri internetskih stranica koje se protive poglavici Illiniweku su odjeljci “Progressive Resource/Action Cooperative” i “Anti-’Chief’ Events and News”, <http://www.prairienet.org/prc/prcanti.html>, te *Retire the Chief*, <http://www.retirethethechief.org/>.

<sup>90</sup> Usp. “Chief Illiniwek”, [http://en.wikipedia.org/wiki/Chief\\_Illiniwek](http://en.wikipedia.org/wiki/Chief_Illiniwek).

<sup>91</sup> Usp. *Chief Illiniwek Educational Foundation*, <http://www.chiefilliniwek.org/>.

Mitologizacija je umjetnost riječi, pa su u tom duhu na Sveučilištu u Illinoisu odbijali nazivati poglavicu Illiniweka maskotom. Umjesto toga su inzistirali da se radi o znamenitom simbolu koji izvedbe u poluvremenu čini “jednim od najdramatičnijih i najuzvišenijih tradicija u sveučilišnom sportu”.<sup>92</sup> U skladu s tim, jedna od glavnih internetskih stranica koja podupire poglavicu Illiniweka navodi da je on “ponosno i dostojanstveno predstavljao Sveučilište i državu gotovo [osamdeset] godina”.<sup>93</sup> Ali Sveučilište je do te pozicije stiglo temeljem kulturne frikcije, političke evolucije i kontrole štete. U ranim 1990-ima izgled poglavice je dotjeran i učinjen još uzvišenijim. Navijačima i *cheerleadersicama* zabranjeno je nošenje ratničkih boja, a poglavica se nije smio pojavljivati na skupovima navijača ni na navijačkim paradama (Prochaska 2001:174-175).<sup>94</sup>

Oni koji se protive nastupima poglavice kao razloge navode jedan ili više argumenata koji se odnose na sve indijanske maskote. Tipična je za to stajalište tvrdnja da maskote pretvaraju “američke Indijance u toteme (za sreću i uspjeh na igralištu), u trofeje (nakon osvajanja, uz koje idu neke povlastice) i mete (kojima se neprijateljstvo, animozitet i čežnja usmjeravaju prema starosjedilačkim tijelima i društvima)” (King 2004:3). Ali ako se pobliže pogleda kakvim se jezikom uobličuju prigovori na indijanske maskote, postaje jasno da se ti prigovori ne odnose samo na način na koji maskote perpetuiraju štetne i diskriminatorne stereotipe o Indijancima, nego i na otuđenje kulturnog dobra. Kao što pišu King i Springwood u uvodu knjige o indijanskim maskotama, “[d]oista, indijanske maskote otuđuju svete ideje i predmete, poput ratničke perjanice te ih premještaju u svetogrdne kontekste” (King i Springwood 2001:7). Ili, još oštrije, Prochaska u svom radu o poglavici Illiniwek pita “do koje je mjere i pod kojim uvjetima dopušteno prisvojiti kulturu drugoga?” (Prochaska 2001:173-174).

<sup>92</sup> Usp. *University of Illinois Athletics*, “Chief Illiniwek”, <http://fightingillini.cstv.com/trads/ill-trads-thechief.html>.

<sup>93</sup> Usp. *Chief Illiniwek Educational Foundation*, <http://www.chiefilliniwek.org/>.

<sup>94</sup> Iz sasvim jasnih razloga, Sveučilište je prestalo prodavati toaletni papir s likom poglavice Illiniweka (Prochaska 2001:163).

Ti su argumenti duboko usađeni u logiku vlasništva nad kulturnim dobrom i oni perpetuiraju njezine paradokse – jer spomenuta tvrdnja može imati smisla samo iz osebnog i statičnog načina gledanja na kulturu. Poglavica Illiniwek nije poglavica plemena Illini, a upravo to što ga i Nacionalni sveučilišni sportski savez u svojoj odluci i zagovornici američkih Indijanaca tretiraju kao da jest, upućuje na temeljni problem shvaćanja kulture kao vlasništva. Da bismo vidjeli kako maskote raskrinkavaju važnije paradokse logike vlasništva nad kulturnim dobrom, potrebno je istražiti njihovu ulogu kao kulturnih hibrida u *mainstream* američkoj imaginaciji. Kao što je Deloria uvjerljivo pokazao, a o čemu je već bilo riječi, igranje Indijanaca duboko je ukorijenjeno u američkoj kulturi, a bjelački američki nacionalni identitet više je puta stvaran na temelju prisvajanja indijanskog znakovlja i izvođenja obreda (Deloria 1998:7-8, 21-22). Ove izvedbe, koje su ukorijenjene u moći, imperijalizmu i nostalgiji, postale su kulturne fuzije. Bez obzira do koje su mjere one uopće ikada bile utemeljene na pravim indijanskim obredima, ove su izvedbe već davno postale mitsko izvođenje jedne određene bjelačke vizije Indijanaca. Ponekad je riječ o potpunim izmišljotinama, koje nemaju veze ni sa kakvom plemenskom kulturom, osim što se koriste nazivom Indians (Indijanci) ili Braves (Indijanski ratnici). Prizivanje vlasništva nad kulturnim dobrom kao argumenta protiv korištenja indijanskih maskota ozbiljna je deformacija pojma kulture, kojom se potkopava njegova upotreba u slučajevima u kojima je doista primjenjiv, a mogla bi čak naštetiti drugim vrstama zahtjeva američkih Indijanaca. Ako se okrenemo kulturnoj fuziji i hibridnosti te ostavimo vlasništvo po strani, to omogućuje da se rasprava o maskotama stavi u drukčiji kontekst te da se ukaže na nedostatnost logike koja prevladava u pojmu kulturnog dobra.

### **Maskote kao kulturna fuzija: teoretiziranje hibridnosti**

Kulturni sukobi, promjene i pozivanje na čuvanje kulture ne proizlaze samo iz globalizacije. Stoljećima su kulturne prakse, ikone i simboli prenošeni s jedne kulture na drugu istodobno se mijenjajući. Ti stalni prijenosi s vremenom mijenjaju i same kulture. Kulture i subkulture stalno se preklapaju,

u međusobnoj su interakciji i mijenjaju jedne druge. Ono što potiče takve promjene često je politički problematično – kapitalizam, kolonijalizam i osvajanje. To nije samo činjenica, nego i nužna značajka kulture. Kao što kaže Anthony Appiah: “Kulture se sastoje od kontinuiteta i promjena, a identitet društva može preživjeti te promjene. Društva bez promjene nisu autentična, nego samo mrtva” (Appiah 2006).

Čini se da ova činjenica kulturnog uništenja i kulturnog preživljavanja nigdje nije toliko jasna kao u slučaju američkih Indijanaca. Pojam kulturne autentičnosti neprestano je štetio Indijancima i onemogućavao preživljavanje plemenskih kultura. Mnogi su zamijetili gorku ironiju u tome što su američki Indijanci bili prisiljeni na akulturaciju i asimilaciju čime su se našli u stupici jer nisu mogli dokazati indijanstvo ili kontinuitet svog plemena budući da nisu bili u skladu s mitskim predodžbama o “autentičnim” Indijancima. Jedan od najpoznatijih primjera te situacije je nastojanje pripadnika plemena Mashpees da ih federalna vlada prizna kao pleme. Svaki dio njihove dobrovoljne i nedobrovoljne asimilacije – primjerice, činjenica da nose traperice, da su izgubili svoj jezik i da su postali kršćani – poslužio je da bi se osporio njihov zahtjev za priznavanjem kao plemena.<sup>95</sup> Ali manjinske kulture nisu jedine koje se mijenjaju, prilagođavaju i koje kreativno prisvajaju. Mijenjaju se i dominantne kulture. *Mainstream* američka kultura odražava utjecaj ropstva, imperijalizma, imigracije i plemena američkih Indijanaca. Mitska, slavljenička priča o promjenama u *mainstream* kulturi uvijek se može pričati; riječ je o pričama u kojima važnost i prihvaćenost židovskog peciva *bagel*, Dana sv. Patrika ili hip-hopa svjedoče da je Amerika tzv. kotao za taljenje. Ali te inačice priča obično izostavljaju okrutnije detalje diskriminacije i isključivanja manjinskih kultura koji su dio obreda prijelaza u američko društvo i temelj su manjinskih kulturnih doprinosa tome društvu. Ne samo da su kulturna promjena, hibridnost i fuzija neizbježni, nego nam nude mnogo toga i za slavljenje i za osudu.

Dinamičan pogled na kulturu koji zagovaram u ovom radu u velikoj je suprotnosti s esencijalističkom vizijom kulture koja je ukorijenjena u

<sup>95</sup> Cliffordov ogleđ o plemenu Mashpee jedan je od najboljih opisa te dvostruke veze (Clifford 1988:341-343).



popularnoj logici vlasništva nad kulturnim dobrom. Taj dinamičan pogled također komplicira standardni narativ kulturnog prisvajanja, utjecaja i interferencije. Navedeni antiesencijalistički pogled i njegove opasnosti Nomi Stolzenberg i David Myers opisuju na vrlo lucidan način:

U nedostatku ustaljenih kulturnih identiteta odvojenih jasno zacrtanim granicama i ispresijecanih jasnim vektorima kauzaliteta i kulturnog utjecaja, temelj osporavanja “kulturnog imperijalizma” ili nasilne asimilacije postaje nejasan. Samim time javlja se pitanje bi li neku od dinamičnih interakcija koje kontinuirano sačinjavaju odnosno nanovo sačinjavaju kulturnu skupinu (ili podskupinu), valjalo izdvojiti kao onu koju valja obraniti. Antiesencijalistički pogled na kulturu u pitanje dovodi sam pojam kulturnog “utjecaja” (Stolzenberg i Myers 1992:633-634).<sup>96</sup>

Kulturna je hibridnost dio te antiesencijalističke tradicije kulturne teorije. Ona nije nova i nije da nema svojih kritičara, ali je možda ponajbolja alternativa za anemičnu teoriju koja je u temelju kulturnog dobra. Postoji opsežna teorijska literatura o kulturnoj hibridnosti, koju su pisali neki od najcjenjenijih suvremenih teoretičara kulture (Hutnyk 2005:80-81; usp. i Bhabha 1994:168-169; Gilroy 1993:2, 33; Appiah 2006),<sup>97</sup> a velikom je dijelu te literature cilj pokazati otpornost i prilagodljivost manjinskih kultura, ujedno kritizirajući asimilacijske sile. Kao i mnogi drugi plodni termini, tako je i pojam hibridnosti bio poticaj brojnim raspravama i reakcijama (usp. npr. Werbner 1997).<sup>98</sup> Za ovaj je rad dovoljno da se pozabavimo time kako “hibridnost evocira sve vrste kreativnih djelovanja u okvirima kulturne razmjene” (Hutnyk 2005:83).

<sup>96</sup> Stolzenberg i Myers (1992) bave se tenzijama između asimilacije i liberalnih prava, s jedne strane, i snažne grupne pripadnosti i obespravljenja drugih u kontekstu židovskog identiteta, s druge.

<sup>97</sup> Gilroy (1993:2, 33) raspravlja o hibridnosti u kulturnoj produkciji hip-hopa, a Appiah (2006) o kulturi kao nužnom proizvodu miješanja i razmjene.

<sup>98</sup> Pnina Werbner navodi da neki hibridnost vide kao “potencijalnu prijatnu svom osjećaju moralnog integriteta, pa je ona samim time podložna raspravi, razmišljanju i osporavanju”, a hibridnost opisuju i kao “refleksivnu moralnu bojišnicu između kulturnih purista i kulturnih inovatora [...]” (Werbner 1997:1, 12). Ne želim se izravno upuštati u raspravu o vrijednosti tog termina, ali napominjem da su mi ta rasprava kao i sam termin korisni u objašnjenju onoga što razumijevam pod kulturnom fuzijom.

Paul Gilroy povezuje kulturnu hibridnost s drugim srodnim pojmovima – pojmovima kreolizacija, *métissage* i *mestizaje*, kao “ne baš odgovarajućim nazivima za procese kulturne mutacije i stalnog (dis)kontinuiteta” (Gilroy 1993:2). Premda pojam hibridnosti potječe iz botanike i biologije, gdje se odnosi na mješavinu dviju vrsta i u svojoj genealogiji uključuje sve strahove od miješanja rasa još od najboljih dana socijalnog darvinizma (usp. Young 1995:18-19), gotovo svi teoretičari kulture žele se distancirati od bilo kakvih tvrdnji prema kojima kulturno miješanje uključuje “sudar sasvim formiranih i međusobno isključivih kulturnih zajednica” (Gilroy 1993:7). Mnogi se teoretičari slažu da ono što prethodi hibridnosti jest samo još više hibridnosti (usp. npr. Appiah 2006). U procese kulturne razmjene ulaze elementi kultura koji i sami fluktuiraju te su i sami rezultat kulturne razmjene. Kao što kaže Appiah, “[ž]ivuće kulture se ni u kojem slučaju ne razvijaju u smjeru od čistoće prema kontaminacijama; promjena je više postupan proces transformacije od jedne mješavine prema novoj mješavini, proces koji se obično događa dosta daleko od pravila i vladara, u razgovorima koji se odvijaju na granicama između kultura” (Appiah 2006).

Ono što procesi kulturne interakcije i sukoba kreiraju jest tjeskoba vezana uz kulturni identitet. Sama nestabilnost kulture potiče želju za kulturama koje su cjelovite, čiste i stabilne. Kao što navodi Robert Young, “[s]talnost identiteta potrebna je samo u situacijama nestabilnosti i rasapa, sukoba i promjena” (Young 1995:4). Paul Gilroy je u istraživanju crnačke dijaspore pokazao da se evolucija crnačke povijesti i kulture u Britaniji percipirala kao “nelegitimni prodor u viziju autentičnog britanskog nacionalnog života koji je, prije njihova dolaska, bio stabilan i miran kao i etnički jednolik” (Gilroy 1993:7). Ironično je da to odražava neke od pretpostavki onih kojima najviše smetaju indijanske maskote; oni ih, naime, smatraju suvremenim primjerima kontinuiranog upadanja bijelaca u stabilan kulturni život američkih Indijanaca. Riječ je o još jednoj inačici zamke teze o autentičnosti.<sup>99</sup> Osim toga, pomoću pravnog okvira kulturnog dobra strah

<sup>99</sup> Susan Scafidi raspravlja o tome kako “izvorišne zajednice” pridonose ograničenjima autentičnosti kad pregovaraju o svojim kulturnim proizvodima. Primjećuje da je “autentičnost naziv koji se koristi samo kad kulturni proizvod dolazi u kontakt s vanjskim svijetom”

za identitet može se odijeliti od kulturnih promjena, jer se njime kultura pretvara u nešto što je naizgled čvrsto te se to zatim povezuje s jasnim identitetima i s jasnom pripadnošću skupini.

U današnje se vrijeme o kulturama, baš kao i o ljudima, govori u okvirima kretanja i migracija. Stoga se u istraživanjima naglašavaju kulturne rute, a ne korijeni (usp. npr. Clifford 1997).<sup>100</sup> Pojam rute omogućuje da se pronade smisao u putovanjima postkolonijalnih i dijasporских kultura kao i u putovanjima kroz njih; imajući u vidu da su i te kulture same, dakako, hibridi. Štoviše, mnogi utjecajni radovi o kulturnoj hibridnosti temelje se na teorijskom okviru postkolonijalne teorije koja je izrazito relevantna za razmišljanje o raseljavanju starosjedilaca zbog doseljenika (usp. npr. Bhabha 1994:114).<sup>101</sup> Indijanski narodi kao “štićenici” države bili su prvi američki kolonijalni subjekti (Trachtenberg 2004:xx-xxi). Iste godine kada je Edward Said inaugurirao novi način razmišljanja o diskurzivnoj moći kolonijalizma, Robert Berkhofer (1978) ponudio je sličnu inovaciju u čitanju naših predodžbi o Indijancima.<sup>102</sup> U oba se rada navodi da je upravo bjelačko imperijalističko znanje stvorilo “Orijent” odnosno “indijanstvo” i da to znanje često ima vrlo malo zajedničkoga s predmetom tog znanja. Saidov *Orijentalizam* opisuje “jednu vrstu zapadnjačke projekcije na Orijent i želje za ovladavanjem Orijentom” (Said 1978:95) što uvelike slični načinu na koji knjiga *The White Man’s Indian* govori o fantazijama bijelaca i o njihovoj kontroli nad Indijancima (Berkhofer 1978). Upravo taj način razmišljanja o bjelačkim predodžbama Indijanaca daje okvir za razumijevanje natpisa koji se pojavio na nogometnoj utakmici Sveučilišta u Illinoisu: “Spasite poglavicu, ubijte Indijance!” (Proshaska 2001:172). Prema tom bi prijedlogu valjalo ubiti sve Indijance da bismo zaštitili retori-

tom; baš kao što riba posljednja prepoznaje da je voda voda, pripadnici izvorišne kulture nemaju izraženu potrebu analizirati neosporavane svakodnevne predmete i aktivnosti” (Scafi 2005:63).

<sup>100</sup> Clifford objašnjava kako njegova knjiga *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* “slijedi ovozemaljske, povijesne rute koje istodobno ograničavaju ali i potiču kretanja preko granica i između kultura” (Clifford 1997:2-13).

<sup>101</sup> Bhabha (1994:114) smatra da je kolonijalizam taj koji proizvodi hibridnost.

<sup>102</sup> I Saidov *Orijentalizam* kao i Berkhoferov *The White Man’s Indian* objavljeni su 1978.

ku i predodžbe o Indijancima, koje su Amerikancima ključne za shvaćanje vlastite nacije kao i za održavanje diskurzivne kontrole.<sup>103</sup>

Homi Bhabha vjerojatno je najplodniji i najkompleksniji znanstvenik koji piše teorijske radove o hibridnosti u kontekstu kolonijalizma. Za Bhabhu, hibridnost nije kulturno stanje nego “problematika kolonijalne reprezentacije” u kojoj imperijalna moć počinje gubiti svoj diskurzivni autoritet (Bhabha 1994:114). Stoga, umjesto da se hibridnost shvati kao rješavanje sukoba ili tenzija između dviju kultura, Bhabha kulturnu hibridnost shvaća kao proizvod odnosno višak same kolonijalne moći (Bhabha 1994:112-114).<sup>104</sup> Hibridnost i prijetnja hibridnog subjekta produkti su moći koja istodobno zamjenjuju tu moć jer čini vidljivim kolonijalni autoritet. “Paranoidna prijetnja hibrida najzad postaje nezaustavljiva jer ruši simetriju i dualnost sebe/drugog, unutrašnjeg/vanjskog” (Bhabha 1994:116). Suvremeni američki Indijanci, naši domaći hibridi, proizvod su autoriteta i želje *mainstream* američke kulture da ih istodobno asimilira, ali i da se oni suprotstave tom autoritetu i želji. Upravo su autoritet i želja ti koji su stvorili mitske indijanske i starosjedilačke predodžbe koje smo internalizirali i fetišizirali. Domaći hibrid nije isto što i bjelačka mitska predodžba, ali nije ni sasvim različit, jer je riječ o proizvodu kolonijalne moći i imaginacije. Domaći hibrid može biti prijetnja; mitska predodžba i maskota su puka mašta. Kao i drugi primjeri igranja Indijanaca, ove zamisli i predodžbe uvelike su zakomplicirale razliku između nas i njih, između nacije i drugog, odnosno, kako kaže Deloria, između unutarnjeg i vanjskog Indijanca (Deloria 1998:21-22).

Bhabha se bavi “diskurzivnim smetnjama” koje stvaraju hibridni zahtjevi starosjedilaca, zahtjevi koji imitiraju kolonijalno znanje isto-

<sup>103</sup> Usp. bilješke broj 68-71 i s njima povezan tekst; usp. i Trachtenberg (2004:xxii, 31). Kao što kaže Trachtenberg: “Nekima se činilo da je starosjedilačka populacija, nakon što su njezini pripadnici doživjeli osobno uništenje i nakon što su ih u opetovanim obredima simboličkog žrtvovanja podvodili pod naziv ‘Indijanci’, pružala nadu za iskupljenje nacije [...]” (Trachtenberg 2004:xxxiii).

<sup>104</sup> Učinak kolonijalne moći Bhabha opisuje kao “proizvodnju hibridizacije, a ne glasno izražavanje kolonijalnog autoriteta ili tihu represiju starosjedilačkih tradicija” (Bhabha 1994:112).

dobno ga se odričući (Bhabha 1994:119).<sup>105</sup> Indijanska maskota sasvim je drugačija. Ona nije mimikrija kolonijaliziranih koja se predstavlja kao “ambivalencija” “kolonijalnog diskursa” nego je ona čin mimikrije samog kolonizatora (Bhabha 1994:86). Maskota svjedoči činjenici da kolonizator nije nepromijenjen svojim kontaktom s kolonijaliziranim i ona proizlazi iz hibridiziranog kolonizatora. Ali što ta maskota oponaša? Nikako hibridnog starosjedioca i starosjedilačko znanje, nego internaliziranog i fetišiziranog mitskog Indijanca bjelačke imaginacije. To je neka vrsta samo-mimikrije, potjere u krug, koju potiče želja za autentičnim referentom koji je davno uništen, ako je ikada uopće i postojao. To je zasigurno različito od kolonijalne mimikrije starosjedilaca koji odolijevaju kolonijalnom autoritetu. Indijanska je maskota više potvrda kolonijalne moći, izvedba moći da bi se istodobno uništilo i stvorilo indijanstvo. Ali kao i u slučaju mimikrije starosjedilaca, ona je svjedočanstvo o odsustvu i ambivalenciji koje su u samom središtu bjelačkog autoriteta. Odsustvo na koje igranje Indijanaca toliko često upućuje jest nedostatak autentičnosti bjelačkog sebstva i želja za pobunom, slobodom i individualizmom iz američke mitologije. Tako mimikrija završava patosom – pas ne juri za mačkom, nego za svojim zamišljenim repom.

Jedna od najoštrijih kritika teorija hibridnosti jest da one obično slave kulturne razlike i difuziju istodobno “stvarajući alibi za zanemarivanje političkih pitanja” i pitanja nejednakosti (Hutnyk 2005:92). Ono što je zanimljivo u vezi s indijanskim maskotama jest kako eklatantne nejednakosti, koje su u temelju tih kulturnih hibrida, nestaju kroz rupe u kulturnoj teoriji. Čak i prema ovdje predstavljenim tvrdnjama da maskote nisu u vlasništvu američkih Indijanaca, sasvim je jasno da one nisu ni banalni proizvodi multikulturne Amerike koje se može tek tako slaviti. Oспорava ih se upravo zato što su proizvodi procesa kulturne dominacije i fuzije koja neprestano inspirira kolektivni identitet, kao i sram i ambivalenciju. Spajaju nas tako što ritualiziraju našu prošlost i našu nacionalnu imaginaciju, a posramljuju nas iz istih razloga, jer je ta prošlost koju ritualiziraju i ponov-

<sup>105</sup> Bhabhin primjer su Indijci koji prihvaćaju *Bibliju* kao Božju riječ, ali je prilagođavaju drugim starosjedilačkim shvaćanjima tako što, primjerice, pristaju na krštenje, ali odbijaju pristupiti sakramentu (Bhabha 1994:103-104).

no izvode oblikovana katastrofama, genocidima i kulturnim prisvajanjem. U tom smislu one nastavljaju stvarati diskurzivne smetnje.

Termin “kulturna fuzija” ne koristim uz bok terminu “kulturna hibridnost” da bih porekla teoriju hibridnosti nego da bih opisala kretanje, nestabilnost, posuđivanje i kontaminiranje koji se javljaju u mnogim slučajevima kulturne hibridnosti. Također mi se čini da taj termin barem malo više naglašava produktivne i kreativne aspekte hibridnosti (Salman Rushdie bi rekao “kako novost ulazi u svijet”) kao i nedjeljivost kulturnih proizvoda (Rushdie prema Bhabha 1994:227). Primjerice, kulturni proizvodi poput poglavice Illiniweka su hibridi, ali su i fuzije čije utjecaje nije uvijek lako odgonetnuti. Te fuzije nesumnjivo posuđuju predodžbe i izvode značenja iz različitih plemenskih kultura: mitska značenja indijanskog plesa, lule mira, “autentične” insignije Siouxa i sama ideja indijanstva zasigurno ponešto duguju pravim plemenskim praksama. Ali prava inspiracija za poglavicu Illiniweka su mitski Indijanci iz bjelačke imaginacije; on jednostavno nema smisla izvan bjelačke kulture sporta, a čak mu se i tu smisao mijenja ako ga se promotri u okviru američke tradicije igranja Indijanaca.

Hibridnost također ukida autoritativnu logiku vlasništva nad kulturnim dobrom. Kritika koja vrijedi za hibridnost u još je većoj mjeri primjenjiva i na pojam kulturnog dobra koji obično slavi kulturne razlike i zanemaruje nejednakosti. Premda teorija hibridnosti može postati korektiv za popularnu logiku vlasništva nad kulturnim dobrom jer razotkriva njezin oslonac na suženom shvaćanju kulture, ona također može upasti u zamku uspostavljanja neke vrste ekvivalencije između prisvajanja u okviru dominantne kulture i strategija preživljavanja koloniziranih. Sa sobom nosi i opasnost legitimacije različitih vrsta prisvajanja manjinskih kultura. Ipak, prihvaćanje činjenice da je prisvajanje “pojava koja ide u više smjerova” ne znači da moramo pretpostaviti da su sva prisvajanja simetrična; moguće je, a i poželjno, uzeti u obzir politiku i moć koje su dio kulturnog posuđivanja (Ziff i Rao 1997:1-3).

Budući da teorija hibridnosti nudi puniji opis kulture, u svijetu nejednakosti ona je možda svejedno najbolja prilika američkim Indijancima da sami budu autori svojih hibridnih imaginacija. Tražimo li u kulturnim simbolima i predmetima hibridnost, a ne odakle dolaze i tko im je vlasnik, to nam omogućuje da se bavimo poviješću nejednakosti istodobno

odolijevajući zamci statičnih i opresivnih kulturnih modela. “Očuvanje” kulturnih praksi i izvedbi lako se može pretvoriti u ograničavanje načina izražavanja vlastitog identiteta ili u nametanje oblika njegova izražavanja. Kao što kaže Appiah “čuvanje kulture – u smislu takvih kulturnih artefakata – nije isto što i čuvanje kultura” (Appiah 2006). Čuvanje kultura vraća nas u zamku kulturne čistoće i autentičnosti – što čini kulturu koju želimo sačuvati? Vlasništvo nad kulturnim dobrom očigledno ne može riješiti problem kulturnih sukoba i nejednakosti te ono gotovo sigurno dovodi do pogoršanja problema kulturne autentičnosti, samim time ograničavajući mogućnosti da sebe i svoje zajednice nanovo zamislimo. “Oživljavanje maskota” nikako nema smisla iz perspektive kulture, a čim se uspijemo othrvati logici vlasništva nad kulturnim dobrom, ono nema smisla niti iz pravne perspektive. Ako štetu koja proizlazi iz korištenja maskota shvatimo kao povredu vlasništva nad kulturnim dobrom, tj. ako kulturu učinimo podložnom pravnom okviru, time zapravo izmišljamo nešto što strepimo da ćemo izgubiti (kulturu) da bismo to nešto zaštitili od krađe.<sup>106</sup>

## Zaključak

Pitanje indijanskih maskota zanimljivo je jer maskote utjelovljuju pojave kulturne fuzije i hibridnosti i zato što njihova pravna regulacija ilustrira paradokse vlasništva nad kulturnim dobrom. U slučaju mnogih sveučilišta, nazivi, maskote i prakse njihovih momčadi rezultat su neznanja, romaniziranja i rasizma; ali ujedno je riječ i o simbolima koji su postali dio dominantne kulture sporta kao i kultura pojedinih sveučilišta. U okvirima logike vlasništva nad kulturnim dobrom, bijele subkulture možda imaju i veće pravo na njih od američkih Indijanaca u slučaju kad navedeni simboli i predodžbe postanu duboko ukorijenjeni izrazi identiteta momčadi. Sveučilište u Illinoisu više je puta izjavljivalo da poglavica Illiniwek nije

<sup>106</sup> Zahvalna sam Marthi Umphrey koja mi je predložila da problem postavim na ovaj način. Telefonski razgovor s Marthom Umphrey, izvanrednom profesoricom prava, jurisprudencije i socijalne misli, Amherst College, Amherst, Massachusetts (6. kolovoza 2007. godine).

maskota nego dragocjeni simbol, simbol koji se tretira s poštovanjem. Ali poštovanje koje je iskazivalo Sveučilište zapravo je bilo poštovanje vlastite tradicije. Poglavica Illiniwek bio je znamenit dio kulture Sveučilišta u Illinoisu. Premda je Sveučilište u Illinoisu isticalo da je lik poglavice inspiriran kulturama američkih Indijanaca, a posebice plemena Illini, njegovo značenje više proizlazi iz bjelačke fantazije nego iz indijanske kulture. Iste prakse koje su ga učinile poštovanim među studentima i nastavnicima Sveučilišta u Illinoisu, za mnoge su američke Indijance od njega učinile uvredljivi predmet prezira. Upravo su logika i paradoks vlasništva nad kulturnim dobrom doveli do beskompromisne rasprave o tome tko ima veće pravo na poglavicu Illiniweka. A logika i paradoks vlasništva nad kulturnim dobrom također niječu kompleksnost i brutalnost kulturnih promjena.

Kontakt, moć i pljačka životne su činjenice i bez obzira što o njima mislili, one su povećale izgleda da dođe do preklapanja polaganja prava vlasništva nad kulturom. One pokreću kulturnu invenciju i hibridnost kao taktike preživljavanja i kao jedan od izlaza iz paradoksa vlasništva nad kulturnim dobrom. Oskudno i statično shvaćanje kulture što ga perpetuira logika vlasništva nad kulturnim dobrom opresivno je i ograničavajuće za bilo koju skupinu, a posebno je štetno upravo za one zajednice kojima bi pravni okvir kulturnog dobra trebao pomoći, odnosno za zajednice koje više od drugih ovise o kulturnoj prilagodbi i redefiniciji da bi preživjele.

Ali novo promišljanje kulture u svoj njezinoj složenosti ne znači i nestanak kulturnog osporavanja, nego nam samo ukazuje na opasnosti koje proizlaze iz toga da se osporavanju kulture pristupa iz perspektive vlasništva. To ne znači da druge vrste pravnih okvira možda ne bi bile bolji modeli, ali zasigurno znači da pravni propisi ne bi trebali biti jedini (a možda čak ni glavni) odgovor na kulturne sukobe.<sup>107</sup> Pravna regulativa

<sup>107</sup> Rasprava o indijanskim maskotama ne razlikuje se mnogo od rasprave o zastavi Konfederacije i pitanja do koje mjere njezino značenje ovisi o povijesti ropstva. Kad govori o kulturnim sukobima oko nacionalnih simbola, spomenika i zastava, Sanford Levinson kaže: “bez obzira koja je vrijednost sudova – i Ustava – u smanjivanju stvarnog ugnjetavanja, mislim da nužno dolazi do njegova smanjivanja kad u pitanje dolazi politika kulturnog značenja” (Levinson 1995:1106).



nije se pokazala kao odgovarajući način uvažavanja kompleksnosti kulture. Kao što kaže Michael Brown:

Ako kulturu pretvorimo u kulturno dobro, njezine primjene bit će zakonski određene i propisane, tj. bit će uređene pomoću instrumenta kojim države nameću red u neurednom svijetu. Kultura tako može postati dijelom sudskih sporova, legislative i drugih vrsta birokratske kontrole. Spremnost nekih društvenih kritičara da se bore za nove oblike uštkavanja i nadzora u ime zaštite kulture trebala bi uznemiriti svakoga tko se zalaže za slobodnu razmjenu ideja (Brown 2003:8).

Ipak, ako i iznesemo uvjerljive razloge zašto indijanske maskote nisu kulturno dobro američkih Indijanaca, to nikako ne znači da tu smijemo stati. Jedan od razloga zbog kojih sam opisala prisvajanje kulturnog znakovlja i praksi u slučaju indijanskih maskota bio je da pokažem kako dolazi do kulturne promjene i da još više istaknem tvrdnju da se kultura mijenja, čak i ako se mi s tim ne možemo složiti. Ako je korištenje indijanskih maskota jedan od primjera kulturnih praksi koje bi se trebale promijeniti, onda je važno razmisliti o tome kako to učiniti, a da se ujedno ne potkopa sposobnost američkih Indijanaca i drugih da revidiraju svoje identitete i prakse u skladu s kulturnim promjenama. Oslanjanje na vlasništvo nad kulturnim dobrom – davanje američkim Indijancima isključivog prava na korištenje imena i znakovlja svoga plemena – često je tek nostalgično neprihvatanje kulturnih promjena i neizbježne hibridnosti.

Moguće je da je svaka analiza vlasništva nad kulturnim dobrom doista nekoherentna zbog razloga koje navodim u ovom radu, ali mene posebice zabrinjava činjenica da su pravni okvir kulturnog dobra i logika vlasništva nad kulturnim dobrom posebno problematični u kontekstu još nematerijalnih oblika kulturnih izričaja. Upravo je zato pomalo netipičan primjer maskota koristan – jer je izuzetno važno da izvedbe kulturnog identiteta budu otvorene za adaptacije, revizije pa čak i prisvajanja. Premda prihvaćanje hibridnosti nije bez opasnosti, te su opasnosti manje od opasnosti koje predstavlja ideja vlasništva nad kulturnim dobrom. Bijeg u pravni okvir i logiku vlasništva nad kulturnim dobrom jest bijeg u nemoguće, odnosno u tamnicu čistoće.

**Preveo: Mateusz Milan Stanojević**

## Literatura:

- Appiah, Anthony Kwame.** 2006. "The Case for Contamination. No to Purity. No to Tribalism. No to Cultural Protectionism. Toward a New Cosmopolitanism". *New York Times Magazine*, 1. siječnja.
- Arewa, Olunfunmilayo B.** 2007. "Culture as Property. Intellectual Property, Local Norms and Global Rights". *Northwestern University School of Law, Public Law and Legal Theory Series, Research Paper No. 07-13*, 12. travnja. [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=981423](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=981423).
- Austin, Regina.** 2005. "Kwanzaa and the Commodification of Black Culture". U *Rethinking Commodification. Cases and Readings in Law and Culture*. Martha M. Ertman i Joan C. Williams, ur. New York: New York University Press, 178-190.
- Bairner, Alan.** 2001. *Sport, Nationalism, and Globalization. European and North American Perspectives*. New York: SUNY Press.
- Bank, Rosemarie K.** 2002. "Representing History. Performing the Columbian Exposition". *Theatre Journal* 54/4:589-606.
- Benhabib, Seyla.** 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: University Press.
- Berkhofer, Robert F. Jr.** 1978. *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bhabha, Homi K.** 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge. = 2004. *Smeštanje kulture. Suverenitet u doba globalizacije*. Beograd: Beogradski krug. Preveo Rastko Jovanović.
- Brown, Michael F.** 2003. *Who Owns Native American Culture?* Cambridge: Harvard University Press.
- Castile, George Pierre.** 1996. "The Commodification of Indian Identity". *American Anthropologist* 98/4:743-749.
- Clifford, James.** 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James.** 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Julie.** 2006. "Copyright, Commodification, and Culture. Locating the Public Domain". U *The Future of the Public Domain. Identifying the Commons in Information Law*. Lucie Guibault i Peter Bernt Hugenholtz, ur. The Hague: Kluwer Law International, 121-166.
- Coombe, Rosemary J.** 1998. *The Cultural Life of Intellectual Properties. Authorship, Appropriation, and the Law*. Durham: Duke University Press.
- Cornell, Stephen.** 1988. *The Return of the Native*. New York: Oxford University Press.
- Delaney, Tim.** 1999. *Community, Sports and Leisure*. New York: Legend Books.
- Deloria, Philip J.** 1998. *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.

- Dippie, Brian W.** 1982. *The Vanishing American. White Attitudes and U.S. Indian Policy*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Ewick, Patricia i Susan S. Silbey.** 1998. *The Common Place of Law. Stories from Everyday Life*. Chicago: University Press.
- Ford, Richard Thomson.** 2005. *Racial Culture. A Critique*. Princeton: University Press.
- Frischman, Brett M.** 2005. "An Economic Theory of Infrastructure and Commons Management". *Minnesota Law Review* 89:917-1030.
- Gibson, Heather, Cynthia Willming i Andrew Holdnak.** 2002. "We're Gators... Not Just Gator Fans'. Serious Leisure and University of Florida Football". *Journal of Leisure Research* 34/4:397-425.
- Gilroy, Paul.** 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University.
- Harding, Sarah.** 1997. "Justifying Repatriation of Native American Cultural Property". *Indiana Law Journal* 72/3:723-774.
- Hobsbawm, Eric.** 1992. "Introduction. Inventing Traditions". U *The Invention of Tradition*. Eric Hobsbawm i Terence Ranger, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14. = 2002. *Izmišljanje tradicije*. Beograd: XX vek. Prevele Slobodanka Glišić i Mladena Prelić.
- Huhndorf, Shari Michelle.** 2001. *Going Native. Indians in the American Cultural Imagination*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hutnyk, John.** 2005. "Hybridity". *Ethnic and Racial Studies* 28/1:79-102.
- Kaczor, Bill.** 2006. "FSU Launches Seminole History Class". *Associated Press*, 28. studenog. [http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/11/28/AR2006112800109\\_pf.html](http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/11/28/AR2006112800109_pf.html).
- King, Richard C. i Charles Fruehling Springwood.** 2001. "Introduction. Imagined Indians, Social Identities, and Activism". U *Team Spirits. The Native American Mascot Controversy*. C. Richard King i Charles Fruehling Springwood, ur. Lincoln: University of Nebraska Press, 1-22.
- King, Richard C.** 2004. "This is Not an Indian. Situating Claims About Indianness in the Sporting Worlds". *Journal of Sport and Social Issues* 28/1:3-10.
- Larson, Erik.** 2003. *Devil in the White City. Murder, Magic, and Madness at the Fair That Changed America*. New York: The Crown Publishing Group.
- Lederman, Doug.** 2005. "Changing Nicknames, Under NCAA Duress". *Inside Higher Ed*, 10. studenog. <http://insidehighered.com/news/2005/11/10/mascot>.
- Levinson, Sanford.** 1995. "They Whisper. Reflections on Flags, Monuments, and State Holidays, and the Construction of Social Meaning in a Multicultural Society". *Chicago-Kent Law Review* 70/3:1079-1119.
- Mallozzi, Vincent M.** 2007. "Mascots in Court, Not on the Court". *New York Times*, 4. ožujka.

- McKenzie, Mike.** 2005. "Mascot Policy Tantamount to Blasphemy". *Nat'l Collegiate Athletic Ass'n News*, 10. listopada. [http://www.ncaa.org/wps/portal!/ut/p/kcxml/04\\_Sj9SPyKssy0xPLMnMz0vM0Y\\_QjzKLN4g3NPUESUGYHvqRaGLGphhCjggRX4\\_83FR9b\\_0\\_A\\_YLc0NCIckdFACrZHxQ!/delta/base64xml/L3dJdyEvUUd3QndNQSEvNEIVRS82XzBfMTVL?New\\_WCM\\_Context=/wps/wcm/connect/NCAA/NCAA+News/NCAA+News+On+line/2005/Editorial/Mascot+policy+tantamount+to+blasphemy+-+10-10-05+NCAA+News](http://www.ncaa.org/wps/portal!/ut/p/kcxml/04_Sj9SPyKssy0xPLMnMz0vM0Y_QjzKLN4g3NPUESUGYHvqRaGLGphhCjggRX4_83FR9b_0_A_YLc0NCIckdFACrZHxQ!/delta/base64xml/L3dJdyEvUUd3QndNQSEvNEIVRS82XzBfMTVL?New_WCM_Context=/wps/wcm/connect/NCAA/NCAA+News/NCAA+News+On+line/2005/Editorial/Mascot+policy+tantamount+to+blasphemy+-+10-10-05+NCAA+News).
- Mechling, Jay.** 2001. *On My Honor. Boy Scouts and the Making of American Youth*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mercer, David.** 2007. "Illinois Sweeps Aside Chief Logo and Name". *San Diego Union-Tribune*, 13. ožujka. [http://www.signonsandiego.com/sports/college\\_football/20070313-0951-chiefilliniwek](http://www.signonsandiego.com/sports/college_football/20070313-0951-chiefilliniwek).
- Merrill, Thomas W.** 1998. "Property and the Right to Exclude". *Nebraska Law Review* 77:730-755.
- Merryman, John Henry.** 1986. "Two Ways of Thinking About Cultural Property". *The American Journal of International Law* 80/4:831-853.
- Mezey, Naomi.** 2001. "Law as Culture". *The Yale Journal of Law & the Humanities* 13:35-67.
- Posner, Eric A.** 2006. "The International Protection of Cultural Property. Some Skeptical Observations". *Chicago Public Law and Legal Theory Workshop. Working paper 141*. <http://www.law.uchicago.edu/academics/publiclaw/index.html>.
- Prochaska, David.** 2001. "At Home in Illinois. Presence of Chief Illiniwek, Absence of Native Americans". U *Team Spirits. The Native American Mascot Controversy*. C. Richard King i Charles Fruehling Springwood, ur. Lincoln: University of Nebraska Press, 157-185.
- Prot, Lyndel V. i Patrick J. O'Keefe.** 1992. "'Cultural Heritage' or 'Cultural Property?'" *International Journal of Cultural Property* 1/2:307-320.
- Said, Edward.** 1987. *Orientalism*. New York: Pantheon Books. = 1999. *Orijentalizam*. Zagreb: Konzor. Prevela Biljana Romić.
- Scafidi, Susan.** 2005. *Who Owns Culture? Appropriation and Authenticity in American Law*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Slotkin, Richard V.** 1973. *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. Oklahoma: University Press.
- Slotkin, Richard V.** 1992. *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in the Twentieth-Century America*. Oklahoma: University Press.
- Spindel, Carol.** 2000. *Dancing at Halftime. Sports and the Controversy over American Indian Mascots*. New York: New York University Press.
- Stolzenberg, Nomi Maya i David N. Myers.** 1992. "Community, Constitution, and Culture. The Case of the Jewish Kehilah". *University of Michigan Journal of Law Reform* 25/3-4:633-670.

- Sunder, Madhavi.** 2001. "Cultural Dissent". *Stanford Law Review* 54/3:495-567.
- Sunder, Madhavi.** 2006. "IP3". *Stanford Law Review* 59/2:257-332.
- Toma, Douglas. J.** 2003. *Football U. Spectator Sports in the Life of the American University*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Trachtenberg, Alan.** 2004. *Shades of Hiawatha. Staging Indians, Making Americans 1880–1930*. New York: Hill and Wang.
- Tushnet, Rebecca.** 1997. "Legal Fictions. Copyright, Fan Fiction, and a New Common Law". *Loyola of Los Angeles Entertainment Law Review* 17/3:651-686.
- UNESCO.** 1954. *Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict*. 249 U.N.T.S. 240. = usp. 2002. *Konvencija za zaštitu kulturnih dobara u slučaju oružanog sukoba*. <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327829>.
- UNESCO.** 1970. *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property*. 823 U.N.T.S. 231. = usp. 1973. *Uredba o ratifikaciji Konvencije o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara*. <http://hidra.srce.hr/arhiva/263/33320/www.hidra.hr/hidrarad/pobirac-upload/murh/000236.pdf>.
- UNESCO.** 2003. *Convention for the Safeguarding of Cultural Heritage*. <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf>. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html>.
- UNESCO.** 2005. *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919e.pdf>. = usp. 2006. *Zakon o potvrđivanju konvencije o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja* <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327011.html>.
- Volkert, Vida.** 2004. "Seminole Tribe Chairman Stands with FSU Seminoles". *Florida State Times*, 8. kolovoza. [http://www.fsu.com/pages/2004/08/04/mitchell\\_cypress.html](http://www.fsu.com/pages/2004/08/04/mitchell_cypress.html).
- Young, Robert J. C.** 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge. = 2011. *Kolonijalna žudnja. Hibridnost u teoriji, kulturi i rasi*. Zagreb, Sarajevo: Naklada Zoro. Priredio i preveo Davor Beganović.
- Werbner, Pnina.** 1997. "Introduction. The Dialects of Cultural Hybridity". U *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism (Postcolonial Encounters)*. Pnina Werbner i Tariq Modood, ur. London: Zed Books, 1-26.
- Wieberg, Steve.** 2005a. "Indian Nicknames Face NCAA Scrutiny". *USA Today*, 23. lipnja. [http://www.usatoday.com/sports/college/other/2005-06-23-indiannicknames\\_x.htm](http://www.usatoday.com/sports/college/other/2005-06-23-indiannicknames_x.htm).
- Wieberg, Steve.** 2005b. "NCAA Allowing Florida State to Use Its Seminole Mascot". *USA Today*, 23. kolovoza. [http://www.usatoday.com/sports/college/2005-08-23fsu-mascot-approved\\_x.htm](http://www.usatoday.com/sports/college/2005-08-23fsu-mascot-approved_x.htm).

- Wieberg, Steve.** 2007. "North Dakota Granted Three Years to Get Permission for Mascot". *USA Today*, 26. listopada. [http://www.usatoday.com/sports/college/2007-10-26-northdakota-mascot\\_N.htm?POE=click-refer](http://www.usatoday.com/sports/college/2007-10-26-northdakota-mascot_N.htm?POE=click-refer).
- Zagacki Kenneth, S. i Dan Grano.** 2005. "Radio Sports Talk and the Fantasies of Sport". *Critical Studies in Media Communication* 22/1:45-63.
- Ziff, Bruce i Pratima V. Rao.** 1997. "Introduction to Cultural Appropriation. A Framework for Analysis". U *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*. Bruce Ziff i Pratima V. Rao, ur. New Brunswick: Rutgers University Press, 1-27.

**Naomi Mezey** je profesorica pri Pravnom centru Sveučilišta Georgetown u Washingtonu. Područje njezina znanstvenog interesa obuhvaća zakonodavstvo, građanske i kaznene postupke te odnos prava i kulture. U članku koji donosimo u ovom zborniku, a koji je prvotno objavljen 2007. godine u časopisu *Columbia Law Review*, Naomi Mezey na primjeru indijanskih maskota koje su dio američke sveučilišne sportske tradicije detaljno razlaže paradokse i prijepore nastojanja na regulaciji tih i srodnih kulturnih praksi i artefakata iz perspektive pravnog okvira kulturnog dobra i popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom.