kultura obrazovanje

Uli Bilefeld
STRANCI: PRIJATELJI ILI NEPRIJATELJI

Rastko Močnik
ALTERKACIJE

Antoni Smit
NACIONALNI IDENTITET

Kliford Gerc
TUMAČENJE KULTURA I/II

Miodrag Popović
VIDOVDAN I ČASNI KRST

Dubravko Škiljan
JAVNI JEZIK

Marija Todorova
IMAGINARNI BALKAN

Slobodan Beljanski
PRAVO I ILUZIJA

Marta K. Nusbaum i Džošua Koen (ur.)
ZA LJUBAV DOMOVINE

Milka Ivić
LINGVISTIČKI OGLEDI, TRI

Raul Žirarde
POLITIČKI MITOVI I MITOLOGIJE

Ivan Čolović
DIVLJA KNJIŽEVNOST

Radost Ivanova
ZBOGOM DINOSAURI,
DOBRODOŠLI KROKODILI

Ivan Čolović
BORDEL RATNIKA

Dunja Rihtman-Auguštin
ULICE MOGA GRADA

Ivan Čolović
POLITIKA SIMBOLA

Klaus Rot
SLIKE U GLAVAMA

Edvard V. Said
ORIJENTALIZAM

Teofil Pančić
URBANI BUŠMANI

Stiven Džouns (ur.)
VIRTUELNA KULTURA

Ranko Bugarski
LICA JEZIKA

Meri Daglas
ČISTO I OPASNO

Ričard Dženkins
ETNICITET U NOVOM KLJUČU

Mark Abeles
ANTROPOLOGIJA DRŽAVE

Milka Ivić
PRAVCI U LINGVISTICI I/II

Kristijan Dordano
OGLEDI O INTERKULTURNOJ
KOMUNIKACIJI

Igor Mandić
ZA NAŠU STVAR

Vladimir Kantor
RUSIJA JE EVROPSKA DRŽAVA

121

kristijan đordano

ogledi o interkulturnoj komunikaciji

121 KRISTIJAN ĐORDANO ogledi o interkulturnoj komunikaciji

BIBLIOTEKA
XX VEK

121

Urednik
Ivan Čolović

Kristijan Đordano

OGLEDI O INTERKULTURNOJ KOMUNIKACIJI

Preveli sa nemačkog i engleskog Tomislav Bekić i Vladislava Gordić

Beograd
2001

© Christian Giordano i
Biblioteka XX vek

Kristijan Đordano (Christian Giordano), italijanski etnolog i politički antropolog, roden 1945. godine u Luganu, dosadašnju naučnu i univerzitetsku karijeru proveo je najviše u Nemačkoj i Švajcarskoj. Od 1989. godine predaje etnologiju na Univerzitetu u Friburu, a od 1999. godine na istom Univerzitetu rukovodi Interfakultetskim institutom za proučavanje Istočne i Centralne Evrope. Glavna područja njegovog naučno-istraživačkog rada su proučavanje etniciteta, nacionalizma i interkulturne komunikacije, a posebno istraživanje "političke filozofije" i "strategije preživljavanja" u mediteranskim i istočnoevropskim društvima. Najvažnija dela: *Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften* (Obmanuti od istorije. Mentaliet i racionalnost nadredivanja u mediteranskim društvima, 1992) i *Interkulturelle Kommunikation im Nationalstaat* (Interkulturna komunikacija u nacionalnoj državi, sa R. Colombo i E.-N. Kappus, 1998). Ovu knjigu svojih ogleda Kristijan Đordano priredio je za Biblioteku XX vek.

Pomoć za objavljivanje ove knjige dala je švajcarska fondacija Pro Helvetia, Réseaux Est-Ouest.

Izdavački program Biblioteke XX vek za 2001. godinu uživa podršku Fonda za otvoreno drustvo.

Korice
Ivan Mesner

SUSRET BEZ RAZUMEVANJA?

O ulozi nesporazuma u interkulturnim komunikacionim procesima

1. Ka nemezi "etničkog faktora"

Predstavnik društvenih nauka koji bi u šezdesetim i delom još i u sedamdesetim godinama govorio o "etničkom faktoru", bio bi obeležen kao "reakcionaran", kao "protivnik svakog napretka", itd. Pod uticajem marksističke optike, koja je tada, kao što je poznato, bila veoma u modi, pojmovi kao "klasa", odnosno "proizvodni odnosi", predstavljali su temeljne terminološke instrumente društvenonaučnog diskursa. Dispariteti unutar jednog određenog društva principijelno su se tumačili pomoću društvenoekonomskih argumenata. Kulturna raznolikost i, shodno tome, etnička nejednakost mogli su se otuda odbaciti kao "zanemarljiva količina" ili pak da se interpretiraju kao sekundarni rezidualni proizvodi takoreći objektivnih privrednih uslova. Neomarkisistička analiza društva pokazala se kao dalekosežna zabluda, jer je "etnički preporod" u gotovo svim zemljama sveta pokazao da ekonomija i kultura cine barem dva ravnopravna elementa svake kompleksne društvene strukture.

Na etnicitetu zasnovani pokreti u SAD, mnogobrojni regionalizmi, autonomizmi i separatizmi u Evropi i zemljama trećeg sveta, migracioni talasi i pokreti kojima je zahvaćena skoro cela zemaljska kugla, kao i, konačno, neočekivani progresivni raspad Sovjetske imperije koji se upravo realizuje u jednom naizgled nezadrživom nizu neprestanih etničkih sukoba, – sve to pokazuje da su "klasa" i "proizvodni odnosi" već odavno izgubili nešto od svoje terminološke relevantnosti. Vremenom je, dakle, "etnički faktor" potisnuo "klasu" kao analitičku kategoriju.

Ovim, naravno, ne želi da se negira postojanje izrazitih struktura društvene nejednakosti. U ovom sklopu se samo ukazuje na to da su društveno-ekonomski karakterisane hijerarhije često povezane sa etničkom diferencijacijom.

To se pre svega odnosi na kognitivnu sferu jednog kolektiva. Otuda se u socijalnoj svesti jednog društva neretko može zapaziti predstava, po kojoj se "nadredene" i "podredene" grupe odlikuju suprotnim etničkim svojstvima. Štaviše, "etnički" faktor čak može u ekstremnom slučaju da igra samo podređenu ulogu; ujedno je, medutim, apsolutno moguće da on čini važnu komponentu kolektivnih misaonih sadržaja i shema. U svakom slučaju je "etnički" faktor jedan doduše nevidljivi, pa čak i imaginarni ili izmišljeni, ali u istorijsko-sociogenetskom pogledu stariji fenomen.

Tu se samo treba setiti otkrića klasika etnologije, koji su nastojali da formulišu jednu teoriju nadređenosti, kako bi došli do zanimljivih i ujedno zadovoljavajućih potvrda za uverljivost i prihvatljivost ove hipoteze (Turnvald, 1935).

Ako je, dakle, "etnički" faktor zaista starija pojava – a u to se, po mom mišljenju, ne može sumnjati – onda on kao kompleks kolektivnih misaonih predstava spada i u dublje slojeve i supstrate socijalne svesti jednog društva.

2. Dva izvorna osnovna pojma: kulturni kontakt i akulturacija

Poslednjih godina došlo je u društvenim naukama – zahvaljujući pre svega ponovnom otkriću fenomenološko-hermeneutičke refleksije i perspektive razumevanja, s jedne strane, kao i činjenici da su odbačene previše striktne "scijentističke" paradigme, s druge strane, – do preorijentacije, koja je dovela do značajnih i blagotvornih saznajno-teorijskih i terminoloških pomeranja. U tom smislu su određeni pojmovi relativisani, a istovremeno su stvoreni novi. Činjenica je da se danas sve češće i sve više govori o "multikulturnom društvu", odnosno o "multikulturi" i "interkulturi", kao i, ne na poslednjem mestu, o "interkulturnoj komunikaciji". Tematika susreta i razumevanja između individua i grupa, koji se shvataju kao nosioci "stranih" i otuda suprotnih vrednosti i identiteta, zamenila je krute šeme ekonomski uslovljenih "klasnih suprotnosti".

Kao što je već nagovešteno, ovaj pristup nije nov, jer ga je već u predratno vreme, barem parcijalno i u zamecima, zagovarala i zastupala kulturna antropologija američke provenijencije, koja je bila prokazana kao idealistička.

Mislim da nije sasvim pogrešno, ako se ustvrdi da naučnoteorijsku i terminološku matricu naših današnjih nastojanja čini pojam "akulturacija". Upravo su taj pojam autori kao Redfild, Linton i Herskovic izabrali za glavnu kategoriju svoje struke (Bils 1962, 380).

Tadašnji kulturni i socijalni antropolozi su se na svojim terenskim istraživanjima suočili sa jednom "razmadijanom" realnošću, koja je za "kabinetske antropologe" evolucionističke epohe još bila nezamisliva. Ta empirijski usmerena terenska istraživanja išla su u korak sa oporim otkrićem da slike "divljaka" egzotičnih kultura i naroda Ju-

žnih mora, stvorenih i prenošenih putem putopisnih spisa sa "etnografskim moralisanjem", ne odgovaraju stvarnosti: ispostavilo se da prekookeanski regioni i predeli nisu bili ni u prirodnom ni u socijalnom smislu jedan "locus amenus", kao i da "divljaci", svejedno u kakvom su obličju predstavljani, ni iz daleka nisu tako divlji. Ta nova generacija istraživača utvrdila je da ni "najprimitivnije", odnosno "najarhaičnije" društvo u osnovi ne predstavlja jedan izolovan kolektiv, nego da je uvek uklopljeno u kompleksni sistem interaktivnih aktivnosti i procesa sa prijateljski i neprijateljski nastrojenim susedima, kao i sa udaljenijim žiteljima, koji za ove ponekada predstavljaju sferu opasne kulturne "tudine". To se, razume se, u posebnoj meri odnosilo na sve one kulture koje su se tada nalazile u nedvosmisleno kolonijalnoj, odnosno kvazi-kolonijalnoj situaciji.

Ovo novo stanovište samim time implicira da je "akulturacija" nezamisliva bez "kulturnog kontakta" i interkulturne komunikacije, što, uostalom, nedvosmisleno potvrduju i sledeće definicije:

> Akulturacija obuhvata one pojave koje nastaju kad grupe pojedinaca iz različitih kultura dolaze u stalan neposredan kontakt, sa naknadnim promenama u prvobitnom kulturnom obrascu jedne od grupa, ili obe (Redfild, Linton i Herskovic, 1936, 149).
>
> Kulturni kontakt se mora posmatrati ... kao trajan proces interakcije između grupa sa različitom kulturom (Fortis, 1936, 53).

Te definicije su postale čuvene i one spadaju u terminološki aparat svakog etno-antropologa; one su čak prešle uže granice kulturoloških diskusija, pa su ih prihvatili i dalje razvijali razni istraživači, praktičari i političari, koji uopšte nemaju nikakve veze sa ovom strukom. U okviru ovog priloga ne mogu, na žalost, da se upustim u dalje razmatranje i da dalje pratim slavnu sudbinu ovih pojmo-

va; ali iako ne mogu da se upustim u dalje razmatranje, ipak moram da ukažem na tri tačke koje mi se cine od značaja za argumentaciju koja sledi u narednim odeljcima:

A) Gotovo svi autori polaze od prećutne pretpostavke da akulturacija, kulturni kontakt, interkulturna komunikacija itd. sadrže interaktivne procese između istovrednih partnera. Kontaktne situacije i komunikacioni procesi opisuju se tako kao da su kulture koje su zahvaćene tim procesima u biti međusobno ravnopravne. U tom sklopu se retko dotiče tematika uobličavanja dispariteta, koji po pravilu dovodi do nastajanja etničko-kulturnih hijerarhija sa određenim rangiranjem (Milman, 1964, 58). Medutim, naša sopstvena istorija i etnologija nam kazuju da su kolektivne misaone predstave svakog društva uvek obeležene jasnim etnocentrizmom: sopstvene slike uvek se odlikuju pozitivnom konotacijom, dok slike o drugima, tj. o strancima, gotovo bez izuzetka sadrže stigmatizaciju onog "drugog".

Kao što je poznato, interkulturni odnosi unutar "razmađijanog" zapadnog sveta sastoje se od stereotipa koji treba da dokumentuju sopstvenu nadmoć. Nemci i Poljaci, Francuzi i Englezi, Španci i Portugalci, Madari i Rumuni, Grci i Turci, ali i Srbi i Hrvati, Katalonci i Kastilijanci, Flamanci i Valonci, Berlinci i Minhenci, Bazelci i Cirižani, Milanci i Palermonjani itd. – svaki se od njih uvek oseća kao "bolja vrsta ljudi".

Stvari ne izgledaju mnogo drugačije u društvima "daleke tuđine", koja se suviše često označavaju kao "primitivna", "iracionalna" ili "prelogička".

Članovi i pripadnici jednog "klana" ili nekog etnika uvek nastoje da istaknu sopstvenu socio-kulturnu nadmoć u odnosu na susedne rivale, navodeći pri tome bezbroj simbola i znakova. To se često može i jezikom potkrepiti,

kao kada, na primer, oznaka sopstvene grupe – kao recimo plemena Bantu u Africi i kultura Asmata u Irijna Jaju – podvlači ili ističe izuzetnost pripadnika određene grupe kao "posebnih" ljudi. Mnoga od korišćenih ličnih imena etnika mogu se jednostavno prevesti sa "Mi, ljudi", odnosno "Mi, pravi ljudi".

U tom smislu je Levi-Stros potpuno u pravu kada ističe da etnocentrizam u interkulturnim odnosima čini jednu od osnovnih konstanti kolektivnih misaonih shema svakog društva (Levi-Stros, 1984, 5-30). I pomodna fascinacija svim onim što je strano i egzotično naprosto je nezamisliva bez određene doze ksenofobije; "Fascinans" i "Tremendum" u tom slučaju stoje u dijalektičkom odnosu koji se samo analitički da razlučiti.

Kontaktne situacije i procesi interkulturnih komunikacija vode praktično bez izuzetka do socijalno konstituisanih dispariteta, koji se sa svoje strane iskazuju na nivou socijalne strukture. Iz opisanih procesa akulturacije nastaju, dakle, da se poslužimo terminologijom de Martina, koji se opet poziva na Gramšija, "hegemone kulture" i "potčinjene kulture", koji se uzajamno nalaze u jednom neprestano ambivalentnom, pa čak i antagonističkom, ali nikada harmoničnom odnosu napetosti. Medutim, i ta dihotomija deluje previše pojednostavljujuće, jer realnost dopušta i dalja međurešenja. U svakom slučaju su svi oni autori u pravu koji kulturni kontakt dovode u vezu sa fenomenima nadređivanja i podredivanja (Milman, 1964, 248; Hofman-Novotni, 1976, 45).

B) Druga karakteristika starijih, a delom i novijih teoretičara kulturnih kontakata i akulturacije jeste njihovo harmonično poimanje društva. Time nikako ne želim da kažem, jer bi to bilo i netačno i nepravedno, da je u upravo

navedenim definicijama i kasnijim nastojanjima sadržan jedan unilinearan način mišljenja, odnosno posmatranja modela razvoja. Ne treba, dakle, verovati da te pojmovne konstrukcije i odgovarajući teorijski modeli predstavljaju mehanističku varijantu koncepta evolucije. Oni su po pravilu pre srodni sa jednom funkcionalističkom paradigmom, te kulturne odnose posmatraju kao jednu instituciju koja predstavlja bitan prilog održavanju ravnoteže između grupa koje se susreću. No, da bi to moglo da se zajemči, kontaktni procesi i procesi akulturacije moraju da se odvijaju bez nekih trvenja, tj. po mogućstvu bez konflikata izmedu partnera interakcije.

Samo se po sebi razume da je već tada bila dotaknuta tematika kulturnog konflikta, ali je ona sve do danas u etno-antropologiji ostala nekako marginalna (Glikman, 1940; Den Holander, 1955, 174; Greverus, Kestling i Šiling, 1988).

Otuda istraživači koji deluju u području proučavanja kulturnih kontakata i akulturacije kulturni konflikt posmatraju kao svojevrsno patološko stanje, odnosno kao jedan disfunkcionalni fenomen koji je u društvenom pogledu štetan, te ga shodno tome treba izbegavati i po mogućstvu ukloniti. Ti "strahovi od dodira" vodili su konačno do deformišuće predstave da kulturni konflikti kao sastavni deo socijalne dinamike društava sa različitim kulturama koje se susreću predstavljaju samo neugodne i mučne izuzetke.

Karakteristična je u tom pogledu pozicija Redfilda koji se u svojoj težnji za harmonijom zanimao za "kontakt bez konflikta" (Redfild, 1939, 515). Paradoksalna je, pak, činjenica da se "kontakt bez konflikta", što i ovaj autor mora da prizna, javlja samo na velikim, slabo naseljenim prostranstvima, kao recimo u Sibiru, u kojima društva održavaju samo ovlašne i sporadične medusobne veze i odnose

(Redfild, 1939, 515). Verovatno je tačno da kulturni kontakti ujedno sadrže i materijalne interesne konflikte, koji se mogu razrešiti samo u simboličkoj ravni. Kako Godelije s pravom kaže, "idealno" i "materijalno" su dve dimenzije koje se uzajamno uslovljavaju i zapravo ne daju razlučiti (Godelije, 1984, 9).

C) Kulturni kontakt i akulturaciju kao bitne procese u okviru socijalnih promena većina autora posmatra kao konkretne fenomene koji se daju objektivirati. U tom sklopu poneki istraživači govore o "stepenima akulturacije" koji po mogućstvu treba da se kvantifikuju (Bils, 1962, 392). Tu specifičnu perspektivu potvrduju i predložene istraživačke tehnike, koje obuhvataju "neposredno posmatranje", "upotrebu dokumentarnih dokaza", "dedukciju na osnovu istorijske analize", itd. (Bils, 1962, 383).

Radi se, dakle, o jednom načinu posmatranja koji bismo danas okarakterisali sa specifikacijom "izvana", kod kojeg "subjektivno doživljeni smisao" onih koji su zahvaćeni procesom ne predstavlja neko posebno težište istraživanja i analize. Da bismo se i nadalje poslužili anglosaksonskom terminologijom, može se precizirati da optika kulturnog kontakta i istraživanja akulturacije poseduje pre jedan "etički" nego "emički" pristup (Godno, 1970, 108; Pelto i Pelto, 1978, 54).

3. Nesporazumi kao osnova interkulturne komunikacije

Kao što je već nagovešteno, naša disciplina se poslednjih godina sve više iskristalisala u jednu "antropologiju susreta" sa "drugim", odnosno sa "stranim". Otuda je sve veća uloga pripala ili pripisana "razumevanju" i "samore-

fleksiji". U tom pravcu treba da se kreće i ovaj prilog, pri čemu se dakako ne smeju prenebreći opasnosti jednog takvog pristupa. Bila bi krupna greška, ako bi se zaboravilo da su pristupi "nove tekstualizacije" (Kliford i Markus, 1986) i "postmoderne antropologije" (Tajler, 1978) suviše često vodili do pozicija radikalnog relativizma, koje u osnovi, s jedne strane, samo stvaraju forme "etnološkog aparthejda" (Sperber, 1989, 107) i, s druge strane, postuliraju jednu sumnjivu i teško prihvatljivu "dekonstrukciju" struke, kako bi se prevazišle tobožnje barijere razumevanja izmedu istraživača i predmeta istraživanja.

Ja se u ovom članku zalažem za "pragmatičko razumevanje" koje se oslanja na M. Vebera, E. E. Evans-Pričarda i K. Gerca, (Veber, 1956, 1; Evans-Pričard, 1988; Gerc, 1907, 7). Time želi da se kaže da je razumevanje stranih kultura – uprkos znatnim teškoćama, primenom specifičnih metodoloških instrumenata etno-antropologije – principijelno moguće. Saznajni cilj, pa čak i etički imperativ etno-antropologa sastoji se, dakle, u tome da se konstrukcija i kongruencija stranih logika, koji se posmatraču predočavaju kao nešto što je "suprotno svakoj logici", shvate iz perspektive onoga što se istražuje. Ni solipsizam postmoderne antropologije, ni grčeviti pokušaji "nativizacije", "kulturnog pretrčavanja" (Kol, 1987, 7), odnosno "delatne antropologije", nisu urodili boljim rezultatima od rezultata kognitivnih antropologa, koji su spoznali ograničenja svog pristupa, a ipak su se nadalje služili tom paradigmom.

Ako sada u dalje izlaganje uvodim pojam nesporazuma i pri tome želim da ga upotrebim kao instrument za analizu intrakulturnih komunikacionih procesa, onda je razlog tome taj da ovaj pojam povezuje dve ravni; naime, on pokušava da tematizuje disparitete, napetosti i manipulacije iz perspektive onoga ko je zahvaćen interakcionim proce-

som, tj. iz perspektive "subjektivno shvaćenog smisla" onoga koji dela.

Preciznije i konkretnije formulisano: interkulturni nesporazumi nastaju kada pripadnici dveiu različitih kultura kontaktnu, odnosno interakcionu situaciju u koju su uključeni, interpretiraju na različite načine; štaviše, na suprotan način, i shodno tome i delaju. Akteri potiču iz dva međusobno strana, istorijskim iskustvom odredena prostora i ne poseduju – da upotrebimo terminologiju M. Vebera – nikakav zajednički "subjektivno shvaćeni smisao", tako da operišu sa dva mehanizma odgonetanja koji se teško daju objediniti.

Da bih sve to pojasnio, navešću jednu čuvenu, mada već previše korišćenu metaforu Levi-Strosa, koju i Lič koristi (Levi-Stros, 1970, 17; Lič, 1976, 43).

Levi-Stros upoređuje mitove i njihove rituale kao komunikacione činove sa muzičkim komunikacionim ostvarenjima jednog orkestra. Ta metafora se po svoj prilici da proširiti na sve komunikacione procese koji se odvijaju unutar jedne određene kulture. Akteri koji se uključuju u jedan komunikacioni sklop liče na članove jednog orkestra koji svi slede istu partituru. Iz toga nastaju, uprkos različitim instrumentima i stavovima, harmonične i melodijske sekvence koje čine povezanu "smisaonu celinu", odnosno jedan "sistem meduzavisnih jedinstava", kao recimo jedna simfonija, jedna uvertira, jedan koncert itd. (Lič, 1976, 44).

Ako se, pak, ta metafora primeni na fenomene interkulturne komunikacije, onda ona može na sledeći način da se preformuliše: akteri, koji su uključeni u situacije kulturnog kontakta, daju se uporediti sa muzičarima jednog orkestra koji se ravnaju prema dvema partiturama, pri čemu ove jako odstupaju jedna od druge, tako da nastaju neobične i neočekivane disonance.

Akteri se takoreći upravljaju ili ravnaju prema dva različita notna teksta, pri čemu se oni, svaki za sebe, odlikuju svojim specifičnim formalnim i sadržajnim strukturama. Jednostavnosti radi, izbegavam ovde preciznije lingvističke pojmove kao fonetika, fonemika, semantika, semiotika itd.; nasuprot tome, predlažem da se u Vitgenštajnovom smislu govori o tekstovima sa različitom "kulturnom gramatikom" (Vitgenštajn, 1989). Nesporazumi su interkulturne disonance koje su prouzrokovane divergentnim "kulturnim gramatikama".

Da bih mogao pobliže da razmotrim strukturu i dinamiku tih disonanci, navešću i detaljno predočiti nekoliko primera interkulturnih nesporazuma.

Nesporazumi i kulturno specifična značenja reči

Evropskom univerzitetskom profesoru A ponuđeno je da kao gostujući profesor predaje na jednom univerzitetu u području Rija de la Plate (Argentina, Urugvaj, Paragvaj) i on je tu ponudu s oduševljenjem prihvatio.

A poseduje doduše ograničena, ali srazmerno dovoljna jezička znanja stečena u Španiji da bi svoja predavanja mogao da drži na jeziku te zemlje. On pri tome polazi od diskutabilne pretpostavke ili problematičnog uverenja da unutar ibero-američkog "kulturnog kruga" iste reči *grosso modo* imaju isto značenje. Shodno tome, on svoja predavanja priprema prilično leženo i posve spokojno. No, kako A poseduje odredenu rutinu i nastavničko iskustvo, to on odmah na početku svojih predavanja pomalo začudeno konstatuje da odredeni substantivi, adjektivi, glagoli, fraze i izrazi koje koristi, kod slušalaca ne ostvaruju željeni efekat. To se u sasvim gruboj formi predočilo kod glagola

"coger", koji A upotrebljava u mnogim sklopovima; a ta reč u Španiji sasvim bezazleno znači "uzeti", "zgrabiti", "uhvatiti". "Cogelo" se otuda može prevesti sa "uzmi to", "take it", "prendi lo", itd.

Za vreme predavanja A zapaža da se većina slušalaca – a bila je to grupa dobro vaspitanih postdiplomaca – čim bi izgovorio reč "coger" iz njemu nerazumljivih razloga nekako čudno smeška, što bi moglo da se shvati kao odredena simpatija i blagonaklonost, ali i kao blago sankcionisanje ponašanja koje malo odstupa od norme.

Zagonetka se za A razrešila nekoliko dana kasnije, kada je predavanju prisustvovao i profesor koji ga je pozvao da predaje na ovom univerzitetu, pa mu je ovaj prilikom jednog veselog izleta autom objasnio da "coger" u ovdašnjem govoru, na vulgaran i društveno tabuizirani način označava – da se lepo izrazimo – polni odnos. Profesoru A su se u jedan mah otvorile oči i odmah se upitao nije li u ovom slučaju prvobitna "kulturna gramatika" kolonijalne zemlje, naime Španije, tokom više migracionih talasa bila potisnuta od strane odredenih italijanskih regija. Činjenica je, naime, da se u više dijalekata Italije akcija "uzimanja" iskazuje rečju "cuccare"; ali "cuccare" istovremeno ima isto značenje kao i "coger" u rioplatenskom govoru. Ova istinita priča je višestruko zanimljiva, jer nam pruža mogućnost da malo proširimo i razvijemo tematiku interkulturnih nesporazuma.

Interkulturni nesporazumi ne moraju bezuslovno da nastaju samo između pripadnika međusobno veoma stranih kultura, kao recimo između urodenika Nove Gvineje i zapadnih kolonijalnih upravljača, odnosno misionara. Upravo, pomenuti nesporazumi mogu se zapaziti i unutar jednog relativno homogenog jezičkog prostora, u kojem su usled odredenih istorijskih događaja započeli procesi

kulturne diferencijacije, koji onda dovode do konstituisanja ne-identičnih "gramatika" u jezičkom, kao i u sveukupnom području socijalnog delovanja.

Interkulturni nesporazumi su, shodno tome, jedan problem koji se odnosi i na "tudu blizinu", odnosno "daleku prisnost". Problem se, dakle, – da se poslužimo Burdijeovom terminologijom – odnosi i na situacije "finih razlika", u kojima se naslućuju samo male kulturne diferencije koje odstupaju od uobičajenog. Otuda bi se, izgleda, moglo reći da su nesporazumi kod interkulturnih komunikacionih procesa pre pravilo nego izuzetak.

Nastajanje tih jezički uslovljenih nesporazuma može se pokazati na primeru razlikovanja izmedu znaka i simbola, koje je Lič predložio (Lič, 1976, 14).

Uzmimo još jednom primer reči "coger". Po opšte priznatim i prihvaćenim konvencijama pisanja u španskom jeziku, "coger" je jedna sekvenca slova koja figurira kao znak za sasvim odredenu radnju. Shodno tome, "coger" prikazuje akciju "uzimanja", "hvatanja", odnosno "dodira", takoreći kao "pars pro toto". Izmedu radnje i "zgusnute" slovne sekvence postoji jedan već unapred dati odnos, tako da je znak "coger" u osnovi čvrst sastavni deo onoga što se "misli". Po Licu se u takvom slučaju radi o "metonimijskoj relaciji" (Lič, 1976, 14).

"Coger" u pomenutoj rioplatenskoj varijanti, pak, može da se posmatra kao simbol, jer izmedu slovne sekvence koja, što se ne sme smetnuti s uma, po španskoj i iberoameričkoj tradiciji i nadalje izražava akciju "uzimanja", i njenog stvarnog značenja u pomenutoj regiji, ne postoji nikakav neposredni odnos. Relacija se, štaviše, zasniva na jednoj samovoljnoj asocijaciji, jer "coger" kao "uzimanje" ne ukazuje direktno na seksualnost. Španski jezik u tom sklopu poznaje sasvim druge odnose.

Medutim, u funkciju simbola – kako to Lič izričito naglašava – upravo spada to da povezuje različite, pa možda čak i veoma udaljene kontekste (Lic, 1976, 14). U tom smislu simboli, doduše, poprimaju metaforički a ne metonimijski karakter. Na osnovu svega što je rečeno može se sada izvesti zaključak da interkulturni nesporazumi nastaju kada dve strane, koje su navodno u kulturnom smislu jedna drugoj slične, na različite načine, tj. metonimijski, odnosno metaforički shvataju iste reči, iste fraze, iste izraze i verovatno i iste načine delovanja. Primer slovne sekvence "coger" i njene istorijski uslovljene evolucije u području Rio Plate pokazuje nam na paradigmatičan način kako jedan znak sa svojim specifičnim smislom usled "metaforizacije" može da doživi temeljnu promenu u značenju, tako da postaje elemenat dva kulturna koda, koji su sa svoje strane barem delimično divergentni i disonantni.

Naravno da su konsekvence po A zbog njegovog ne baš sasvim konformnog ponašanja bile sasvim neznatne. Štaviše, takvi slučajevi mogu u znatnoj meri da olabave krutu atmosferu u jednoj slušaonici ili predavaonici, pogotovo ako su slušaoci koji poseduju izvesnu dozu humora svesni postojanja dveju "gramatika". Ali o pozitivnim stranama interkulturnih nesporazuma biće tek kasnije reči.

U svakom slučaju se u ovom trenutku, u nekoj vrsti zaključka, može reći da primena jedne doduše internalizirane, ali nepodesne "gramatike" od strane nekog stranog aktera po pravilu ima dalekosežne posledice, pogotovo kada oni koji su uključeni u komunikacioni proces poznaju samo sopstveni "notni tekst", tj. sopstvene kulturne mehanizme odgonetanja. Sledeći primeri će sigurno to moći da pokažu i potkrepe.

Dvorske konvencije i izokrenuti svetovi

Krajem prve polovine prošlog stoleća odvijalo se jedno još uvek nerazjašnjeno i tajanstveno poglavlje u inače stalno napetim odnosima između Engleske i Rusije. Pri tome se radilo o ogorčenoj "igri velikih", u kojoj je svaka od dve imperije nastojala da ostvari svoju hegemoniju u Aziji, pre svega u Indiji.

Dok se Rusija, sledeći svoju imperijalnu tradiciju, vojnim akcijama proširila u Centralnoj Aziji, Engleska je, u skladu sa svojim tradicionalnim načinom delovanja, nastojala suptilnim sredstvima da onemogući ekspanzivne težnje Rusije, koje su kao krajnji cilj imale ostvarenje kontrole nad ogromnim bogatstvom indijskog podkontinenta koje se već nalazilo u britanskim rukama.

Engleska kontrastrategija i odgovor na rusku vojnu ekspanziju sastojali su se u stvaranju guste mreže putujućih informanata, koji su za kolonijalnu upravu skupljali i pribavljali obaveštenja o mogućnostima invazije, pokretima trupa itd., a povrh toga su uspostavljali veoma dobre odnose sa lokalnim gospodarima i uz njihovu pomoć izradivali odgovarajuće geografske karte tada još nepoznatih krajeva i predela. U te putujuće špijune spadali su i pukovnik Carls Stodard i kapetan Artur Konoli, koji su u junu 1842. pogubljeni u Buhari (Uzbekistan) (Hopkins, 1990).

Mora se odmah reči da ova dva "tajna junaka" velike igre izmedu Engleske i Rusije nisu osuđeni zbog svoje špijunske delatnosti u službi Njenog Veličanstva. Na zadovoljstvo etno-antropologa, mora se zacelo pretpostaviti da su u celom ovom slučaju okamenjene konvencije jednog despotski ustrojenog dvorskog društva očigledno bile ja;e od nazora agenata jedne tajne službe.

U ono vreme vladao je u Buhari emir Nasrulah, jedan tipični istočnjački despot, koji se, kako zapadni izvori u takvim slučajevima uobičavaju da kažu, kao vladar odlikovao nasilništvom i surovošću. Da li se ta surovost može svesti na individualna svojstva jednog brutalnog, krvožednog i ni malo "civilizovanog" vladara ili se tu radilo o dobro promišljenoj strategiji u cilju održavanja vlasti uz pomoć brahijalne sile, to u ovom trenutku i nije toliko bitno, iako sam, s obzirom na endemsku političku labilnost tih moćnika, sklon da prihvatim ovu drugu mogućnost. Bilo kako bilo, sigurno je da je emir Nasrulah – u skladu sa postojećim socijalnim normama u njegovom carstvu – sve dvorske konvencije i institucionalizovane odnose moći, časti, prestiža, poštovanja itd, uzimao krajnje ozbiljno.

To mi se u okviru jednog na staleško-dvorski način uredenog društva čini apsolutno logičnim ponašanjem, pogotovo ako je neko kao emir Nasrulah bezuslovno morao da pazi na to da svoju sopstvenu poziciju brani od nevidljivih, odnosno prikrivenih potencijalnih ambicioznih rivala.

U svakom slučaju se to na konvencijama zasnovano ponašanje emira Nasrulaha pokazalo kao pogubno po Stodarda, jer je ono u odsudnoj meri uslovilo njegovu dramatičnu i ranu smrt. Izvori nam kazuju da se neoprostivi "prestup" pukovnika Stodarda sastojao samo u tome da je došao u Buharu i da se palati emira nije, u skladu sa postojećim konvencijama, približavao pešice nego jašući na konju (Hopkins, 1990).

Takvo ponašanje je emir Nasrulah doživeo kao nepodnošljivu uvredu. Pukovnik Stodard bio je, dakako, kako to i dokumenti jednodušno izveštavaju, jedan rigidni i strog oficir, koji bi, nema sumnje, daleko bolje obavljao službu komandanta jedne kasarne nego službu taktičnog diplomate u krajnje delikatnoj misiji u službi Istočnoindijskog

društva. On, s druge strane, bez sumnje nije bio tako glup da je svoje ponašanje planirao kao provokaciju. Jedno takvo izazovno i provokativno ponašanje sigurno ne bi bilo probitačno: jer, Britanci su nastojali da sa emirom Buhare uspostave solidne odnose i nikako im nije bilo stalo do nekog "casus belli". Otuda se osnovano može pretpostaviti da Stodard, koji bi se sigurno na jednom prijemu kod kraljice Viktorije ponašao na odgovarajući način, nije imao pojma o "dobrim manirima" u Buhari.

S druge strane se može pretpostaviti da emir nikako nije mogao da pomisli da je Stodard svojim ponašanjem hteo da ga uvredi. Oba aktera igrala su, dakle svoje uloge na osnovu dve različite "partiture", odnosno "kulturne politike". Ono što je za prvog predstavljalo besprimernu uvredu i opasno ugrožavalo njegovo vladarsko dostojanstvo, tj. dostojanstvo vladara jedne ugledne i opake države u Centralnoj Aziji, za drugog je bilo sasvim prirodno ponašanje lišeno bilo kakvih pozitivnih ili negativnih konotacija.

Ako do sada nisam još ništa rekao o Konoliju, onda je to zbog toga što je kapetan samo indirektno bio žrtva pomenutog interkulturnog nesporazuma. Konolija je britanska kolonijalna uprava poslala za Buharu da emira Nasrulaha privoli da pomiluje Stodarda. Nije poznato šta je pri tome pogrešno uradio, ali to u ovom sklopu i nije toliko važno; interesantno je, medutim, da je mogao da spasi svoju glavu samo da je izrazio spremnost da prede na islam. Za Stodarda nije bilo nikakvog opravdanja i on ni na koji način nije mogao da se spasi, dok je Konoli odbio da iskoristi svoju šansu.

Moguće je da je emir Nasrulah bio surov čovek, ali se ne možemo oteti utisku da nije mogao da postupi drugačije, da je, dakle, morao da uradi ono što je uradio.

Ko iole poznaje "kulturnu gramatiku" islamskih društava, taj dobro zna sa kakvom se pažnjom i smotrenošću njihovi članovi odnose prema svim normama koje određuju njihov rang, njihovo dostojanstvo, njihovu čast i njihovo poštovanje individue i kolektiva. U kolikoj meri je sa tim povezana jedna snažna i sveobuhvatna socijalna kontrola može da nam pokaže sledeći odlomak iz rada jednog eksperta:

> Javno mnenje je glavna sila koja procenjuje, hvali ili osuđuje ponašanje pojedinca; ono mu ostavlja malo izbora u usmeravanju sopstvenog ponašanja. Pošto je unutrašnja sloboda vrlo mala, on neprestano iščekuje mišljenja svoje zajednice (Lafin, 1975, 90).

Ta ogromna snaga socijalne kontrole u tradicionalnim islamskim društvima nije se odnosila samo na "prosečnog građanina", koji je neprestano pod prismotrom rodbine i susedstva, kao i prijatelja i rivala. Tiranija "javnog mnenja" sasvim jasno je potencirana u slučaju jedne "javne ličnosti" kao što je emir Nasrulah, čiji se legitimitet vladara – barem delimično – temeljio upravo na časti, dostojanstvu i poštovanju. Šta bi članovi dvora, među kojima su se možda krili njegovi ogorčeni protivnici i zaverenici, rekli da je on, moćni despot, Stodarda pomilovao? Da li bi dvorska svita ostala verna svom diskreditovanom gospodaru? Kako bi reagovao narod da nije primerno kaznio "uvredu" tog "stranca", odnosno britanskog pukovnika? U svakom slučaju je emir Nasrulah, u slučaju da se zadovoljio samo nekom slabijom kaznom, morao da računa s time da bi se u osetnoj meri oslabio njegov legitimitet, a što bi bilo jednako jednom opasnom riziku.

Navedeni primer pokazuje da interkulturni nesporazumi ne predstavljaju samo individualne, nego na eminentan način i socijalne fenomene. U slučaju emira Nasrulaha i pukovnika Stodarda radilo se uz to čak i o jednoj krup-

noj političkoj stvari. Interkulturni nesporazumi kao pretpostavka za komunikacione procese kod kontaktnih situacija ne sadrže samo susrete bez razumevanja, nego su pre svega u stanju da dinamizuju postojeće socijalne strukture, jer mogu da dovedu u pitanje, pa čak i da ugroze iskristalisane socijalne hijerarhije i pozicije, kao i konsolidovane mreže moći i interesne konstelacije.

U slučaju emira Nasrulaha i Stodarda nije se ništa slično dogodilo. Ali je posve zamislivo da je ponašanje britanskog pukovnika moglo da se u sklopu jedne strategije destabilizacije socio-političke strukture spretno iskoristi kao "remetilački faktor".

Kako akteri koji su svega toga svesni mogu da doprinesu manipulaciji interkulturnim nesporazumima, pokazaće sledeći primer.

Manipulisani nesporazum kao strategija ovladavanja

Kao što je poznato, Ernan Kortes iskrcao se sa malom grupom svojih ljudi 1519. godine u Vera Krusu. Bila je to prva etapa kobnog osvajanja Latinske Amerike od strane španskih konkvistadora, koje do danas predstavlja paradigmu beskrupulozne i razbojničke pljačke i pohare.

Pošto je Kortes najpre pokorio priobalsko stanovništvo na koje je naišao, počeo je postepeno sa svojim ljudima da prodire u unutrašnjost zemlje. On je, naime, bio obavešten o postojanju države Asteka i hteo je da otkrije to legendarno carstvo.

U osvrtu unatrag taj poduhvat i nije bio tako lak već je, štaviše, bio povezan sa znatnim teškoćama, pogotovo kada se setimo teških borbi sa Tlaksaltecima, te neprijateljskog odnosa španskog guvernera Kube, koji je na Kortesa nahuš-

kao jednu novu grupu konkvistadora, kao na primer Panfila de Narvaesa, kao i bitke "tužne noći", u kojoj je Kortes protiv Asteka izgubio gotovo celu svoju armiju (Todorov, 1982, 60). U svakom slučaju je ceo poduhvat mogao i da propadne i zaista je pravo čudo da je Kortes sa toliko malo svojih ljudi za dve godine uspeo da sruši takvo moćno carstvo kao što je bilo astečko (Todorov, 1982, 61). Da bi razrešili tu zagonetku, istoričari su izneli više hipoteza. Neki istraživači polaze od pretpostavke da je slom tog carstva bio uslovljen sukobima između naroda koji su činili to carstvo (Todorov, 1982, 63); drugi opet ističu nasuprot tome slabiji tehnički potencijal ili "know how" Asteka, koji nisu poznavali tehnologiju obrade metala u vojne ili ratne svrhe (Todorov, 1982, 67). Sva su ta objašnjenja na svoj način utemeljena i prihvatljiva; međutim, ja bih ovde – u saglasnosti sa argumentacijom Todorova – ukazao i na jedan komunikaciono-teorijski motiv. Todorov je, naime, s pravom ukazao na činjenicu da su Asteci, i pre svega njihov tadašnji vladar Montezuma, svojim osobenim stavom na odsudan način "olakšali" Kortezovo osvajanje.

Poznato je da se kosmologija astečke kulture karakterisala veoma izraženim proročanstvima, koja su predskazivala njihovu kolektivnu sudbinu. Takođe se zna da su Asteci takva predviđanja ili predskazivanja budućnosti, koja su se iskazivala putem određenih znakova, uzimali veoma ozbiljno i da su tumačenjima takvih budućnošću bremenitih znakova i manifestacija posvećivali mnogo vremena i energije. Činjenica je da su određeni proročanski znaci koji su se ukazali upravo u vreme kada su Španci prispeli u Meksiko ili su čak *a posteriori* bili uobličeni, tačno prognozirali neizbežnu tragičnu propast imperije. Kod Asteka je otuda bio raširen jedan rezignantan stav, a što su Španci u pravom trenutku umeli da iskoriste.

Međutim, kategorije kao rezignacija, imobilizam i fatalizam po pravilu se temelje na dihotomiji između racionalnog i iracionalnog, a upravo smo njih zbog etnocentričkog prizvuka do sada pažljivo izbegavali. Otuda moramo našu tvrdnju da preciziramo i da dodamo da su Asteci i Španci prilikom svog susreta svaki na svoj nacin sledili svoju "kulturnu gramatiku", pri cemu se svaka ta "kulturna gramatika" sa svoje strane oslanjala na jednu specificnu "internu logiku komunikacije".

Dok je "kulturna gramatika" osvojenih Asteka očevidno bila orijentisana na "spoznaju znakova", "kulturna gramatika" konkvistadora pak rukovodila se principom "šta činiti?" Tu je, dakle, postojala jedna suprotnost izmedu jedne logike "znanja" i jedne logike "delanja", a ove se opet daju razvrstati u sledeće dihotomije: logika apstraktne norme versus logika konkretnog konteksta, logika konformiteta versus logika neposredne eficijencije i logika rituala versus logika improvizacije (Todorov, 1982, 75, 92). U specifičnoj situaciji kolonijalne ekspanzije "kulturna gramatika" Španaca pokazala se onda kao nadmoćna, jer su Asteci na osnovu svog kodeksa novu situaciju pogrešno razumeli i otuda neprestano činili teške komunikacione greške, koje su išle na ruku konkvistadorima, a ovi su umeli umešno da ih iskoriste.

Todorov ponašanje Asteka rezimira na sledeći način:

> Kod Asteka, sve se odvija kao da znaci obavezno i sami po sebi proističu iz sveta koji označavaju, i ni u kom slučaju ne predstavljaju oružje za manipulisanje drugima! (Todorov, 1982, 95).

Španci su se, nasuprot tome, odlikovali svojom situacijom uslovljenom fleksibilnošću.

U duhu i smislu svog "simboličkog razuma" Asteci su otuda osvajačima, kao da su ovi bogovi kojima se treba klanjati, nudili svoje zlato i svoje žene. Za uzvrat su očeki-

vali da će se Španci povući. (Todorov 1982, 93). Ali dogodilo se upravo ono suprotno; jer, konkvistadori su, u skladu sa svojim na svrhu orijentisanim "praktičnim razumom", ponašanje osvojenih shvatili i tumačili na obrnuti način. Darovi su u krajnjem efektu predstavljali poziv da se osvajački poduhvat nastavi i to sa odgovarajućim beskrupuloznim pljačkama i poharama (Todorov, 1982, 93). Medutim, mora se istaći da su Španci, što je zanimljivo, veoma dobro spoznali modalitete interkulturnog nesporazuma sa kojima su bili suočeni. Na osnovu svoje "kulturne gramatike", koja je, nema sumnje, išla na ruku racionalnom smislu za konkretni kontekst i improvizaciju, konkvistadori su umeli da spoznaju "logiku situacije", pri čemu su pre svega iz svoje perspektive nastojali da razumeju neobično ponašanje Asteka. To se, naravno, dogodilo pomoću posrednika. Amblematično je da se Ernan Kortes, čim se bio iskrcao u Meksiku, potrudio da što pre dođe do informatora i prevodilaca. O tome Todorov piše:

> Njegova ekspedicija počinje kao potraga za informacijama, a ne za zlatom. Prvi značajan korak koji preduzima ... jeste da potraži prevodioca (Todorov, 1987, 105).

Ti informatori i prevodioci, meću kojima je bila i čuvena Malinće, koju još i danas u Meksiku smatraju inkarnacijom izdaje, odigrali su presudnu ulogu, pokazali su se time kao dragoceni znalci za dekodiranje strane "partiture". Sa tom strategijom anticipacije Španci su uspeli da najvažnijim kontaktnim situacijama manipulišu u svoju korist. Na taj način je mogla da bude ostvarena sekvenca radnje sastavljena od "razumeti – uzeti – razoriti", što je dovelo do toga da je začuđujuće mali broj ljudi uspeo da uništi jednu od najmoćnijih imperija američkog kontinenta (Todorov, 1982, 133).

Interkulturni nesporazumi između mitske stvarnosti i istorijskih transformacija

U zalivu Kealakekua (Havaji) 14. februara 1779. godine ubijen je kapetan Kuk. Ubistvo blagog kapetana i otkrivača predstavljalo je dugo krupnu zagonetku, te je na kraju cela stvar stavljena ad acta kao vrhunac jednog podmuklog napada "necivilizovanih" urodenika.

Maršal Salins je sada ponovo razmotrio celu stvar od prvog Kukovog prispeća na Havaje sve do njegove smrti i pri tome je izneo zanimljive aspekte za našu tematiku (Salins, 1986).

Mi znamo da je Kuka prilikom njegove prve posete početkom 1778. sa velikim oduševljenjem dočekao "nasmejani narod" Havaja. Englezi su tom prilikom svečano dočekani i uručeni su im bogati darovi i kipovi bogova (Salins, 1986, 32). To zaista deluje malo zbunjujuće, kada se pomisli da će nepunu godinu zatim doći do ubistva. I hipoteza o progresivnom pogoršanju odnosa izmedu Britanaca i Havajaca zbog institucionalizovanih seksualnih odnosa izmedu domaćih žena i mnogih članova brodske posade zapravo je neuverljiva i neprihvatljiva. Prvo, kapetan Kuk nije bio nikakav izraziti ženskaroš i, drugo, seksualni moral polinezijskih društava, mada se baš ne slaže sa idiličnom verzijom Margaret Mid, ne bi mogao da se označi kao naročito strog.

Moglo bi se po svoj prilici dati i prihvatljivije objašnjenje za smrt kapetana Kuka, ako se pri tome ima u vidu da je prispeće britanskih brodova za ostrvljane bilo povezano sa hilijastičkim kolektivnim misaonim sadržajima. O tome Salins piše:

"Kult Karga, o kojem su Melanežani sanjali, postao je za Polinežane za jedan trenutak stvarnost" (Salins, 1986, 33).

Tadašnje havajsko društvo predstavljalo je, kao uostalom i druge kulture Polinezije (na primer Maori na Novom Zelandu), jednu politički veoma kompleksnu i hijerarhijski organizovanu tvorevinu sa jednom diferenciranom, religijski utemeljenom kosmologijom. U skladu sa tim predstavama, prema kapetanu Kuku su se već prilikom njegove prve posete urodenici odnosili kao prema kakvoj božanskoj pojavi (Salins, 1986, 32). Salins je uverljivo pokazao da je kapetan kao voda ekspedicije prilikom druge posete identifikovan sa jednim odredenim bogom, odnosno sa bogom Lonoom, kojem su posvećene važne svetkovine u čast njegovog povratka koji se godišnje ponavlja jedanput (Salins, 1986, 33). Slučaj je hteo da se Kuk ponovo pojavio upravo u trenutku kada su održavane te ceremonije. I tako je onda mitska realnost u očima urodenika odjednom postala istorijska realnost.

U skladu sa osveštanim ritualom, Kuka su u velikom hramu tretirali kao Lona, što je kapetan očigledno bezazleno i bez zazora prihvatio (Salins, 1986, 38). U okviru ovog priloga ne mogu da navedem sve detalje koje je Salins izložio, ali se može poći od pretpostavke da je uzdržani i osećajni kapetan, koji predstavlja pravu suprotnost Kercu, samouverenom protagonisti Konradovog romana *Srce tame*, bio iznenaden svim tim događajima. Njegovo delom stoičko "sudelovanje" predstavlja posledicu zbunjenosti, a ne sračunate namere; on nije bio u položaju da proceni situaciju i dekodira "kulturnu gramatiku" urodenika. A njegovo držanje predstavljalo je za Havajce potvrdu da je on zaista Lono. Time je interkulturni nesporazum već bio kompletan. Samo još treba dodati da je Lono u havajskoj kosmologiji bio jedan strani osvajač koji će oboriti vladajuću dinastiju poglavica (Salins, 1986, 42). Otuda pomenute svetkovine uvek sadrže i jedno latentno rivalstvo izmedu boga

i vladara, kao i jedan "simbolički" pokušaj uzurpacije, koji će na kraju ispasti na korist kralja. Ako bi se, pak, Lono pojavio izvan utvrdenog termina održavanja svetkovina, onda namera uzurpacije više ne bi bila ritualno utemeljena, već bi postala realna opasnost po vlastodršce.

Nastavak price je jedna prilično logična konsekvenca opisanih dogadaja i izloženih razmatranja. Kao što se zna, Kuk je veoma zadovoljan i na zadovoljstvo havajskih velikodostojnika otputovao kratko vreme pre završetka godišnjih ceremonija. Na nesreću, nekoliko dana potom polomila se prednja katarka na jednom od brodova, tako da se cela ekspedicija morala vratiti u zaliv Kealakekua. Tamo je prispela 11. februara 1779, kada su ceremonijalne svetkovine već bile okončane.

Ovaj postupak još jednom pokazuje da Kuk zaista nije imao pojma o "kulturnoj gramatici" koja je vladala na Havajima, jer inače se, kako to potvrđuju potonji dogadaji, ni u kom slučaju u to vreme ne bi onamo vratio.

Neočekivana pojava Kuka/Lonoa i njegovog ljudstva na ostrvima predstavljala je za urodenike, pre svega za njihovu aristokratiju, pravi šok. Salins veoma upečatljivo opisuje tu atmosferu:

> Kuk se sada već nalazio *hors catégorie*, tj. izvan delokruga predstava i mišljenja urođenika. Prvo se Kuk/Lono pojavio i pri tome ispoklanjao svoja blaga od gvožđa. Ova su se vremenom najvećim delom našla u rukama najotmenijih poglavica. Ovi su privremeni boravak boga lepo preživeli i ponovo povratili svoju zemlju. A onda je otišao, da bi se po svoj prilici ponovo vratio tek za godinu dana. Međutim, iznenadna pojava brodova bila je nespojiva sa svim onim što je do sada bilo na snazi. (Salins, 1986, 43).

Kuk/Lono se, dakle, ipak vratio da zatraži ono što mu pripada i da istovremeno razvlasti vladajuću dinastiju. Za

tadašnjeg kralja je to bio izazov, a za to je postojalo samo jedno rešenje: ritualni neprijatelj, koji se u meduvremenu materijalizovao u realnog uzurpatora, morao je bezuslovno da bude uklonjen.

Ako bismo hteli da rezimiramo ceo tok ovih događaja, mogli bismo da konstatujemo da se pri tome radilo o jednoj sekvenci "interkulturnih nesporazuma", koja je bila prouzrokovana kako specifičnim ophodenjem Kuka sa "divljacima", tako i ritualnom praksom Havajaca, koju su upražnjavali u svom odnosu prema "bogovima" (Salins, 1986, 32). Ni "divlji" ni "bogovi" nisu mogli da spoznaju da svaka strana poseduje svoju sopstvenu "kulturnu gramatiku", pri čemu se svaka strana odlikovala različitim iskustvima, a ponekada i suprotnim horizontima očekivanja.

Za našu argumentaciju potrebno je da se ukratko osvrnemo i na konsekvence tih interkulturnih nesporazuma.

Salins je na uverljiv način pokazao da je havajsko društvo u sklopu opisanih događaja prošlo kroz socijalne transformacije od epohalnog značaja (Salins, 1986, 57). Verovatno je smrt kapetana Kuka predstavljala inicijalnu kapislu za jedan ubrzani proces "modernizacije", kojim je bio zahvaćen ceo arhipelag. Potvrdu za to imamo u sličnim zbivanjima, koja su se, kao posledica sličnih interkulturnih nesporazuma, odigrala u drugim regionima Polinezije i Melanezije (Kilani, 1989, 114; Bare, 1985).

Sa umorstvom Kuka kao vrhuncem jedne komplikovane i protivrečne kontaktne i komunikacione sekvence bila je uzdrmana kosmologija zasnovana na reprodukciji godišnjih ciklusa. Tradicionalne kategorije doživljenog i koncipiranog reda nisu baš sasvim bile dovedene u pitanje, ali su izgubile od svoje apsolutne važnosti.

Tako su onda i osveštanim normama ponašanja (tabuima), radnjama, odnosima i strukturama pripisivana nova

značenja. To se u delokrugu političkih pojava pre svega može zapaziti u odnosima izmedu poglavica i jednostavnog naroda. Na Havajima nije naravno došlo ni do kakve "revolucije' u zapadnom smislu reči, ali su se u svakom slučaju razbili neki i u privrednom pogledu relevantni monopoli aristokratije (Salins, 1986, 63),

Moglo bi se, dakle, u vidu nekog rezimea, na kraju reći da su interkulturni nesporazumi na Havajskim ostrvima, kako Salins kaže, doveli do stvaranja specifične "strukture konjunkture" (Salins, 1986, 60), koja bi se, uz pomoć Vebera, mogla označiti kao "sekularizacija", odnosno "razmađijavanje sveta" (Veber, 1956).

Pogrešni zaključci planirane bede

Razvojni programi načelno sadrže procese interkulturne komunikacije. Tako po pravilu projekte izraduju "strani" eksperti, pa oni onda jednostavno svoje projekte eksportuju u zemlju, tj. regiju čije stanovništvo treba da se "razvije". Da bi se pratila ova principijelna asimetrija ne moramo bezuslovno da se vraćamo na primere iz razvojne prakse u takozvanom trećem svetu. Ovde razmotrena problematika može na paradigmatičan način da se objasni na primeru italijanske agrarne reforme, u koju su bila uključena dva takoreći kulturno različita segmenta istog društva. Poznato je da je Italija jedno društvo sa "dualističkom" privrednom strukturom. To konkretno znači da izmedu severa i juga zemlje postoji ogroman privredni jaz; od ujedinjenja Italije 1860. godine pokušavalo se mnogobrojnim reformama da se taj jaz prevazide. U te razvojne mere spadala je i agrarna reforma, kojom je pre svega trebalo da budu ukinuti nazadni, latifundijski posedovni odnosi. Posle velikog talasa ruralnih nemira, kada je došlo do nasilnog zaposedanja zemlje, štrajko-

va, pobuna, pa i razbojništva, usvojena su 1950. tri zakona, čija je svrha bila da se razvlaste veleposednici i zemlja raspodeli bezemljašima. Pri tome je trebalo da južnoitalijanski seljaci, koji su radili kao bezemljaši–najamnici i mali zakupci, dobiju svoje parce zemlje, koje bi onda sami obradivali zajedno sa članovima svoje porodice. O stvarnom uspehu, odnosno neuspehu, ovog kompleksnog poduhvata ovde vise ne bih govorio. Ali bih samo još dodao da su eksperti sa tom reformom dodirnuli i određene kritične aspekte tamošnje sociokulturne organizacije.

U tom smislu je bila planirana decentralizacija južnoitalijanskih agro-gradova, koji su u proseku brojali do deset hiljada žitelja. U tu svrhu su u celom *Mezzogiorno*-u stvorena mnogobrojna nova sela – takozvani *borghi rurali* – koja je trebalo da budu naseljena novim zemljoposednicima proisteklim iz agrarne reforme.

Kada se malo osmotri "kulturna gramatika" eksperata koja se ravnala prema praktičnim principima kao što su optimalizacija, efikasnost, kvalitet rada itd., onda se te mere cine smislene i dobro promišljene. Ti *borghi rurali* trebalo je seljacima da daju šansu da žive u blizini svojih njiva, a to bi ih poštedelo svakodnevnog putovanja lošim drumovima od kuće do njive. Povrh toga su im bili obezbeđeni bolji stambeni uslovi, budući da su ti stanovi bili komfornijii od često bednih smeštaja po agro-gradovima.

Na veliko iznenadenje planera, većina tih *borghi rurali* bila je veoma kratko vreme nastanjena, ili čak niko nije ni dolazio da se u njima nastani. Neke od tih naseobina italijanska armija danas koristi kao vežbališta; u nekim naseobinama je smeštajni prostor za seljake preoblikovan i iskorišćen za skromne vikend-kućice ili kućice za odmor.

Već u ovom sklopu se jasno ogleda interkulturni nesporazum između onih koji su po službenoj dužnosti radi-

Ii na poslovima razvoja i stanovništva koje je bude deo tog razvoja.

Ono što se planerima agrarne reforme, koji su pripadali industrijsko-urbanom miljeu, činilo prihv ..jivim i smislenim, to se ruralnim slojevima južne Italije sa stanovišta njihove "kulturne gramatike" učinilo posve neprimerenim i neprihvatljivim. Eksperti koji su kreirali te mere za razvoj Italije imali su predstavu o seljacima u *Mezzogiorno*-u koja je u najboljem slučaju odgovarala realnosti sela u srednjoj i severnoj Italiji. To je, medutim, u konkretnoj situaciji bio jedan otežavajući pogrešan zaključak, jer "kulturna gramatika" južnoitalijanskog društva, pogotovo u vezi sa socijalnim životom, strukturom naseobina, poimanjem prirode itd, još i danas delom počiva na pozitivno konotiranim gradskim predstavama. Agro-grad kao forma naseobine predstavlja u *Mezzogiorno*-u funkcionalnu materijalizaciju jedne urbano orijentisane "kulturne gramatike", koju dele i priznaju svi slojevi društva, a ne na poslednjem mestu i seljaci (Đordano, 1982, 65; Đordano i Greverus, 1986; Đordano, 1989, 123; Blok, 1969, 121; Blok i Drisen, 1984, 111).

Đovoljno je da se samo pomenu institucije "trga" i "šetališta" kao izrazito urbana interakciona područja i komunikacione mreže, odnosno da posmatramo arhitekturu bilo kog južnoitalijanskog agro-grada, da bismo postali svesni ogromnog značaja koje stanovništvo pridaje gradskim stvarima, tj. koliko su veliki njegovi gradski prohtevi. Otuda se preseljenje u *borghi rurali* doživljavalo kao neprimereni kulturni zahtev, pa čak i kao neprihvatljiva socijalna degradacija. U ovom slučaju je interkulturni nesporazum pre svega bio prouzrokovan uverenjem da postoji samo jedna, za sve ljude važeća "kulturna gramatika". Otuda se u tom sklopu odstupajuće "gramatike" smatraju ostacima mračnih epoha, represivnim arhaizmima, deprivacija-

ma, izopačenjima itd. Te predstave su, nema sumnje, zapadnog porekla i sve se one u osnovi, prenebregnu li se neki elementi jevrejsko-hrišćanske tradicije, daju izvesti iz filozofije prosvetiteljstva, koja je sa posebnim naglaskom postulirala uniformnost čoveka kao kulturnog bića, kao i njegovu "usavršivost".

Shodno tome se ne polazi samo od pretpostavke da postoji jedna univerzalna "gramatika", nego se smatra sasvim prirodnim i samo po sebi razumljivim da se ona može primeniti na bilo koju stranu kulturu. Ujedno se polazi od pretpostavke da svi ljudi pripadaju jednom tipu, kao, na primer, tipu "homo religiosus"-a, "homo oeconomicus"-a ili "homo sovieticus"-a.

Drugačije nego urođenici ili tradicionalna društva, koji svoju "kulturnu gramatiku", u poređenju sa "kulturnom gramatikom" suseda, naprosto osećaju kao premoćnu, zapadni univerzalizam – kako u svojoj religijskoj, tako i u svojoj racionalističkoj varijanti – svoju "kulturnu partituru" ne doživljava samo kao bolju, nego smatra da se ona može generalizovati. U tom smislu se sopstvene "harmonije" i "melodije", sopstvene metafore i metonimije, kao i sopstveni simboli i znaci, smatraju opštevažećim. Na taj način, pak, nastaju pogubni religijski i ideološki prozelitizmi, sumnjive i protivrečno utemeljene ideje jednog "univerzalnog katehizma", kao i, naposletku, nešto bezazlenije predstave da se modernost bez problema može eksportovati.

Predstava o jednoj jedinoj "gramatici" u posebnoj meri je uticala na teorije o razvoju, ali i na njihovu praksu, kako to pokazuju i iskustva sa agrarnom reformom u južnoj Italiji. U krajnjem efektu za eksperte uopšte nije postojala mogućnost interkulturnog nesporazuma.

Interkulturni nesporazumi, koji su u odsudnoj meri išli na ruku planiranoj bedi u području razvoja, predstavlja-

ju, pak, što je paradoksalno, konsekvencu jednog apsolutizovanog samorazumevanja, koje negira ili prenebregava svaku mogućnost relativizacije. Medutim, time se samo sužava sopstveni horizont, tako da se u znatnoj meri uvećava verovatnost jednog dijaloga izmedu gluvih, a to će reći jedne komunikacije bez razumevanja.

Susreti i nesporazumi u multikulturnim društvima

Do sada smo prevashodno navodili primere iz istorije i iz "egzotičnih" društava. Poslednji slučaj koji ćemo navesti odnosi se na interkulturne nesporazume u savremenim industrijskim društvima.

Godine 1983. državno tužilaštvo u Ašafenburgu podiglo je optužnicu protiv jednog devetnaestogodišnjeg majstora za pice, poreklom sa Sicilije, koji je svoju petnaestogodišnju prijateljicu bez dozvole roditelja odveo u jedan hotel da bi je tamo privoleo da stupe u vanbračne polne odnose. Optužnica je lapidarno govorila o otmici i silovanju maloletnice.

Za vreme rasprave, kojoj je autor ovog članka prisustvovao kao veštak, ispostavilo se da se radilo o sasvim drugačijoj vrsti otmice, naime o istraživačima već odavno poznatoj, o u "kulturnoj gramatici" Italije utemeljenoj instituciji "bega" (*fuitina*). Optuženi je, razume se, stalno naglašavao "normalnost" tog vida ponašanja i celog svog postupka, što je za vreme rasprave potvrdio i otac devojke, koji je takode poticao sa Sicilije. Optuženi je doslovno rekao:

> Na Siciliji je tako: mladi pobegnu od kuće, posle se pomire sa roditeljima, a onda se venčaju.

na što je otac devojke u svom iskazu, ne bez ponosa, izjavio da se na Siciliji "otmice" te vrste veoma često dešavaju i da su

se, na primer, njegova braća ponašala po tom istom obrascu. Mora se istaći da postupak optuženog nije naišao na razumevanje devojčine majke. Pri tome treba imati na umu da je majka iz Srednje Italije, u kojoj je institucija "bega" potpuno nepoznata. Međutim, za ponašanje devojke za sve vreme otmice mora se reći da je bilo ambivalentno, s tim što se mora imati u vidu da je ona odrasla u Nemačkoj. Ona je bila saglasna da "pobegne" sa svojim prijateljem. Ali kada su stigli u hotel – zapravo je to bila jedna gostionica sa sobama za prenoćište koja je pripadala rodacima optuženoga – devojka se odjednom uplašila i posle uzajamnih nežnosti privolela svog mladog prijatelja da je ponovo odvede kući. Tamo je sve ispričala majci koja je, ne konsultujući oca, odmah otišla u policiju i prijavila slučaj. Vratimo li se problematici "kulturne gramatike" u sicilijanskom društvu, onda se može konstatovati da "beg" kao specifičan vid "otmice" predstavlja legitimnu strategiju većine mladih verenika, kako bi institucionalizovali svoju vezu, koju roditelji ne odobravaju ili je, svejedno iz kojih razloga, potpuno zabranjuju. Cilj "bega" je shodno tome uvek venčanje, kako je to i optuženi izričito rekao (Di Bela, 1983, 827; Skenda i Skenda, 1965, 100; Greverus, 1971, 294).

Međutim, pri svemu tome mora se imati u vidu još jedna stvar: naime, da se taj put do venčanja ne bi mogao zamisliti bez delovanja kodeksa časti kao konstitutivnog elementa "kulturne gramatike" na Siciliji, jer ceo tok događanja je ritualizovan i počiva na privremenom obeščašćenju i na neposredno potom vaspostavljenju časti. Otmica sadrži gubitak polne čistote i nevinosti otete devojke, a time je ugrožena i reputacija porodice. Svadba koja odmah potom sledi predstavlja jedini način ili postupak kojim sve to može da se kompenzira (Di Bela, 1983, 827).

Optuženi je, dakle, razmišljao po logici njemu poznate "kulturne gramatike" i shodno tome i delovao.

Njegove peripetije sa nemačkim pravosuđem bile su, kako je to često slučaj, posledica interkulturnog nesporazuma, kojim nisu bile pogodene samo dve, nego i vise strana. U tom smislu bih govorio o jednom "multikulturnom nesporazumu".

Jednu stranu činili su optuženi i otac devojke, koji je na osnovu kulturnih afiniteta čak i posve jasno rastereći-vao optuženog. Za njega je ponašanje mladog majstora za pice bilo posve normalno; njemu je samo bilo neprijatno zbog toga što je cela stvar postala suviše javna; on bi najradije sve to razrešio po osveštanim obrascima, naime jednom lepom svadbom. Otuda je on i pokušao da povuče tužbu koju je podnela njegova žena, što po propisanom krivičnopravnom postupku nije bilo moguće.

Majka devojke mogla bi da se uzme kao druga strana. Za nju su – iz njene srednjeitalijanske perspektive – njena kćerka i optuženi naprosto bili premladi da bi započeli ljubavni odnos. Otuda je ona nastojala da svim sredstvima onemogući tu vezu. Pri tome nije računala sa "begom", jer je ona odrasla sa sasvim drugačijom "kulturnom gramatikom" i nikada nije bila konfrontirana sa tom institucijom. Po svoj prilici, ni ona nije bila sagledala sve konsekvence jednog krivičnog postupka, jer i po njenim iskazima za vreme sudskog postupka moglo se videti da bi se i ona rado odrekla mučne procedure javnog procesa. Na kraju se ona osećala kao žrtva pravosuda, koje je onemogućavalo diskreciju neformalnih i personalizovanih strategija ponašanja.

Mlada kćerka može se posmatrati kao najambivalentnija strana u celoj ovoj stvari. Kao tipični pripadnik takozvane druge generacije imigranata, ona se ravnala prema dve-

ma "kulturnim gramatikama", koje su u svakom slučaju vodile do protivrečnih vidova ponašanja. Za vreme sudskog postupka došao je do izražaja njen "medusvet" sa dve različite "partiture"; ona je celim svojim nastupom delovala nesigurno, neodlučno i rastrzano. Ona nije krila svoje duboke simpatije za mladog majstora za pice, ali ni svoja strahovanja i nedoumice u pogledu njihove veze. U prvom trenutku je, nema sumnje, htela da "pobegne" sa optuženim; medutim, kako je odrasla sa jednom drugom "kulturnom gramatikom", to ona nije poznavala pravila "bega", pa je odjednom, pošto je još jednom o svemu razmislila, promenila svoju odluku.

Kao poslednja strana mora se naposletku pomenuti nemačko pravosuđe, koje, s obzirom na važeće propise i odredenu pravnu kulturu, nije moglo da odustane od započetog sudskog postupka, a pri tome su sve strane učesnice u ovom postupku to pravosude doživljavali kao kakvo strano telo ili uljeza. U skladu sa "gramatikom" nemačkog pravosuda formulisana je i obznanjena optužnica: za važeće pravosude se, u to nije bilo nikakve sumnje, radilo o otmici i silovanju, iako ova druga optužba nije mogla medicinski da bude potvrdena. Tek je presuda, koja je, uostalom, ispala veoma blaga, relativisala i korigovala tu "gramatičku" jednostranost – možda i zahvaljujući posredničkom radu veštaka. Opisani primer je izuzetno poučan, jer pokazuje da tematika nesporazuma u (post)modernim društvima, koja, usled sve veće horizontalne mobilnosti, sve češće pokazuju jednu visoko diferenciranu "multikulturnu" socijalnu strukturu, postaje sve brizantnija. Prisustvo tako različitih "kulturnih gramatika", koje su delom proizvod "medusvetova" i kompleksnih sinkretizama, ukazuje i na to da se tobožnja nezadrživa snaga kulturno homogenizovanog masovnog društva uravnotežuje barem

isto toliko snažnim procesima kulturne diferencijacije. Ta nerazrešiva dijalektika izmedu homogenizacije i diferencijacije počiva u svakom slučaju na interkulturnim komunikacionim formama, koje se sa svoje strane opet odlikuju multikulturalnim nesporazumima.

4. Zabune i zablude kod komunikacionih procesa

O dijalektici i diskontinuitetu u socio-kulturnim promenama

Na prvi pogled bi se reklo da su prikazani slučajevi nasumice ili samovoljno izabrani. Medutim, po mom mišljenju, postoji jedna "crvena nit" koja se provlači kroz celu argumentaciju ovog priloga. Zbog toga bih u ovom završnom delu hteo još jednom da u kratkim potezima skiciram dva temeljna motiva.

A) Nasuprot tumačenju većine etno-antropoloških i sociološkim teorija, procesi interkulturne komunikacije po pravilu ne predstavljaju nikakve "harmonične", odnosno "melodijske" procese koji se odvijaju između pošiljaoca i primaoca. Raznolikost jezika, vrednosnih orijentacija, normi, kulturnih obrazaca, delovanja i socijalnih prostora ne dopušta nam da se u krajnjoj liniji poslužimo metaforom o velikom, perfektno uvežbanom simfonijskom orkestru.

Štaviše, interkulturna komunikacija počiva na jednoj nerazlučivoj dijalektici disonantno obavljenih radnji, koje doduše vode do dramatičnih, ponekada čak i tragičnih, ali nikada bezuslovno destruktivnih, dezintegrativnih i kontraproduktivnih transformacija odredenih društava i kultura. U tom smislu su interkulturni i multikulturni nesporazumi konstitutivni elementi socio-kulturne promene

svake socijalne formacije, koja sadejstvuje sa drugim "stranim" formacijama.

Medutim, ovim se jasno pokazuje da ti procesi promena ne poseduju jedan "pravac", jer se oni sastoje od permanentnih, uvek iznova oblikovanih odnosa napetosti izmedu stalnosti i promene, tradicije i revolucije, diferencijacije i homogenizacije, omedavanja i prevazilaženja granice, ruraliteta i urbanosti, itd. (Balandje, 1981, 99).

Otuda se može konstatovati da su sve teorije koje su nastojale da izvuku "krivulju" socio-kulturnih promena predstavljale jednu stranputicu, jer kontaktima i komunikacijama započeti procesi ne mogu se tumačiti linearnim, odnosno cikličnim modelima. Transformacije i mutacije socijalnih struktura i kulturnih kompleksa daju se, doduše, interpetirati na osnovu istorijskih i društvenonaučnih refleksija, ali nikako ne mogu da se redukuju na matematičke funkcije.

B) Interkulturni nesporazumi kao osnova interakcija i komunikacionih procesa izmedu "stranaca" pokazuju nam da se socio-kulturna promena – u bilo kojoj formi – nikada ne može posmatrati samo kao fenomen kontinuiteta.

Najvažniji teorijski pristupi u engleskoj tradiciji, od evolucionizma do strukturalnog funkcionalizma i teorije sistema, videli su društvenu dinamiku kao tekući proces bez naglih prelaza. Pri tome se istorija shvata kao neprestano, neprekidno napredovanje sačinjeno od niza događaja, s tim što u njoj nema mesta za neke impoderabilije i pre svega za diskontinuitet. U tom sklopu se naravno pledira za ponovno vrednosno restituisanje "istorije događaja". Medutim, naši primeri upravo pokazuju da se istorijski tokovi odvijajui pod uticajem iznenadnih i neposredno iskrslih zbivanja. Postoje, dakle, takoreći diskontinuiteti u

kontinuitetu, koji mogu da dovedu do dalekosežnog preokreta.

U tom smislu interkulturni nesporazumi ne predstavljaju samo jedan susret bez razumevanja, nego oni istovremeno daju i bitno jemstvo za vitalnost istorije. Vitalnost istorije nije, dakle, proizvod automatskih, odnosno mehaničkih lanaca dagađaja, jer oni koji su zahvaćeni istorijskim procesima te procese duboko doživljavaju, preraduju, interpretiraju i prenose. Istorija se otuda uvek locira u kolektivnom pamćenju i u socijalnoj svesti. To se, medutim, posebno odnosi na kulturne nesporazume, koje akteri doživljavaju kao kognitivne instrumente u formi odsudnih iskustava, kao što su, na primer, kolektivne "traume" i "apoteoze". U saglasju sa takvim diskontinuitetima istorijsko-socijalno vreme deli se po meri "bilo je pre", odnosno "to je bilo pre dogadaja A". U tom smislu su interkulturni nesporazumi, kao faktori diskontinuiteta, za uobličenje socijalne dinamike značalniji od pojava kontinuiteta.

Bibliografija

Balandier, G. (1981): Sens et puissance. Les dynamiques sociales, Paris.

Baré, J. F. (1985); Le Malentendu pacifique. Paris.

Beals, R. (1962): Acculturation. In: Tax, S. (Hg.): Anthropology Today: Selections. Chicago & London 375-395.

Blok, A. (1969): South Italian Agro-Towns. In: Comparative Studies in Sociology and History 11: 121-135.

Blok, A. & Driessen, H. (1984): Mediterranean Agro-Towns as a Form of Cultural Dominance. With Special Reference to Sicily and Andalusia. In: Ethnologia Europaea 14: 111-124.

Clifford, J. & Marcus, G. E. (Hg.) (1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, Los Angeles & London.

Den Hollander, A.N. J. (1955): Der "Kulturkonflikt" als soziologischer Begriff und als Erscheinung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 7: 161-187.

Di Bella M.P. (1983): Mythe et Histoire dans l'élaboration du fait divers: Le cas de Franca Viola. In: Annales, Economies, Sociétés, Civilisations 4: 827-841.

Evans-Pritchard, E. E. & Fortes, M. (Hg.) (1940): African Political Systems. London.

Evans-Pritchard, E. E. (1988): Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande, Frankfurt/M.

Fortes, M. (1936): Culture Contact as a Dynamic Process. In; Africa 9: 24-55.

Geertz, C. (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.

Giordano, Chr. (1982): Geschichte und Skepsis: Das Ueberlagerungsmotiv in mediterranen Agrargesellschaften. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 8: 63-84.

Giordano, Chr. (1989): Schichtungsstrukturen der süditalienischen Agrostadt im Spiegel des kollektiven Bewusstseins. In: Lopez-Casero F., Bernecker, W. L. & Waldmann, P. (Hg.): Die mediterrane Agrostadt – Strukturen und Entwicklungsprozesse. Saarbrücken & Fort Lauderdale.

Giordano, Chr. & Greverus, I.-M. (Hg.) (1986): Sizilien – die Menschen, das Land und der Staat. Frankfurt/M.

Glückman, M. (1940): The Kingdom of the Zulu of South Africa. In: Evans-Pritchard, E. E. & Fortes, M. (Hg.): African Political Systems. London.

Godelier, M. (1984): L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés. Paris.

Goodenough, W. H. (1970): Description and Comparison in Cultural Anthropology. Cambridge & London.

Greverus I.-M. (1971): Kulturbegriffe und ihre Implikationen. Dargeslellt am Beispiel Süditaliens. In: Kölner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie 23: 283-303.

Greverus, I.-M., Köstlin, K. & Schilling, H. (Hg.) (1988): Kulturkontakt-Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden. Frankfurt (zwei Bände).

Hoffmann-Nowotny, H.-J. (1976): Gastarbeiterwanderungen und soziale Spannungen. In: Reimann, H. & Reimann, H. (Hg.): Gastarbeiter. München.

Hopkins, P. (1990): The Great Game: On Secret Service in High Asia. London.

Kilani, M. (1989): Introduction à l'anthropologie. Lausanne.

Kohl, K.-H. (1987): Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie. Frankfurt/M.

Laffin, J. (1975): Rhetoric and Reality. The Arab Mind Considered. New York.

Leach, E. (1976): Culture and Communication. The Logic by which symbols are connected. An Introduction to the use of Structuralist Analysis in Social Anthropology. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney.

Lévi-Strauss, C. (1970): The Raw and the Cooked. London.

Lévi-Strauss, C. (1984): Lo sguardo da lontano. Antropologia, cultura, scienza a raffronto. Torino.

Mühlmann, W.E. (1964): Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie. Neuwied & Berlin.

Pelto, P. J. & Pelto, G. H. (1978): Anthropological Research. The Structure of Inquiry. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney.

Redfield, R. (1939): Culture Contact without Conflict. In: American Anthropologists 41: 515.

Redfield, R., Linton, R. & Herskovits, M.J. (1936): Memorandum on the Study of Acculturation. In: American Anthropologist 38: 149-152.

Sahlins, M. (1986): Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreiches Hawaii. Berlin.

Schenda, R. & Schenda, S. (1965): Eine sizilianische Strasse. Volkskundliche Beobachtungen aus Monreale. Tübingen.

Sperber, D. (1989): Das Wissen des Ethnologen, Frankfurt/M.

Thurnwald, R. (1935): Werden, Wandel und Gestaltung von Staat und Kultur. (Die menschlichen Gesellschaften in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, Band 4). Berlin & Leipzig.
Todorov, T, (1982): La conquête de l'Amérique. La question de l'autre. Paris.
Tyler, S. (1978): The Said and the Unsaid. New York.
Weber, M. (1956): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen (zwei Bände).
Wittgenstein, L, (1989): Philosophische Grammatik (Werkausgabe Band 4). Frankfurt/M.

ETNICITET

Procesi i diskursi u interkulturnom poređenju

1. Uvodna napomena

Ako u ovom prilogu isključivo govorim o etnicitetu, onda je razlog tome taj što su ostali pojmovi za označavanje "etničkog" postali suviše problematični da bi mogli da se upotrebe u sklopu jedne ozbiljne naučne diskusije. Otuda ću svesno i smotreno izbegavati poznatije termine "narod" i, pre svega, "nacija" sa mnogim njihovim derivatima kao, na primer, "narodna kultura", "narodni duh", "nacionalnost" i "nacionalizam". Ako bih, dakle, hteo nešto detaljnije da objasnim motive ovakvog mog postupka, onda bi se mogli svesti na sledeće:

a) Pojmovi kao "narod" i "nacija" i, shodno tome, upravo pomenute izvedene reči i tvorevine, ili su semantički neuhvatljivi i difuzni ili su ideološki i emocionalno opterećeni i izopačeni. Treba se samo setiti značajne razlike između značenja reči "Volk" i "peuple" i, takoće, između različiti značenja reči "nation".

b) Upravo pomenuti termini ne sadrže uvek i "etničku" komponentu.

Osim toga, fenomen "nacionalizma" ne sme se isključivo posmatrati kao "etnički". Ne operiše svaki "nacionalizam", kao što to pokazuju poneki primeri iz XIX veka u Evropi i iz vremena dekolonizacije u takozvanom "trećem svetu", jednom "etničkom" frazeologijom. U tom sklopu mi se čini da posebno instruktivan primer predstavlja Indonezija, čija nacionalistički orijentisana doktrina "pança sila", koja još i danas čini ideološku osnovu i legitimaciju indonezijske jedinstvene države, nije "etnički" nego izričito plurikulturno orijentisana. Tome se zacelo može dodati da jedan "etnički nacionalizam", kao što to pokazuje primer represije i otpora u istočnom Timoru, i ne bi baš bio toliko nespojiv sa osnovnim konceptom indonezijske "Nation Building". Fenomeni kojima se bavim u ovom prilogu poseduju, nasuprot tome, tako jasan "etnički" karakter da se pojam "nacionalizam" tu ne čini adekvatnim.

c) Klasični "nacionalizam" XIX i s početka XX veka, ako o jednom takvom nacionalizmu uopšte može da se govori, imao je, kao što je to i Hobsbom istakao, agregativni karakter (Hobsbom, 1991, 43). Oznake kao "male države" i "balkanizacija" izazivale su u ono vreme negativne predstave. Narodi koji nisu posedovali odredenu "kritičku" masu nisu, shodno tome, mogli da polažu pravo na status nacije. Samo je grupama koje su odgovarale zahtevu da se mora doseći "odredeni prag" priznavano pravo na politički suverenitet.

Institucija nacionalne države je, konačno, za mnoge političare, naučnike i "menadžere identiteta" onoga vremena bila samo prelazno rešenje, jer se za njih socijalna evolucija kretala u pravcu jednog homogenog globalnog društva.

Današnji fenomeni etniciteta, kako to pokazuju primeri iz Centralne i Istočne Evrope, mogu se, pak okarakterisati kao ekstremni "šizmatički diferencijalizam", čime se sa

krajnjom akribijom ističu "etnički fine razlike". Česi i Slovaci, Hrvati i Srbi, Rumuni i Moldavci, Abhazi i Gruzijci, Ingušeti i Dagestanci, ali i Letonci i Letgali uzajamno se razgraničavaju i razdvajaju "od gore" i "od dole", na osnovu jako politizovanih strategija etnizacije.

2. "Etnički faktor" u socijalnim naukama: problemi konceptualizacije

Pitanje o "etničkom faktoru" sigurno ne predstavlja nikakvu novinu za socijalne nauke. Evropska, kao i vanevropska etnologija, poneki predstavnici sociologije koji se bave interkulturnim fenomenima i nastankom društava organizovanih na nacionalnodržavnim osnovama, ali i filologija, politologija i filozofija, često koriste terminologiju u kojoj se u sasvim jasnom obliku javlja ideja zajednice, odnosno grupe sa etničkim karakterom.

Potrebno je samo setiti se Nemačke, u kojoj su pojmovi "narod", "rasa" i "etnos" već više od jednog stoleća bili predmet žestokih diskusija i vatrenih polemika u sklopu i izmedu različitih naučnih disciplina. Za vreme nacionalsocijalizma, na primer, pojmovi kao "Volk" (narod) i "Volkwerdung" (nastanak naroda) bili su prihvaćeni od strane, kako se sama označavala, "nemačke sociologije"; pri tome je etnički neutralan termin "društvo" bio odbačen s obrazloženjem da je tvorevina gradanskih društvenih nauka (Ramštet, 1986).

"Etnički faktor" je predmet i sovjetske i postsovjetske "etnografije", koja od meduratnog razdoblja operiše terminom "etnos", koji je stvorio izbegli ruski etnolog Širokogorov. Ovde ćemo samo pomenuti da pojam "etnos" nije obeležio samo stručnu diskusiju u vezi sa obrazovanjem

teorijskih pojmova, nego je povrh toga uticao i na zvanični jezik politike, koja se bavila pitanjem nacionalnosti u sklopu Sovjetskog Saveza (Širokogorov, 1923; Bromli, 1977; Skalnik, 1990, 2; Dragadze, 1990, 205).

Kategorija "etnos", koju je formulisao Širokogorov, a potom je dalje razvio Bromli sa svojim učenicima, ostala je, medutim, usled od komunističkog režima nametnute izolacije, gotovo sasvim nepoznata u internacionalnom stručnom svetu iz delokruga socijalnih nauka. Osim toga "etnos" je predstavljao kategoriju koja je prevashodno bila namenjena "analizi" unutrašnjepolitičkih pitanja u Sovjetskom Savezu. Već pomenuta nemačka terminologija je gotovo posve neupotrebljiva u današnjem socijalnonaučnom diskursu, što je potpuno razumljivo s obzirom na to da je u vreme nacionalsocijalizma bila instrumentalizirana.

Otuda je posve razumljivo što je u poslednje dve decenije mogao u prvi plan da izbije anglosaksonski pojam etniciteta – "ethnicity" (nemački "Ethnizität", francuski "ethnicité"). Naučna popularnost ovog koncepta je još uvek veoma aktuelna, iako su se u meduvremenu oglasili kritički tonovi koji postuliraju odredenu dekonstrukciju; ne mali broj naučnih publikacija i tematska težišta mnogih simpozijuma i naučnih konferencija rečito svedoče o tom stanju stvari (Ditrih i Ratke, 1990; Volf, 1993, 331).

Bilo bi pogrešno misliti da postoji nešto kao kongruentna i jedinstvena "teorija etniciteta". Već sredinom sedamdesetih godina L. Despre, jedan od najboljih znalaca ove problematike, kritički je ukazao na teorijski deficit u diskusiji o "etnicitetu" (Despre, 1975). Iako postoji impozantan broj studija, do dana današnjeg nedostaje jednoznačno teorijsko utemeljenje ovog pojma. Ne želeći da delim ishitrenu kritiku V. Lantenarija, po kojoj "studije etniciteta" treba posmatrati kao izdanak američkog kulturnog relativi-

zma, hteo bih da naglasim da se gotovo u svakoj od ovih studija daje drugačija definicija "ethnicity" (Lantenari, 1977). Čovek ne može da se otme utisku da se pri tome radi o operacionalnim definicijama, koje ne poseduju neku veliku teorijsku vrednost i jedino mogu da posluže u empirijske istraživačke svrhe.

Britanski antropolog J. C. Mičel pokušao je da iz gotovo inflacionog obilja definicija iskristališe specifične koncepcije "ethnicity". Pri tome ovaj autor razlikuje dva glavna koncepta "etniciteta": strukturalni i kognitivni (Mičel, 1974, 1).

Po strukturalnoj koncepciji "etnicitet" se sastoji od "objektivnih" osobina koje se predočavaju u radnjama i postupcima, kao i u specifičnim institucijama i ulogama, te se daju empirijski posmatrati. Ovaj pravac, koji bismo mogli da nazovemo i "esencijalistički" ili "primordijalistički", definiše "etnicitet" kao kompleks temeljnih svojstava. Taj "esencijalizam" je i karakteristika sovjetske kategorije "etnos", tako da strukturalno poimanje "etniciteta" pokazuje mnogo sličnosti sa teorijom "etnosa" Širokorogova i Bromlija, pri čemu oba ova autora, za razliku od većine anglosaksonskih istraživača, ističu značaj istorijske i biološke dimenzije (Širokogorov, 1923; Širokogorov, 1935; Bromli, 1977). U tom smislu je "etnos" jedna istorijski stasala zajednica koja se odlikuje i endogamnim prenošenjem naslednih uslova. Dakle, može se reći da "ethnicity", kao strukturalni fenomen, odgovara barem delimično "ethnikos"-u, tj. stabilnom prtljagu bitnih crta jednog "etnosa" (Bromli, 1977, 37).

Dok strukturalni pristup posebnu pažnju posvećuje sferi "postojanja", kognitivni pristup stavlja na prvo mesto relevanciju "važenja". Shodno tome, glavnu ulogu igra "intencionalnost" istražene socijalne tvorevine, odnosno veberovski "subjektivno shvaćeni smisao" aktera u formi kolektivnih "sagledavanja sebe i drugih". U tom slučaju "etnici-

tet" se definiše "odgovarajućim stavovima" (Milman, 1964), kao i "zajedničkim kulturnim znanjem" (Habermas, 1988, 1, 121). Radi se o pristupu koji se može označiti i kao "konstruktivistički", odnosno kao "interpretativni", koji svoje ishodište, nema sumnje, ima u filozofskoj tradiciji fenomenologije i hermeneutike. Rodonačelnik tog pristupa i načina videnja stvari je, kao što je već nagovešteno, Maks Veber, koji je formulisao pojam od članova zajednice prihvaćenog "verovanja u zajednicu" (Veber, 1956, 1, 235-237).

Glavna razlika između strukturalne i kognitivne koncepcije ne sastoji se primarno samo u tome što svaki od ta dva teorijska kompleksa ima svoje sopstvene specifične determinante za "etnicitet". Naprotiv: karakteristike "etniciteta" su često slične ili čak i iste; kod strukturalnog pristupa one su sastavni deo "objektivne" stvarnosti, dok "etnicitet" po kognitivnom pristupu predstavlja jedan konstrukt stvarnosti koncipiran od strane onih na koje se odnosi.

Rezimirajmo osnovne ideje ova dva načina posmatranja, koji su u meduvremenu veoma snažno uticali na kontinentalno-evropsku diskusiju o etnicitetu. Ako "esencijalistički", odnosno "primordijalistički" pristup pre svega naglašava stabilnost crta jedne etničke grupe, onda se "konstruktivistički", odnosno "interpretativni" pristup usredsreduje na procesualni, odnosno situacijski karakter etniciteta, koji se definiše kao proces, kod kojeg ljudske grupe svesno ističu etničke osobine – kao što su, na primer, zajedničko poreklo, kultura, jezik, tradicije, istorija i neretko zajednički prostor – kao kriterijume razgraničenja u odnosu na druge grupe, kako bi u svom društvenom postojanju ostvarili odredene ciljeve. Etnicitet se, dakle, shvata kao "kretanje u pravcu etnosa" (Greverus, 1981, 223-232), pri čemu se etnos definiše kao "zamišljena", odnosno "koncipirana" zajednica (Anderson, 1993, 15). Shodno to-

me, u etnicitet spadaju i sva ona nastojanja i sve one strategije koje su usmerene na potvrdu, odbranu i poboljšanje etničkog identiteta.

3. Etnicitet kao proces

Ako se "konstruktivističkom", odnosno "interpretativnom" pristupu dâ prednost, što ću u ovom sklopu iz naučnoteorijskih razloga i učiniti, onda se najpre postavlja pitanje o nosiocima etniciteta. Pre nego što se posvetim pravoj tematici ovog odeljka, moram da obrazložim moju epistemološku preferenciju.

Erik Volf i drugi kritičari s pravom su istakli da je pojam etniciteta opasan (Volf, 1993, 343-345; Ditrih i Ratke, 1990, 24). Medutim, ti prigovori mogu, po mom mišljenju, da se prihvate samo i isključivo za "esencijalističku" perspektivu, jer ona polazi od čvrste pretpostavke da se etnicitet sastoji od jednog kompleksa "stvarnih crta", koje se daju empirijski zapaziti, zbog čega su i označene kao "stvarne crte", koje sa svoje strane cine emanaciju "narodnog duha", odnosno "narodne duše" koja se teško može definisani, ali neosporno postoji. Ovo "hipostaziranje" etniciteta teško da može da se prihvati, jer bi se time zaista konstituisao jedan "diferencijalistički" način posmatranja, koji u krajnjoj liniji sadrži predstavu o nepromenjivim i ujedno nesavladivim razlikama medu ljudima.

Takva "nepromenljivost" etničke pripadnosti krije u sebi, samo se po sebi razume, opasnost da se ono večno "narodsko" jednostavno zameni bezvremenim "etničkim", Etnicitet bi prema tome mogao da se svede na jedan biološko-genetski problem.

Povrh toga, "esencijalističkim" predstavama o etnicitetu uz pomoć naučnih argumenata ne stvaraju se i ne potkre-

pljuju samo veštačka i na aparthejd nalik razgraničenja između socijalnih grupa, nego se, što mi se čini veoma značajnim, poriču procesualne osobine etniciteta. Već je Maks Veber, svojim ukazivanjem na "verovanje u zajedništvo", traganje za "objektivnim" kriterijumima etničke pripadnosti označio pogrešnim, jer ono samo stvara zabunu (Veber, 1956, 1, 240-242). On je, nasuprot tome, sasvim jasno pokazao da se "etničko" uvek karakteriše "veštačkim nastankom" (Veber, 1, 235). Time Veber zapravo želi da kaže da su etnički zajednički odnosi, pa otuda i etnicitet, proizvodi kolektivne "konstrukcije", koju stvaraju određeni nosioci u određenim istorijskim situacijama.

U poslednje vreme se doduše češće zastupa teza da je etnicitet u stvari prevashodno "konstrukcija", odnosno – pejorativno formulisano – "pronalazak" etnologa. Nema sumnje da je više etnologa doprinelo tome da se etnicitet popularise kao protivsredstvo tendencijama homogenizacije u industrijskim i postindustrijskim masovnim društvima (Lanternari, 1981, 13). Ali i jedan pisac, Pazolini, postulirao je u sedamdesetim godinama etno-kulturnu diferencijaciju kao moguću alternativu za homogenizaciju (*omologazione*) (Lanternari, 1981, 179; Đordano, 1981, 184).

Mora se, međutim, priznati da je pojam etniciteta dosta često upotrebljavan u vannaučne svrhe, te da su se njime svesno grupe "etnizirale", a to u krajnoj liniji znači da se išlo za određenim razgraničenjem i određenom diskriminacijom. Sve češće se preduzima izdvajanje sopstvene grupe, odnosno stranih grupa i to na naizgled naučno utemeljenim kriterijumima etniciteta. To se, međutim, kako to pokazuje nastanak mnogobrojnih "etničkih" političkih partija u Centralnoj i Istočnoj Evropi (kao, na primer, "Turska partija" u Bugarskoj), većinom dešava u političkoj ravni, gde etnolozi gotovo da nemaju šta da kažu.

I primer bivše Jugoslavije pokazuje kako koncepti etniciteta, kojima se priznaje ili pripisuje naučna utemeljenost, podržavaju politiku "etničkog čišćenja".

Iako neki predstavnici naše struke, nema sumnje, zloupotrebljavaju pojam etniciteta, to, po mom mišljenju, ipak nije dovoljan razlog da se ta kategorija odbaci i isključi iz upotrebe u delokrugu društvenonaučnih istraživanja. Naravno da je i dopustivo i opravdano da se iskažu određene "ideološke sumnje"; ali mi se prebrzi ostrakizam kod nekih autora, koji bi da se profilišu kao naročito progresivni stručnjaci, čini pogrešnim, pa čak i štetnim. Ako se konsekventno promisli o argumentima radikalnih kritičara koncepta etniciteta i u odnosu na druge socijalnonaučne kategorije, onda bi sledeća žrtva, nema nikakve sumnje, morao biti pojam "klase", koji se barem isto toliko koristio u sumnjive vannaučne svrhe i ciljeve. Uprkos svemu, "klasa" s pravom ostaje jedan od temeljnih stubova socijalnonaučne terminologije.

Ako zaista želimo da donekle redukujemo nepovoljne strane pojma etniciteta, onda "konstruktivistički" pristup predstavlja najrazumniji i naučno najprihvatljiviji put. Time se mogu izbeći opasnosti "hipostaziranja" i "ontologiziranja" etniciteta, jer taj kognitivno orijentisani pristup u prvi plan stavlja sferu "važenja", a ne "postojanja".

Svejedno da li to smatramo poželjnim ili prihvatljivim ili ne, ipak je činjenica da mnoge grupe svoju socijalnu stvarnost u ovom trenutku utemeljuju uz pomoć "etničkih" kriterijuma. Ovde upotrebljavani "konstruktivistički" pojam etniciteta pomaže da se osvetle neka relevantna etnosociološka pitanja, a ona bi bila:

– uloga i struktura faktora koji se bave "etnički" orijentisanom konstrukcijom stvarnosti,

– odvijanje socijalnih procesa koji predvode takvi faktori, i

– karakteristike argumenata i diskursa, koji konstituišu etnički odredeno "znanje" i "moć znanja" socijalnih grupa i faktora.

Ovde možemo ponovo da se nadovežemo na našu prvobitnu problematiku nosilaca ili faktora etniciteta. Đa li je etnicitet nešto što nosi jedan socijalni pokret ili se on ostvaruje posredstvom jednog menadžmenta identiteta? U prvom slučaju, etnicitet spontano nastaje iz kolektivne frustracije, odnosno reakcije iz "baze", tj. "od dole"na izazov koji predstavlja neka dominantna strana kultura.

U drugom slučaju, etnicitet se dâ interpretirati kao pojava koja je inducirana menadžmentom identiteta. Impuls za etnicitet dolazi od jedne "elite", tj. "od gore". To nas vodi do problema koji se predočava u dve temeljno različite organizacione forme etniciteta. Etnicitet kao socijalni pokret je slabo strukturiran. U idealnom slučaju nedostaju gremiji, hijerarhije i udruženja. Vodstvo pokreta nalazi se u rukama jednog harizmatičnkog vode, čije nesvakidašnje kvalitete nijedan njegov sledbenik ne dovodi u pitanje. Osim toga, etnicitet "od dole" ne teži za nekim jasno artikulisanim ciljevima: sledbenici harizmatičnkog vode povode se za svojim uzavrelim osećanjima (Đordano, 1981, 183 i d.).

Etnicitet kao menadžment identiteta odlikuje se, pak, izrazitim organizacionim osobinama; postoje hijerarhije, slojevite strukture, jedno svrsishodno, tj. racionalno, gotovo "birokratsko" vodstvo i, ne na poslednjem mestu, jasno formulisani programi i doktrine (Đordano, 189).

Kod obe organizacione forme etniciteta radi se, razume se, o dva idealna tipa u veberovskom smislu, koji se u svom čistom obliku nikada ne javljaju u stvarnosti. Osim toga, oni se ne smeju posmatrati isključivo kao polovi jed-

ne dihotomije, nego, štaviše, treba da budu shvaćeni kao dve uzastopne faze jednog sveukupnog procesa etniciteta: iz jednog specifično etničkog menadžmenta identiteta može da proistekne i jedan socijalni pokret, a iz jednog etnički orijentisanog socijalnog pokreta može putem procesa rutinizacije i institucionalizacije da nastane harizma jednog menadžmenta identiteta (Đordano, 191). Oba slučaja daju se posmatrati i u Evropi i izvan nje.

Ali time se postavlja pitanje o pravilima po kojima se etnicitet odvija kao proces. Već je Milman, u svojoj analizi socijalnih pokreta hilijastičke i nativističke vrste, koji pokazuju jake analogije i očevidne dodirne tačke sa etnicitetom, konstatovao da se ti fenomeni u svom procesualnom odvijanju odlikuju tipičnim krivuljama. Milman ističe da socijalni pokreti posle prve harizmatički obeležene faze oduševljenja, doživljavaju otrežnjenje. To prilagođavanje, pojednostavljenje harizme i, na kraju, otrežnjenje, u normalnom slučaju predstavljaju rečit znak stabilizacije pokreta i to, kako Milman formuliše na socijalnopsihološki način, na niskom stupnju napetosti (Đordano, 194). Pokret se ne "gasi", nego se povlači u podzemlje ili se institucionalizuje.

I Maks Veber je isticao tendenciju institucionalizacije harizmatičkih sledbeništava, ali i socijalnih pokreta etničke vrste. Ja bih ovde samo napomenuo da Veber važnost trenda institucionalizacije harizmatičkih fenomena dovodi u vezu sa generalnom težnjom vođe i njegovih sledbenika da se izuzetnost harizme pretvori u "trajni posed svakodnevice". Otuda njegova čuvena teza o "institucionalizaciji", odnosno "rutinizaciji" glasi:

> Ako se pokret, koji je jedna harizmatski vodena grupa izvela iz toka svakodnevice, vraća u kolotečinu svakodnevice, onda se

u najmanju ruku narušava čista vladavina harizme; ona se transponuje i prevodi u "institucionalno" stanje, pa se onda naprosto ili mehanizuje ili neprimetno potiskuje sasvim drugim strukturalnim elementima ili se s njima povezuje u najrazličitijim formama (Veber, 1956, 1, 669-670).

Oslanjajući se na tezu o rutinizaciji harizme, Viktor Terner je u sklopu svoje procesualne antropologije stvorio pojam "socijalna drama", za koji bih rekao da se čini veoma prihvatljivim za analizu etniciteta, i onog u formi socijalnog pokreta i onog u formi menadžmenta identiteta. (Terner, 1974, 37).

"Socijalne drame" su, po Terneru, "aharmonična", odnosno "disharmonična" procesualna jedinstva u okviru jedne konfliktne situacije. One se po pravilu sastoje iz četiri faze:

a) Slom. Manifestuje se u činjenici da osobe ili grupe odbijaju da priznaju utvrdene norme postojećeg socijalnog reda i poretka.

b) Kriza. Kada se umnožavaju lomovi u okviru jednog socijalnog poretka, onda će oni ranije ili kasnije izazvati pravu kriznu situaciju, koja može da ugrozi celokupnu socijalnu koheziju odredene socijalne formacije. Kriznu situaciju karakterišu događaji koji se u normalnom slučaju odlikuju ekstremno afektualnim stanjem i napetošću. Otuda se kriza predočava kao kolektivna trauma, koja u odsudnoj meri i trajno odreduje obrazac ponašanja cele grupe.

c) Izmirenje. Da bi se krizom izazvane napetosti ublažile, angažuju se sudije i posrednici, koji eventualno mogu da budu "stranci". Ova intervencija, koja može da ima pravni, religijski, politički ili vojni karakter, treba u bilo kojoj formi da vaspostavi konzensus izmedu odnosnih partija ili strana.

d) Reintegracija. Viktor Terner polazi od pretpostavke da protagonisti jedne "socijalne drame" u odredenom trenutku moraju da "prekinu krizu", pa se, shodno tome, može računati s izmirenjem ili priznavanjem šizme. Kako u slučaju ponovnog uključenja otpadnika tako i u slučaju razdvajanja radi se o reintegraciji, koja onda stabilizuje stari, odnosno novi red ili poredak.

"Socijalne drame" su, kako bi rekao van Genep, liminalni fenomeni (Terner, 1974; Van Genep, 1960, 10), koji stoje izmedu jednog starog reda stvari, koji vise nije aktuelan, i jedne nove, još neuobličene strukture. Jedna "socijalna drama" se, dakle, može označiti kao jedan interval, tj. kao

> prostor u kojem protagonisti razgovaraju ne vise pomoću pravila, već povodom pravila (Leklerk, 1992, 189).

Pojam "socijalna drama" čini mi se naročito podesnim za karakterizaciju etniciteta u Centralnoj i Istočnoj Evropi. Većina potresnih događaja koji su se za poslednjih pet godina odigrali u tom regionu, a pri tome bili povezani sa jednom etničkom retorikom, odnosno sa jednim etničkim diskursom, odvijali su se po sličnoj, za etnologa fascinantnoj "dramaturgiji", koja se upravo sastojala iz pomenute sekvence slom – kriza – izmirenje – reintegracija. Neki od tih procesa još ni iz daleka nisu dovršeni i okončani; čini se da je već sada prilično jasno da etnicitet u Centralnoj i Istočnoj Evropi potvrduje pravila koja je Terner skicirao. Treba se samo setiti bivše Jugoslavije, bivšeg Sovjetskog Saveza i bivše Čehoslovačke.

Verovatno je Ternerov koncept "socijalne drame" tako primeren i prihvatljiv za Centralnu i Istočnu Evropu, zato što se ovaj region u celini nalazi u fazi sveobuhvatne transformacije, koja se u dosada korišćenoj terminologiji mo-

že označiti kao "liminalna". Lokalne "socijalne drame" bi shodno tome bile pojedinačne scene jedne globalne "socijalne drame" koja se tu sada odvija.

Pojma "socijalna drama" vodi nas još nekim dimenzijama etniciteta kao procesa. Kao što je već rečeno, taj pojam se većinom dovodi u vezu sa fenomenima kao što su razdvajanje, razgraničenje, disidencija i šizmogeneza. Osmotrimo li malo pažljivije šta većina eksperata shvata pod pojavama etniciteta, onda ćemo sasvim jasno videti da je tu stalno reč o kulturnoj autonomiji, političkoj separaciji ili čak o etno-socijalnom razgraničenju, odnosno čišćenju. Sve te programske, često u delo sprovedene ideje, dovode u pitanje postojeću organizaciju i strukturu grupe i uvek u sebi sadrže određeni procenat disocijacije. Još jednom bih odlučno hteo da ukažem na to da etnicitet po definiciji, kako bi rekao francuski psihoanalitičar Žorž Devre, ide ruku pod ruku sa konstrukcijom disocijativnih identiteta (Devre, 1972, 148). Ti disocijativni identiteti daju se, kako mi se čini, posebno dobro posmatrati kod fenomena etniciteta u Centralnoj i Istočnoj Evropi, kao što nam to recimo pokazuje slučaj Moldavije. Ali time smo dospeli do teme etniciteta kao diskursa.

4. Etnicitet kao diskurs o razgraničenju i isključenju

Etnicitet kao naučni koncept i svakodnevni diskurs nastao je, kao što je rečeno na početku ovog priloga, pre svega u Severnoj Americi, Engleskoj i drugim anglofonim kulturnim područjima. Ta činjenica je u zamašnoj meri uticala na delokrug istraživanja etniciteta. Anglofoni eksperti se prema nekim geopolitičkim razmatranjima kontinentalnih Evropljana odnose krajnje ravnodušno. U an-

glosaksonskoj diskusiji o etnicitetu, takve se misli i ideje naprosto ne mogu naći. Karakteristično je da jedan Ernest Gelner, u svojoj knjizi "Nacije i nacionalizam", uvek govori o političkom i nacionalnom jedinstvu, ali pri tome jedva pominje teritorijalnu dimenziju tog jedinstva (Gelner, 1983). Samo se po sebi razume da su pojmovi poput "teritorijalnosti" i "geopolitike", usled njihove instrumentalizacije od strane totalitarnih sistema, u naučnom pogledu prilično diskriminisani. Ali oni i danas predstavljaju važne elemente diskursa o etnicitetu, tako da se ne mogu "tek tako" isključiti iz ozbiljne analize. Indiferentnost autora iz engleskog jezičkog prema ovoj tematici može se bez većih teškoća objasniti.

a) Istraživači anglosaksonske provenijencije tradicionalno se koncentrišu na istraživanje etniciteta u urbanizovanim migrantskim subkulturama, kao na primer, kod Afro-Amerikanaca, Italo-Amerikanaca i Hispano-Amerikanaca. Interesovanje za etnicitet kod urodenika sa teritorijalnim ambicijama, kao recimo kod Indijanaca u SAD i Kanadi i Aboridžina u Australiji, probudilo se mnogo kasnije. Migrantske subkulture u urbanom miljeu sastojale su se doduše od deklasiranih i marginalizovanih doseljenika iz najdonjih društvenih slojeva, koji u rezidencijalnoj zemlji nikada nisu raspolagali svojom sopstvenom teritorijom, niti su u tom pogledu postavljali svoje zahteve. Kod ove forme etniciteta se po pravilu, dakle, radilo o kulturnoj autonomiji i društvenom priznanju, pri čemu su zahtevi da se dobije prostor – ukoliko ih je uopšte bilo – postavljani samo u okviru lokalne organizacije

b) U okviru anglosaksonskih socijalnih istraživanja teritorijalnost ne predstavlja neku posebnu temu; naprotiv, moglo bi se reći da je naprosto začuđujuće nerazumevanje za tu vrstu problema. Štaviše, ponekada se može zapa-

ziti otvorena odbojnost prema svakom vidu geopolitičke refleksije i argumentacije, a što je karakteristično i za već pomenutu Gelnerovu knjigu, koja je u međuvremenu postala klasična. Otuda je u pravom jedan američki novinar, koji je rekao da njegove anglofone kolege znaju za geografiju duha, ali ne i za geografiju prostora. To se, nema sumnje, odnosi i na socijalne nauke i posebno na diskusiju o etnicitetu anglosaksonske provenijencije. Razlozi za ovakav stav mogu da budu mnogobrojni i raznoliki; tako se, na primer, kaže da indiferentnost Amerikanaca za probleme prostora stoji u vezi sa osvajanjem i kolonizacijom Zapada u prošlom stoleću (Fičet, 1993, 71).

Medutim, meni se čini da su neki drugi faktori daleko značajniji. Tako bi se, na primer, moglo pretpostaviti da zanemarivanje teritorijalnog faktora u diskusijama o etnicitetu u engleskom kulturnom prostoru stoji u tesnoj vezi sa tamošnjim principom "jus soli". Princip "jus soli" poseduje, po mom mišljenju, tendenciju da se malo otupe teritorijalno orijentisane diskusije, kao i monopolski zahtevi ili ambicije etničkih grupa da poseduju svoje sopstveno područje.

Principom "jus sanguinis", pak, mogu se snažno podržati prostorno orijentisani argumenti: zloglasna formula "krvi i tla" predstavlja samo ekstremnu ili perverznu radikalizaciju jednog takvog ideološkog sklopa.

Već se iz ovih fragmentarnih napomena može naslutiti jaz koji postoji izmedu naučne debate o etnicitetu i diskursa o etnicitetu u svakodnevnom životu u anglosaksonskim zemljama, s jedne strane, i u kontinentalnoj Evropi, s druge strane.

U anglofonskom kulturnom krugu naučno i svakodnevno pitanje o etnicitetu pojavilo se u sklopu plurietničkih društava u konstituisanju, koja su, kao što je već re-

čeno, proistekla iz silnih talasa imigracije. K tome je došla dominacija principa "jus soli" u ovim područjima, koja je suzila značenje prostornih argumenata.

U kontinentalnoj Evropi, posebno u zapadnom i severozapadnom delu kontinenta, gde, sem u malom broju izuzetaka, vlada "jus sanguinis", bilo je i važnih migracionih procesa, ali oni nisu uspeli da pobude neke diskurse o etnicitetu. Doseljenici iz područja Sredozemlja, koji su brojčano u znatnoj meri zastupljeni među radnim imigrantima u ovom regionu, uglavnom su pokazivali malo interesovanja za "etnički faktor", iako su se većinom samo na nepotpun način integrisali u rezidencijalna društva. Na zapadu i severozapadu Evrope – tu ubrajam i severnu Španiju (Kataloniju, Baskiju) i severnu Italiju (Južni Tirol i Lombardiju) – diskurse o etnicitetu uglavnom su inicirali nosioci i sledbenici starih, odnosno novostvorenih lokalnih kultura, koji su se u političkom, kulturnom i ekonomskom pogledu osećali potlačeni od strane institucionalno uređenih teritorijalnih država i centralistički organizovanih nacionalnih država, stvorenih u XVIII i XIX veku. Pod okriljem principa "jus sanguinis" tu, mada indirektno, dolazi do izražaja teritorijalno pitanje (na primer kod "Lige za Sever").

Nosioci autonomističkih, regionalističkih, federalističkih i separatističkih pokreta u ovom delu kontinenta neguju diskurse o etnicitetu, u kojima se prostorni argumenti doduše ne prenebregavaju, ali su od sekundarnog značaja. Tu u prvi plan stupaju kulturni, administrativni i privredni argumenti. Na primer, u federalistički orijentisanoj "Ligi za Sever" u Italiji, prevashodno se radi o poreskoj i administrativno-upravnoj autonomiji; kod katalonskih autonomista se, pre svega, radi o jezičkom pitanju; Korzika uistinu ne misli ozbiljno na teritorijalno odvajanje od Francuske.

U Centralnoj i Istočnoj Evropi imamo treći tip diskursa o etnicitetu koji po svoj prilici stoji u vezi sa specifičnom sociokulturnom dinamikom u socijalizmu za poslednjih 45 godina. Primer migracionih pokreta u ovom regionu veoma je instruktivan. Migracioni fenomeni u državama bivšeg istočnog bloka bili su veoma ograničenih razmera i oni se ne mogu uporediti sa talasima naseljavanja u Severnoj Americi i u ne-socijalističkim državama Evrope. Tu su jedini "stranci" – izuzmu li se malobrojni izuzeci (na primer Vijetnamci u NDR i Češkoj Republici) – bili sovjetski vojnici, koji su bili stacionirani u socijalističkim zemljama. Sovjetski vojni personal smatran je okupacionom silom i on je živeo sasvim izolovano u svojim kasarnama i stambenim četvrtima.

I specifična situacija u tri baltičke države, koje su posle 1945. godine doživele masivno, pre svega rusko, ali i ukrajinsko i belorusko naseljavanje, teško da se može uporediti sa situacijom u SAD, Kanadi, Australiji, Zapadnoj i Severnoj Evropi. Ovu imigraciju, koja je, s jedne strane, imala za cilj rusifikaciju Estonije, Letonije i Litvanije, a, s druge strane, garantovala povoljne radne uslove za većinu u profesionalnom pogledu dobro kvalifikovanih doseljenika, domaći gradani ili starosedeoci doživljavali su kao "okupaciju" ili "nametanje". Pri tome se, posmatrano sa sociološkog stanovišta, radilo o "stranim" prisustvom izazvanom preslojavanju "sopstvenih" društava, koje je u krajnjem ishodu predstavljalopojavu sasvim suprotnu preslojavanju izazvanom imigracijama u Severnoj Americi i u kapitalističkoj Evropi.

Kao što je poznato, ovo iskustvo sa "stranim" prisustvom u bivšim državama istočnog bloka i baltičkim državama, koje su bile priključene teritoriji Sovjetskog Saveza, predstavljalo je kolektivnu traumu, koja je, nema sumnje,

isla na ruku nastajanju veoma raširene čežnje za "reverzibilitetom istorije". Posle tog kolektivnog kompleksa retrospektivnih predstava i vizija, koje su se u Centralnoj i Istočnoj Evropi javljale i u radovima kritičke inteligencije i u svakodnevnim razgovorima, nova budućnost imala je da se konstituiše na taj način što će se uspostaviti direktna veza sa predkomunističkom epohom, kao da nije bilo komunizma i kao da se socijalizam istorijski dâ izbrisati.

Diskursi o etnicitetu u toj fazi transformacije, koji se sasvim jasno nadovezuju na retoriku "reverzibiliteta istorije", poseduju shodno tome jedan "arhaizirajući", odnosno "romantizirajući" karakter, jer operišu sa tipičnim nacionalističkim argumentima XIX veka. Pri tome se bez nekih većih teškoća daju utvrditi i odredene "herderovske" reminiscencije, koje eksplicite odnosno implicite evociraju pojmove kao što su "narod", "narodni duh" i "narodna duša". Egzemplaran po svom "narodskom" karakteru je bez sumnje novi litvanski ustav iz 1992. godine: u preambuli se, naime, izričito ukazuje kako na sposobnost Litvanaca da sačuvaju sopstveni duh, jezik, pismo, običaje i navike, tako i na urodeno pravo da se živi i slobodno stvara na tlu otaca i predaka.

Težnja za "mono-etničkom teritorijalnošću" u Centralnoj i Istočnoj Evropi ima istorijski duboko ukorenjenu tradiciju, jer ideal "etničke čistote" bio je, uprkos stvarnoj situaciji, prikriveni manifestni san gotovo svih država tog regiona u predsocijalističkoj epohi. Treba se samo setiti da su tada (u Društvu naroda zajemčeni) ugovori o zaštiti manjina sistematski zanemarivani i zaobilaženi. Horak je istakao da je Društvo naroda izmedu 1920. i 1931. godine registrovalo 525 predstavki u vezi sa povredom upravo pomenutih ugovora, pri čemu se najveći broj žalbi odnosio na Poljsku (155), Rumuniju (63), Čehoslovačku (60) i

Jugoslaviju (53), (Horak, 1985, 7). Izuzetak su predstavljale severne baltičke države (Estonija i Letonija), koje su tada bile za "otvaranje" u odnosu na manjine, a upravo su one danas na zlu glasu po svom "zatvaranju" u odnosu na "strance" (Pistohlkors, 1994, 452).

Veliki madarski istoričar Ištvan Bibo ukazao je na teritorijalno fiksiranje "etničkih diskursa" u predsocijalističko doba u Centralnoj i Istočnoj Evropi. Pri tome nam skreće pažnju na činjenicu da su istoriju u tom međuratnom razdoblju u pomenutim krajevima Evrope karakterisali stalni teritorijalni konflikti između raznih država. "Etnički diskursi" odlikovali su se upadljivim teritorijalnim centrizmom, koji Bibo ovako opisuje:

> U svetu u kojem se najteža i najbolnija pitanja prenose na pitanja teritorije, napredak nacije vezuje se za njen teritorijalni status; u očima gradana, ostvarenje snova čitave zajednice očituje se prevashodno na geografskoj karti (Bibo 1993, 171).

Etnička homogenost bi, dakle, trebalo da bude prostorno utvrdena, iako se to stanje teško može realizovati u okviru pravne državnosti. Upravo se taj ideal, odnosno san o politički suverenom "mono-etničkom prostoru" može još i danas zapaziti, pri čemu "istorijska reverzibilnost" predstavlja "conditio sine qua non" za uspostavljanje kontinuiteta.

Kod takvih diskursa o etnicitetu akcenat se stavlja kako na rigidno tumačenje principa "jus sanguinis" tako i na kriterijum pripadnosti koji se drži genealogije. Princip "jus sanguinis" i rodoslov definišu u tom slučaju državno-gradanska prava, pri čemu je temeljni, mada ne uvek i jasno formulisani ideal – "mono-etnička teritorijalnost", s tim što taj ideal sadrži u sebi težnju za stvaranjem etnički homogenih jedinica u formi institucionalizovanih teritorijalnih država.

Da bi se ti diskursi o etnicitetu nešto konkretnije ilustrovali, nije potrebno da se ukaže na tragična zbivanja u bivšoj Jugoslaviji, koja počivaju na predstavi o "etničkom čišćenju", nego je dovoljno pomenuti manje dramatična zbivanja kao što su mirni raspad bivše Čehoslovačke i dugotrajne i kontroverzne rasprave oko usvajanja zakona o državljanstvu u baltičkim državama, kojim je trebalo da se reguliše status doseljenih Rusa kao etnički alogene grupe.

Ne sme se zaboraviti da je ideal "mono-etničke teritorijalnosti" očevidno postojao i za vreme socijalizma.. Tipičan primer za to predstavlja Bugarska, u kojoj je prisilnom bugarizacijom, odnosno proterivanjem turske manjine od 1960. godine nadalje i nepriznavanjem Pomaka, tj. islamiziranih Bugara, kao i Cigana, negirana svaka etnokulturna diferencijacija, te je na taj način održavana fikcija o mono-etničkom prostoru (Đordano, 1993, 5-16).

Ako se shvatanje etniciteta u SAD, Kanadi i u kapitalističkoj Evropi uporedi sa njegovim shvatanjem u evropskim postsocijalističkim društvima, onda pada u oči da se, u prvom slučaju, radi o etnicitetu koji prevashodno naglašava socijalno-simboličko značenje prostora, dok je, u drugom slučaju, etnicitet vezan za teritoriju. Diskursi o etnicitetu u prvoj grupi zemalja povezani su sa predstavama o strukturiranju multikulturnih formacija, dok analogni diskursi u ranijim komunističkim državama u idealnom slučaju idu za ostvarenjem politički nezavisnih mono-etničkih područja.

Ovde izložena skica diskuusije o etnicitetu svakako je manjkava i nedovoljno izbrušena; ali ona jasno pokazuje da se etnicitet, na celishodan i zadovoljavajući način, može istražiti samo pomoću jedne uporedne analize. Krajnje je vreme da etnologija ukloni taj dugogodišnji nedostatak.

Bibliografija

Anderson, B. (1993): Die Erfindung der Nation, 15. Frankfurt/Main.

Bibó, I. (1993): Misère des petits Etats d'Europe de l'Est. Paris (Albin Michel).

Bromley, J. V. (1977): Ethos und Ethnographie, 37. Berlin (Akademie Verlag).

Despres, L. A. (Hg.) (1975): Ethnicity and Resource Competition in Plural Societes. Den Haag/Paris.

Devereux, G. (1972): Ethnopsychanalyse complémentariste. Paris: 148-150.

Dittrich, E. und Radtke, F.O. (Hg.) (1990): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten. Opladen.

Dragadze, T. (1990): Some changes in perspectives on ethnicity theory in the 1980's. A brief sketch. In: Cahiers du monde russe et soviétique 23, 2-3: 205-212.

Fitchett, J. (1993): Se l'America non sa pensare il territorio. In: Limes, Rivista Italiana di geopolitica Nr. 1-2: 71-91.

Gellner, E. (1983): Nations and Nationalism. Oxford.

Giordano, Chr. (1981): Ethnizität. Soziale Bewegung oder Identitätsmanagement? In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 7, 2: 179-198.

Giordano, Chr. (1993): Not All Roads Lead to Rome. In: Eastern European Countryside 0: 5-16.

Giordano, Chr. (1994): Historizität statt Modernisierung? Reflexionen über die Transformationsprozesse in Mittel- und Osteuropa. In: Brombach, Chr./Nebelung, A. (Hg.): Zwischenzeiten und Seitenwege – Lebensverhältnisse in peripheren Regionen. Andreas Bodenstedt zum 60. Geburtstag. Münster/Hamburg: 217-231.

Greverus, I.-M. (1981): Ethnizität und Identitätsmanagement. In: Schweiz. Zeitschrift für Soziologie 7, 2: 223-232.

Habermas, J. (1988): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: 121. Frankfurt/M.

Hobsbawm, E. J. (1991): Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt/M. (Campus).

Horak, M. (Hg.) (1985): Eastern European National Minorities 1919-1980. A Handbook Littleton (Libraries Unlimited).

Lanternari, V. (1977): Crisi e recerca d'identità. Folklore e dinamica culturale. Neapel.

Leclercq, E. (1992): Du Rituel à la Théâtralité. Une lecture de Victor W. Turner. In: Cahiers Internationaux de Sociologie, 92: 182-198.

Mitchell, J. C. (1974): Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration. In: Abner Cohen (Hg.), Urban Ethnicity: 1-15. London/New York/Sidney.

Mühlmann, W.-E. (1961): Chiliasmus und Nativismus: 277-279. Berlin.

Mühlmann, W.-E. (1964): Rassen – Ethnien – Kulturen. Neuwied / Berlin.

Pistohlkors, G.v. (Hg.) (1994): Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder. Berlin (Siedler Verlag).

Rammstedt, O. (1986): Deutsche Soziologie 1933-1945. Die Normalität einer Anpassung, Frankfurt/M.

Silverman, E. C. (1992): Peasant, Ethnicity and Ideology in Bulgaria. In: Klaus Roth (Hg.): Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne. München: 295-308.

Skalnik, P. (1990): Soviet "etnografia" and the National(ities) Qestion, In: Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XXXI, Nr. 2-3: 183-191.

Širokogorov, S. (1923): Широкогоров, С.: Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлсний (Untersuchung der Variationsprinzipen bei ethnischen ethnischen und ethnographischen Phänomenen), Schanghai.

Širokogorov, S. (1935): Psychomental Complex of the Tungus. London.

Turner, V. (1974): Dramas. Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca/London: 37-42.

Van Gennep, A. (1960): The Rites of Passage. Chicago: 10-113.

Weber, M. (1956): Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 1: 235-242. Tübingen.

Wolf, E. R. (1993): Gefährliche Ideen: Rasse, Kultur, Ethnizität. In: Historische Anthropologie 1, 3: 331-346.

PROŠLOST U SADAŠNJOSTI

Politika vremena u evropskim društvima

Kao neko ko je po obrazovanju i sociolog i antropolog, u svojim se istraživanjima usmeravam na sadašnjost. Međutim, u terenskom radu često se suočavam sa mišljenjima, pitanjima, odgovorima, uverenjima, razmišljanjima, refleksijama i konkretnim oblicima društvenog ponašanja koji se ne mogu razložiti i artikulisati isključivo u pojmovima "sada i ovde". Bilo bi isuviše lako razviti sklonost da se prošlost potceni tako što ćemo je pre smatrati "rukom smrti" koja dotiče sadašnjost nego aktivnom, delatnom silom. Medutim, "prezentistička" orijentacija u istraživanju društva više je od toga. Naime, ova orijentacija je izraz epistemološke i metodološke bipolarnosti koja razdvaja društvene nauke i istoriografiju bezmalo dva veka.

Dobro je poznato da se odnos izmedu istorijskog proučavanja i društvenih nauka faktički do dana današnjeg odlikuje recipročnim nepriznavanjem, ako ne i otvorenim antagonizmom. Ovo je dovelo do jasne podele rada između istorije kao "nauke o prošlosti" (science du passé) i društvenih nauka kao "nauka o sadašnjosti" (science du présent). O ovome je početkom veka veoma eksplicitno govorio jedan Dirkemov učenik, sociolog Simjan. Za njega razlika izmedu istorije i društvenih nauka nije samo u raz-

ličitom odnosu prema vremenu; ona je zasnovana i na dubokoj metodološkoj distinkciji koju je ustvrdio Kant kad je kontrastirao principe "homogenosti" (Homogenität) i "specifikacije" (Spezifikation) (Simjan, 1903; Levi-Stros 1949: 363 i dalje; Kasirer, 1985:12). Simjan je insistirao na tome da je zadatak društvenih nauka poređenje i generalizacija, a da istorija treba da se zasniva na monografskom metodu. Sa ekvivalentne tačke gledišta u suprotnom taboru, istoričar Kroče je voleo da kontrastira "snažnu individualizaciju" istorijskog metoda sa "bledim apstrakcijama" do kojih se stiže kroz analizu društva (Kroče, 1970: 298). Ovu su dihotomiju antropolozi preuzeli skoro doslovce, naročito ako imamo na umu glavnog teoretičara britanskog funkcionalizma. Redklifa-Brauna, koji je pozajmljivao terminologiju neokantovskog filozofa Vindelbanda kako bi razlikovao "nomotetičku" antropologiju i "idiografsku" istoriju (Redklif-Braun, 1976: 4 i dalje.).

Može se, tako, ubedljivo tvrditi da od devetnaestog veka naovamo postoji progresivna "podela na sektore" između istorije i društvenih nauka, čak i od strane onih autora koji su najmanje bili skloni da prihvataju metodološke kalupe kao što su "klasici" interpretativnih i fenomenoloških pravaca misli, od Sica do Bergera i Lukmana. Zanimljivo je ukazati da ovi proučavaoci društva pridaju relativno malu važnost odnosu iskustva i istorije u svojim analizama "*Lebenswelt*"-a, ili društvene konstrukcije realnosti (Sic i Lukman, 1979: 119 i dalje; Berger i Lukman, 1979: 119 i dalje). Čak su se i oni u izvesnom smislu prilagodili podeli na sektore koja je, uprkos pokušajima odbacivanja u novije vreme, još uvek veoma raširen topos i često se prihvata kao gotova činjenica. Kad ne bi bilo tako, Valerštajnova izvanredna knjiga *Razlaganje nauke o društvu* ne bi morala da bude napisana. Klišei metodološke bipolarnosti koji

razdvajaju istoriju od društvenih nauka još su duboko ukorenjeni u obe "naučne zajednice", i otpor promeni je veliki. Ipak, imam utisak da mi proučavaoci društva jesmo čak i dalje od "promene paradigme" nego što su istoričari, tj. da smo dalje od prihvatanja istorizacije društvene analize.

Evo jednog primera. Kad sa proučavaocima društva – naročito sa sociolozima – razgovarate o predmetu klijentelizma[1] i korupcije u Italiji ili nacionalizmu i etnicitetu u srednjoj i istočnoj Evropi, pojam istoričnosti se koristi da bi se ovi fenomeni objasnili ili razumeli, ali uz mnoga "ako" i "ali". Pitanja koja se postavljaju tokom ovih debata slično su intonirana, i teško je posredovati ideju da današnja "politička kultura" Italije ili trenutni "etnički diskursi" u postkomunističkim društvima stoje u vezi sa upravo onim istorijskim iskustvima koja su prethodne generacije proživele, a nove generacije ponovo iskusile, modifikovale ili čak – ponekad i namerno – ponovo osmislile. Oni koji misle u relacijama podele na sektore u društvenim naukama često ukazuju na najneposrednije i imanentne uzroke, kao što su osobenosti republikanskog političkog sistema u Italiji ili nedostatka materijalnih i ideoloških resursa posle pada socijalizma u srednjoj i istočnoj Evropi. Postavlja se pitanje da li je istorija doista neophodna da bismo razumeli trenutnu situaciju, ili je dovoljno potražiti uzroke "prirodene sistemu".

Uprkos hvale vrednih napora da se pažnja usmeri na potencijale istorijske antropologije ne bi li se premostili rasapi izmedu disciplina, tumačenje sadašnjosti uz pomoć prošlosti i dalje je nepravilan način da se pređe u društvene nauke, a oni koji ih provode u delo i dalje su ubeđeni da se sadašnjost može razjasniti samo samom sobom.

---

[1] "Clientelismo" podrazumeva sistem "usluga za uslugu" koji postoji između političara i privrednika (prim. prev.)

1. Istorija istoričara i istorija antropologa

Kao što sam već naznačio, Valerštajn je digao glas protiv podele na sektore koja je mučila nauku o čoveku sve od devetnaestog veka. Štaviše, on je predložio potragu za novom paradigmom koja nadilazi podelu izmedu istorije i društvenih nauka i izneo predloge za njihovo buduće ujedinjenje (Valerštajn, 1991). Unekoliko neobično ime koje je nadenuo svom programu glasi "istorijske društvene nauke", i valja nakratko zastati da se priupitamo šta to znači. Po pažljivom čitanju Valerštajna, došao sam do uverenja da njegov cilj nije da svede istoriju i društvene nauke na jednu vrstu izjednačenog proseka, nego da obori neke barijere koje otežavaju plodotvornu teorijsku i metodološku razmenu. Uključiti istoriju u antropologiju i obratno stoga je stvaran cilj istorijske društvene nauke. Ako me utisak ne vara, neke od konceptualnih osobenosti dve roditeljske discipline mogu se sačuvati, ali one više ne bi bile u direktnom sukobu; one će pre biti aspekti jednog holističkog tumačenja stvarnosti. Nije cilj da se stvori monolitna koncepcija istorije, nego da se pažnja usmeri na komplementarne aspekte različitih tačaka gledišta. Verovatno postoje neke korisne razlike izmedu istorije istoričara i istorije antropologa, što bi se trebalo proučiti nezavisno od ikonoklastičkog poriva onih koji bi želeli da ih ukinu. Prihvatajući ove razlike kao zadate, ukratko ću opisati obe, sa naglaskom na antropološko videnje istorije.

Čak i oni istoričari koji su odbacili ono što Brodel zove "istorijom dogadaja" (l'histoire événementielle) i umesto nje izabrali "istoriju misli" (l'histoire pensée) zanimaju se prvenstveno za rekonstrukciju prošlih epoha, procese u društveno-ekonomskim ciklusima iz prošlosti, ili za dugotrajne trendove u svakodnevnom životu i "kolektivnu

svest". U svim ovim slučajevima, od ključne je važnosti stvarno i konkretno vreme. Broudel, zapravo, autoritativno objašnjava ovu tezu kad ukazuje da čak i oni istoričari koji se pozivaju na antropološka istraživanja – u vidu studija sela, recimo – moraju da svoj pristup od početka do kraja osmisle u pojmovima pojave koja je "matematička", egzogena i stoga izvan ljudskog bića, te tako i vremena (Brodel, 1977: 77). Brodelova opservacija mi se čini veoma značajnom, jer je potvrđuje praksa čak i onih istoričara čiji je pristup datiranju ponajviše nalik pristupu proučavalaca društva. U knjigama istoričara retko nailazimo na nedostatak preciznih vremenskih odrednica, a čak i oni naučnici koji rade sa materijalima koje je teško pouzdano datirati – recimo, sa antičkom i srednjovekovnom istorijom – iz ovog razloga ne dovode u pitanje važnost tačnog datiranja. Ova je tendencija očigledna čak i među istoričarima koji nisu sputani vremenskim nizom događaja, kao recimo u slučaju le Roja Ladirija, le Gofa ili Dibija. Da bi se shvatila suštinska važnost vremena za istoričare, dovoljno je pročitati naslove i podnaslove njihovih dela, u kojima se redovno pojavljuje faktor vremena, više ili manje eksplicitno.

Proučavalac društva, te stoga i antropolog koji uzima u obzir istorijsku dimenziju predmeta proučavanja, mnogo se manje brine o vremenu. Iako vreme nije sporedno, ono je mnogo manje "konkretno", mnogo manje "endogeno", te stoga "kondenzovano" u pojedincu koji se posmatra kao društveni delatnik. Ova specifična koncepcija vremena je jasno povezana sa antropološkim videnjem istorije. Kao terenski radnik u sadašnjosti, antropolog vrednuje prošlost naročito kao silu koja uslovljava sadašnjost a da je ne determiniše mehanički. Stoga verujem da je istorija jednog antropologa gotovo uvek "aktualizovana istorija" – prošlost koja je manje ili više namerno "mobilisana" u sadašnjost. Ova ak-

tualizacija ili mobilizacija prošlosti obično se izvodi sa specifičnim ciljevima u vidu – da se otkrije nečije vladanje u svakodnevnom životu; da se ukaže na osećaj pripadanja ili identitet; da se posreduje simbolička ili metaforička poruka drugim društvenim činiocima; da se stabilizuju odnosi snaga ili društvenog dispariteta; da se pobuni protiv uslova koji se smatraju neprihvatljivim, i tako dalje.

Pogledajmo neke primere. Nakon sedam stotina godina nezavisnosti, Poljska je okupirana i rasparčana od strane Pruske, Austrije i Rusije u tri uzastopne faze izmedu 1772. i 1795. Znamo da je proces teritorijalne podele dočekan sa snažnim otporom u svim delovima zemlje. Ovaj otpor kulminirao je neuspelim ustankom koji je podigao Tadeuš Košćuško (1794-1795) i koji je ugušen u krvi, veliki delom zbog grube intervencije ruskih trupa pod komandom generala Suvorova. Manje je poznato da je Košćuško, sa vojskom ponesenih ali slabo naoružanih seljaka, uspeo da pobedi Ruse u bici kod Raclavica (četvrtog aprila 1794), koja se mora smatrati najveličanstvenijim trenutkom ustanka.

U cilju onog što želim da dokažem, važno je imati na umu da su ti seljaci sa sobom nosili zastavu na kojoj je stajalo "Nahraniti i odbraniti". Skoro dve stotine godina docnije, na vrhuncu protesta koje je vodio sindikat "Solidarnost" – nekoliko meseci pre nego što je general Jaruzelski došao na vlast (u decembru 1981) i baš u trenutku kad se strahovalo od sovjetske invazije – seljačko krilo "Solidarnosti" organizovalo je demonstracije u Raclavicama, na kojima su se demonstranti pojavili u istorijskom kostimu – ili bar u onome što su zamišljali kao seljačku odeću s kraja osamnaestog veka. Baš kao u Košćuškovo vreme, pojavila se zastava sa istim natpisom.

Mene "prava" bitka kod Raclavica kao antropologa zanima samo donde dok pomaže da se ilustruje tok novijih

dogadaja. Bezmalo dve stotine godina nakon pomenutog istorijskog događaja, seljačko krilo "Solidarnosti" delovalo je sa ciljem da ukaže na sledeće: današnji poljoprivrednici – najintegrisaniji deo društva i onaj deo koji je najmanje zatrovan socijalizmom – spremni su, kao i seljaci onog vremena, da Poljsku "nahrane i odbrane" u slučaju intervencije tradicionalnog "agresora", to jest Rusije.

U Italiji je situacija slična. Nedavno je Federalistička partija "Lige za sever" ukazala na čuveni zavet Pontide, pakt sklopljen između zajednica u Lombardiji tokom srednjeg veka u cilju da se odbije napad imperatora Barbarose. Barbarosa za Ligu simbolizuje korumpiranu i centralističku rimsku upravu. Medutim, tokom renesanse zavet Pontide je tumačen u kontekstu tadašnjeg sukoba sa Austrijom i bio je jedan od temeljnih simbola italijanskog jedinstva.

Ukoliko antropologa prvenstveno interesuje "aktualizovana istorija", onda prvo treba postaviti sledeća pitanja. Kako konkretni društveni faktori koriste prošle dogadaje u sadašnjosti? Na koje se načine istorija ponovo tumači, čak i ponovo izmišlja, ili se njome manipuliše? Koje se činjenice uzimaju u obzir, a koje odbacuju? Kakvi su razlozi za takve odluke? Kad se na trenutak razmisli, ispostavlja se da je u slučaju "aktualizovane istorije" problem vremena manje bitan, jer metafore, metonimije i alegorije koje ona koristi "preskaču" vremenska razdoblja. Tako "konkretno" istorijsko vreme, kako ga definise Braudel, gubi svoju stvarnu dimenziju i na neki način uzmiče.

Možda se onda distinkcija izmedu "antropološke istoriografije" i "istorijske antropologije" može razumeti kao dve različite koncepcije vremena koje još nisu temeljno izučene. Malo docnije ću analizirati neke aspekte ovog problema s ciljem da proširim temu "aktualizovane istorije" kao antropološkog polja izučavanja.

2. "Aktualizovana istorija" i "mitovi o postanku"

Kohezija svake zajednice zasniva se, kako je rekao Maks Veber, na *Gemeinsamkeitsglauben*, odnosno na verovanju da se poseduju zajedničke odlike (Veber, 1956: vol. 1, 235 i dalje). Medutim, često pomenute odlike članovi grupe ne shvataju kao pojavu koja nastaje u neposrednoj sadašnjosti; naprotiv, izgleda da je mnogo raširenija ideja da što se ranije zajednička odlika oblikovala, ona je utoliko čvršća, nepromenljiva i trajna. Iz ovog razloga mnogi "tvorci identiteta" iz današnje nezavisne Litvanije nemaju ništa protiv da svoj narod opišu kao "evropskog dinosaurusa", jer se tako naglašava slava i, što je još važnije, veliko doba njihovog kolektiva. Pokazuje se da je istorija jedan golemi "kamenolom" iz kog se mogu izdvojiti oni "kamenovi" koji pokazuju kako je "čak i onda" grupa bila jedinstvena. Naravno, izabrane činjenice se prorađuju, i njima se često tako nonšalantno barata da posmatraču sa strane izgledaju kao "izmišljotine".

Od objavljivanja ključnog rada Hobsboma i Rejndžera, pojam "izmišljanje" dobio je pejorativne konotacije i povezan je sa pojmovima kao što su "laž" i "obmana" (Hobsbom i Rejndžer, 1983: 1 i dalje). Iz tog razloga, Hercfeld (Hercfeld, 1991: 12, 46, 205) odbacuje pojam "izmišljanje", primećujući da bi, po ovom merilu, celokupna istorija mogla da se posmatra kao kontaminirana ili falsifikovana. Meni ovo nalikuje na opsesiju anglosaksonskih puritanaca laganjem kao najvećim grehom. Rekao bih da u "izmišljanju" priča i tradicije nema ničeg neprimerenog. Ono bi, štaviše, moglo biti neophodan "postupak" koji je ipak zasnovan na događajima koji su se zaista odigrali u prošlosti koja je obavijena maglom ili legendom. Dok god je povezana sa *Gemein-*

samkeitsglauben zajednice, istorija se mora stalno preispitivati i prilagođavati novim situacijama. U ovom značenju, "aktualizovana istorija" je uvek i "situaciona istorija". Ovo postaje jasno kad pomislimo na istorijske delatnike kakvi su Jelačić u Hrvatskoj ili pesnik Ševčenko u Ukrajini koji su tokom ovog veka često bivali osporavani i rehabilitovani.

"Aktualizovana istorija" nije "verna" rekonstrukcija prošlosti; ona, naprotiv, uvek sadrži ponešto "izmišljeno". Ovo je naročito očevidno u "mitovima o postanku" jedne grupe, to jest u onim događajima za koje se veruje da su stvorili zajednicu. Danas bezmalo sve zajednice koje su nastale kao ishod političkog dogovora – recimo, moderne nacionalne države – svoj legitimitet bar delimično izvode iz sličnih "mitova o postanku" koji se stvaraju u određenim trenucima i specifičnim okolnostima, zahvaljujući "aktualizaciji istorije".

Poučan primer je Švajcarska, zemlja diljem sveta poznata kao zemlja "bez istorije". Sve do 1798. Švajcarska je bila četvorojezična konfederacija sa dve konfesije sastavljena od gradova-država, seljačkih republika i kolonizovanih teritorija koje su, iz raznih razloga, skoro neprestano bile u međusobnim sukobima. Suprotno onome što se danas veruje, sklad i stabilnost nisu bile obeležja prvih pet vekova ove singularne političke zajednice. Godine 1798, sa rađanjem Ujedinjene i Nedeljive Republike Helvecije, Francuska je prvi put pokušala da staru Konfederaciju preobrati u modernu nacionalnu državu. Ali stvarna promena nastupila je tek posle rata takozvanog *Sonderbund*-a izmedu katoličkih i protestantskih kantona (1847) i stvaranja novog političkog pakta – federalnog ustava, koji je usvojen 1848. Tako je Švajcarska postala nacionalna država, što je, međutim, i dalje zahtevalo ojačavanje. Ovo ojačavanje postignuto je svesnim, dobro osmišljenim "izmišljanjem" mita o postanku – aktualizacijom istorije.

Vilhelm Tel je bio heroj devetnaestog veka u pravom značenju te reči, heroj koji je sve do 1848. možda više bio poznat stranim piscima i muzičarima kao što su Šiler i Rosini nego samim Švajcarcima. Ali tokom istog ovog perioda bila je naglašena zajednička borba članica konfederacije za nezavisnost od "strane" dominacije Habzburga. Paradoksalno, Habzburzi su poticali iz područja koje je oduvek bilo na švajcarskoj teritoriji. Tako je uloga dve-tri male bitke, tek čarke, izmedu Helvećana i imperijalnih trupa dobila neprimerenu važnost, dok su mikro-istorijske podele i razlike koje su pre 1798. dovodile u pitanje opstanak Konfederacije – ignorisane. Ovako je stvoren utisak da je Švajcarska zemlja harmonične prošlosti, lišena problema koji su morili druge nacije.

Najzanimljiviji fenomen ove devetnaestovekovne konstrukcije helvećanskog "mita o postanku" nesumnjivo je "izmišljanje" nacionalnog praznika, prvog avgusta, koji se čak i sad svečano proslavlja. Ovaj dan je spomen na zavet Gritlija (1291), tačnije na sklapanje saveza izmedu tri "prvobitna kantona". Smatra se da je ovo osnivački akt Konfederacije. Zapravo, karakter i datum ovog praznika proistekli su iz umešne odluke kancelarijskih političara. Zavet Gritlija bio je tek jedan od nekoliko savezništava koja su sklopljena tokom Srednjeg veka na teritoriji današnje Švajcarske. Nadalje, on nije ni najbolje dokumentovan, ni najstariji. Ima i ranijih alijansi koje bi, da su odabrane, učinile Konfederaciju nekih pedeset godina starijom, sa svim očiglednim posledicama za prošla, sadašnja i buduća sećanja. Ali s teritorijalne tačke gledišta, zavet Gritlija je lociran najbliže centru, te stoga najpogodniji da predstavi, metaforički rečeno, "srce" nacije. Njegov tačan datum je nepoznat, ali pouzdana dokumenta pominju "jedan dan u avgustu". Izbor prvog dana u mesecu ima svoju logiku: iz-

nu prevaziđena. Tada je prihvaćena "New Political Economy" (NEP), kojom se nastojalo da se smanji socio-ekonomski jaz, koji se sve više povećavao između nemalajskih srednjih i gornjih slojeva, s jedne strane, i širokih malajskih donjih slojeva urbanog i seoskog porekla, s druge strane (Faland, Parkinson, Saniman, 1990, 17; Gomes, 1999, 176).

U ustavu utemeljeni kompromis i NEP postali su, pre svega s obzirom na "politiku multikulturnosti", predmet veoma različitih, pa često i oprečnih prosuđivanja i vrednovanja. Nekolicina autora zastupa stanovište da su konstitucionalne "nagodbe" i potom NEP dovele do povlašćenog položaja Malajaca, to jest do hegemonije malajske većine nad kineskom i induskom manjinom (Šamsul, 1998, 145). Drugi politički angažovani eksperti Malezije smatraju da ustav i NEP nisu bili dovoljno inovativni, budući da – prenebregne li se odsustvo britanskog kolonijalnog upravnog sloja – reprodukuju i perpetuiraju staro "pluralno društvo", sa njegovim prostornim razgraničenjima, socijalnim nejednakostima i strukturama podele rada i ekonomskom podelom između Malezijaca i ne-Malezijaca u postkolonijalnom kontekstu (Faland, Parkinson, Saniman, 1990, 18; Milner, 1998, 165).

Međutim, ako se stvari posmatraju iz nešto neutralnije perspektive, moglo bi se reći da su institucionalne "nagodbe o identitetu" i u tom duhu upražnjavana nacionalna politika uvek nastojale da ostvare "modus vivendi" između etničkog pluralizma i privrednog dualizma. Kao dokaz za to može da se navede i to da se – uprkos mnogobrojnim manjkavostima i pukotinama u ustavnopravno izvedenom i politički praktikovanom kompromisu, koje su kritičari malezijskog poimanja "multikulturalnosti" s pravom isticali ipak održala jedna dinamička, suptilna, mada krhka ravnoteža unutar etničkog sistema koji je nasleđen iz kolonijalnih vremena. Mora se imati u vidu da je politika "nagodbe o identitetu" zajamčila nacionalnu koheziju etničkih komponenti, koje su usled snažno ispoljenih nejednakih privrednih šansi u društvenom pogledu vertikalno raspoređene. Pod tim političko-institucionalnim okriljem mogle su na lokalnom nivou i u svakodnevnom životu da se razviju sasvim specifične forme "multikulturalnosti", kako to slučaj Pinanga jasno pokazuje. Džordžtaun je danas grad sa više od 220.000 stanovnika (60% Kineza, 30% Malajaca i 10% Indusa) koji se nalazi usred jednog od najvažnijih industrijskih središta Malezije (industrija kalaja). Stare strukture i raskoli nekadašnjeg kolonijalnog društva, odnosno "pluralnog društva", nisu baš sasvim nestali, ali su u znatnoj meri ublaženi. Uzalud će se danas tragati za starom prostornom razdvojenošću etničkih grupa, koja je nekada na tako očevidan način karakterisala Džordžtaun kao posebnu naseobinu: ona naprosto više ne postoji. Kinezi koji su se obogatili odselili su se iz starog grada i nastanili su se u kućama za jednu ili više porodica, i to u takozvanim "boljim" četvrtima. Na njihovo mesto su došli Indusi, koji danas žive izmešani sa preostalim Kinezima. Malajci su delom otišli iz svojih četvrti nalik na kampone i žive u jeftinim stambenim kućama, koje dele sa pripadnicima drugih etničkih grupa. Ni podela rada, oformljena u doba "pluralnog društva", već se odavno ne upražnjava tako rigidno kao u prošlosti. Mnogi Indusi koji su bili uspešni u trgovini danas pripadaju imućnom srednjem sloju. I Malajci su neretko uspevali da ostvare znatan socijalni uspon. Ali Kinezi u svakom slučaju ostaju dominantna grupa. Kao posledica te mobilnosti, koja pruža radne mogućnosti u delokrugu poziva koji ne predstavljaju neki naročiti status, Pinang je postao ili ostao privlačno područje za naseljavanje. Tako su doseljenici, pre svega iz Indonezije i Burme,

gleda da broj jedan ima izvesnu harizmatičnu auru – on simbolizuje "jedinstvo", a možda i "izvanrednost". Međutim, politička i intelektualna elita onog vremena, povezana sa sekularnim, racionalnim i liberalnim miljeom kao što je bila, nije mogla ignorisati činjenicu da je broj jedan ostavio mnogo manje prostora numerološkim spekulacijama nego datumi kao sedmi, trinaesti ili sedamnaesti.

Slučaj Švajcarske je naročito poučan, jer pokazuje "delotvornost" (Riker, 1985: vol. 3, 314) mitova o postanku jedne grupe, koji su u ovom slučaju proizvod smišljene aktualizacije istorije. Zapravo, izmišljanje mitova o postanku i umešno upravljanje "aktualizovanom istorijom" jesu vitalne komponente u predstavljanju ove helvećanske zajednice. Pored institucionalnih mehanizama, o kojima ovde ne možemo raspravljati ali kojima se mora priznati važnost, "izmišljanje" adekvatnih mitova o postanku je nesumnjivo bitan element uspeha "švajcarskog modela", koji je odnedavno izdvojen kao primer regionima koji su rastrzani žestokim etničkim konfliktima (npr. projekt kantonizacije u Bosni).

Stoga će "izmišljanje" putem aktualizacije istorije možda da se pokaže kao neophodan element stabilnosti političkog pakta koji se ne može svesti na puku mistifikaciju stvarnosti. Mogli bismo dodati: ako je slučaj Helvecije pitanje izmišljanja, onda triput ura za izmišljanje! Jer, bilo izmišljanje tačno ili ne, ono je u svakom slučaju dobrodošlo.

3. Upravljanje "uzoritošću" uz pomoć ažuriranja istorije: sveci, heroji i žrtve

Zajednica koja traga za kohezijom, pa stoga i za kolektivnim identitetom, neće se okrenuti samo "mitovima o postanku", nego i stvaranju "uzoritosti". I u ovom slučaju

se gotovo uvek radi o ažuriranju istorije, jer – ako ostavimo po strani različite "kultove ličnosti" koje su totalitarni sistemi pokretali kako bi slavili figuru stvarnog vode i koji su stoga u sadašnjosti i dalje aktivni – "uzoritost", kao skup vrlina kojima se treba diviti i po mogućstvu ih oponašati, obično se pridaje eminentnim likovima iz prošlosti. "Uzoritost" se tako nastavlja ažuriranjem istorije.

Kad obratimo pažnju na vrednost onih koji su obeležili ili čak stvarali prošlost jedne grupe, jasno je da zajednica na ovaj način teži da naglasi svoju superiornost u sadašnjosti. U tom slučaju, stvaranje "uzoritosti" postaje ključni sastojak "borbe za priznavanje" jedne društvene grupe.

Naročito zanimljivim ne čini mi se ustrajavanje na "neizbežnosti" ili "nužnosti" da se okrenemo "uzoritosti" u kolektivnim praktičnim identitetima, nego omogućavanje različitih načina i specifičnih razloga za stvaranje "vrlih ličnosti" u datom društvu.

Izneo bih pretpostavku da je fabrikovanje "uzoritosti" obično zasnovano na "sanktifikaciji" ili "heroizaciji" istorijskih ličnosti. Ali kriterijumi potrebni da bi se neko proglasio "svecem" ili "herojem" u mnogo čemu se menjaju od grupe do grupe a to važi i za ono što možemo odrediti kao "evropski kontekst". Postoje stoga različiti načini "ažuriranja" istorije i stvaranja "uzoritosti", naročito kad uporedimo zapadnu Evropu sa centralnom i istočnom, uključujući i Balkan. Ono što pada u oči putniku sa Zapada koji poseti ruske ili balkanske manastire jeste sveprisutnost likova "svetaca ratnika" kakvi su, recimo, sveti Georgije, sveti Dimitrije i sveti Teodor (Dele, 1909). Stalno predstavljanje ratnih prizora kakvi su bitke i opsade takođe pada u oči stranom posmatraču. Tipično je što u manastiru Moldovica u podnožju rumunskih Karpata, nedaleko od današnje granice sa Ukrajinom, možemo da se divimo fre-

skama najmanje tri "sveca ratnika", kao i majstorski predstavljenom zauzimanju Carigrada od strane otomanske vojske. Ovaj element navodi nas da poverujemo da je stvaranje "uzoritosti" u centralnoj i istočnoj Evropi zasnovano na tesnoj vezi crkvenih uloga i ratovanja. Ovo se takođe vidi u arhitektonskoj strukturi starih ruskih manastira, koji su bili prave pravcate tvrdave za odbranu "nacionalne teritorije" od stvarnih ili izmišljenih pretnji koje su dolazile sa istoka ili zapada. Čuveni "Zlatni prsten", koji je formiran uz pomoć sistema velikih manastira kakvi su Sergejev Pasad i Suzdalj je jedinstven vojno-crkveni "kordon" s namenom da brani Moskvu u slučaju mongolske ili poljsko-litvanske invazije. Na zapadnoj granici današnje Rusije nalazimo, međutim, niz manastira-tvrđava kakvi su čuveni manastir svete Trojice u Pskovu, čiji je zadatak u prošlosti bio da zaustavi invaziju Šveđana i vitezova tevtonskog reda.

Ali tesna veza između crkvenih i vojnih funkcija takode evocira problem veze izmedu svetosti i heroizma; ovo potonje se smatra skupom "ratničkih vrlina". Bez želje da se stvori veštačka razlika izmedu istoka i zapada našeg kontinenta, ili specifično ruski ili balkanski stereotipi, čini mi se očitim da je u srednjoj i istočnoj Evropi, daleko češće nego u zapadnoj Evropi, "uzoritost", konstruisana kao "svetost", danas još uvek povezana sa "vrlinom herojstva", tačnije "ratničkim junaštvom" istorijske ličnosti koja je u pitanju.

Nema sumnje da ruski epovi koji slave nezaboravne bitke kijevskih "bogatira"[2] protiv onih koji su pretili integritetu legendarne ruske zemlje naglašavaju "junaštvo i heroizam" protagonista među kojima se izdvaja Ilja Muromec. Mada nikad nije proizveden u sveca, njegova "ratnička harizma" je u vezi sa čudotvornim isceljenjem koje se

[2] Vitez, junak, pripadnik carskog plemstva (prim. prev.)

dogodilo u simboličnoj trideset trećoj godini i sa njegovim nesvakidašnjim osećajem za moral koji ga je naveo da počini strahotna i surova dela samo kad je to bilo zaista neophodno, što navodi na pomisao o "latentnoj i prirodnoj" svetosti. Medutim, kad se pogledaju ostale istorijske figure koje su oduvek smatrane "herojima utemeljiteljima" "majčice Rusije", primećujemo da su oni efektno sanktifikovani i da su faktički očuvali svoju "istorijsku uzoritost" sve do danas. U ovakvim slučajevima ažuriranja istorije postoji spoj svetosti, herojstva i muževnosti. Drugim rečima – da bi se dobio status sveca, praktično je nužno biti pre svega heroj ratnik. Ovo sasvim sigurno nije jedini način stvaranja "svetosti" u Rusiji, ali predstavlja važnu mogućnost koja nije ni do danas izgubila na važnosti.

U ovom smislu najviše simbolike nesumnjivo ima u slučaju Aleksandra Nevskog, kog zapadni Evropljani retko vide kao sveca, već pre kao neumoljivog i hrabrog ratnika kadrog da, u nezavidnim uslovima na zamrznutom jezeru, porazi moćnu armadu tevtonskog reda prispelu sa područja Baltika. Naprotiv, i u "hegemonijskom" diskursu i onim "potčinjenima" koji su se razvili nakon pada Sovjetskog Saveza, Aleksandar Nevski je takode, i iznad svega, sveti Aleksandar sa Neve – čovek koji se junački i sa uspehom borio za opstanak svoje domovine kojoj su pretili stranci i kojem je posvećen glasoviti i često posećivani manastir u Sankt Petersburgu. U zapadnoj Evropi očigledno postoje analogni likovi, ali je simptomatično, recimo, da El Sid, "zapadnjački" junak, koji se najpre može porediti sa Aleksandrom Nevskim, nikada nije priveden do časti oltara, dok je "svetost" Jovanke Orleanke više proistekla iz njenog mučeništva nego iz ratničkih vrlina.

Ukoliko bismo sada želeli da dalje utemeljimo naše opservacije o herojskoj, ratničkoj i suštastveno muževnoj

svetosti, mogli bismo da pomenemo prilično raširenu "tradiciju" u srednjoj i istočnoj Evropi da se dostojanstvo svetosti dodeljuje mnogim suverenima koji su se istakli u vojnim veštinama. Dobro je poznato da je nedavni pokušaj proizvođenja poslednjeg cara, Nikolaja Drugog, u sveca neslavno propao. Po mom mišljenju, neuspeh ove zamisli nije stvar prilike, nego potiče od činjenice da "uzoritost" poslednjeg ruskog monarha nije samo veći deo pravoslavne crkvene hijerarhije smatrao nedovoljnom, nego je tako mislio i narod. Zapravo, nije tako lako upotrebiti junačke i muževne atribute da bi se legitimisala svetost Nikolaja Drugog.

Medutim, u zapadnoj Evropi postoje i kraljevi i vladari koji su zadobili zvanje sveca. Ovde je pak, ako ostavimo po strani usamljene primere iz Srednjeg veka, "kraljevska uzoritost" koja može voditi svetosti konstruisana prema kriterijumima drugačijim od onih koje smo pominjali do sada.

Veliki francuski istoričar Mark Blok u svojoj sjajnoj knjizi o "kraljevima čudotvorcima" poučava nas da je već u Francuskoj, pa i u Engleskoj Srednjeg veka, "uzoritost" ovih suverena – vredi pomenuti da su samo izuzetno retko sanktifikovani – bila zasnovana na nadnaravnim moćima da izvedu čuda tako što će izlečiti ljude pogodene teškim bolestima (Blok, 1983). Tako je harizma ovih moćnika počela da se definiše ne toliko njihovom vojničkom veštinom koliko terapeutskim moćima. Otud imamo posla sa "mističnom" ili "čudesnom kraljevskom vrlinom" a ne herojskom (Blok, 1983: 19 i dalje). Ali vratimo se Aleksandru Nevskom, koji se uzima kao prototip ratničke, junačke i muževne svetosti, delom zato što ovaj protagonista ruske istorije nije "ažuriran" kad je u toj zemlji propao komunizam, nego je bio savršeno integrisan u sovjetski "panteon", kako to jasno pokazuje film Sergeja Ejzenštajna

iz 1938. Na prvi pogled, ovo "usvajanje" može biti pomalo iznenađujuće u zemlji koja se izjašnjava kao ateistička iako je Lenjin u čuvenom dekretu iz 1919. sugerisao da antireligiozne aktivnosti nisu povećane kako ne bi uvredile osećanja narodnih masa koje su bile u stanju da potraže utehu u fanatizmu. Aleksandar Nevski je sigurno prećutno "obesvećen", ali nikad radikalno. Zapravo, na centralnom platnu slavnog triptiha Pavela Dimitrijeviča Korina iz 1942. on je smišljeno nacrtan pokraj Hristove zastave. A to zato što je Staljin, kome su tada pretile nemačke armije, u mobilisanju za "patriotski rat" igrao na kartu "religioznih osećanja" ruskog naroda. Na ovaj način je sovjetski diktator vratio Aleksandru Nevskom, barem na trenutak, njegovo ruho "sveca" i "homo religiosus"-a. Čini mi se, međutim, očigledno da su ovde opisane "vrline" koje su bile svojstvene "uzoritosti" i "svetosti" ovih ličnosti olakšale njihovu integraciju u sovjetsku mitologiju. Bilo bi mnogo teže za komunističku silu da prida "uzoritost" nekom od mnogih svetaca koji su posvećeni isključivo religioznim delatnostima, čak i kao nisu uvek bili miroljubivi ili obdareni tolerancijom. Ali verovatno nisu samo ratničke ili muževne osobine protagonista olakšavale njihovo primanje na Olimp sovjetskih junaka, nego i činjenica da je Aleksandar Nevski bio pobednički junak, tačnije "pravi" junak poput onih iz ruskih bajki koje analizira Vladimir Prop (Prop, 1970) ili onih iz "ničeovsko-marksističkih" projekata ljudi poput Maksima Gorkog i Anatolija Lunačarskog gde nema mesta žrtvama, a antiheroji su predstavnici "nezdravog principa" (Ginter, 1993: 84 i dalje; 144 i dalje). A ovde ima još jedan moguć razlog što Nikolaj Drugi nije proizveden u sveca: poslednji car nije bio junak i stoga što je sve vreme bio gubitnik.

Stalno ponavljano "ažuriranje" istorijskih ličnosti putem "pobedničke uzoritosti", bile one sveci ili junaci, navodi nas istovremeno na razmišljanje o suprotnom slučaju, ili, drugim rečima, o "gubitničkoj uzoritosti".

U svojoj najnovijoj knjizi *L'homme dépaysé* (Izopštenik) Cvetan Todorov iznosi tri zanimljiva zapažanja povodom ovoga. Prvo glasi: "Kolektivno sećanje obično preferira da u prošlosti zajednice zadrži dva tipa situacija: one u kojima smo imali ili junake pobednike, ili nevine žrtve." (Todorov, 1996: 70 i dalje)

U vezi sa SAD kaže sledeće: "Političari i delatnici su sami shvatili da nije dovoljno pojaviti se kao pobednik, nego da moraju biti dovedeni u vezu sa razlogom žrtvovanja. Ovo je svakako jedna od najfascinantnijih promena koje su se dogodile u američkom mentalitetu poslednjih godina: zamenjivanje herojskog ideala idealom žrtve." (Todorov, 1996: 216).

Todorovljeve tvrdnje očevidno poseduju izvesnu prikladnost, jer smo u Americi od vijetnamskog rata naovamo svedoci stvarne i prave krize "američkog heroizma", kojom je tako dobro upravljao Holivud pre svih, sa svojim marincima, osloboditeljima i šerifima, jemcima pravde. Ali da li dihotomija izmedu heroja i žrtava koju Todorov implicitno formuliše doista ima onu opštu validnost koju njen autor pretpostavlja da ima? Ako mislimo na gore pomenute primere koji najviše potiču iz Rusije, čini se da je Todorov sasvim u pravu. Ako, medutim, pomislimo na Balkan, stvari stoje mnogo drugačije. Zapravo, iznenađuje što Todorov predlaže polarizovanost na "ideal heroja" i "ideal žrtve" pošto je on poreklom iz Bugarske, "kvintesencijalno" balkanske zemlje gde se može primetiti snažna dijalektika, ako ne i direktna fuzija, dva ideala. Konstruisanje "uzoritosti" u ovoj zemlji, kao i u susednim, uistinu

sledi specifičnu dramaturgiju prema kojoj junak ili svetac, bio "svet" ili "laik", u isti mah biva nevinom žrtvom nepodnošljive sile koja je nametnula sekularni "jaram". Model balkanskog heroja-žrtve personifikovali su i bugarski heroj *par excellence* Vasil Levski, pravoslavni episkop trenutno na glasu po svetosti, i Hristo Botev, veliki rodoljubivi pesnik i "laički svetac" (kog je naročito slavila socijalistička retorika), samo stoga što su obojica platili svoje junaštvo mučeništvom pod "turskim uzurpatorom". Ali čak i svi ovi dvosmisleni i delom anonimni likovi, na sredokraći između pobunjenika i razbojnika, koji su živeli u neprohodnim planinama između Bugarske i Makedonije početkom veka, mogu se smatrati i herojima i žrtvama. Ovi ljudi, koji su zagolicali maštu velikog novinara Džona Rida u njegovoj knjizi *Rat u istočnoj Evropi* (Rid, 1916), borili su se protiv ostataka Otomanske imperije u Evropi, često žrtvujući svoje živote. Možemo sasvim ispravno pretpostaviti, kao što nas uči primer Janeta Sandanskog, da se ovi "ratnici", koji su ulivali strah ali i bivali poštovani zbog surovosti, zapravo smatraju herojima samo zato što su žrtve.

Naravno, ima mnogo slučajeva "pobedničke uzoritosti" uporedo sa "gubitničkom uzoritošću". Najznačajniji njihovi predstavnici sigurno su albanski nacionalni heroji, "Hristovi vitezovi" Đorđe Kastriota Skenderbeg i madarsko-rumunski junak Janoš Hunjadi/Jon Hunedoara koji je u ponečemu nalikovao Aleksandru Nevskom (Kastelan, 1991: 81 i dalje). Medutim, uprkos ovog raznolikog "panteona" heroja i svetaca, "gubljenje uzoritosti" personifikovano pre svega herojima-žrtvama, na Balkanu je esencijalna komponenta nacionalnog identiteta i sledstvene definicije "nas" i "njih".

Ako sad, kako se približavamo kraju ovog teksta, neko traži objašnjenje kako se uopšte u srednjoj i istočnoj Evro-

pi više nego u drugim delovima kontinenta suočavamo sa konstrukcijom herojske, ratničke i muževne svetosti, dok na Balkanu "gubitnička uzoritost" poseduje takvu neuporedivu fascinantnost bilo da je u "hegemonskim klasama" ili "potlačenim", ne smeju nas zavesti osnovni kulturni argumenti. Objašnjavanjem kulture pomoću kulture mi samo doprinosimo opstajanju starih stereotipa i predrasuda, npr. "ovo su osnovni elementi jednog iracionalnog sveta kakav je svet vizantijskog ruskog pravoslavlja, u kome se, kao što Mađari iz Transilvanije dodaju sa izvesnim omalovažavanjem, "nikad nije pojavio iluminizam, koji nikad nije prešao preko Karpata". Unekoliko verodostojniji nego kulturni argumenti čine mi se oni istorijsko-antropološki, npr. pretpostavka da ažuriranje prošlosti, kao što ćemo videti u narednom tekstu, proizlazi iz kognitivnog procesa zasnovanog na "istorijskom iskustvu" zajednice. Mogli bi se onda s pravom zapitati da li junačka, ratnička ili muževna svetost ne bi pre trebalo da se dovede u vezu sa hroničnom nestabilnošću granica u srednjoj i istočnoj Evropi, koje su od pamtiveka uspostavljane i prepravljane. Tako bismo imali posla sa "svetošću granice", ili tačnije, sa "političkom svetošću" kakva je prirođena zajednicama koje su patile od "promenljive geometrije" svojih teritorija. "Gubitnička uzoritost" zasnovana na ideji da je binom heroj-žrtva nerazdvojiv, tada bi bila izraz "vizije poraženog" (Vahtel, 1977), odnosno vizije onih koji, nakon što su vekovima živeli u tiraniji i nepravdi, kao što pokazuje primer balkanskih društava, sebe smatraju "izdanim od strane istorije" (Đordano, 1992). Kao rezultat toga, treba pokrenuti dublje istorijsko-antropološko istraživanje. Osećam da je to tek prva oblast koju treba dubinski ispitati u antropološko-istorijskoj perspektivi koja uzima u obzir strogo odreden odnos između sadašnjosti i prošlosti.

4. Dekonstrukcija prošlosti i reverzibilnost događaja: dva osnovna oblika "aktualizovane istorije"

Dva uobičajena načina aktualizovanja istorije su 1) dekonstrukcija prošlosti, to jest, sistematsko uklanjanje činjenica, simbola i društvenih delatnosti koji su povezani sa vremenima smatranim za "varvarska", "mračna" ili "degenerisana"; 2) reverzibilnost događaja, to jest projekcija povratka u "stanje stvari kakvo je bilo nekad", sa ciljem da se prevazide skora prošlost koja se pokazala kao fatalna greška.

Čini se da su institucionalne elite zemalja istočne i centralne Evrope koristile istoriju kao formalni i manipulativni instrument prevare, a to i dalje čine. Ali, možda su te elite bile – i jesu – žrtve sopstvenih iluzija. Kao što je Matvejević ispravno zaključio, socijalistički režimi su pokušali da pokrenu istoriju i da je gurnu napred svim sredstvima koja su im stajala na raspolaganju – a ovo je tačno za sve zemlje iz bivšeg Istočnog bloka, od DDR do Bugarske, sa nekim izuzecima i odstupanjima (Matvejević, 1992: 38). Glavni zagovornici tog poduhvata nisu se ustezali od sistematske destrukcije prošlosti, a prošlost je predstavljena kao opresivno nasleđe korumpirane i nakazne epohe despotizma, siromaštva, eksploatacije i otudenja. U tom pogledu, poučno je videti kako su bugarski vlastodršci postupali sa registracijom zemlje posle agrarne reforme 1946. Vodene ubeđenjem da je zauvek prošlo mračno razdoblje malih zemljoposednika, lokalne komunističke vlasti su tokom kolektivizacije uništile zemljišne knjige. U takvim slučajevima nikad se ne sme potceniti simbolično značenje postupka, jer se upravo uništenjem takve dokumentacije eliminiše neprihvatljiva prošlost.

Kriterijumi uz pomoć kojih je započeta rekonstrukcija ili restauracija istorijskih spomenika bivše DDR pokazuje neke zanimljive podudarnosti. Uzmimo, recimo, u obzir postupanje prema područjima Berlina i Drezdena. Teško se može izbeći zaključak da je upravljanje kulturnim resursima DDR-a nameravalo da izbriše nemačku istoriju pre 1945. putem neadekvatnog postupanja prema arhitektonskim simbolima i njihovog potpunog uništavanja. Nasuprot tome, institucije odgovorne za zaštitu spomenika u *Bundesrepublik* istorijske zgrade su čuvale sa brižnošću koja se posmatraču Italijanu čini preterana i prenaglašena. Stavovi prema istoriji i čuvanju kulturnih dobara u DDR se promenio tek kad je režim bio na izdisaju.

Pokušaj uništenja neprijatnih aspekata istorije može se videti i u socijalističkoj obnovi Bukurešta gde je trebalo uništiti pre svih primere "degenerisane" buržoaske gradnje. Mogu se lako navesti mnogi slični slučajevi ovog ikonoklastičkog besa na istoriju. Moramo se, ipak, i setiti da su socijalistički režimi više bili zasnovani na viđenju stvarnosti "kakva treba da bude", nego na stvarnosti samoj (Matvejević, 1992: 41). Matvejevićeve opaske ne važe samo za socijalističko videnje sadašnjosti i budućnosti – one važe i za prošlost.

Prošlost je u tom smislu uništena i istovremeno zamenjena konstrukcijom istorije u stilu "ovako je trebalo da bude". Tako socijalizam nije jednostavno porekao ili negirao istoriju; socijalistički diskursi o prošlosti mogu se, u stvari, smatrati procesima "istorizacije", mada je "istorizacija" o kojoj govorimo izrazito teleološka.

U socijalističkim zemljama za manipulaciju prošlošću nisu bili zaduženi samo političari i državni pisci, nego i izučavaoci društva i kulture, uključujući i one koji su se bavili dominantnom nacionalnom etnologijom. Ovo je pogotovo očito u fiksaciji etnologa na seosku "narodnu kul-

turu". Seljaci iz jugoistočne Evrope bili su faktički lišeni imovine i pretvoreni u "proletarijat" uvodenjem u zemljoradničke zadruge, ili "urbanizovani" tako što su se selili u gradove, ili "sistematizovani" pomoću centralizacije. Ipak, slika "nevine i nekapitalističke" narodne kulture bila je propagirana od strane države i partije, a etnolozi su je negovali i njome rukovodili.

Ovo sistematsko "izmišljanje tradicije" poslužilo je, u takozvanim "seljačkim i radničkim državama" – demokratijama naroda u istočnoj i srednjoj Evropi – da se legitimišu brojne političke mere. Bugarska Todora Živkova će još jednom poslužiti kao dobar primer. "Izmišljanje" monoetničke bugarske narodne kulture je nesumnjivo blisko povezano sa politikom nasilne bugarizacije ili izgona turske manjine izmedu 1960. i 1989. (Silverman, 1992: 269). Fikcija o drevnoj rumunskoj narodnoj kulturi koja je potisnuta i zasenjena susednim grupacijama takođe je olakšala Čaušeskuovu represivnu politiku u Transilvaniji.

Tranzicija 1989. je radikalno izmenila ovo videnje istorije. Socijalističko tumačenje prošlosti je iznenada proglašeno za "laž" koja je služila interesima režima. Istovremeno, sam socijalizam je napadnut kao fatalna "istorijska" greška. Ako bi se, medutim, socijalistički diskurs o istoriji zasnovao na selektivnoj destrukciji prošlosti, onda postkomunistička konstrukcija istorije za svoje polazište uzima premisu reverzibilnosti dogadaja. Prvi diskurs počiva na "prospektivnom" modelu, a drugi na "retrospektivnom" videnju. Pod "reverzibilnošću događaja" mislim na ideju da se "bremenita" prošlost može i treba uništiti. Po logici ovog modela, potrebno je i poželjno rekreirati uslove predsocijalističke ere, kao da socijalizam nikada nije postojao – ili kao da je postojao samo van "toka istorije". Ovaj pokušaj su mi upečatljivo opisali mnogi sagovornici,

koji su socijalizam uporedili sa slepom ulicom: "Kad neko hoće da izađe iz slepe ulice, mora se vratiti tamo odakle je pošao", tvrdili su.

Po mom mišljenju, najveći broj ekonomskih, političkih i društvenih reformi postkomunističke ere zamišljen je u skladu sa principom reverzibilnosti događaja. Jer u velikom broju slučajeva (uspostavljanju kriterijuma za latvijsku nacionalnost, u ponovnom stvaranju gradskih nekretnina u DDR, u mnogim primerima rušenja Lenjinovih statua i menjanja imena ulica u postkomunističkim društvima) snage odgovorne za izvođenje reformi govore o "slavnoj" predsocijalističkoj prošlosti, koja se posmatra kao osnova za promenu sadašnjosti i određenje budućnosti. Slična tendencija je jasno uočljiva u zamisli i provođenju zakona o agrarnoj reformi koji je donesen u Bugarskoj 1992. Ovaj zakon omogućuje vraćanje zemlje ranijim vlasnicima u skladu sa "ispravnim" vlasničkim odnosima koji su postojali 1946. U tom cilju su širom zemlje formirani komiteti koji su dobili zadatak neophodan za reverzibilnost događaja, naime, rekonstrukciju predsocijalističkih pravila o imovini. U ovom smislu, socijalistički period zakonodavci tretiraju kao "crnu rupu". Ignorišu procese kao što su urbanizacija i profesionalna reorganizacija ruralne hijerarhije, koja je iz temelja promenila društvenu strukturu Bugarske tokom proteklih četrdeset pet godina.

5. "Aktualizovana istorija" kao vid znanja

Do sada sam naglašavao stratešku upotrebu prošlosti kroz aktualizaciju istorije. Ali to gledište, ma koliko važno, nosi sa sobom opasnost od sužavanja vidokruga na intencionalne i racionalne aspekte društvenog ponašanja. Očigledno je da "aktualizovana istorija" nije rođena ni iz čega:

pre će biti da ona nastaje iz tačno odredenog konteksta koji je nemački istoričar Kozlek definisao kao "sferu egzistencije" (Erfahrungsraum) (Kozlek, 1979: 349 i dalje). Ova "sfera" se može iskusiti neposredno ili posredno, a onda se može preneti na druge. U svakom slučaju, nezamislivo je da aktualizacija prošlosti bude realizovana bez prethodnog znanja o onome što je bilo pre. Oni koji govore o prošlosti, svesno ili nesvesno, imaju pristupa selektivnom znanju koje je kondenzovano i stratifikovano. Iz perspektive istorijske antropologije, može se reći da svaki kolektiv ima, u odnosu na svoju prošlost, neku vrstu "kognitivnog kapitala" koji prestavlja osnovu jedne vrste svesti ili istorijske senzitivnosti (Gerc, 1983: 175).

Otkud postoji tako očita razlika u stavovima Italijana i Španaca prema ratu u Bosni? Objašnjenje se isprva može činiti banalnim: Italijani nisu slali nikakve UN trupe u to područje, dok su Španci bili prisutni u vidu važnog vojnog kontingenta. Ali razmišljanje o jeziku koji se koristio u zvaničnim razgovorima, televizijskim izveštajima pa čak i u svakodnevnom razgovoru otkriva još jedno moguće objašnjenje, koje, naravno, ne isključuje ono prvo. Španci su izgleda bili osetljiviji na događaje u bivšoj Jugoslaviji – naročito na rat u Bosni – jer su ih povezivali sa svojim građanskim ratom. Italijani se, sa druge strane, nikad nisu suočili sa istom vrstom oružanog sukoba i iste događaje su primili sa mnogo manje brige. Očigledno da opsada Sarajeva nema isto značenje za Italijane i Špance, koji je porede sa analognim dramama Toleda i Segovije. Različiti oblici znanja ili "kognitivni kapital' tako su stvorili različite vrste istorijske senzitivnosti, koja se kristalizuje u različitim stavovima prema istim događajima.

Kao što pokazuje ovaj poslednji primer, aktualizovana istorija se ne sastoji od objektivnih činjenica, čak ni ako se

na njima zasniva. Umesto toga, ona se izvodi iz onog što Huserl zove "internalizovana istorija" (innere Geschichte) (Huserl, 1962:9, 381). Ova "internalizovana istorija", koja se može naknadno aktualizovati, predstavlja dragocen izvor za društvene delatnike, koji je koriste da protumače budućnost i sebe projektuju u nju. Svaki pojedinac, kao član jednog zasebnog kolektiva, konstruiše svoj horizont očekivanja putem "povratka u budućnost". Ovo nije ime naučno-fantastičnog filma Stivena Spilberga, nego Kozlekova upečatljiva formulacija, koja uspostavlja sferu iskustva, to jest uočene prošlosti, u direktnom odnosu prema "horizontu očekivanja" (Erwartungshorizont), to jest projektovane budućnosti (Kozlek, 1979: 349 i dalje).

Kako bih razjasnio svoju argumentaciju, ukratko ću nešto reći o mom terenskom iskustvu u mediteranskim društvima, naročito na Siciliji. Mnogi ljudi u mediteranskim društvima sebe smatraju "objektima" pre nego "subjektima" istorije. Razgovori sa običnim ljudima, kaogod i sa pripadnicima inteligencije iz datog regiona ili nacije, ukazuju da se istorija ne doživljava kao progres, nego kao neprekinuti niz poraza i osujećenih nadanja. Istorija je neka vrsta kolektivne traume, a prošlost se interpretira kao duga izdaja. S te tačke gledišta, strane ili udaljene elite određuju sudbinu potlačenih i potiskuju ih na marginu društva. Naravno, za one "koje je istorija izdala" (Đordano, 1992) ne postoje samo traumatični nego i slavni trenuci, trenuci epskog sjaja – recimo, Egipat iz vremena faraona, helenska Grčka, normanska Sicilija, almoravidski Maroko; ali ove oblasti iskustva se doživljavaju kao primitivne i kao dogadaji koji se ne mogu ponoviti. Smatra se da je u odredenom vremenskom trenutku istorija "krenula naopako" – ireverzibilan razvoj dogadaja, koji je reprodukovan u sadašnjosti, i koji će se i dalje reprodukovati u budućnosti.

U ovim društvima se može primetiti opšta atmosfera skepticizma koja je povezana sa shvatanjem da je budućnost neizbežno ponavljanje prošlosti. Tako sfera iskustva skoro da se poklapa sa horizontom očekivanja. Pod tim uslovima, praktički svaka reforma nametnuta spolja – recimo, agrarna reforma, ili projekti razvoja privrede ili zajednice – dočekuje se sa nepoverenjem i podozrenjem, kao što pokazuje slučaj Sicilije (Đordano, 1992:35 i dalje). Ovaj skepticizam se udružuje sa stavom odbojnosti prema državi, koja se doživljava kao instrument ugnjetavanja u rukama "stranih" i "agresorskih" elita, koje se smenjuju u beskrajnom nizu dominacije. U očima "onih koje je istorija izdala", manjkavosti države zasnovane na maksimi "slab sa jakim a jak sa slabim" opravdavaju socijalne prakse kao što su banditizam, pobuna, klijentelizam i, na koncu, "mafijaško" ponašanje.

Posmatračima iz severozapadne Evrope takvi stavovi i ponašanje mogu se učiniti izrazima "antisocijalne ličnosti", "amoralnog nepotizma", "fatalizma" ili "neobuzdanog individualizma". Sa antropološke tačke gledišta, njih pak možemo razumeti kao proizvod istorijskog znanja izvedenog iz odredene sfere iskustva onih koji osećaju da ih je istorija izdala.

Zato je ispravno zaključiti da "aktualizovana istorija", kao oblik znanja stvoren iz odredenih sfera iskustva, jeste značajna komponenta u stvaranju "kulturnih sistema", to jest koherentnih celina koje uključuju *Weltanschauungen*, sisteme vrednosti, pravila i socijalne prakse.

6. Zaključne napomene

1. Razlika izmedu antropološke istorije i istorijske antropologije leži u zanimanju antropologa za različite vrste

"aktualizovane istorije". Antropolog razmatra prošlost samo onoliko koliko je bitno za razumevanje upravljanja sadašnjošću ili projektovanja budućnosti.

2. Istorija antropologa zanima kao oblik "znanja" koji prožima *savoir faire* jednog kolektiva i njegov osećaj za "ovde i sada". Ovo specifično "znanje" može se, dakako, zasnivati na stvarnim događajima, ali i u tom slučaju oni su proizvod konceptualizacije, kao što smo naučili od Kanta. "Aktualizovana istorija", smatrana za predmet istorijskog antropološkog izučavanja, je "shvaćena", "zamišljena", ili čak "izmišljena".

3. Za antropologa se istorija ne sastoji samo od "objektivnih" dogadaja ili procesa: ona je prevashodno jedna "internalizovana istorija" koja se stalno iznova elaborira i tumači.

4. "Aktualizovana istorija" je "internalizovana istorija" u upotrebi. Nju karakteriše njen skup simbola, motiva, konstrukcija i izmišljotina. Ona može da posluži kao instrument dominacije, strategija otpora, predmet identifikacije, element socijalne kohezije ili detonator konflikta u kolektivu. Stoga je "aktualizovana istorija" suštinski važan deo osnovnih socijalnih procesa u koje su uključeni članovi kolektiva.

Bibliografija

Berger, P. & Th. Luckmann, 1979: *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin Books.

Bloch, M. 1983. Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Paris: Gallimard.

Boissevain, J. & J. Friedl, (eds.) 1975. *Beyond the Community. Social Process in Europe*. Amsterdam.

Braudel, F. 1971: Geschichte und Sozialwissenschaften. Die "longue durée". D. Honegger, *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse.* Frankfurt am Main. Suhrkamp: 47-85.

Castellan, G. 1991. Historie des Balkans (XIV-XX siècle). Paris: Fayard.

Cassirer, E. 1985: *Der Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens.* Frankfurt am Main. Fischer-Verlag.

Croce, B. 1970: *La storia come pensiero e come azione.* Bari Lataerza.

Delehaye, H. 1909. Les légendes grecques des saints militaires. Paris: Libraire Alphonse Picard et fils.

Geertz, C. 1983: *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology.* New York Basic Books.

Giordano, Chr. 1992: *Die Bertogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften.* Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Günther, H. 1993. Der socialistische Uebermensch. Maksim Gorkij und der sowjetische Heldenmythos. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Herzfeld, M. 1991: *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town.* Princeton: Princeton University Press.

Hobsbawm, E. & T. Ranger, eds. (1983): *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Husserl, E. 1962: *Phänomenologische Psychologie.* Den Haag. Husserliana vol. 9.

Koselleck, R. 1979: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main Suhrkamp.

Lévi Strauss, C. 1949: Histoire et ethnologie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. LIV: 363-391.

Matvejević, P. 1992: *Otvorena pisma.* Zagreb.

Propp, V. 1970. Morphologie du conte. Paris: Seuil.

Radcliffe-Brown, A. R. 1976: *Method in Social Anthropology.* Chicago/London: The University of Chicago Press.

Reed, J. 1916. The War in Eastern Europe. New York: Charles Scribner's sons.

Ricoeur, P. 1985: *Temps et récit.* Paris: Seuil.

Schütz, A. & Th. Luckmann, 1979: *Strukturen der Lebenswelt.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Silverman, Carol, C. E. 1992: Peasant, Ethnicity and Ideology in Bulgaria. K. Roth, (ed.), *Die Volkskultur Südosteuropa in der Moderne.* München Selbstverlag der Südosteuropa-Gesellschaft: 295-308.

Simiand, F. 1903: Méthode historique et science sociale. *Revue de synthèse historique*, VI: 1-22, 129-157.

Todorov, T. 1996. L'homme dépaysé. Paris: Seuil.

Wachtel, N. 1977. La vision des vaincus. Paris: Gallimard.

Wallerstein, I. 1991: *Unthinking Social Science.* Cambridge: Polity Press.

Weber, M. 1956: *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen J. C. B. Mohr, Paul Siebeck Verlag.

MOBILISANA ISTORIJA U MEDITERANSKIM DRUŠTVIMA

1. Delovanje istorije kao pitanje nauke o društvu

Predstavnici društvenih nauka, a među njima i etnolog/antropolog, koji se bave istorijskom dimenzijom sociokulturnih problema, ipak se ne osećaju toliko vezani za pojam vremena. U svakom slučaju, manje su za njega vezani od istoričara.. Iako ga ne posmatraju kao nešto sekundarno, vreme je za njih manje "konkretno", a mnogo više "endogeno" i "zgusnuto" u individui kao socijalnom akteru. Kao istraživač koji radi na terenu "ovde i sada", etnolog/antropolog prošlost vidi kao jednu komponentu koja uslovljava sadašnjost, a da je pri tome ne determiniše na mehanički način. Može se, dakle, bez daljnjega zastupati stanovište da se kod antropologa, kada je reč o istoriji, pre svega radi o "aktualizovanoj istoriji", tj. o prošlosti koja se "mobiliše" u sadašnjosti. Pri tome se istorijske pojave i istorijski događaji često intencionalno "aktualizuju" i "mobilišu", da bi se, na primer, signalizirali pripadnost i identitet, naglasile težnje za moći i vlašću, okarakterisali socijalni disparitеti, razobličile nesnosne prilike, posredovala simbolička i metaforička saopštenja ili dosegli drugi ciljevi.

Sledeći primer treba to da ilustruje. U Pontidi kod Bergama u Severnoj Italiji položena je 7. aprila 1167. godine zakletva, kojom je na svečan način osnažena alijansa lombardijskih opština u borbi protiv osvajačkih težnji nemačkog cara Fridriha Prvog, zvanog Barbarosa. Ta koalicija je nešto kasnije, 29. maja 1167, u bici kod Lenjana pobedila moćnog cara. Antropolozi su za takve događaje, koji su nesumnjivo bili od velikog značaja za srednjevekovnu prošlost Italije, pre svega zainteresovani zbog toga što mogu da posluže tumačenju i razjašnjenju aktuelnih fenomena. Za vreme "rizorđimenta" u XIX veku zakletva kod Pontida i bitka kod Lenjana uzimani su kao dva primerna događaja iz daleke prošlosti koji su simbolizovali otpor protiv stranih osvajača "nemačke" provenijencije. Oba istorijska događaja su se, dakle, izvanredno uklapala u anti-austrijsku i anti-habzburšku retoriku italijanskih rodoljuba, koji su se borili za ujedinjenje svoje zemlje. "Junački podvizi" lombardijskih opština slavljeni su u pesmama istaknutih pesnika, ali i na platnima slikara koji su obradivali istorijsku tematiku. Đuzepe Verdi je bici kod Lenjana čak posvetio jednu svoju operu. U vreme "rizordimenta" figure vladara Fridriha Barbarose i habzburškog cara Franje Josifa objedinjene su u jednu figuru koja je otelovljavala stranu tiraniju kao takvu.

Otprilike 130 godina posle nastanka italijanske nacionalne države (1860) javio se, početkom devedesetih godina ovog stoleća, u Lombardiji politički pokret koji je doveo u pitanje legitimitet jedinstvene države u njenoj sadašnjoj formi, pa je kao svoj cilj obznanio federalizam, odnosno separatizam od postojećeg italijanskog državnog saveza. Pod vođstvom harizmatičnog, ali i pomalo sirovog senatora Umberta Bosija, "Lega Lombarda" ostvarila je u poslednjoj deceniji u severnom delu Italije znatne izborne

uspehe, pri čemu su se Bosi i njegovi sledbenici zvani "lumbardi", u svojim nastupima uvek nanovo pozivali na zakletvu kod Pontide i bitku kod Lenjana, da bi njima opravdali svoje projekte: Pontida je postala mestom masovnih folklornih okupljanja na kojima je Bosi držao svoje gorljive govore uz burno odobravanje "lumbarda", obučenih u srednjevekovnu vitešku i ratničku odeću.

Iz antropološke perspektive zanimljivo je konstatovati da su oba istorijska događaja posle 700, odnosno 800 godina "aktualizovana" i "mobilisana" da se njima potkrepe dva načelno suprotna politička diskursa. Za vreme "rizordimenta" zakletva kod Pontide i bitka kod Lenjana spadali su u "jake" simbole procesa za ujedinjenje Italije i stvaranja nacionalne države. Kod "Lige za Lombardiju", pak, oba ta momenta čine ideju vodilju težnje za radikalnim prestrukturiranjem iz "rizorđimenta" rodene i stvorene nacionalne države, odnosno za eventualnom secesijom od te države.

Za antropologa, koji je uglavnom zainteresovan za "aktualizovanu istoriju", postavljaju se najpre ova pitanja: kako i na koji način pojedini akteri koriste, odnosno iskorištavaju prošle događaje; na kojoj se osnovi prošlost iznova interpretira, kako se njome manipuliše i ponekad ona izmišlja na posve nov način; koja se zbivanja i fakta odabirahu, a koja isključuju i odbacuju; koji su to razlozi koji određuju taj i takav izbor?

Pogleda li se malo bolje, onda će se videti da se za antropologa pre radi o delovanju istorije na sadašnjost nego o samoj istoriji. U daljem izlaganju ćemo nastojati da razmotrimo pitanje delovanja istorijski investiranih iskustava na primeru tri fundamentalne slike ponašanja u aktuelnim mediteranskim društvima.

2. Hijerarhijska ontologija: o konstrukciji socijalne nejednakosti u mediteranskim društvima

Hijerarhijska ontologija je specifično "učenje o biću", po kojem su osobe i objekti uklopljeni u jedan stepenasti sistem, pri čemu je svaka stepenica povezana sa određenim vrednovanjem.

Ova misaona shema sadrži predstavu da društvo po sebi predstavlja jednu hijerarhijsku tvorevinu, koju – uprkos izvesnoj socijalnoj mobilnosti i to većinom u formi cirkulacije elita – konstituišu jedan tanki vladajući sloj i više hijerarhijski ustrojenih podgrupa onih nad kojima se vlada (Đordano i Hetlag, 1979, 228).

Hteo bih ovde odmah da istaknem da se hijerarhijski red iz perspektive raznih podgrupa nad kojima se vlada ne posmatra bezuslovno kao neko idealno nego kao neizbežno stanje. G. Beluardo je na osnovu svojih empirijskih istraživanja mogao da pokaže da je vrednovanje autoriteta na Siciliji – a time i hijerarhije – veoma ambivalentno. Uloge koje su povezane sa moći i visokim statusom, tj. uloge koje u hijerarhijskom sistemu sadrže visoku poziciju, često – pogotovo kod sitnih seljaka (ital. "colivatori diretti") – izazivaju, odnosno asociraju "antipatiju", "nepravdu", "kažnjavanje" itd. (Beluardo, 1977, 85).

Sicilijanski seljak – kako naglašava Beluardo – u svakom slučaju ne bi ništa preduzeo da ukloni te socijalne "nepravde". On tu slojevitu hijerarhijsku strukturu oseća i doživljava kao jedno utvrđeno i otuda neizmenjivo stanje (Beluardo, 1977, 95).

S obzirom na konačnost hijerarhijskog ustrojstva, demokratska participacija, odnosno egalitarizam je ili jedna – doduše časna, ali nerealna – utopija ili jedna obmana prepre-

denih političara koji bi da izgrade i legitimišu svoje vladajuće pozicije. Moglo bi se reći da hijerarhijska ontologija – onako kako sam je prikazao – nije samo konstitutivni element mediteranskih misaonih sadržaja, nego jedna opšta pojava. Ja takvo shvatanje ne bih dovodio u pitanje, ali bih istakao da se može iskristalisati ono specifično mediteransko kod odredenih fenomena koji se nalaze u osnovi pomenutog "učenja o biću". Pri tome imam na umu posebne kriterijume razvrstavanja, po kojima se u socijalnom pogledu razlikuju "bolje" i "lošije" osobe, porodice ili grupe.

Iz optike mediteranskih kultura prvo temeljno, hijerarhijski uređeno raslojavanje društva povezano je sa kriterijumom obavljanja fizičkog rada (Berger, Hesler, Kaveman, 1978, 173). Polazna tačka je pri tome to da je fizički rad – a u mediteranskom prostoru to većinom znači zemljoradnički posao – doduše nužan i neophodan, ali i ponižavajući i nedostojan.

Nasuprot preziru, tj. prezrivom odnosu prema fizičkom radu, stoji idealizacija "urbane" duhovne delatnosti, odnosno "urbanog nerada" (Pit-Rivers, 1971, 46). "Ozio dignitoso" ili "dignità oziosa" – dostojanstvena dokolica ili dostojanstvo dokolice – urbanog karaktera još je uvek ideja vodilja socijalno uspešnih Sicilijanaca, ali i daleki cilj siromašnih seljaka.

Otuda se zemlja uvek negativno vrednuje: "El campo es aburrido" (Zemlja je dosadna) ili "en el campo no hay cultura" (na selu nema kulture) (Berger, Hesler, Kaveman, 1978, 123) – to su, na primer, tipične teme ili izreke andaluzijskih seljaka. Pitkin je na sledeći način okarakterisao taj sklop stvari:

Na prvi pogled, mediteranska Evropa se, sa velikim procentom osoba koje se bave poljoprivredom i sa predelom lišenim

znamenja industrijskih delatnosti, čini totalno ruralnom. Međutim, važnost poljoprivrede u privredi, koja delom potiče od nedostatka ekonomskih alternativa, ne obrazuje nužno ruralno orijentisanu kulturu (Pitkin, 1963, 128).

Na osnovu takvih predstava društvo se neumitno deli na dva dela – na socijalno "bolje", tj. na "gente di cita (ljude iz grada), "galantuomini" (džentlmene), "los que comen sin trabajar" (ljude koji jedu a ne rade) i socijalno "lošije", tj. "gente di campagna" (ljude sa sela), "villani" (neotesane grubijane).

Već samo semantičko polje gradskog para suprotnosti "galantuomini – villani" jasno pokazuje koliko je kod aksiološkog ustrojstva ljudi iz Južne Italije izražena svest o socijalno povlašćenom položaju "urbanih" delova stanovništva. Pojam "galantuomo" ne znači samo častan čovek, svetski čovek; on je i sinonim za veleposednike, poreznike itd. Takode ni "villano" ne znači samo grubijan, nego i seljak, zemljoradnik. U vezi sa urbano – ruralnim polaritetom hteo bih još da ukažem na to da se on ne može vrednovati kao puki fenomen jednog staleški ustrojenog agrarnog društva, jer je još i danas aktuelan, kako su to potvrdila određena empirijska istraživanja (Beluardo, 1977; Đordano i Greverus, 1986).

Mediteranska društva su – da se pozovemo na Peristijanija – "društva časti i srama" (Peristijani, 1965). To u prvoj liniji znači da se vrednosni sistem tih društava odlikuje specifičnim predstavama o časti. Ali čast je – kako Pit-Rivers kaže u vezi sa Andaluzijom – "aspiracija i potvrda statusa" (Pit-Rivers, 1977, 21).

Time smo došli do centralne tačke ovog odeljka: ja, naime, čast ne shvatam i ne posmatram, kao recimo Lison-Tolosana, kao jedan egalitaristički princip (Lison-Tolosana, 1966, 198), koji se temelji na izjednačavanju "statusa

moćnih" i "vrline slabih" (Dejvis, 1977, 90), nego kao kvintesenciju hijerarhijske diferencijacije. Preciznije rečeno: sami akteri shvataju čast kao princip hijerarhizacije:

a) Pit-Rivers je za Andaluziju utvrdio da je čast tamo povezana sa pripadnošću određenom društvenom sloju. U tom sklopu je ovaj autor uspeo da iskristališe tri pojma časti sa odgovarajućim normama, koje se slažu sa tradicionalnim staleškim ustrojstvom; shodno tome, postoji jedna plebejska, jedna "gradanska" i jedna aristokratska čast (Pit-Rivers 1977, 46).

Te različite predstave o časti služe i u kognitivne svrhe. Naime, pomoću njih jedan akter može da spozna "socijalni identitet", tj. status svojih sadelatnika, a time i strukturu hijerarhijskog ustrojstva.

b) "Društva časti i srama" su po definiciji agonalna društva (Gezeman, 1943); štaviše, ona su delom čak i "zaraćena društva" (Blek-Mišo, 1975). Takvi socijalni sklopovi odlikuju se ogorčenom, svakodnevnom borbom za sopstveni, porodični, bratstvenički i – u ekstremnom slučaju – plemenski ugled. Milman i Ljarijora opisali su za Siciliju tipične tehnike i pozorja agonalnog nadmetanja za ugled, koje se gotovo može generalisati za celokupni mediteranski prostor (Milman-Ljarijora, 1973, 34).

Nadmetanje za ugled, tj. osnova mediteranske "politike reputacije" (Bejli, 1971, 2), temelji se na dvodelnoj podeli društva, pa čak i svakog socijalnog sloja, na "časne" i "bestidne". Time čast, stid i sramota u mediteranskim društvima postaju stubovi-nosači utvrđene hijerarhije. Sami akteri doživljavaju čast kao sposobnost da se obezbedi sopstvena reputacija i da se ona – ukoliko se za tim ukaže potreba – i brani (Pit-Rivers, 1977, 22). Muška cast dâ se definisati kvalitetima ili svojstvima kao što su snaga, hrabrost, odlučnost, srčanost (Gezeman, 1943, 110; Pit-Rivers 1977,

22); ali, po mom mišljenju, i svojstvima kao što su prisustvo duha, pribranost, samosvest (Kembel, 1976, 269).

"Častan i poštovan čovek" mora u svakodnevnoj borbi neprestano da "bude u formi" (Gezeman, 1943, 111). Aktivnosti "časnog" čoveka su otuda mukotrpne i mnogostruke. Pošto njegov ugled zavisi od ugleda njegove porodice, to on mora i da bdi nad njenim ugledom, da ga brani, da se suprotstavi eventualnim napadima na cast i ugled porodice, ali i da u slučaju potrebe pribegne i nasilnim merama, a ako se radi o većoj povredi časti i ugleda porodice, dužan je da je osveti.

Čast žene u mediteranskim društvima mnogo je preciznije definisana nego čast muškarca; ženska cast se – prevashodno u području seksualnosti – manifestuje pre svega u vidu osećanja stida. Uzdržanost, skromnost, povučenost i, pre svega, skrušenost predstavljaju najvažnija svojstva i odlike ženske časti (Kembel, 1976, 27; Pit-Rivers, 1977, 22). Sramota znači "bestidnost" i ona za ženu sadrži gubitak njene nevinosti (Pit-Rivers, 1977, 22). Sramotni ili bestidni postaju i najbliži rodaci (suprug, sin, brat itd.), ukoliko odlučno ne stupe u odbranu časti. "Bestidan" ne postaje – što mora posebno da se istakne – "samo" onaj koji je "obeščašćen", već i onaj koji, svejedno iz kojih razloga, nije u stanju da, posle nanesene uvrede, brani svoj ugled (Milman-Ljarijora, 1973, 24).

Bilo bi naravno sasvim pogrešno ako bismo pojmove kao što su čast, stid, sramota posmatrali kao statičke veličine. Čast i stid se mogu izgubiti, sramota se može "sprati". Postoji, dakle – kao što je već nagoviješteno – jedna neprestana ugroženost sopstvene pozicije unutar statusne hijerarhije. Nadmetanje za ugled, odnosno reputaciju, predstavlja u krajnjoj liniji borbu za što je moguće bolje mesto na statusnoj skali.

Rezimirajući ovaj deo naših razmatranja, možemo konstatovati da "politika reputacije " u mediteranskim društvima prevashodno počiva na mnoštvu raznolikih formi nadmetanja – u luksuzu, plaćanju računa, u pravu prvenstva na drumu itd. (Berger, Hesler i Kaveman, 1978, 224, 304) – čime se "časni" svakodnevno razlučuju od "bestidnih". Važno je da se pri tome ne smetne s uma da kod jedne takve "politike reputacije" nikada ne može da nastane jedan egalitaristički poredak, a kamoli da se za njim teži.

3. Beda i ograničeni resursi: ka konstrukciji "filozofije privrede" u mediteranskim društvima

Predstava o ograničenim resursima predstavlja ustaljenu shemu tumačenja mnogih (ne samo) mediteranskih društava, po kojoj su svi resursi – pre svega ekonomski – veoma mali i nedovoljni, te ni na koji način ne mogu da se povećaju ili prošire (Foster, 1973, 35).

U skladu sa tom predstavom se u Južnoj Italiji, na primer, ekonomski sistem često uporeduje sa jednom po veličini i obliku uvek istovetnom tortom, s tim što je veličina isečenih komada te torte jednom zasvagda utvrdena, jer bi svako uvećanje jednog komada istovremeno imalo za posledicu umanjenje ostalih komada.

Ta predstava navela je Fostera na zaključak da su pripadnici jednog takvog društva, samo da ne bi bili "gubitnici", razvili specifičan sistem i način života, koji Foster definiše kao "način života koji podrazumeva egalitarnost, siromaštvo, ravnotežu i status kvo" (Foster, 1973, 36). Time se, naposletku, svaki akter obeshrabruje i lišava želje i težnje da izmeni svoju socio-ekonomsku poziciju (Foster, 1973, 36).

Po mom mišljenju, ovi Fosterovi zaključci – ukoliko su uopšte tačni – mogu da važe samo za društva čija je privreda usmerena ne preživljavanje. Otuda se oni nikako ne mogu odnositi na mediteranska društva.

Predstava o ograničenim resursima u mediteranskim društvima uvek se povezuje sa idejom "miserije", po kojoj se siromaštvo (ital. "povertà") doživljava kao beda ("miseria"), tj. kao u najvećoj meri mučno i bedno stanje (Saša, 1981).

Medutim, to shvatanje implicira i to da se bedan socioekonomski položaj, kojim je pogoden najveći broj članova mediteranskih društava, posmatra kao rezultat jedne kolektivno neizbežne sudbine (Lepsijus, 1965, 314). U južnoj Španiji se u tom sklopu govori o "krugu siromaštva", iz kojeg individua samo retko može, a kolektiv pak nikako ne može da izađe (Berger; Hesler i Kaveman, 1978, 181). Eventualno poboljšanje ličnog socio-ekonomskog položaja shvata se kao rezultat urođene prepredenosti, individualne sreće ili pak kao posledica delovanja nekih drugih sila na koje se teško može imati neki uticaj, tako da se kolektivne šanse za promenu smatraju nemogućima, te se otuda nastoji da se sa svojom porodicom na neki način, po mogućstvu što bolje "preživi". Individualna poboljšanja socijalnog položaja ne mogu se otuda postići vrednoćom, trudoljubivošću, štedljivošću i poštenjem, nego samo u retkim slučajevima, zahvaljujući nekim čudesnim dogodovštinama – recimo, dobitkom na lutriji, nekim neobičnim otkrićem na njivi (recimo, nekog zakopanog blaga iz davnina) ili pak nekim lukavim trikovima na račun drugih.

Umetnost preživljavanja u Južnoj Italiji ("arte di arrangiarsi"), odnosno traganje za pristojnim životom u južnoj Španiji ("buscarse la vida"), predstavljaju neku vrstu blagotvornih pomoćnih sredstava za pozitivni uticaj na indivi-

dualnu sreću i neku vrstu recepta ili obrasca za realizaciju već pomenutih trikova.

Tako u "normalne" i legitimne vidove delovanja u sklopu sistema preživljavanja spadaju, s jedne strane, magija, neprekidno sudelovanje u lutriji, odnosno u ilegalnim hazardnim igrama, kao i, s druge strane, delatnosti mimo legalnih poslova, kao na primer crna berza, jataštvo, krađa stoke itd. (Berger; Hesler i Kaveman, 1978, 82; Pit-Rivers, 1971, 184).

Kao dalji vidovi praktičnog delovanja u cilju ublažavanja ili čak i prevladavanja "miserije" javljaju se u Južnoj Italiji "affarismo", tj. obavljanje raznih "mutnih" poslova, i takozvana "glad za posedom". Dok "affarismo" u prvoj liniji proističe iz beskrupuloznih posredovanja svake vrste, "glad za posedom" manifestuje se kao nastojanje da se u stekne što je moguće veći zemljišni posed ili bilo kakva nekretnine.

Milman i Ljarijora su u tom pogledu s pravom istakli da težnja za posedom, koja se toliko ispoljava u Južnoj Italiji, ima svoje ishodište u latifundijskom mentalitetu, s tim što ona, koliko je meni poznato, ne predstavlja pojavu karakterističnu samo za veleposednike, nego je jedna osobena pojava koja prožima celo društvo (Milman i Ljarijora 1973, 116). Južnoitalijanski donji slojevi društva posmatraju ponašanje bogatijih veleposednika opsednutih težnjom za što većim posedom i ponekada ih oponašaju. Psihološki posmatrano, kod "affarisma" se, kao i kod opsesivne težnje za posedom, radi o strategijama koje pomažu da se savlada "apprensione" (tj. bojazan ili strah) od bede (Brankati, 1974, 25; Milman, 1974, 14).

Upravo iz opisanih načina ponašanja, pak, sami akteri izvlače neku vrstu pouke ili zaključka; da ublažavanje bede zavisi od sposobnosti da se ljudi iz neposredne okoline – dakako izvan porodičnog kruga – "pređu". Otuda "pre-

predenjaci" ("furbi") u mediteranskim društvima većinom uživaju relativno veliki ugled, pogotovo ako se oni upore-de sa ugledom njihovih "žrtava". Te "prepredenjake" obič-no stanovništvo principijelno daleko više uvažava nego "glupake" ("fessi").

Po mom mišljenju, prema ponašanju "prepredenjaka" u mediteranskim društvima postoji ambivalentan odnos. S jedne strane, dive mu se i po mogućstvu ga podražavaju, jer čovek može da se lukavstvom, na račun okoline, spase individualne, odnosno porodične bede. S druge strane, postoji kod ljudi strah da bi i sami mogli da postanu žrtve lukavih manipulacija i samim time samo još više pogorša-ju svoje i inače teško socio-ekonomsko stanje. Koncepcija "furberije", kao jedine alternative "bedi", toliko je raspro-stranjena u sredozemnim društvima da se čak i dobrodu-šni društveni reformista, koji bi da ostvari promene u okvi-ru određenih kolektivnih težnji (na primer "razvoj zajedni-ce", zadruga, udruženja itd.), posmatra kao svojevrstan "prepredenjak" koji je smislio neki novi trik.

Već se na osnovu ovih kratkih zapažanja i napomena može konstatovati da predstave o ograničenim resursima, tj. ideje "miserije" i "furberije", u mediteranskim društvima čine jedan životni stil, koji stoji u suprotnosti s onim što je Foster zapazio na drugim mestima. Iz ovih kratkih napo-mena daju se, osim toga, iskristalisati sledeće glavne kom-ponente "privredne filozofije" mediteranskih društava:

a) Shvatanje o društvu nije egalitarno nego dihotomijsko – hijerarhijsko. Ono počiva na raspolućenosti na osnovu ekonomskih kriterijuma, tj. na razdvajanju na siromašne i bogate (Berger, Hesler, Kaveman, 1978, 173, 187).

b) Siromaštvo se doživljava kao beda; "bedni", kolektiv-ni *status quo* se posmatra kao neizbežan i neizmenjiv. In-

dividualno poboljšanje sopstvene pozicije na račun drugih smatra se mogućim i poželjnim.

c) Ogorčena meduporodična konkurentska borba oko ograničenih resursa vodi do "fragmentacije socijalnih grupa" (Tarou, 1967, 33, 66), do "dezagregacije društva" (Gramši, 1978, 372), kao i do "razjedinjenja" (Berger; Hesler i Kaveman, 1978, 181).

d) Kolektivne težnje za promenom *status quo*-a ne ispoljavaju se na vidljiv način. One se smatraju nerealnim utopijama ili kao pokušaji obmane od strane naročito podlih "furbi".

4. Antidržavni stav: ka konstrukciji konflikta između legaliteta i legitimiteta

Izreka "razbojnička vlada" (ital. "governo ladro") veoma jasno pokazuje šta južni Italijani očekuju od države i vlade. I u Andaluziji vide u državi i državnom aparatu, kao i u njihovim lokalnim zastupnicima, mesta ili gnezda korupcije i nasilja (Berger; Hesler i Kaveman, 1978, 205-211). Na Kritu, pak, u odnosu na državu i upravni aparat preovladuje opšte osećanje rezignacije (Vuidaskis, 1977, 193).

Nepoverenje u odnosu na državu poprima u društvima Sredozemlja često formu precizno artikulisanog antidržavnog stava: naime, u državi se vidi jedna đavolska institucija, kojoj čovek ponekada sme i mora da se suprotstavi. Taj "prirodni anarhizam" jasno se prepoznaje u tradiciji pesama, posebno uličnih pesama, zatim u baladama i satiričnim spisima, u kojima se antidržavni poduhvati idealizuju.

U istom smislu treba razumeti i interpretirati omalovažavanje i nipodaštavanje državnih činovnika (pre svega policajaca), predstavnika vlasti i delom i sudija u južnoj Italiji, koji se oslovljavaju sa rečju "sbirro", sa nedvosmisle-

no negativnim prizvukom. Nepovoljan status "Guardia Civil' u Andaluziji može se na sličan način tumačiti (Berger; Hesler i Kaveman, 1978, 206). Vuidaskis u tom kontekstu ističe da se "politička filozofija" Krićana odlikuje "jasno ispoljenim trojstvom" političkih negativnih simbola, a to su državni centralizam, monarhija i komunizam (Vuidaskis, 1977, 203). Samo se po sebi razume da se ta tri negativna simbola odnose na nad-državnu političku sferu; anticentralistička i antimonarhijska tendencija sadrži u sebi i jedan antidržavni momenat, jer su centralizam i monarhija, pre uspostavljanja republike, decenijama činili dva osnovna stuba grčke nacionalne države.

Nepoverenje prema državi znači da se ujedno dovode u pitanje i njene pravne norme. Ovaj i ovakav način videnja stvari otuda vodi do konflikta između državnog legitimiteta i tradicionalnih normi društva. Tako onda dolazi do raskoraka ili jaza između legaliteta i legitimiteta.

Konflikt izmedu legaliteta i legitimiteta predočava se na ilustrativan način u tradicionalnim pesmama sicilijanskih kažnjenika, u kojima dolazi do izražaja njihova bespomoćnost, njihova frustracija i njihovo nepoverenje u državno pravosuđe. U mnogim slučajevima osudenik uopšte nije svestan svog prestupa i oseća se nevinim, pri čemu to nipošto ne bi trebalo shvatiti kao licemerstvo i pritvorstvo kažnjenika, nego pre kao jasan dokaz za manjkavu legitimaciju državnog pravnog sistema (Učelo, 1974, 90, 96, 122, 129).

Vuidaskis je – kao što je već napomenuto – istakao značaj pobune protiv države na Kritu. Međutim, pobuna protiv države predstavlja opštu pojavu u jugoistočnom području Mediterana. Krit, Južna Italija, Andaluzija, Alentjeo, sve su to područja endemskog agrarnog buntovništva, u kojima antidržavni stav – mada isprepleten i sa drugim motivima, kao što je, recimo, motiv "bede" – igra istaknutu ulogu.

Ja mislim da nije slučajno da su andaluzijske seljačke bune na prelazu izmedu prošlog i našeg veka (Brenan, 1943; Malefakis, 1970; Dies del Moral, 1976) imali jednu osobenu anarhističku notu: anarhizam je, štaviše, činio ideološku dopunu onim autohtono antidržavnim misaonim obrascima agrarnih donjih slojeva društva. I u Magrebu – naročito u Maroku – već stolećima postoji sasvim jasno ispoljen antidržavni stav, a pored toga i antidržavna disidencija. "Makhzen" i "Siba", tj. centralna državna instanca i pobuna segmentarnih delova, većinom se pominju u jednom dahu, kao oprečne snage: "Makhzen" često izaziva snažanu reakciju "Siba", koju, uopšte uzev, treba interpretirati kao izraz opozicije i suprotstavljanja centralističkim tendencijama monarhije (Laru, 1977, 126, 178-182, 337).

Bilo bi zanimljivo da se razmotri i hipoteza da li i u kojoj meri stavovi ispoljeni u sklopu modernog italijanskog terorizma, i pored sve njihove neporecive "urbanosti", ipak barem delimično počivaju na mediteranskim agrarno – buntovničkim modelima ponašanja, po kojima se državnom aparatu osporava legitimitet.

Kao druge važne izražajne forme antidržavnog stava, kao i konflikta izmedu legaliteta i legitimiteta u sistemu mediteranskih agrarnih društava, mogu se navesti još dve: danas već uveliko nestali socijalni banditizam ("brigantaggio", španski "bandolerismo") (Hobsbom, 1972) i jasno izražena težnja za ostvarenjem etniciteta, koja se danas sve više širi i sve više uzima maha (Pira, 1978).

Na kraju treba još navesti funkcionalne ekvivalente uz buntovništvo, socijalni banditizam i etnicitet. Pod njima shvatam one "ne-dramatične" strategije koje, doduše, ne sadrže neko otvoreno antidržavno buntovno ponašanje, ali su usmerene na slabljenje i obesnaženje državnih struktura, kao i na potkopavanje legalnih pravnih normi.

U to pre svega spada instrumentalizacija prijateljskih (ital. "amicismo"), odnosno klijentelističkih odnosa (ital. "clientelismo", španski "cacquismo" odnosno, "senoritismo") (Milman i Ljarijora, 1968; Pit-Rivers 1977, 47). Prijateljski odnosi u mediteranskom agrarnom društvu shodno tome ne predstavljaju – nasuprot srednjoevropskom idealu prijateljstva – primarno nikakve emocionalne veze. Njih pre treba, oslanjajući se na E. R. Volfa, shvatiti kao "korisno prijateljstvo" (Volf, 1966, 10), tj. kao veze i odnose u kojima se razmenjuju usluge i protivusluge. Prijatelji se mobilišu da se ostvare važna poznanstva, koja mogu da doprinesu "omekšavanju" legalnog pravnog sistema ili državnog aparata i njegovom potčinjavanju partikularnim potrebama.

Upravo je u mediteranskim društvima infiltracija birokratskog državnog aparata bila i ostala omiljena i povlašćena metoda kojoj se po pravilu pribegava da bi se obesnažile pravne norme, odnosno da bi se izbegle posledice njihovog delovanja. Legalni pravni sistem potkopava se na taj način što se u mrežu klijentele ubacuju i uključuju činovnici, koji se osećaju obavezni prema nekom gazdi, pa imaju zadatak da "previde" naloge zakona i da ih interpretiraju u korist gazde i njegovih klijenata.

Tako dodela javnih izvodačkih radova (ital. "appalti") od strane odgovarajućih ureda, kao i odredenih subvencija fabrikama i zadrugama, često nije rezultat zakonom regulisanog konkursa, kojim bi trebalo da se utvrdi stvarna kvalifikacija osoba i firmi, nego jedne klijentelističke trnsakcije, u kojoj se uzimaju u obzir samo specifične lične prednosti / koristi gazde i njegove klijentele. U tu klijentelističku praksu spada i odlaganje, tj. rasplinjavanje ili razvodnjavanje (ital. "insabbiamento") sudskih istraga i procesa, pri čemu to posebno dolazi do izražaja kod izdavanja dozvola za posedovanje oružja, pasoša i prodajnih licenci (Pina, 1974, 50).

5. Naknadno delovanje prošlosti: aktualizacija i mobilizacija ranijih nadredenosti u mediteranskim društvima

Aristokratija, elite, viši društveni slojevi, vladarske dinastije, "vodeći" etnici itd. uistinu su – kako nam to istorija jasno predočava – često rezultat procesa nadređivanja. Milman je čak pokazao da taj proces nadređivanja poseduje i klasnotvoračku funkciju (Milman, 1962, 372). Povrh toga, nadredivanje često dovodi do političkog pokroviteljstva i ekonomske zavisnosti, odnosno do marginalizacije potčinjenih grupa.

Lako bi se moglo pokazati da prostor Sredozemlja predstavlja područje koje se odlikuje izrazitom nadredenošću. Ne bih ovde da se upustim u izlaganje previse istorijskih detalja, jer bih prekoračio okvir ovog priloga. Jedino bih hteo da ukažem na nekoliko bitnih istorijskih činjenica. Najpre moram da pomenem Pirenovu tezu, po kojoj je prostor Sredozemlja, posle propasti Rimskog carstva, postao cilj ka kojem su se ustremili svi narodi severne i istočne periferije (Piren, 1927). Uz to se može navesti i zapažanje Larua, po kojem je Magreb sve od VIII stoleća bio "krajnja tačka do koje su ljudi dospevali kako bi se izolovali, jer nisu imali kud dalje" (Laru, 1976, I, 90). Najzad, hteo bih da ukažem i na veoma kompleksne procese nadredivanja koji su potresali južnu Evropu tokom stvaranja takozvanog modernog svetskog sistema (*modern-world-system*). Ovaj poslednji proces značio je za mediteranska društva južne Evrope – kako je to Valerštajn pokazao – delimično guranje na periferiju i političko potčinjavanje od strane institucionalizovanih država koje nadiru sa "severa" (a to znači jedno vladarsko-birokratsko nadredivanje) (Valerštajn, 1974, 66-162).

Slične stvari sa nadređivanjem u to vreme doživela su i magrebinska društva, s tim što tome treba dodati i teška iskustva kolonijalne vlasti i postkolonijalne zavisnosti. Kratko još mora biti pomenut i osmanski tip nadređivanja u istočnom Sredozemlju.

Većina mediteranskih društava bila je zahvaćena stalnim smenjivanjem odredenih tipova nadredivanja". Za antropologa je, pak, važno da sazna kako se ti fenomeni nadredivanja, koji se gotovo po pravilu ciklično ponavljaju, odražavaju na one koji su njima zahvaćeni, tj. kako ljudi primaju "istoriju".

Istorija se – a u našem slučaju istorija nadređivanja u mediteranskim društvima – ne sastoji samo u faktima. Posle Huserla znamo da istorija sadrži i "unutrašnju istoričnost svakog pojedinačnog "prethodnog sveta" (Huserl, 1950, VI, 381). Istorijska iskustva se interiorizuju, interpretiraju, prenose, konstruišu i dekonstruišu; ona cine bitan sastavni deo kolektivne proslosti (Sic, 1960, 236) i kolektivnog pamćenja (Halbvahs, 1967, 34-77). Covek kao socijalno biće je u svom mišljenju i delanju neprestano pod uticajem takvih formi "sedimentirane tradicije"; njegovo razumevanje otuda može samo da bude istorijsko (Gadamer, 1965, 250).

Shodno tome, prošlost odreduje i mišljenje o budućnosti. Rao što je rekao Kosolek, interiorizirani iskustveni prostor uslovljava horizont očekivanja jednog kolektiva (Kosolek, 1979, 349-375).

Za mediteranska društva to znači da se smene forme nadredivanja primaju kao značajna iskustva i da se ono uvek iznova interpretira, aktualizuje i mobilise. Na osnovu "istorijskog iskustava" nastala je jedna racionalnost nadredivanja koja se može definisati kao

svest ... o tome da su se vladajuće elite uvek smenjivale; ali da su sve bile tlačitelji ili ugnjetači (Milman, 1982, 53-62).

Iskustvo nadređivanja, koje se neprestano ponavlja, u tolikoj meri određuje horizont očekivanja da se budućnost posmatra samo kao puka reprodukcija prošlosti, tj. kao budućnost koja će se odlikovati daljim smenjivanjem nadređenosti. Čovek nikada ne može da postane gospodar sopstvene istorije; on zanavek ostaje vezan za svoj položaj parije.

U tom smislu se hijerarhijska ontologija, beda i predstava o ograničenim resursima sveta, kao i antidržavni stav, daju interpretirati kao jedan istorijski adekvatan kompleks znanja, koji se u mediteranskim društvima od strane aktera sve do danas koristi kao instrument orijentacije.

a) Hijerarhijska ontologija i njeni kriterijumi razdvajanja mogu, shodno tome, da se posmatraju kao jedna misaona forma koja predstavlja shemu korektne interpretacije formi nadređenosti koje se ponavljaju, tj. koje predstavljaju hijerarhijski ustrojeni sistem proistekao iz niza nadređenosti. Otuda hijerarhijska ontologija u krajnjoj liniji predočava realnu podeljenost društva na slojeve nadređenih i podređenih. Shvatanje po kojem je hijerarhijski poredak neizbežan počiva, nema sumnje, na činjenici da je prošlost uvek bila određena jednom sličnom "sudbinom nadređenosti". Bilo bi otuda prilično čudno i iznenađujuće, ako bi se mediteranska država dala okarakterisati i nekim drugim – recimo egalitarističkim – predstavama. U istorijski iskustveni prostor Sredozemlja ne spadaju nikakva egalitaristička shvatanja o društvu.

b) Predstava o ograničenim resursima, odnosno predstava o "miseriji", nudi trezveno tumačenje ekonomskih

konsekvenci procesa nadredivanja, kome su ljudi, usled svoje potčinjenost, neiznežno izloženi, kao što su izloženi i prirodnim pojavama.

Shodno tome,

> tipični stav beznadežno potčinjenih je nastojanje (...) da se prežive određene "sile", da se ne propadne u smeni događanja (Milman, 1982, 57).

"Arte di arrangiarsi", "Buscarse la vida", "furberia", magija itd. predstavljaju pokušaje da se neutrališu nadređene sile i da im se suprotstavi. Te "sile" nameravaju – iz perspektive potčinjenih – da sebi prigrabe ekonomsku moć, da he monopolizuju i beskrupulozno iskoriste za sopstveno bogaćenje. Nekoga "nadmudriti" ili "preći" smatra se najdelotvornijom metodom da se izade na kraj sa tim "silama". Pri tome se ne radi o pasivnim nego o aktivnim strategijama, koje, u svakom slučaju, funkcionišu po sasvim drugačijim principima ostvarivanja uspeha nego u industrijskim društvima.

c) Na političke konsekvence procesa nadredivanja odgovara se, sasvim realistički, zauzimanjem antidržavnog stava. On se temlelji na činjenici da u mediteranskim društvima postoji jedan nesklad

> između zahteva koje država postavlja i njene faktičke slabosti (Milman, 1982, 56).

Milman u vezi sa južnom Italijom iznosi svoja zanimljiva zapažanja, koja bi, nema sumnje, mogla da se uopšte i primene na većinu zemalja, odnosno društava Sredozemlja:

Specifična uloga ili funkcija države je u tome da održi mir, da obznanjenom principu legaliteta pribavi poštovanje, da garantuje javnu bezbednost – a sve to nikada nije funkcionisalo (Milman, 1982, 56).

Bibliografija

Bailey, F. G., (1971), "Gifts and Poison. The Politics of Reputation" (Blackwell, Oxford).

Belluardo, G. (1977), "Contadini in Sicilia. Problemi psicosociologici del sottosviluppo nel'area iblea" (Angeli, Milano).

Berger, H.; Hessler, M. & Kavemann, B. (1978), "Brot für heute, Hunger für morgen. Landarbeiter in Südspanien" (Suhrkamp, Frankfurt/M.).

Black-Michaud. J. (1975), "Feuding Societies" (Blackwell, Oxford).

Brancanti, V. (1974), "Paolo il caldo" (Bompiani, Milano).

Braudel, F. (1977), Geschichte und Sozialwissenschaften. Die "longue durée". In: Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse (Bloch, M.; Braudel, F. & Febvre, L.; Eds.) (Suhrkamp, Frankfurt/M.).

Brenan, G. (1943), "The Spanish Labyrinth" (Oxford).

Campbell, J. K, (1976), "Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community" (Oxford University Press, New York/Oxford).

Costa, J. (1973), "Oligarquia y Caciquismo, Colectivismo Agrario y otros Escritos" (Alianza Editorial, Madrid).

Davis, J. (1977), "People of the Mediterranean. An Eie Banditen" (Suhrkamp, Frankfurt/M.).

Diez Del Moral, J. (1973), "Historia de las agitaciones campesinas andaluzas (Antecedentes para una reforma agraria)" (Madrid).

Gesemann, G. (1943), "Heroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität (Wiking Verlag Berlin 1943).

Husserl, E. (1950 ff), "Gesammelte Werke" (Husserliana, Den Haag).
Koselleck, R. (1979), "Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten" (Suhrkamp, Frankfurt/M.).
Laroui, A. (1976), "L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse" (Maspero, Paris) (2 Bde).
Laroui, A. (1977), "Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)" (Maspero, Paris).
Lepsius, M. R. (1965), Immobilismus: Das System der sozialen Stagnation in Süditalien. In: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Bd. 177, H. 4: 304-342.
Lison-Tolosana, C. (1966), "Belmonte de los Caballeros. A Sociological Study of a Spanish Town" (Clarendon Press, Oxford).
Malefakis, E. (1970), "Agrarian Reform and Peasant Revolution in Spain. Origins of the Civil War" (Yale University Press, New Haven/London).
Mühlmann, W. E. (1962), "Homo Creator, Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie" (Harrassowitz, Wiesbaden).
Mühlmann, W. E, (1974) Introduzione zu l'evoluzione sociale in rapporto alla propertà fondiaria in Sicilia (Battagia A.) (Edizioni della Regione Siciliana, Palermo).
Mühlmann, W. E. (1982), Zur Soziologie komplexer Gesellschaften. In: Schweiz. Z. Soziol. 8 (1982): 53-62.
Mühlmann, W. E. & Llaryora, R. J. (1968), "Klientschaft, Klientel und Klientelsystem in einer sizilianischen Agro-Stadt" (Mohr-Siebeck. Tübingen).
Mühlmann. W. E. & Llaryora, R. J., (1973), "Strummula Siciliana. Ehre, Rang und soziale Schichtung in einer sizilianischen Agro-Stadt" (Hain, A., Meisenheim/Glan).
Peristianv, J. G. (1965), "Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society" (Weidenfeld & Nicholson, London).
Pinna, G. (1974), "Memoriale d'un penalista sardo" (Fossataro, Cagliari).
Pira, M. (1978), "La rivolta dell'ogetto, anthropologia della Sardegny" (Giuffre", Milano).

Pirenne, H. (1927), "Les villes du Moyen Age" (Lamertin, M., Bruxelles).

Pitt-Rivers, J. (1971), "The People of the Sierra" (Chicago/London).

Pitt-Rivers, H. (1977), "The Fate of Shecham or The Politics of Sex" (Cambridge University Press, Cambridge).

Schütz, A. (1960), "Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt" (Springer, Wien).

Sciascia, L, & Lajolo, D. (1981), "Conversazione in una stanza Chiusa" (Speling & Kupfer, Milano).

Tarrow, S. G. (1967), "Peasant Communism in Southern Italy" (Yale University Press, New Haven/London).

Uccello, A. (1974), "Carcere e mafia nei canti popolari siciliani" (De Donato, Bari).

Vuidaskis, V. (1977), "Tradition und sozialer Wandel auf der Insel Kreta" (Hain, Meisenheim/Glan).

Wallerstein, I. (1974), "The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century" (Academic Press New York/San Francisco/London).

White, C. (1980), "Patrons and Partisans. A Study of Politics in Two Southern Italian "Comuni" (Cambridge University Press, Cambridge).

Wolf, E. (1966), Kinship, Friedship and Patron-Client Relations in Complex Societies (A.S.A. Monographs 4, Tavistock Publications, London).

NESPOJIVOST NORMI

"Legitimna sila" u kontekstu migracije

1. Uvod

Ako je tačna Gercova pretpostavka da je čovek biće koje je takoreći zarobljeno mrežom značenja koju je sam istkao, pri čemu ta mreža značenja zapravo stoji za ono što podrazumevamo pod "kulturom" (Gerc, 1987, 19), onda se za etnologiju postavljaju pre svega dva zadatka.

1) Naša struka se prevashodno bavi utvrđivanjem struktura značenja koje konstituišu "subjektivno shvaćeni smisao" (Veber, 1956, I, 1) i time stvaraju pretpostavku za svako posebno delanje. Radi se, dakle, o tome da se shvati i razume kultura jednog najčešće "stranog" društva, pri čemu "razumevanje" ne treba brkati sa herderovskim "uživljavanjem" ili sa njegovom modernom verzijom – takozvanom "empatijom". Etnološko poimanje i razumevanje stvari je uklopljeno u naučnu tradiciju koja se proteže od Diltaja, preko Vebera, sve do Šica i njihovih učenika.

2) Shodno toj tradiciji, razumevanje počiva na direktnom iskustvu, ali je nezamislivo bez naučne konceptualizacije. Francuski sociolog Rajmon Aron je u pravu kada piše:

Potrebno je da rečenice, kojima nam se objašnjavaju pojave, budu iskustveno potvrdene kako bismo imali utisak da ih razumemo. Razumevanje je, dakle, posredno, odvija se posredstvom koncepata ili odnosa (Aron, 1967, 504).

Ta pretpostavka dobija svoju potvrdu u sledećem Gercovom stavu:

"Naš zadatak je ... da razvijemo analitički sistem pojmova koji će biti podesan da se pomoću njega utvrde tipična svojstva tih struktura... u odnosu na druge determinante ljudskog ponašanja" (Gerc, 1987, 39).

Kakvu i koju relevantnost imaju ova dva načela etnološkog istraživanja i etnološke refleksije kad se daje stručno mišljenje (veštačenje) u krivičnom postupku?

Najpre se može konstatovati da se angažovani veštak – koji traga za "kulturnom logikom" nekog postupka ili neke radnje koja u okviru zapadnoevropskog konteksta, ali ne i u "stranom" društvu iz kojeg optuženi potiče, predstavlja kažnjivo delo – trudi da pokaže opravdanost ili smislenost ponašanja koje je njegovog aktera dovelo pred sud. Razumevanje takvog postupka ili takve radnje po pravilu vodi do otkrivanja (razotkrivanja) njene "normalnosti", a da se pri tome ne prenebregava njena posebnost" (Gerc, 1987, 21).

Isticanje "normalnosti" jedne radnje ne znači naravno da se veštak identifikuje sa optuženim, odnosno da opravdava njegovo ponašanje ili da ga čak odobrava. Etnolog je posve u stanju da razume "kulturnu logiku" nekog ubistva koje je počinila mafija, a da pri tome ne postaje jatak mafije ili pak pripadnik "časnog društva". Kao što je Veber jednom napisao: "Mi možemo da razumemo Cezara, a da pri tome ne moramo da budemo Cezar" (Veber, 1968, 98).

Takode je samo po sebi razumljivo da stvari ne stoje baš tako da svaki stvarni prestup nekog "kulturnog stranca" poseduje svoju sopstvenu "kulturnu logiku". Pre kratkog vremena odbio sam da veštačim u jednom krivičnom procesu, jer mi se "kulturna pozadina" ponašanja okrivljenoga učinila malo verovatnom. Radilo se o krivičnom postupku protiv jednog bosanskog doseljenika, koji je, po iskazu više svedoka, više puta silovao nećaku, koja je živela u istom stanu, tj. kćerku sestre svoje žene koja se u međuvremenu od njega rastala, pa je u trenutku kada je izvršeno silovanje živela s jednim italijanskim doseljenikom. Gospodin K. je odlučno poricao da je počinio to zlodelo, a odbrana je konstruisala tezu o "kulturno uslovljenoj" zaveri. Navodno su tetka i nećaka, potpomognute povodljivim svedocima, izmislile celu priču o silovanju kako bi iz nerazjašnjenih i nedefinisanih osvetničkih pobuda uništili ugled gospodina K i njega izveli pred sud. Na pitanje suda šta bih ja mogao da kažem o celoj toj stvari, odgovorio sam da, po mom mišljenju, ne postoje nikakvi elementi koji bi ukazali na "kulturnu logiku" pomenute zavere. Ja sam, nasuprot tome, smatrao mogućim da je gospodin K, silujući nećaku, izvršio "transverzalnu osvetu", kako bi na taj način kaznio "bestidno" ponašanje svoje žene.

Mora se imati na umu da na prostoru Balkana i Sredozemlja čast ne predstavlja isključivo individualnu stvar, nego da je to uvek i jedna kolektivna tj. porodična i specifično rodbinska stvar. "Transverzalna osveta" predstavlja u sklopu modernih formi balkanskog i mediteranskog kodeksa časti – kako to potvrđuju i odredeni noviji postupci u delokrugu mafije, kao i neki događaji u Jugoslaviji – sve više postupak koji se rukovodi strategijom indirektnog cilja. Obeščašćujući svoju nećaku, gospodin K. socijalno degradira celu rodbinu svoje žene, ali time uglavnom poga-

da svoju "nevernu" ženu. Tim postupkom će istovremeno sačuvati svoj obraz i povratiti cast, kako u odnosu na zajednicu kojoj pripada tako i u odnosu na neposrednu okolinu. I njegovo odlučno odbacivanje optužbe i krivice da se razumeti iz etnološke perspektive, jer gospodin K. živi kao doseljenik u jednom "međusvetu", obeleženom bilateralnošću referenci, konfliktnom ambivalentnošću između državnog legaliteta i sociokulturnog legitimiteta.

Već ova izlaganja pokazuju da je etnolog kao veštak angažovan u krivičnom postupku upućen na konceptualizacije koje su podesne za interpretaciju stvarnih stanja. Neću se više zadržavati na ovoj stvari, jer je očevidno da "emijske", odnosno "autohtone" kategorije ni u kom slučaju ne mogu da nadoknade analitički sistem pojmova.

Ako bi, pak, etnolog posle ovih razmatranja zaključio da na osnovu svog obrazovanja bez većih teškoća može da spozna i sagleda kulturnu logiku nekog prestupa ili kažnjivog dela, onda bi mu se s pravom moglo prebaciti da je ili naivan ili neiskren. Štaviše, etnološka ekspertiza predstavlja jednu veoma problematičnu stvar.

2. Etnolog i naučna konstrukcija "stranog" i "sopstvenog"

Iako se etnolog, da upotrebimo poznatu dihotomiju Rolana Barta, pre može posmatrati kao čovek koji piše ("écrivant") nego kao pisac ("écrivain"), njegovi se radovi, pa otuda i njegova stručna mišljenja (veštačenja), odlikuju retoričkim svojstvima i osobinama. Retorika je, pri tome, i tehnika da se fakta i argumenti predoče na uverljiv način i slušaoci ili čitaoci ubede u tačnost predočenih stvari. Ne želeći da ovde zastupam Dekartovo mišljenje, po kome je retorika nespojiva sa naučnom strogošću, hteo bih još da

ukažem na to da takva tehnika uveravanja, koliko god da su se u međuvremenu pokazala kao neizbežna komponenta svakog spisa, uslovljava da tekstovi postaju "ideološki sumnjivi".

Ta "ideološka sumnjivost" kod etnoloških spisa može pre svega da se ispolji u odnosu na teorijski zasnovanu konstrukciju diferencija. Da bih ilustrovao ovu dilemu, moram još jednom da se vratim na etno-antropološko stručno mišljenje (veštačenje) u vezi sa krivičnim postupkom i problematikom časti.

Gotovo svi etnolozi koji su obavljali terenska istraživanja u južnoj i jugoistočnoj Evropi, u severnoj Africi i na Bliskom Istoku podlegli su fascinaciji kompleksa časti. Njihova sklonost prema ovoj temi ide ruku pod ruku sa uverenjem da ovi prostori predstavljaju bogomdano područje "društva časti i srama" (Peristijani, 1965, Hercfeld, 1980). Poslednjih godina je, doduše, ta tendencija da se mediteranska i balkanska društva prezentuju kao "društva časti i srama" u velikoj meri dovedena u pitanje i podvrgnuta odlučnoj kritici (Hercfeld, 1984, 439; Hercfeld, 1987, 7). Etnologija je podvrgla temeljnoj proveri klasične studije o kulturama i društvima sredozemnog i balkanskog prostora, pa je u hermeneutski orijentisanim analizama teksta izvršila proveru i problematizaciju određenih pretpostavki, za koje se ranije smatralo da su ne samo dobro utemeljene nego i neprikosnovene. Tako su u vezi sa tematikom časti formulisane neke rezerve, na koje ću se ovde samo kratko osvrnuti; Hercfeld prebacuje istraživačima anglosaksonske provenijencije, koji su se intenzivno bavili kompleksom časti u mediteranskim i balkanskim društvima, etnocentrički način posmatranja stvari, koji je, uz to, opterećen teškim heterofilnim, odnosno heterofobičnim stereotipovima (Hercfeld, 1984, 440; Hercfeld, 1987, 9).

Bavljenje mediteranskom i balkanskom čašću se za etno-antropologe na kraju pokazuje kao pogubna klopka, jer oni zapravo projektuju na jednu "stranu" realnost, sa kojom se konfrontiraju. Na taj način se mediteranska i balkanska društva veštački i samovoljno "arhaiziraju". Pri tome se stvara utisak da su ona ostatak prošlih epoha, koje se doduše odlikuju nasilničkim i krvožednim varvarstvom, ali i beskompromisnom solidarnošću među ljudima, izvornom čistotom običaja, kao i prirodnom jednostavnošću životnih oblika i socijalnih odnosa. Ispostavlja se, dakle, da "arhaizacija" mediteranskih i balkanskih društava od strane anglosaksonskih etno-antropologa ujedno uvek sadrži i "egzotizaciju" tih kultura. Pri tome se sredozemni i balkanski prostor predočava kao dodatak "divljini", u njenom pozitivnom ili negativnom uobličenju.

Nacionalne etnologije tog prostora, kaže Hercfeld, ne poriču sasvim "čast i sramotu", ali ih ne posmatraju kao centralne elemente mediteranskog i balkanskog vrednosnog sistema, pokušavajući da se suprotstave eksplicitnoj, odnosno implicitnoj "egzotizaciji" (Hercfeld 1987, 64). Ja, nasuprot Hercfeldu, smatram da i mediteranski i balkanski nacionalni etnolozi, služeći se retorskim instrumentima, nude jednu konstrukciju. Oni umanjuju značaj časti i stida, ali zato da kako bi se sopstvena nacija prikazala kao "civilizovana" i otuda često kao "evropska", odnosno "dostojna Evrope", Ne sme se smetnuti s uma da su folkloristi sa tog prostora često "menadžeri identiteta" koji neguju imidž svoje po pravilu "zakasnele nacije", te svim silama nastoje da dokažu da je njihova kultura ravnopravna sa kulturama razvijenih društava (Francuske, Nemačke, Engleske itd.).

Iako tematiku časti i stida ne bih hteo da redukujem na jedan "etno-antropološki roman", jer mediteranski i

balkanski kodeks časti, nema sumnje, još uvek predstavlja značajan kognitivni instrument i bitan sastavni deo "znanja" i "onoga što se može znati" o tim društvima, moram odlučno da naglasim da etnološki veštak ne može i ne sme etnografske podatke naprosto i naslepo da prihvati kao takve. Naime, u nekritičkom preuzimanju etnografskog materijala krije se i opasnost statičkog "esencijalizma", po kojem se kodeks časti u kontekstu migracije jednostavno *tel quel* reprodukuje, pa tako nastaje fikcija o "večno časnim ljudima" koji se upravljaju prema "bezvremenom" sistemu normi. Medutim, mi dobro znamo da situacija migracije snažno utiče na predstave o časti kod doseljenika iz sredozemnog i balkanskog prostora. Tako se, na primer, može konstatovati odredena radikalizacija nasilja, jer se postupci kao "transverzalni činovi osvete" prema deci suparnika, koji su inače po izvornom kodeksu časti zajednice zabranjeni, javljaju u kontekstu migracije kao legitimni vidovi delovanja. Ali isto je tako važno ukazati na činjenicu da se mediteranski i balkanski kodeks časti u rezidencijalnim društvima instrumentalizuje organizovani kriminal, kako bi prikrio prave motive svojih aktivnosti i time im pribavio određenu "kulturnu logiku". Time smo dospeli do drugog problematičnog aspekta etnološkog stručnog prosuđivanja (veštačenja) u sklopu krivičnog postupka.

3. Manipulacija etnologa od strane okrivljenih

Često se polazi od pretpostavke da su imigranti generalno "bačeni" u njima "strano" rezidencijalno društvo. Ta pretpostavka čini jezgro "mizerabilističkog" stava mnogih predstavnika socijalnih nauka i socijalnih radnika, koji strane sugrađane posmatraju kao bespomoćne "pasivne

žrtve", odnosno kao socijalno i kulturno "ometene osobe". Strani radnici su, po mom mišljenju, svejedno iz koje zemlje dolazili, akteri koji racionalno misle i tako i gledaju na stvari; oni, naime, pokušavaju da pomoću "inteligentnih" strategija prevaziđu svoju nepovoljnu socio-kulturnu situaciju. Zaslepljeni "mizerabilističkom" perspektivom, suviše često smo previdali činjenicu da imigranti na smislen način organizuju svoj način života u rezidencijalnom društvu. Oni, takođe, kao i ostali socijalni akteri, konstituišu svoju socijalnu stvarnost, stvarajući i realizujući specifične forme *savoir faire*.

Pri tome se većinom radi o "strategijama odugovlačenja". Njih ne poznaje ni advokat odbrane. Akteri, naime, mogu da "insceniraju" veoma uverljive scene sa ciljem da što duže odlažu presudu, odnosno da na nju utiču. Jednom prilikom sam prisustvovao krivičnom procesu u Frankfurtu na kojem je okrivljenoj, jednoj marokanskoj majci koja je bila optužena za zlostavljanje dece, pošlo za rukom da danima otežе raspravu. Strategija odugovlačenja koja je bila pothranjivana nepoverenjem gospođe B. u nemačko pravosude, sastojala se u tome što je više puta tražila da se promeni sudski tumač, tj. prevodilac. Odmah na početku rasprave ona je izjavila da ona kao Berberka ne razume arapski jezik, pa stoga zahteva da se dovede berberski prevodilac. Pošto je sud uspeo da pronađe tumača za berberski, okrivljena je izjavila da ona prevodioca, koji je poticaoa sa Visokog-Atlasa, opet ne razume, jer ona sama dolazi sa planine Rif, gde se zaista govori jedna druga i uz to veoma retka varijanta berberskog jezika. Sud je onda bio prisiljen da potraži trećeg prevodioca, koji je konačno pronaden tek uz pomoć marokanske ambasade i posle duže potrage po celoj Nemačkoj. Tek posle tih preliminarija mogla je konačno da započne sudska rasprava.

Zanimljiviji je i za etnologa kao susdkog veštaka daleko teži, i na neki način obespokojavajući, sledeći slučaj. Gospođu S, po nacionalnosti Albanku, koja je zivela u Švajcarskoj, muž je *in flagranti* zatekao u brakolomstvu. Ljubavnik je, međutim, uspeo da pobegne kroz prozor, na što se prevareni muž, takode Albanac, dao u poteru za njim i sa tri revolverska hica ubio ljubavnika. Gospođa S, pak, pobegla je kod svog oca, koji je stanovao u susedstvu, kako bi navodno izbegla osvetu svoga muža.

Reklo bi se da se ceo ovaj dogadaj odvija po starom "scenariju" napisanom po propisima "kanuna", običajnog prava zasnovanog na sistemu normi albanskih brdskih plemena. Ali, u ovom slučaju radilo se o veštoj "inscenaciji", u kojoj je naglašena kulturna specifičnost, a sve sa ciljem da se prikriju pravi motivi ubistva i time postigne ublažavanje kazne. Oba muškarca pripadala su rivalskim albanskim bandama, koje trguju drogama, pa su postojale određene indicije za pretpostavku da je muž animirao svoju ženu da sa gospodinom B. stupi u seksualne odnose i na taj način ga namami u klopku, a da bi on onda pod izgovorom preljube, odnosno uvrede časti mogao da ga ubije. Sudije su, smatrajući da im nije potrebna etnološka ekspertiza, doista zauzele stav da se radi o uvredi časti; shodno tome, muž je bio osuden za ubistvo iz častoljublja.

Ovaj poučan primer pokazuje da i okrivljeni "znaju" ono što znaju eksperti. Okrivljeni mogu da insceniraju određene situacije prema scenariju "kulturne logike", predočenom u stručnom mišljenju, iako se krivično delo u stvari nema "kulturnospecifičnoe" nego obične kriminalne motive. U svakom slučaju, etnolog mora da računa s tim da se njegova ekspertiza može instrumentalizovati.

4. Etnolog i dilema priznavanja kulturne razlike

Prihvatanje kulturne razlike suočava etnologa sa nizom problema naučnoteorijske prirode. Otuda najpre mora da se ukaže na opasnost od diferencijalističkog relativizma. Pri tome, imam na umu posebno u kulturnoj antropologiji rašireni doktrinu koja naglašava i pozitivno konotira sociokulturne razlike. Zajedničke crte, tj. transkulturne konstante se pri tome ili sistematski umanjuju ili se tumače kao konstrukcije istraživača, odnosno kao negativne konsekvence procesa globalizacije i homogenizacije u svetskom društvu.

Ta apoteoza razlike često ima tendenciju da se svaka radnja koja može da se označi kao radnja "drugačije prirode", legitimise argumentom njene kulturne specifičnosti. Svejedno da li se radi o ritualnom kanibalizmu na Novoj Gvineji, o mafijaškim prestupima u južnoj Italiji, ili o krvavim ceremonijama magije u Srednjoj Americi, o spaljivanjima ljudi u Indiji ili krvnoj osveti u Albaniji – svi se ti fenomeni, koji stoje u oštroj suprotnosti sa našim pravnim i socijalno-moralnim predstavama, opravdavaju i neretko čak i odobravaju u ime osveštanih kulturnih razlika.

Uz to, diferencijalistički relativizam, sasvim logično, podržava svaku vrstu partikularizma: šizmatičke lokalizme, separatizme, regionalizme i, ne na poslednjem mestu, aktuelne etno-nacionalizme, koji počivaju na "primordijalnim" mitovima etničke odnosno narodne "čistote", "izvornosti", "autentičnosti" itd. Etnolozi neretko prema tim pojavama neguju jedan blagonaklon, pa i ushićen odnos, baš zbog toga što se njima odlučno ističu razlike, a ne zajedničke crte i svojstva.

Mora se postaviti pitanje u kolikoj meri je cela diskusija o multikulturnom društvu obeležena i određena dife-

rencijalističkim relativizmom. Ne mogu da se otmem utisku da se slabost svih koncepata "multikulturalizma" upravo sastoji u naglašavanju razlika i specifičnosti.

Čarls Tejlor je u svom briljantnom eseju 'Multikulturalizam i politika priznavanja' jasno i nedvosmisleno rekao da bismo svi, ako bi diferencijalistički relativizam postao društveno delotvoran, morali da se odreknemo nekih tekovina pravne države koje su u međuvremenu postale nešto samo po sebi razumljivo (Tejlor, 1992, 38). Veliki problem predstavlja, pri tome, nespojivost između oficijelno priznatih kulturnih specifičnosti odredenih grupa, s jedne strane, i pravne jednakosti i ravnopravnosti izmedu individua, s druge strane. Ako se u okviru jedne pravne države dozvoljava poligamija za Afrikance, ali ne i za hrišćanske Evropljane, onda se time ukida princip podjednakog i ravnopravnog tretmana svih državljana. Time bi bila uvedena vanredna prava sa posebnim sudstvom, a to bi na odsudan način izmenilo jezgro institucionalizovane teritorijalne države: novi tip države imao bi, naime, pre sličnosti sa personalnim savezom država srednjevekovnog tipa sa mnoštvom privilegija, imuniteta i nezavisnih lokalnih vlasti. Ono što pristalice diferencijalističkog relativizma, odnosno zagovornici "kulturnog državljanstva" – kao na primer kulturni antropolog Renato Rosaldo (Rosaldo, 1994, 402) – uvek previdaju, to je činjenica da bismo se, sa naglašavanjem razlika i, shodno tome, prihvatanjem svakovrsnih diferencija veoma brzo suočili sa jednim "kulturnim staleškim društvom". Usuđujem se da iskažem sumnju u to da bi jedan takav scenario mogao da bude prihvatljiv za ozbiljnog i razumnog kulturnog antropologa i da bi on mogao da bude cilj kojem teži.

Etnolog kao stručni konsultant ili veštak može svesno ili nesvesno da postane sledbenik politike diferencije i pri-

znavanja kulturnih kolektivnih prava, koja bi teško mogla da budu kompatibilna sa našim poretkom zasnovanim na individualnim, a to će reći ljudskim pravima. Tu bismo imali posla sa jednim "kulturnim fundamentalizmom", čije je implikacije oštroumno prikazao Todorov u svojoj knjizi "Čovek bez zemlje " (Todorov, 1996, 217).

Primeri strategija razvoda braka u društvima obeleženim pojmovima časti i stida, s jedne strane, i u zemljama sa zapadnoevropskom pravnom tradicijom, s druge strane, čine mi se veoma zgodnim da se njima ilustruje nespojivost normi.

Društva zasnovana na pojmovima časti i stida, koja se upravljaju prema organizacionom principu "zajednice", odlikuju se neprestanom "borbom za priznavanje" (Hegel, 1986, 3, 145), a posledica toga je podela ličnosti i grupa na "prvu" i "drugu" kategoriju, odnosno na "časne" i "bestidne", "kontrolišuće" i "kontrolisane", muškarce i žene itd. U tom smislu cast – nasuprot dostojanstvu – ne predstavlja nikakav "univerzalni potencijal' koji je zajednički svim ljudima (Tejlor, 1992, 37), nego je jedan kriterijum proveravanja. Pomoću pojma časti svakodnevno se iznova definiše reputacija svakog člana društva. Dostojanstvo, koje može da se posmatra kao sastavni deo organizacionog principa "društvo", treba, nasuprot tome, da obezbedi poštovanje svakog čoveka, jer svi ljudi zaslužuju da podjednako budu respektovani. Cast kao normativni princip dopušta nejednaki tretman, čak i posebne privilegije pred sudom, a dostojanstvo nastoji, s druge strane, da borbu za priznavanje učini suvišnom, pa otuda može da se zasniva samo na načelu pravne jednakosti.

U okviru te polarnosti izmedu "zajednice" i "društva", kao i između časti i dostojanstva kao suprotnim socijalnim idejama vodiljama poretka, daju se smestiti različite strate-

gije razvoda braka: odbacivanje ili uklanjanje žene kao osnove jednog doduše kulturno legitimisane, ali privatne muške "pravde" spada u "logiku časti" zajednice; razvod kao partnersko i ravnopravno otkazivanje jedne veze neizbežno je povezan sa društvenom "logikom dostojanstva".

Kada se, pak, ovi nespojivi obrasci reda usled realnih kontaktnih situacija susretnu, onda teško mogu da se izbegnu konflikti. Tako se, na primer, u zapadnoevropskim useljeničkim društvima sve češće sučeljavaju i sudaraju razne pa čak i suprotne kolektivne predstave, kada se radnici-imigranti, koji potiču iz društava zasnovanih na pojmovima časti i stida, konfrontiraju sa pravnim sistemom koji se temelji na "logici dostojanstva". Ovaj sklop stvari nam pokazuje koliko je važno da se dilema izmedu postojećih individualnih prava i priznavanja "kulturnih prava" rešava na empirijskom i praktičnom planu, a ne uz pomoć apstraktnih koncepata, kao što su "ustavni patriotizam", "komunitarizam" i "kulturno državljanstvo". Od odgovora na ovu dilemuzavisi sudbina koncepta "multikulturnog društva", pa shodno tome i uloga etnologa kao eksperta angažovanog u sudskim procesima.

5. Problem "kulturalizacije" krivičnih dela: smisao i besmisao "odbrane kulturom"

Ovaj prilog ne treba da izazove utisak da je prošireni pojam kulture, kao centralna kategorija etnologije, izgubio svoju teorijsku važnost i praktičku upotrebljivost. Etnolog može i mora i nadalje da operiše sa konceptom kulture. On, međutim, ne sme da prenebregava ili omalovažava opasnosti koje su povezane sa prenaglašavanjem značaja "kulture", a i sa nepromišljenom "kulturalizacijom" krivičnih dela. Neodmereno naglašavanje odredenih kul-

turnih i misaonih obrazaca, kao i obrazaca delovanja "stranih" aktera, donosi sa sobom i dalekosežne konsekvence, kao, na primer, varljivu konstrukciju "vanvremenih" i "nesavladivih" etno-kulturnih razlika. Kultura, nema sumnje, predstavlja svedočanstvo ljudske kreativnosti i čini jedan od temeljnih stubova životne sposobnosti društva. Međutim, kulturalizam, kao naučno i intelektualno prenaglašavanje "kulturnog", može da bude štetan za pravnu praksu, posebno prilikom donošenja presuda u krivičnim sporovima. Da bi se izbegla "kulturalizacija" krivičnih dela, nužno je da etnolog ne svodi svoje ekspertize na isticanje "kulture" (Viker, 1996; Lamblet Koulman, 1996; Vinklman, 1996). Neko ne dela na specifičan način samo zbog toga jer pripada odredenom "kulturnom krugu" ili zato što slepo sledi odredeni "kulturni obrazac". Doseljenik iz neke strane kulture ne čini odredeno kažnjivo delo prevashodno zbog toga što je muhamedanac, budista, Albanac, Sicilijanac itd. nego zato što se plaši da će u novim okolnostima izgubiti svoju reputaciju. Kompleks časti se time manje predočava kao kulturno naslede, koje je gotovo "genetski" ukotvljeno u socijalnom akteru, a daleko više kao konkretna socijalna strategija u svakodnevnom životu.

Etnolog otuda ne bi trebalo da za jednu akcionu sekvencu primarno traži odgovarajuće "kulturne kulise", tj. "motiv zbog toga" (Šic, 1960, 99) – da još jednom iskoristimo terminologiju Alfreda Šica – nego "motiv da bi" jednog dela, a on može da bude utvrdeni tek posle pažljive primene odgovarajućih istraživačkih instrumenata. U tom smislu, kultura može da se shvati kao "socijalno znanje" i "umeće", koje akteri mogu da primene u skladu sa odredenom situacijom, jer kultura nije ni korset ni kazamat, kako je to Tagijev prebacio kulturalistima (Tagijev, 1991); ona, štaviše, može da se posmatra kao "plastična" odno-

sno "fleksibilna" pojava, jer predstavlja socijalni resurs koji se koristi u odredenim konstelacijama delovanja da bi se procenila socijalna situacija, odnosno da bi se ostvario cilj za koji se smatra da zavređuje da se za njim teži.

Razmotrimo još jednom kompleks časti, sa njegovim za zapadnoevropsko pravosude relevantnim "deliktima". On akteru najpre daje u ruke ključ koji će mu pomoći da utvrdi da li je i u kolikoj meri pretrpeo teške uvrede koje ugrožavaju njegovu reputaciju i, shodno tome, i njegovu socijalnu poziciju, kao i onu njegove porodice i rodbine. Osim toga, on akteru propisuje odrr đene recepte delovanja, koji će poslužiti da se sačuva socijalni status ili da se on poboljša. Praktično ponašanje, a to znači konkretno delovanje određenog lica, ne zavisi primarno od toga da li se ono oseća obaveznim prema socijalnoj normi, nego od toga da li se njemu u specifičnoj situaciji čini "važnim" da se ponaša u skladu sa kodeksom časti i da na taj način počini kažnjivo delo. Tek "motivi da bi" daju ekspertu obaveštenje o čemu se uistinu radi i zbog čega neka osoba u datom slučaju "dela u afektu".

Eminentni značaj "motiva da bi" u poredenju sa "motivom zbog toga" u slučaju krivičnih dela za koja se pretpostavlja da su "kulturno uslovljena", dolazi posebno jasno do izražaja u kontekstu seoba, jer doseljenici žive, kako je to više puta isticano, u jednom medusvetu, u kojem postoji jedno varijabilno mnoštvo referencijalnih mogućnosti. Akteri otuda sebi, u zavisnosti od socijalne situacije i socijalnog prostora, uvek nanovo postavljaju centralno pitanje o relevantnosti odgovarajućeg normativnog sistema odnosa, što je opet povezano sa problemom izbora socijalno i situaciono odredenih "važnih" vidova radnje.

Analizom "motiva da bi" jednog (krivičnog) dela može se izbeći pogrešan zaključak o saglasju izmedu ponašanja

i predstava , koje se često smatra nečim sasvim prirodnim. Ukazivanje na "motive da bi" pomaže nam da ne podlegnemo kulturno-bihejvioristićkoj zabludi da se čovek gotovo slepo i automatski upravlja prema "jednom kulturnom obrascu", da na jedan stimulans reaguje ili daje predprogramirani odgovor, i to samo zato što potiče iz jednog "kulturnog kruga".

"Kulturalizam" i u njemu sadržana forma bihejviorizma uistinu čine dve najvažnije prepreke koje onemogućavaju uobličenje etnoloških ekspertiza ili veštačenja, koji zaista mogu da budu od koristi u utvrdivanju istine i, shodno tome, i u donošenju presuda.

Bibliografija

Aron, R. (1967): Les étapes de la pensée sociologique. Paris.

Geertz, C. (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main.

Hegel, G. W. F. (1986): Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/Main.

Herzfeld, M. (1980): Honour and Shame: Problems in the comparative Analysis of Moral Systems. In: Man, New Series, 15: 339-351.

Herzfeld, M. (1984): The Horns of the Mediterraneanist dilemma. In: American Ethnologist, 11:439-454.

Herzfeld, M. (1987): Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe. Cambridge/New York.

Lambelet Coleman, Doriane (1996) Individualizing Justice Through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma. In: Columbia Law Review Vol. 96, Nr. 5: 1093-1167.

Peristiany, J. G. (1965): Honour and Shame. The Values of Mediterranian Society. London.

Rosaldo, R. (1994): Cultural Citizenship and Educational Democracy. In: Cultural Anthropology, 9 (3): 402-411.

Schütz, Alfred (1960): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Wien (Springer Verlag).

Taguieff, Pierre-André (1991): Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus. In: Bielefeld, Uli (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt. Hamburg: 221-268.

Taylor, C. (1992): Multiculturalism and "The Politics of Recognition." Princeton.

Todorov, T. (1996): L'homme dépaysé. Paris.

Weber, M. (1956): Wirtschaft und Gesellschaft. 2 Bde., Tübingen.

Weber, M. (1968): Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart.

Wicker, H.-R. (1996): Vom Sinn und Unsinn ethnologischer Gerichtsgutachter. In: Schweizerische Zeitschrift für Asylrecht und – praxis. 11, 4: 118-128.

Winkelman, Michael (1996): Cultural Factors in Criminal Defense Proccedings. In: Human Organization, Vol. 55 Nr. 2: 154-159.

IZMEĐU RIGE I PINANGA

Dve mogućnosti ili dva načina da se živi s razlikama

1. Multikulturne konfiguracije kao interetnički sistemi

Kada se pomisli na "multikulturalnost" ili "multikulturalizam", onda se taj pojam – svejedno šta pod njim shvatamo – odmah dovodi u vezu sa vizijom Vavilona, koju propagira Danijel Kon Bendit. Za razliku od starih predstava Vavilona, koje prizivaju sliku opšte zbrke, haosa, nereda, moralne korupcije itd, alegorija ovog autora ukazuje na jednu "estetiku mešanja", koja stilizuje ono *a priori* lepo i obogaćujuće kod "stranog". Tu se poetizuju mirne i vesele "etno-priredbe" sa šarenim "etno-šopovima", sa "etno-hranom" i temperamentnom muzikom, priredbe koje se odvijaju u hibridnim, odnosno kreolskim etničkim prostorima, tj. na etnički heterogenim mestima (na trgovima, ulicama, u gradskim četvrtima itd.).

Pri tome se lako stiče pogrešan utisak da je multikulturna koegzistencija jednostavna i bez ikakvih problema. Čini se da ona počiva na spontanosti, na voluntarističkom karakteru "conditio humana". U svakom slučaju, jedan takav "locus amenus" uglavnom je samo vizija "multikulturnog društva", folklorizovana, orijentalizovana, odnosno

egzotizovana, slika jedne multikulturne idile, koju stvaraju reklama, mediji i intelektualaci, medu njima i etnolozi. Shvatanja, koncepti i vizije ove vrste postuliraju "multikulturalnost" "od dole", koja navodno nastaje uz neznatne intervencije "od gore", a možda i bez njih. Pri tome se, međutim, svesno prenebregavaju ili previdaju sledeći bitni momenti:

1) Multikulturne konfiguracije (Legevi, 1991) – ja namerno ne govorim o multikulturnim društvima – daju se definisati kao interetnički sistemi koje karakteriše prisustvo etnosocijalnih dispariteta i etničkih napetosti koji iz njih rezultiraju. To su "dinamički sistemi ravnoteže" (Milman, 1964, 60), koji se odlikuju socijalno uslovljenom, ali i etnički konstruisanom slojevitom strukturom, pa su otuda i bremeniti konfliktnim potencijalima. Samo se po sebi razume da su granice između različitih slojevitih zajednica kompleksne i razuđene: ljudi različite etničke afilijacije mogu u odredenim okolnostima da dosegnu istu socijalnu poziciju. Osim toga, granice izmedu raznih zajednica su mobilne, jer interetnički sistemi, za razliku od klasičnog kastinskog i staleškog društvenog ustrojstva, omogućavaju individualni, tj. kolektivni uspon i pad. Naposletku, te granice izmedu raznih zajednica nisu tako oštre, te se oko granica obrazuju intersticije i sive zone varijabilnih širina, u kojima se odvijaju procesi "mešanja" i "hibridizacije".

2) Multikulturne konfiguracije su danas po pravilu uklopljene u odgovarajuće nacionalno državno ustrojstvo. Posmatrano sa etno-sociološkog stanovišta, i nacionalna država je politički savez građana državljana, koji se na osnovu celog niza specifičnih, pripisanih ili stečenih oso-

bina priznaju za članove i pripadnike određene države. Ne može svako da bude pripadnik i član jedne nacionalne države, jer ova, da parafraziramo veoma dobro poznatu formulu Maksa Vebera, predstavlja jednu "prema vani regulisanu i ograničenu" socijalnu organizaciju (Veber, 1956, I, 26). To regulativno i ograničeno otvaranje nužno vodi do stvaranja pravno-institucionalnih mehanizama socijalnog proveravanja, kojima se utvrđuje pripadnost "naših" i nepripadnost "stranaca", tj. etnički "drugačijih". Državljanstvo i nacionalnost predstavljaju dva temeljna, legalno zajemčena instrumenta kojima se definiše ko poseduje pravo na pripadnost jednoj nacionalnoj državi, a ko je bez tog prava. Otuda se multikulturne konfiguracije, kao interetnički sistemi, u kontekstu visoko mobilnih društava, neretko sastoje od politički "uključenih" i "isključenih". Pri tome, nacionalno-državno ustrojstvo predstavlja "nolens volens" – kako je to s pravom istakao Vil Kimlicka – politički okvir u koji je uključena "multikulturalnost" savremenih interetničih sistema. Odgovarajuća pravno-institucionalna odredenja nacionalnih državnih zajednica definišu da li se i u kolikoj meri etnički identiteti priznaju, odnosno ne priznaju, pa onda koju specifičnu formu "multikulturalnost" prima u sklopu datog društva. Kako kaže Vil Kimlicka:

> Postoji čitav niz načina na koje se manjine uključuju u političke zajednice, od osvajanja i kolonizacije društava koja su prethodno imala samoupravu, do svojevoljnog iseljavanja pojedinaca i porodica. Ove razlike u načinu inkorporacije utiču na prirodu manjinskih grupa, i vrstu odnosa koju žele da ostvare u širem okviru društva (Kimlicka, 1995a, 11).

Kod "multikulturalnosti" radi se o jednom kompleksnom socijalnom fenomenu, koji uvek ide ruku pod ruku

sa diferencijama i disparitetima, koji opet uslovljavaju napetosti i sukobe izmedu odgovarajućih kolektiva jednog društva. Ako je cilj da se izbegnu zaoštravanja takvih napetosti i sukoba i moguća spirala nasilnih činova, onda "multikulturalnost" ni u kom slučaju ne sme da bude prepuštena sama sebi. Dinamička i krhka ravnoteža izmedu komponenata jednog interetničkog sistema u sklopu jednog nacionalnog državnog saveza može da bude zajemčena koliko institucionalnim toliko i svakodnevnim političkim posrednistvom, koje će obezbediti u društvu neprestano "pregovaranje o priznavanju identiteta".

Shodno tome – kako to jasno pokazuje nedavno objavljena studija grupe "Sijena" (Bilman, Retlisberger i Šmid, 1998) – kad se pođe od istorijskih datosti i duboko ukorenjenih tradicija u svakodnevici i u političkoj kulturi odredenih društava, "multikulturalnost" / "multikulturalizam" postaje jedno upečatljivo mnoštvo mogućnosti oblikovanja. S obzirom na ovu činjenicu, čini se da je traganje za jednom opštevažećom teorijom "multikulturalnosti" posve iluzorno. Reklo bi se da je daleko smislenije, bez obzira na skromnost mogućih rezultata, upoređivati razne "politike multikulturalizma", što nam je u ovom članku i cilj. Pokušaćemo da pokažemo

– kako dva, i u prostornom i u istorijsko-kulturnom pogledu, medusobno udaljena društva, koja se, svako na svoj način, odlikuju veoma kompleksnim interetničkim sistemom, izlaze na kraj sa "multikulturalnošću" i

– kako duboko različite "multikulturne prakse" utiču na koegzistenciju izmedu odredenih grupa.

Kao podesni primeri ili slučajevi za taj poduhvat odabrani su letonski glavni grad Riga i enklava Pinang u Maleziji, koja je nastanjena većinskim kineskim življem. Zani-

mljivo je, pri tome, napomenuti da se, u slučaju Letonije, radi o jednoj nacionalnoj državi, koja se, pošto je stekla svoju "drugu nezavisnost", uprkos postojanju brojčano relevantnih manjina, rekonstruiše i konstituiše kao monoetnička država. Malezija i posebno Pinang predstavljaju, nasuprot tome, jednu postkolonijalnu realnost, koja svoje korene ima u "pluralnom društvu" britanskog, odnosno holandskog tipa (Fernival, 1939). Obe imperije su, pre svega u jugoistočnom azijskom prostoru (Burma, Indonezija, Malaja), svojom imigracionom politikom doprinele obrazovanju jednog specifičnog interetničkog sistema, koji danas predstavlja osnovu društvene strukture tih zemalja. Ali osmotrimo malo pobliže oba interetnička sistema – onaj u Rigi i onaj u Pinangu.

2. Riga kao interetnički sistem

Veliku prekretnicu u istoriji baltičkih provincija, posebno lučkog grada Rige, koje su svojevremeno ušle u sklop Ruskog carstva, predstavlja bitka kod Poltave (1709), u kojoj su armije Petra Velikog Šveđanima nanele odsudan poraz. Povoljan tok nordijskog rata, koji je okončan mirom u Nistadu 1721. godine, značio je za Rusiju ne samo njeno priznanje kao evropske velike sile nego i njeno u znatnoj meri pojačano prisustvo na Baltiku: u zamašna teritorijalna proširenja, koja je sa sobom donela ta pobeda, spadali su Estonija, Litvanija i raniji hanzeatski grad Riga, koji je, zahvaljujući svom geografskom položaju i živim komercijalnim i privrednim vezama, bio od životnog značaja za Rusko carstvo.

Medutim, taj prelazak iz okrilja švedske pod okrilje ruske vlasti nijedan od staleža, koje su činili urbani gornji i donji slojevi, nije doživeo kao nešto traumatično. Nemač-

kog pravca sastojao se u tome da se "etnički", odnosno "kulturno" neruske grupe prisilno asimiliraju, da se celokupna imperijalna uprava (birokratija, pravosuđe, obrazovni sistem itd.) institucionalno i jezički objedini, kao i da se podrži ekspanzija pravoslavne crkve.

Rusifikacija je u Rigi i uopšte u baltičkim zemljama izazvala oštre reakcije. Ona je uznemirila i baltičke Nemce, koji su se, prvi put od svog uključenja u Rusko carstvo, suočili sa merama diskriminacije. Istovremeno je, iz sličnih razloga, ranije započeta diskusija o kolektivnom identitetu i nacionalnoj nezavisnosti u krugovima letonske inteligencije poprimala nacionalističke tonove.

Iz ovih u obliku skice iznetih zapažanja o politici rusifikacije može se zaključiti da su se podsticaji za nacionalistički obojene "etničke diskurse" u području Baltika i u Rigi bili javili samo nekoliko decenija pre sloma Ruskog carstva. Ovi "etnički diskursi", koji su se odvijali u rasponu "od gore" elaboriranog procesa etnizacije, tj. imperijalne politike rusifikacije, i disocijativnih projekata etnizacije "od dole", tj. težnji ne-Rusa za autonomijom i nezavisnošću, mogu se, nema sumnje, smatrati ideološkom osnovicom za pojave etniciteta u ovom prostoru. Letonska nacija kao "imaginarna" politička zajednica, onako kako je pod sovjetskom vlašću potajno zamišljana i kako se danas ponovo javno i zvanično koncipira, može se zapravo posmatrati i vrednovati kao svojevrsna reakcija na politiku rusifikacije.

Posle dramatičnih i neretko zbunjujućih događaja (kao što su, na primer, nemačka okupacija i kratkotrajno pripajanje Sovjetskom Savezu) Letonija je 18. novembra 1918. stekla nezavisnost. Pri tome je važno da se napomene da su se utemeljivači i osnivači Letonije već tada opredelili za model "etničke" nacionalne države. Taj izbor, koji u osno-

vi pretpostavlja postojanje jedne etno-kulturne homogene političke zajednice na jednom monoetničkom prostoru, deluje nam iz današnje perspektive pomalo paradoksalno, pogotovo ako se ima na umu da je Letonija – i posebno grad Riga – odvajkada predstavljala jedan "etnički aglomerat", da ovu tačnu oznaku nobelovca Česlava Miloša, kojom je okarakterisao Viljnus, primenimo na susednu zemlju (Miloš, 1995, 249). Otuda se pokazalo neophodnim da se definišu status, uloga i obaveze raznih "narodnih grupa", pri čemu je Letoncima pripisana uloga "državotvorne" nacije, Medutim, madarski istoričar Ištvan Bibo pokazao je, na primeru istaknutih država Centralne i Istočne Evrope u razdoblju između dva rata, kako jedna "državotvorna" nacija brzo može da se pretvori u "gospodarski narod", koji na osnovu svoje umišljene nadmoći sebe smatra pozvanim da vlada nad ostalim delom zajednice (Bibo, 1993, 172). Ali Letonija u vreme "prve nezavisnosti", uprkos neprekidnom razvoju u pravcu političkog autoritarizma, pre svega posle 16. marta 1934. kada je Karlis Ulmanis došao na vlast, nije postala tipična "etnokratija". Iako je nacionalistički radikalizam u Letoniji očevidno dobijao na snazi, ipak se može reći da je javnost – mada ponekad uz škrgutanje zubima – u socijalno-političkom pogledu priznavala postojanje manjinskih "narodnih grupa" i to gotovo sve do Drugog svetskog rata. Treba podsetiti i na to da se svakodnevni život pripadnika "državotvorne nacije" i pripadnika "etničkih zajednica", pre svega u interetničkom sistemu Rige, uprkos neizbežnim napetostima, odvijao po obrascima uzajamnog respektovanja i tolerisanja. Egzemplarna, je u tom smislu bila kosmopolitska kulturna razmena u letonskom glavnom gradu, o čemu Pistolkors kaže:

Zahvaljujući uspešnom radu u škola, stručnih i visokih škola, mlada generacija je nastojala da u nauci, literaturi, likovnoj umetnosti i muzici dalje razvije preuzete forme, pa je shodno tome uspela da stvori samosvojna dela. Književni stvaraoci su se oslobađali glorifikatorskog prikazivanja sopstvene nacionalne prošlosti, a da pri tome nisu potpuno odbacili narodno stvaralaštvo i narodno pesništvo...

Naročito je Riga sa svojim kosmopolitskim karakterom postala svojevrsna pozornica duhovnog i kulturnog života i većinskog stanovništva i nacionalnih manjina, što se posebno odražavalo u pozorišnom i muzičkom životu. Odnos između Letonaca i baltičkih Nemaca samo je izuzetno retko tematizovan... Bilo je pokušaja da se i strane literature putem prevoda prenesu u sopstveni jezički prostor (Pistolkors, 1994, 502).

U tom sklopu je od posebnog značaja bila uloga jevrejske inteligencije, koja je izuzetno aktivno sudelovala u kulturnom životu letonske prestonice. Jevrejska zajednica je, izmedu ostaloga, imala i jedno pozorište, koje je u celoj Rigi bilo na glasu po kvalitetu svojih predstava (Vestermanis, 1996, 49). Još je karakterističnije za tolerantnu atmosferu u Rigi bila česta pojava "intermarriages", mešovitih brakova, tako da su brakovi između Letonaca i Nemaca sve do tridesetih godina, kada je politički autoritarizam poprimio sve izraženije oblike, činili oko 30% svih sklopljenih brakova (Pistolkors, 1994, 492).

Ako bismo razdoblje prve nezavisnosti u Rigi vrednovali iz antropološke perspektive, mogli bismo, pre svega, da konstatujemo da – i pored naraslog desničarski orijentisanog nacionalizma u političkom sistemu i sve izraženijih tendencija izdvajanja medu nacionalnim grupama u formi uzajamnih strategija etnizacije – sve do uoči Drugog svetskog rata nije bilo nekih značajnijih interetničkih konflikata i konfrontacija, koji bi stvarno ugrozili interetnički sistem. I u ravni svakodnevnog života postojale su bitne

pretpostavke za jednu za ona vremena pionirsku multikulturnu koegzistenciju. Riga je, kao interetnički sistem u razdoblju, između dva svetska rata predstavljala daleko "najotvorenije" društvo u tom delu sveta, što se današnjem posmatraču, s obzirom na aktuelne "težnje za izdvajanjem", može učiniti kao pomalo iznenađujuća realnost.

Sa Drugim svetskim ratom započinje posebno bolno poglavlje u istoriji Rige. Za glavni grad Letonije počela je epoha društveno-ekonomskih promena, koje su duboko i dalekosežno modifikovale i celokupnu strukturu predratnog razdoblja. Taj proces je započeo nacionalsocijalističkom okupacijom, kada je, osim onih članova koji su pravovremeno uspeli da pobegnu, uništena uticajna jevrejska zajednica. Tamo su počinjena stravična zlodela i u getu i u koncentracionom logoru Kajzervald, monstruoznom postrojenju za uništavanje ljudi u parku na rubu grada (Vestermanis, 1996, 62). Potom je došlo vreme staljinističke politike sovjetizacije, koja se nije manifestovala samo u izgradnji jednog polit-birokratskog aparata po komunističkom obrascu, u kolektivizaciji svih privrednih sektora i forsiranoj industrijalizaciji, nego i u iseljavanju baltičkog nemačkog življa, u velikim deportacijama politički sumnjivih domaćih žitelja i u naseljavanju sovjetskih gradana iz centralnih republika Rusije, Ukrajine i Belorusije. Ta politika je u odsudnoj meri doprinela etničkom preoblikovanju i prekrajanju celog regiona. Staljinistička "politika mobilnosti" nastavljena je dugo posle Staljinove smrti sa drugim ciljevima. Naseljavanje "slovenskih" pridošlica u Sovjetsku Republiku Letoniju, a posebno u Rigu, nastavljeno je iz privrednih i vojnih razloga gotovo sve do raspada Sovjetskog Saveza. Tako je udeo letonskog stanovništva izmedu 1959. i 1979. godine pao za oko 9%, dok je "slovenski" udeo (Rusi, Belorusi, Ukrajinci) istovremeno porastao

za oko 9%. U Rigi su ta kolebanja bila naročito velika. Tu je u istom razdoblju broj neletonskih žitelja toliko porastao da su činili većinu, koja sve do danas daje pečat etničkoj strukturi grada. Doseljavanje u Letoniju stanovnici nebaltičkih sovjetskih republika smatrali su privilegijomm, pre svega zbog toga što su tamo radni uslovi i kvalitet života kudikamo bili bolji nego u ostalom delu Sovjetskog Saveza. Biti premešten u Letoniju i, pre svega, u Rigu, baltički grad sa zapadnjačkim karakterom, bio je za mnoge Ruse, Beloruse i Ukrajince san koji su po svaku cenu nastojali da ostvare. Otuda, dakle, nije čudno što se Riga pod uticajem sovjetske "politike mobilnosti" – kako to potvrduju i statistički podaci – razvila u binacionalan grad, sastavljen uglavnom od dve grupe, koje su živele odvojene jedna od druge (zapravo su jedna drugu ignorisale) – Letonaca i "Slovena" (u prvom redu Rusa). Letonci su sve izraženije prisustvo pridošlica doživljavali kao teško prihvatljivu majorizaciju i ujedno kao opasnu pretnju za svoj socio-ekonomski status i kulturni identitet. Ne može prenebreći ni to što su ruski, beloruski i ukrajinski doseljenici imali naklonost sovjetske lokalne birokratije, koja se opet prevashodno sastojala od "stranaca", pa je smatrana upravom "okupatora". Pridošlice se nisu osećale obaveznim da upoznaju "letonske specifičnosti" i da ih na primeren način respektuju. Sve do perioda takozvane "perestrojke" u osamdesetim godinama, kada su sovjetski vlastodršci počeli da ispoljavaju opreznu i ambivalentnu spremnost da priznaju letonski identitet, doseljenici su u svakodnevnom životu mogli da se ponašaju kao da su Letonci jedna "zanemarljiva skupina"; nisu smatrali za potrebno da nauče tamošnji jezik i upoznaju tamošnju kulturu. Sovjetska "politika mobilnosti" u Letoniji, ćiji je prikrivenim i ujedno paradoksalni cilj bio da se stvori "homo

sovieticus", u stvari je stvorila idealne uslove za onu polarizaciju i konfrontaciju između etničkih grupa koje se i danas daju zapaziti u Rigi.

Druga nezavisnost Letonije nije značila samo ponovno uvodenje slobodne tržišne privrede i parlamentarne demokratije zapadnoevropskog tipa nego i tvrdokorno ostajanje pri načelu "etničke" nacionalne države. Njeno vaspostavljanje predstavlja "kraljevski put u Evropu", mada je u Evropi ta forma političke zajednice danas predmet velike diskusije. U Letoniji se, pri tome, mnogo više radi o nostalgičnom "povratku u prošlost" i – da budemo precizniji – o povratku u XIX stoleće. Javne diskurse o identitetu i etnicitetu ponovo rođene "državotvorne nacije" u sadašnjoj fazi transformacije odlikuje nedvosmisleno arhaiziranjući, odnosno romantizirajući ton, u kojem pažljivi posmatrač može da otkrije herderovske reminiscencije, pri čemu pojmovi kao što su "narod", "narodni duh" i "narodna duša" ponovo doživljavaju veliku konjunkturu. Istovremeno se ponovo ističe teritorijalni princip i u vezi s time i životno značenje prostornih aspiracija "nacija". Afirmacija i isticanje nacionalno-državnog principa, uz specifične diskursije o etnicitetu, usmereni su – i pored svih zvaničnih uveravanja da se uvažavaju prava manjina – na to da se u rigidnoj formi revitalizuje obrazac "monoetničke teritorijalnosti".

Cela stvar se prevashodno odvija u vezi sa jezikom, koji se još jednom pokazuje kao simbolični resurs identiteta od prvorazrednog značaja. Iako je sada u Letoniji oko 40%, a u samoj Rigi više od 50% stanovništva slovenskog porekla, posle 1994. u parlamentu su predloženi ili usvojeni zakoni koji, čak i u slučaju komercijalnih transakcija, dozvoljavaju jedino upotrebu letonskog jezika. Radi zaštite letonskog jezika oformljen je čak i jedan "Policijski ured", "Lan-

guage Inspection Board", koji, pre svega u Rigi, strogo nadzire poštovanje "jezičkih obaveza". U sklopu ovih mera obavljena je i "letonizacija" celokupnog obrazovnog sistema, pri čemu su ruske škole tretirane takoreći kao "model koji nestaje": čeka se samo na to da poslednji daci polože završne ispite, pa da se one zatvore. Istovremeno je došlo do radikalnog i strogog korigovanja ili uklanjanja dvojezinkih putokaza, uličnih natpisa i firmi iz sovjetskog vremena. Svaki, pa i najmanji trag koji je podsećao na rusko ili ćiriličko pismo pažljivo je uklanjan i izbrisan.

Mora se na kraju dodati i to da bi nove elite, nema sumnje, preduzele još oštrije mere da nije bilo stalnih upozorenja EZ i reskih opomena velikog i moćnog suseda.

Sada se u Letoniji, u ime državne nacije i monoetničke nacionalne države i uz pomoć jezičkog kriterijuma, svesno etniziraju stanovništvo koje su delom rodeno u zemlji (50% ne-Letonaca spada u "drugu" odnosno "treću" generaciju "slovenskih doseljenika"). Na taj način to stanovništvo ostaje bez državljanstva i tako isključili iz civilnog i privrednog društva. Ko ne spada u "državnu naciju" nema nikakva politička prava. On ne može da obavlja poslove za koje je zakon, uz to, propisao besprekorno znanje letonskog jezika.. Srovođenjem monoetničkog nacionalno-državnog principa u Letoniji je stvorena Evropi nepoznata kategorija ljudi lišenih državljanstva; ti ljudi danas čine više od trećine celokupnog stanovništva ove države i zvanično se, pomalo licemerno, označavaju kao "lica sa stalnom dozvolom boravka". Opremljeni posebnim pasošem, oni su obeleženi kao građani drugog reda, pa im ostaju samo dve mogućnosti:

– (re)migracija u etničku "otadžbinu", "blago etničko čišćenje", što bi u potpunosti odgovaralo željama letonskih vlasti, ili

– potpuna (nasilna) asimiliacija u "titularnu naciju".

Letonski slučaj na primeru Rige pokazuje kako je sa sovjetskom okupacijom, pod plaštom komunističkog internacionalizma i sa skrivenim pobudama velikoruskog nacionalizma, u predratno doba sistematski odstranjivana "multikulturalnost". Kruto, štaviše, gotovo opsesivno isticanje principa državne nacije u razdoblju posle "druge nezavisnosti" zakočilo je, bolje rečeno onemogućilo je razvijanje jedne "politike multikulturalnosti", koja je mogla da usmerava pregovore o priznavanju raznih identiteta na institucionalnom nivou, kao i u svakodnevnom životu. Iako je, u poredenju sa situacijom koja je preovladala početkom devedesetih godina, znatno popustila napetost u svakodnevnim interpersonalnim odnosima između pripadnika različitih grupa u interetničkom sistemu Rige ipak je opšte stanje u Letoniji još uvek daleko od toga da bi se barem donekle moglo ostvariti "približavanje" ravnopravnih etničkih zajednica ili "integracija bez asimilacije", koju je postulirao Asbjorn Ejde, predsednik radne grupe UN za prava nacionalnih manjina (Ejde, 1997). "Multikulturalnost" je u interetničkom sistemu današnje Rige jedna gotovo nepostojeća realnost, koja se samo pod mikroskopom etnologa može otkriti u nekim područjima svakodnevnog života.

3. Pinang kao interetnički sistem

Kada je 17. jula 1786. mladi i pustolovni britanski kapetan Frensis Lajt sa svoja tri broda stigao do vrha severoistočnog poluostrva Pulau Pinanga i tu se onda iskrcao, bio je, sva je prilika, prvi Evropljanin koji je kročio na ostrva u prolazu za Malaku. I Malajci iz susednog sultanata Kedah,

pod čijim je suverenitetom bio Pulao Pinang, pokazivali su do tada malo interesovanja za "ostrvo indijskog oraha", kako u prevodu glasi ime tog ostrva. Pre nego što su Englezi osnovali grad Džordžtaun, Pulao Pinang je bio retko naseljeno ribarsko ostrvo koje su morski pirati, pre svega Portugalci i Evroazijci, ponekada koristili kao pristajalište i utočište. Kapetan Lajt i nešto kasnije čuveni guverner Tomas Stanford Rafles, odmah su uvideli da bi Pinang mogao da postane važno uporište kompanije "East Indian Company" i britanske krune. Zato su Britanci, neposredno pošto su se tu iskrcali, nastojali da sklope sporazum sa sultanom Kedaha; po tom sporazumu sultan bi ovo ostrvo njima ustupio, ali je on konačno sklopljen tek 1800. godine (Hejs Hojt, 1997, 22).

Zaliv pred Džordžtaunom je zaista bio izuzetno podesan da se tu uredi luka za popravku i remont brodova britanske vojne i trgovačke mornarice. Geografski položaj Pinanga, na severnom ulazu u prolaz kod Malake, omogućavao je takođe efikasnu kontrolu trgovačkih puteva za Daleki Istok, kao i pojačani nadzor – zajedno sa Madrasom i Kalkutom – nad Bengalskim zalivom. Pinang je, dakle, na odsudan način doprineo jačanju pozicije "East Indian Company" u borbi sa francuskim i, pre svega, holandskim trgovačkim rivalima (Kihler, 1968, 29).

Godine od 1786. do 1819. bile su vreme impozantnog privrednog procvata Pinanga, koji je onda ubrzo privukao doseljenike iz celog sveta. Već 1804. godine tadašnji guverner Pinanga ser Džordž Lajt ukazao je na zanimljivu činjenicu da su se medu doseljenicima nalazili Britanci, Holandani, Portuglaci, Jermeni, Arapi, Persijanci, Kinezi, Holijasi (Tamilci), Malajci, Burmanci, Sijamci, Javanci i Bugi sa Celebesa (Lajt, 1804, 25). Pinang je, dakle, od samog početka bio doseljeničko društvo, koje je istovremeno

predstavljalo jedan šaroliki i izuzetno kompleksan interetnički sistem.

Posle ove prve faze, koju je karakterisao nagli porast trgovinskog prometa i širenje plantaža bibera, usledile su godine nešto usporenijeg rasta. Nekoliko uzastopnih epidemija kolere, pad cene bibera na internacionalnom tržištu i pad trgovinskog prometa, rat između Kraljevine Sijam i Sultanata Kedah, kao i opasna konkurencija grada Singapura, koji se veoma brzo razvijao, prouzrokovali su nešto usporeniji rast konjunkture. Ali i pored toga Pinang je ostao privlačno mest, zahvaljujući tome što je prelaz sa proizvodnje bibera na proizvodnju karanfilića i muškata obezbedio kontinuitet rasta poljoprivredne proizvodnje. Tako je broj žitelja Džordžtauna sa 6.000 u 1820. godini porastao na 29.000 u 1824. godini. Godine 1851. taj broj iznosio je već 43.000, a 1860. 60.000 žitelja (Kihler, 1968, 49). Doseljenici u toj drugoj fazi prevashodno su bili Kinezi, koji od tog doba predstaviaju većinu u Pinangu.

Od 1860, naročito posle otvaranja Sueckog kanala (1869), počela je nova faza evropske kolonijalne ekspanzije u jugoistočnoj Aziji. Holandani su pojačali svoje prisustvo u Indoneziji i osvojili su severni deo Sumatre. Francuzi su zaposeli južnu Indokinu. Naposletku je Britancima pošlo za rukom da zavladaju svim sultanatima malajskog poluostrva i da time sebi obezbede monopol nad važnim izvorima sirovina, kao što su, na primer, rudnici kalaja. Za vreme ovog talasa ekspanzije britanskog kolonijalizma u jugoistočnpj Aziji, Pinang je preuzeo važnu ulogu, jer je Džordžtaun predstavljao idealno polazište za osvajanje sirovinama bogatog severnog dela Malajskog poluostrva. Proširenje engleskog uticaja u tom regionu u velikoj meri je podstaklo dalju imigraciju: izmedu 1860. i 1915. u Pinangu se iskrcalo na stotine hiljada Kineza iz celog Sre-

dišnjeg Carstva. Džordžtaun je postao jedna od najvažnijih raskrsnica imigracije u jugoistočnoj Aziji: jedan deo doseljenika ostao je u samom gradu, ali je većina Kineza ipak otišla na Malajsko poluostrvo da rade u rudokopima kalaja ili da svoja sredstva investiraju u taj privredni sektor koji je mnogo obećavao. U ovom razdoblju masovno se povećalo prisustvo Kineza na celokupnom Malajskom poluostrvu, dok se njihov položaj u Pinangu dalje učvršćivao. Iz Pinanga su Kinezi odlazili u južni Tajland (Phuket), južnu Burmu i Indoneziju, gde su osnovali moćne i uticajne finansijske kolonije i institucije, koje ni do danas nisu izgubile u svom značaju.

Paralelno sa otvaranjem rudokopa kalaja, važnu "revoluciju" na Malajskom poluostrvu doživela je i poljoprivreda. Uvodenjem "Hevea Brasiliensis", tradicionalne začine (biber, muskat, karanfilići itd.), koji su zauzimali relativno male površine, zamenile su ogromne plantaže kaučuka. Na prelazu izmedu XIX i XX veka potražnja kaučuka doživela je, usled povećane produkcije automobila i bicikla u Evropi i Sjedinjenim Državama, veliki uspon, što je potrajalo sve do velike svetske privredne krize. Proširenje plantaža kaučuka na Malajskom poluostrvu i u samom Pinangu iziskivalo je povećan broj radne snage, koja je u ovom slučaju dolazila iz Indije.

Britanski kolonijalni gospodari su Kineze, zbog njihove konfučijanske radne etike, vise cenili nego Induse. U poredenju, pak, sa Malajcima, koje je već guverner Džordž Lajt označio kao "indolentne", "osvetoljubive", "neuračunljive" i "nepouzdane" (Lajt, 1804, 15), Indusi su, zbog svoje vrednoće i čestitosti, smatrani za "veoma korisne ljude". S obzirom na ta svojstva, zbog kojih su bili traženi i cenjeni plantažni radnici, britanska kolonijalna uprava organizovala je i finansijski potpomagala useljavanje Tamilaca iz

južne Indije na Malajsko poluostrvo i u Pinang. U sklopu tog planskog naseljavanja došli su u jugoistočnu Aziju Siki iz severne Indije i doseljenici iz Bombaja i okoline, koji su se, po pravilu, bavili nekim zanatom i sitnom trgovinom. Privlačnost i atraktivnost Pinanga kao uslužnog centra podstakli su ljude i iz drugih zemalja i sa drugih kontinenata (Taje, Indonežane, Burmance, Arape, Jermene itd.) da se nastane u Džordžtaunu. Sve do 1957. godine postojala je u Pinangu čak i jedna mala jevrejska zajednica.

Godine izmedu 1860. i Prvog svetskog rata definitivno su odredile etničku strukturu Pinanga i celog Malajskog poluostrva, jer se sa prispećem Indusa konstituisala po veličini treća grupa žitelja još i danas tamo postojećeg interetničkog sistema.

Doseljeničko društvo Pinanga, koje na neki način predstavlja direktni proizvod britanske kolonijalne vladavine, moglo bi se, iz etno-sociološke perspektive, označiti ne samo kao interetnički sistem nego i kao "pluralno društvo". To znači da svaka etnička grupa koja čini sastavni deo sistema vodi jedan prostorno odvojen život, sa sopstvenim institucijama i svojom infrastrukturom, kao i da privrednu strukturu karakteriše etnički definisana podela rada, iz koje proističu socijalni dispariteti između individua (Fernival, 1939; Smit, 1965; Reks, 1994, 121). U doba kolonijalizma, društvo Pinanga i Džordžtauna odista je bilo strogo organizovano po takvim kriterijumima: tanki gornji sloj britanskih kolonijalnih gospodara stanovao je u viktorijanskim zdanjima i vilama u tipično neoklasicističkom i imperijalnom stilu, izgrađenim nedaleko od luke, gde se i danas proteže moderni "City". Tu su se nalazila i zdanja kolonijalne uprave, koja su se odlikovala sličnim stilom. Kinezi, uglavnom vlasnici dućana i prodavnica, zanatlije i trgovci, živeli su u jezgru starog grada, čije su ulice bile

nu prevaziđena. Tada je prihvaćena "New Political Economy" (NEP), kojom se nastojalo da se smanji socio-ekonomski jaz, koji se sve više povećavao izmedu nemalajskih srednjih i gornjih slojeva, s jedne strane, i širokih malajskih donjih slojeva urbanog i seoskog porekla, s druge strane (Faland, Parkinson, Saniman, 1990, 17; Gomes, 1999, 176).

U ustavu utemeljeni kompromis i NEP postali su, pre svega s obzirom na "politiku multikulturnosti", predmet veoma različitih, pa često i oprečnih prosuđivanja i vrednovanja. Nekolicina autora zastupa stanovište da su konstitucionalne "nagodbe" i potom NEP dovele do povlašćenog položaja Malajaca, to jest do hegemonije malajske većine nad kineskom i induskom manjinom (Samsul, 1998, 145). Drugi politički angažovani eksperti Malezije smatraju da ustav i NEP nisu bili dovoljno inovativni, budući da – prenebregne li se odsustvo britanskog kolonijalnog upravnog sloja – reprodukuju i perpetuiraju staro "pluralno društvo", sa njegovim prostornim razgraničenjima, socijalnim nejednakostima i strukturama podele rada i ekonomskom podelom izmedu Malezijaca i ne-Malezijaca u postkolonijalnom kontekstu (Faland, Parkinson, Saniman, 1990, 18; Milner, 1998, 165).

Medutim, ako se stvari posmatraju iz nešto neutralnije perspektive, moglo bi se reći da su institucionalne "nagodbe o identitetu" i u tom duhu upražnjavana nacionalna politika uvek nastojale da ostvare "modus vivendi" između etničkog pluralizma i privrednog dualizma. Kao dokaz za to može da se navede i to da se – uprkos mnogobrojnim manjkavostima i pukotinama u ustavnopravno izvedenom i politički praktikovanom kompromisu, koje su kritičari malezijskog poimanja "multikulturalnosti" s pravom isticali ipak održala jedna dinamička, suptilna, mada krhka ravnoteža unutar etničkog sistema koji je nasleden iz koloni-

jalnih vremena. Mora se imati u vidu da je politika "nagodbe o identitetu" zajamčila nacionalnu koheziju etničkih komponenti, koje su usled snažno ispoljenih nejednakih privrednih šansi u drustvenom pogledu vertikalno raspoređene. Pod tim političko-institucionalnim okriljem mogle su na lokalnom nivou i u svakodnevnom životu da se razviju sasvim specifične forme "multikulturalnosti", kako to slučaj Pinanga jasno pokazuje. Džordžtaun je danas grad sa više od 220.000 stanovnika (60% Kineza, 30% Malajaca i 10% Indusa) koji se nalazi usred jednog od najvažnijih industrijskih središta Malezije (industrija kalaja). Stare strukture i raskoli nekadašnjeg kolonijalnog društva, odnosno "pluralnog društva", nisu baš sasvim nestali, ali su u znatnoj meri ublaženi. Uzalud će se danas tragati za starom prostornom razdvojenošću etničkih grupa, koja je nekada na tako očevidan način karakterisala Džordžtaun kao posebnu naseobinu: ona naprosto više ne postoji. Kinezi koji su se obogatili odselili su se iz starog grada i nastanili su se u kućama za jednu ili više porodica, i to u takozvanim "boljim" četvrtima. Na njihovo mesto su došli Indusi, koji danas žive izmešani sa preostalim Kinezima. Malajci su delom otišli iz svojih četvrti nalik na kampone i žive u jeftinim stambenim kućama, koje dele sa pripadnicima drugih etničkih grupa. Ni podela rada, oformljena u doba "pluralnog društva", već se odavno ne upražnjava tako rigidno kao u prošlosti. Mnogi Indusi koji su bili uspešni u trgovini danas pripadaju imućnom srednjem sloju. I Malajci su neretko uspevali da ostvare znatan socijalni uspon. Ali Kinezi u svakom slučaju ostaju dominantna grupa. Kao posledica te mobilnosti, koja pruža radne mogućnosti u delokrugu poziva koji ne predstavljaju neki naročiti status, Pinang je postao ili ostao privlačno područje za naseljavanje. Tako su doseljenici, pre svega iz Indonezije i Burme,

sve do azijske krize 1997-1998. godine, pod veoma nepovoljnim uslovima, radili u malim i velikim preduzećima u industrijskom i uslužnom sektoru.

Ove promene i preobražaji u socijalnoj strukturi, koji su, kao što je već rečeno, urodili jednim ne malim društvenim preokretom unutar od britanske kolonijalne moći nasledenog "pluralnog društva", nisu uništili tolerantnu, mada ne posve svih problema lišenu koegzistenciju između etničkih grupa. Za to je karakteristično svedočenje jedne Amerikanke, koja atmosferu u Pinangu upoređuje s onom u SAD. Ona u uvodu svoje knjige sa odredenom dozom naivnog optimizma piše:

> Ovo je delo rođenog Njujorčanina, kome se urbane rasne tenzije čine sasvim normalnim, i koji je u Pinangu, gde se raznolikost i sklad uzajamno ne isključuju, otkrio nadu (Hejz Hojt, 1997, VIII).

"Egzotizirajuća", odnosno "orijentalizirajuća" ulepšavanja realne situacije u Pinangu u ovom navodu ne daju se prevideti. Međutim, nepobitna je činjenica da se tamo jasno oseća onaj malajskim ustavom prizvani duh "prilagodavanja" i "nagodbe o identitetu", naravno uz zadržavanje transparentnih etničkih granica, prostornih razdvajanja i strategije socijalnog distanciranja. To se može ilustrovati ne samo uobičajenim "intermarriages" ili obrazovnim sistemom, koji dopušta široki jezički spektar u okviru privatnih škola, nego i "multikulturnom" lokalnom politikom u sklopu javne reprezentacije i zaštite spomenika.

Otuda nije nikako slučajno što je Gradski muzej 1997. godine otvoren izložbom koja je nosila naslov, "U Pinang su došli iz celog sveta". Uz to je objavljen i katalog u kome je, na gotovo demonstrativan način, predočena istorijski stasala etno-kulturna raznolikost. Čovek gotovo da ne može da se otme utisku da se i na izložbi i u katalogu prenagla-

šava "multikulturalnost" Pinanga. Moglo bi se reći da tu dolazi do izražaja jedno očevidno nostalgično obojeno interesovanje za etno-kulturne razlike, koje pre spadaju u prošlost nego u budućnost. "Multikulturalnost" se u ovom slučaju najpre "koncipira", a potom predočava sa određenom porukom. Ceo poduhvat u vezi sa muzejom i katalogom trebalo je da istakne "multikulturalnost" Pinanga kao bitnu vrednost i vrlinu, a ne kao neki nedostatak ili neku manjkavost.

Ista poruka može se naći i u sklopu politike zaštite spomenika. Već više od deset godina – posle jednog za zemlje jugoistočne Azije ne mnogo neuobičajenog procesa modernizacije, u sklopu kojeg je sa ikonoklastičkim besom uništavano ili prepuštano propadanju sve što je podsećalo na prošlost (kao, na primer, razaranje starog kineskog grada u Singapuru) – ceni se i neguje istorijsko nasleđe pre svega u formi starih gradevina i zdanja. Tako su u Pinangu usvojena upustva za restauraciju najvažnijih zdanja (kuća, hramova, džamija). Zanimljivo je, pri tome, konstatovati da se ta politika obnove ponovo temelji na principu "prilagodavanja" i "nagodbe o identitetu". Spomenici koje je trebalo obnoviti pažljivo su odabirani po kriterijumima koji su se mogli označiti kao "multikulturni": polazeći od etničkog sastava Pinanga, odabirani su simbolički najznačajniji i u estetskom pogledu najreprezentativniji kulturnoistorijski objekti i spomenici kineske, malajske i induske zajednice. Zaštita spomenika može, dakle, da se posmatra kao rezultat spretno vodenih pregovora koji su na kraju urodili mudrim dogovorom, koji će pomoći da se izbegne latentna i uvek moguća "borba za priznavanje" između tri etničke grupe koje čine društvo Pinanga.

"Multikulturalnost" Pinanga i Malezije predstavlja važnu i praktično neotuđivu komponentu oba interetnička siste-

ma. Pri tome se ne radi o stvari koja se sama po sebi razume, jer upravo taj jugoistočnoazijski vid "multikulturalnosti" na paradigmatičan način pokazuje da koegzistencija i uzajamno priznavanje etničkih zajednica uvek predstavljaju plod i rezultat teško postignutih aranžmana i otuda zahtevaju mnogo pregovaračkih kompetencija i spremnosti na kompromis.

4. Završne napomene

1) Poredenje između Rige i Pinanga pokazuje na prvom mestu da politički pluralizam i demokratsko ustrojstvo, kako neki autori s pravom ističu (Kimlicka, 1995b, 16), nisu nužna garancija za "multikulturalnost" sa eksplicitnim priznavanjem etno-kulturne diferencije. Jedna demokratija, koja uprkos postojanju pluralističkih uslova, zastupa mono-etnički princip, i te kako može – kao što to pokazuje primer Letonije – da se razvije u "tiraniju većine", koja grubo nipodaštava osnovna prava minornih i minoriziranih grupa. Malezija je, nasuprot tome, jedna poluautoritarna država, u kojoj je "multikulturalnost" mogla da uhvati dubljeg korena nego u današnjoj Letoniji.

2) Na području bivšeg Britanskog carstva, od "pluralnih društava" i kolonijalnih pravnih ustrojstava nastali su postkolonijalna društva i države. To posebno važi za Maleziju, čiji se ustav u velikoj meri oslanja na odredbe britanske kolonijalne uprave. To iskustvo izgleda nije bilo tako negativno, kao što se često pretpostavlja, jer politika "prilagodavanja" i "nagodbe o identitetu", na kojoj se temelji svaka forma "multikulturalnosti", ovde bolje funkcioniše nego u ponekoj evropskoj nacionalnoj državi, kako to opet kazuje primer Letonije. Možda bi ovdašnji na praksu

orijentisani eksperti i naučnici trebalo da posvete nešto više pažnje "multikulturalnosti" postkolonijalnih društava.

3) Interkulturna komunikacija može na zadovoljavajući način da se analizira isključivo u ravni interakcionog sistema, jer se ovaj konstituiše i modifikuje u okviru kompleksnog spleta institucija nacionalnog, regionalnog i lokalnog karaktera. Politički organizovani i zvanično priznati modaliteti "prilagođavanja" i "nagodbe o identitetu", koji u Pinangu postoje još od vremena dobijanja nezavisnosti (1957), a u Rigi tek moraju da se razviju, u velikoj meri vrše uticaj na svakodnevnu praksu interkulturne komunikacije između pripadnika raznih etničkih grupa. U tom smislu je, na primer, merodavno da li je prilikom osnivanja države preovladao zatvoreni, tj. monoetnički model (po principu "državne nacije", kao u Letoniji) ili više otvoreni i shodno tome polietnički model nacije (po motu "jedna nacija i mnogo rasa", kao u Maleziji). Interkulturne komunikacione prakse povezane su, dakle, sa odgovarajućim pretpostavkama uključivanja, odnosno isključivanja.

4) Pretpostavka da prostorno razdvajanje etničkih grupa neminovno znači i getoizaciju i da otuda predstavlja prepreku za "multikulturalnost" pogrešna je i vodi na stranputicu. Primer Pinanga pokazuje da koegzistencija i uzajamno uvažavanje i priznavanje daleko više zavise od prisustva delotvornih "mehanizama premošćavanja" nego od prostornog mešanja.

5) Ako želimo da izbegnemo "vavilonsku moru", odnosno opasnost od sukoba u interetničkim sistemima i izmedu njih, onda je krajnje vreme, kako to pokazuju paradigmatička sudbina Rige i Pinanga, da se i u Evropi koncipiraju i praktikuju adekvatne forme "politike multikulturalizma", koje će zameniti kako diletantske "multikulti" koncepcije tako i težnje da se etničke razlike poreknu ili nipodaštavaju.

Bibliografija

Altermatt, Urs (1997): Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa. Zürich (NZZ Verlag).

Bibó István (1993): Misère des petits Etats d'Europe de l'Est. Paris (Albin Michel).

Bühlmann, Jacqueline, Röthlisberger und Schmid, Beat (Hg.) (1998): Monitoring Multicultural Societies. A Siena Group Report. Neuchâtel (Bundesamt für Statistik).

Eide, Asbjørn (1997): Group Accomodation and Human Rights in "New" or Restored States. In: Latvian Human Rights Quarterly Nr. 1: 7-19.

Faaland, Just, Parkinson, John Richard und Saniman Rais (1990): Growth and Ethnic Inequality. Malaysia"s New Economic Policy. London und New York (Hurst & Company; St. Martin"s Press).

Furnivall, John Sydenham (1939): Netherland's India. A Study of Plural Economy. Cambridge (University Press).

Gomez, Edmund Terence (1999): Tracing the Ethnic Divide: Race, Rights and Redistribution in Malaysia. In: Pfaff-Czarnecka, Rajasingham-Senanayake, Darin, Nandy und Ashis, Gomez, Edmund Terence (Hg.): Ethnic Futures. The State and Identity Politics in Asia. New Delhi, Thousand Oaks und London (Sage Publications): 167-202.

Hayes Hoyt, Sarnia (1997): Old Pinang. Oxford, Kuala Lumpur, Singapore and New York (Oxford University Press).

Küchler, Johannes (1968): Pinang. Kulturlandschaft und ethnisch-soziale Struktur einer Insel Malaysias. Giessen (Wilhelm Schmitz Verlag).

Kymlicka, Will (1995a): Multicultural Citinzenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford (Clarendon Press).

Kymlicka, Will (Hg.)(1995b): The Rights of Minority Cultures. Oxford (Oxford University Press).

Leggewie, Klaus (1991): MultiKulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik. Berlin (Rotbuch Verlag).

Leith, Sir George (1804): A Short Account of Settlement, Produce and Commerce of Prince of Wales Island in the Straits. London (ohne Verlag).

Milner, Anthony (1998): Ideological Work in Constructing the Malay Majority. In: Gladney, Dru G. (Hg.): Making Majorities. Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States. Stanford (Stanford University Press): 151-169.

Miłosz Czesław (1995): Vilnius, Lithuania: An Ethnic Agglomerate. In: Romanucci-Ross, Lola und DeVos, George (hg.): Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accomodation. Walnut Creek (Altamira Press): 249-263.

Mühlmann, Wilhelm Emil (1964): Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie. Newied und Berlin (Luchterhand).

Pistohlkors, Gert von (Hg.)(1994): Baltische Länder. Deutsche Geschichte im Osten Europas. Berlin (Siedler Verlag).

Rex, John (1994): La sociologia politica di una società multiculturale.: l'esempio britannico. In: Bonazzi, Tiziano und Dunne, Michael (Hg.): Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali. Bologna (Società Editrice Il Mulino): 121-143.

Römhild, Regina (1998): Die Macht des Ethnischen: Grenzfall Russlanddeutsche. Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris und Wien (Lang Verlag).

Seton-Watson, Hugh (1971): Storia dell'impero russo (1801-1917). Torino (Einaudi).

Shamsul, A. Baharuddin (1998): Bureaucratic Management of Identity in a Modem State: "malayness" in Postwar Malaysia. In: Gladney, Dru G. (Hg.): Making Majorities. Stanford (Stanford University Press): 135-150.

Smith, Michael Gardfield (1965): The Plural Society in the British West Indies. Berkeley (University of California Press).

Vestermanis, Margers (1996): Juden in Riga. Ein Wegweiser zu den Spuren einer ermordeten Minderheit. Bremen (Edition Temmen).

Weber, Max (1956): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen (J. C. B. Mohr, Paul Siebeck) (2 Vol.).

REGIONALIZACIJA IDENTITETA

Etnicitet u Italiji između krize i vernosti tradiciji

Govor o redefinisanju identiteta uopšte i posebno o etničkoj pripadnosti kao znacima bilo opšteg osećanja nelagode, bilo trajne političke, društvene, ekonomske i kulturne krize, u ovom trenutku postaje prilično prisutan diskurs, pogotovo od pada Berlinskog zida i ponovnom radanju nacionalizma na Balkanu i u ostatku istočnog dela srednje Evrope. Ovaj diskurs je bezmalo kao mrmljanje litanije u kojoj se ujedinjuju progresivni i prosvetljeni duhovi kojima najveći broj intelektualaca, po sopstvenom uverenju, pripada. Zapravo, rasprostranjeno mišljenje da je sadašnji nacionalizam u postsocijalističkoj Evropi u suštini proizvod društveno-ekonomske i kulturne krize koju je izazvao slom sistema i (možda samo privremeno) uništenje komunističke ideologije postalo je vise nalik ugodnom refrenu popularne pesme nego prefinjen simfonijski "stalan motiv" u Berliozovom stilu, ako mi dopustite muzičku metaforu. Ovde svakako ne mogu razviti besprekornu kritiku ove zlosrećne hipoteze koja je bezmalo postala prihvaćena istina, jer bih u tom slučaju morao da menjam temu ovog rada. Medutim, referenca na istočnu srednju Evropu nije ni proizvoljna ni nepostojana, nego amblematična za specifičan i sve dominantniji pristup društvenih

nauka koji favorizuje tumačenje sadašnjosti upotrebom sadašnjosti. Oni naučnici koji istražuju današnje oblike etniciteta u zapadnoj Evropi i na drugim kontinentima mogu lako upasti u istu zamku u koju i mnogi od onih koji su analizirali i analiziraju fenomen "etničkog preporoda" u koje su zapala društva bivšeg komunističkog bloka: to će reći, posmatraju samo sadašnje dimenzije "krize". Iz tog će se razloga moj rad eksplicitno osloniti na koncept "longue durée" (Brodel, 1958), i nakon toga sledi ispitivanje nekih važnih naznaka koje je formulisao Imanuel Valerštajn u svojoj sjajnoj knjizi *Razlaganje nauke o društvu* (Valerštajn, 1991) i, na kraju, rasprave o korisnosti istorijske antropologije koje su još u toku (Kalb, Marks i Tak, 1996). Želeo bih da naglasim da se slažem sa Valerštajnovom idejom rada na stvaranju onog što je nazvao "istorijske društvene nauke", premda verujem da je ideja totalne fuzije predmeta iluzorna, iz već pominjanih razloga metodološke prirode (Đordano, 1996: 98 i dalje). S druge strane, čini mi se da Valerštajn evocira ovu činjenicu, makar i eksplicitno, tako što koristi množinu – "istorijske društvene nauke".

Pitanje koje želim da razjasnim pomoću istorijsko-antropološke analize glasi: da li današnje konstrukcije identiteta koje su zasnovane na etničkom kriterijumu u "italijanskoj krizi" kraja milenijuma (kao, na primer, u "ligizmu") imaju istorijske ekvivalente, i da li, kao posledica toga, postoji društveno-istorijski okvir koji, u nekim trenucima, privileguje određeni način fabrikovanja etniciteta u Italiji. Medutim, ostaviću po strani sva pitanja vezana za takozvane etno-lingvističke manjine koje država danas priznaje (južni Tirol, Slovenci, itd.). Tvrdnja da je kriza bioskopa započela braćom Limijer pripisuje se jednom poznatom italijanskom filmskom reditelju. Ovaj tip dosetke

očito ima ograničenu vrednost, ali poseduje nesumnjivu sposobnost da nas natera na razmišljanje i iz tog razloga nameravam da nešto kasnije formulišem već pomenuto pitanje na ovaj način: zar nije konstrukcija etniciteta u Italiji, mada je nesumnjivo izraz "crnog zla" kraja veka, trenutno takode i vid "vernosti tradiciji" koja teče od formiranja unitarne države?

S ciljem da bolje utemeljim svoju argumentaciju, osmotriću dva aspekta koji mi se čine kao suštinski delovi društveno-istorijskog okvira koji obuhvata i hrani "etničke diskurse" u Italiji. To su:

– kontinuitet konflikta između legalnosti i legitimnosti, i

– uočavanje jaza izmedu severa i juga zemlje.

1. Jaz između legalnosti i legitimnosti

U poznatoj analizi oblika legitimne moći Maks Veber govori o tri njena osnovna tipa: harizmatskom, tradicionalnom i legalnom. Kako bi bila legitimna, legalna moć mora se zasnivati na priznanju od strane dela društva, "validnosti" sistema pravila i normi koje "kontrolišu" administrativno-politički poreci (Veber, 1956: vol. 1, 124 i dalje). Kao što je rekao i Gaetano Moska, legalna moć se zasniva na "političkoj formuli", a ne na proizvoljnoj upotrebi sile (Moska, 1966: 85 i dalje). Ipak, Veber je legalnu moć video kao najmoderniji i najracionalniji od svih oblika legitimne moći i teško da je mogao da zamisli, možda zbog svog pravničkog obrazovanja, realan slučaj divergencije ili konflikta izmedu legalnosti i legitimnosti. Ovaj slučaj rascepa je, zapravo, mnogo rašireniji nego što bismo pomislili i obeležava veliki deo istočne srednje Evrope i mediteranska društva, uključujući Italiju, gde se mogu uočiti dva

sistema normi i pravila koji se preklapaju i koji se često otvoreno "takmiče".

S jedne strane, postoje državni zakoni i propisi, tj. legalnost koju, kako je već pomenuto, "vodi" odgovarajuća birokratska mašinerija i koja, u najboljem slučaju, može računati samo na nejasno određenje i sebe i pravila koja "kontroliše".

S druge strane, nalazimo se pred jednim ili više društvenih kodova čije norme se smatraju legitimnim od strane uključenih aktera čak i ako oni, a to nije redak slučaj, obitavaju izvan legalnosti. Konflikt izmedu legalnosti i legitimnosti može se sumirati u sledećoj shemi:

Pravničke norme i uredbe	Društvene norme i pravila
LEGALNE	DELOM NELEGALNA
NELEGITIMNE	LEGITIMNA

Ova shema se mora shvatiti u smislu da je divergencija izmedu legalnosti i legitimnosti znak da "građani" ne razvijaju "osećaj privrženosti", da još jednom parafraziramo veberovsku formulu, državi kojoj pripadaju – a ni njenim institucijama (Veber, 1956: vol. 1, 122). Posledice ovog stava su očite jer, na ovaj način, postoji preispitivanje osnovnog uporišta legalne moći države, to jest "njenog monopola na fizičko nasleđe" (Veber, 1956: vol. 2, 832), ili, drugim rečima, njenog ekskluzivnog prava da primenjuje telesnu kaznu, kao, na primer, ograničenje kretanja prisiljavanjem na boravak u zatvoru (Ecioni, 1972: 76). Ova predstava trajne "zloupotrebe moći" od strane Države, koju je tako dobro identifikovao Leonardo Saša u čuvenom intervjuu sa Marčelom Padovanijem (Saša, 1979: 78), nije neko apstraktno videnje proizvoljnosti, nego izvršivost predstavlja nizom simbola i negativnih uloga. Čini mi se da je važno

da naglasim da je Šaša Siciliju eksplicitno smatrao metaforom cele Italije.

Prvo treba da se podsetimo podozrenja koje okružuje lokalne snage, i ne mogu se zadovoljiti time da vašu pažnju usmerim na etnografsku gradu u vezi sa shvatanjem policijske i komunalne administracije koju su na jugu Italije sakupili mahom anglosaksonski naučnici; njima bi se moglo prigovoriti, makar to bilo samo delom tačno, da su napisali "antropološki roman" (Dejvis, 1977; Đordano, 1990: 111 i dalje). Ali kao potvrdu ovih činjenica možemo dodati dramatična i uznemirujuća svedočanstva mirovnih sudija kao što je Roko Kiniči i drugih visokih službenika snaga reda kao što su general Karlo Alberto dala Kjeza koji su, ponekad u očajanju, samo nekoliko dana pre nego što će biti ubijeni govorili o svojoj "samoći", ne aludirajući samo na popustljivost saradnika, nego i na ravnodušnost, ako ne i prezir, koje je narod ispoljio prema njihovom delovanju u odbranu legalne moći Države. U ovom smislu su Kiniči i Dala Kjeza sledili tradiciju slavnih prethodnika kao što su Franketi i Sonino ("Inchiesta in Sicilia" /"Istraga na Siciliji", prim. prev./), Turijelo ("Governo e governati in Italia" /"Vlada i podanici u Italiji", prim. prev./), ili Mori ("Ai ferri corti con la mafia"[3]). Ali slične tvrdnje, manje sistematične a više fragmentarne, premda jednako značajne, i dalje se izriču – navedimo samo dva primera, oba sa sudijama iz Palerma (Falkone, Borselino, Kaseli, i dr.) i iz Milana, takozvani "pul čistih ruku".

Samoća i stoga izolovanost lokalnih vlasti je, napokon, logična posledica dubokog nepoverenja u njih od strane

[3] Naslov knjige prefekta Morija, u kojoj on opisuje svoje akcije protiv mafije tokom dvadesetih, mogao bi se prevesti kao "Pred obračun sa mafijom" (prim. prev.)

mnogih gradana koji, suprotno onome što bi se moglo pomisliti, prilično otvoreno izražavaju svoje mišljenje. Godine 1983. grupa istraživača i studenata sa Instituta za kulturnu antropologiju Univerziteta u Frankfurtu provela je istraživanje shvatanja državnih institucija u pet sicilijanskih komuna, kojim sam ja rukovodio. Pre nego što smo započeli ovo istraživanje, bio sam prilično skeptičan u pogledu mogućnosti ovog projekta, verujući da će intervjuisani, nakon što nas svrstaju u strance i time u deo "javne sfere", odbiti da odgovore ili da će nas, u najboljem slučaju, obasuti ukalupljenim stavovima koji su u skladu sa "zvaničnim stavom". Uopšte nije bilo tako. Na moje iznenađenje, intervjuisani su sa velikim oduševljenjem pristupili zamišljenom testu, koji ovde iz straha od opširnosti ne mogu opisati, dajući na za mene neuobičajen način oduška svom neprijateljstvu prema lokalnim institucijama koje je pre svih simbolizovala regionalna sicilijanska vlada (Đordano i Greverus, 1986: 345). Kao da su bili vraćeni u sedamnaesti vek, oni su govorili "Živeo kralj, dole potkralj". Treba se podsetiti nekih podataka jer nam oni sugerišu kako se simboli i negativne uloge pripisuju lokalnim vlastima: prema 75% ispitanika, sicilijanska regionalna vlada bila je "neefikasna", dok je 74% smatralo da je sastavljena od "varalica". Nadalje, 71% ju je smatrao "inertnom", 70% "nepouzdanom", 65% "lenjom" dok ju je "samo" 60% odredilo kao "ćudljivu" (Đordano i Greverus, 1986: 359). Zanimljivo je primetiti da od 19 pozitivnih odredenja, vrednost njih 15 ide ispod 50% (Đordano i Greverus, 1986: 344).

Sad se možemo upitati da li ovo "izglasavanje nepoverenja", kako smo ga tada nazvali, (Đordano i Greverus, 1986) još uvek preovladuje i da li su se stvari malo promenile. Meni lično se, iz neposredne blizine razvoju situacije

u Italiji, ne čini da se može iskreno reći kako je legitimnost lokalnih institucija porasla. I izvesni dogadaji koji bi nas mogli navesti da mislimo o takvoj promeni kao što su, recimo, radanje nekih asocijacija, promocija specifičnih projekata, organizacija marševa i demonstracija, još su uvek suviše efemerni da bi se moglo govoriti o "novoj" percepciji Države na nivou lokalnih institucija. Samo pomislite na melanholično osipanje "Rete"[4] Leoluke Orlanda i setite se da su slični događaji prvenstveno izraz mlade generacije koja se u kratkom vremenskom periodu vraća starim shemama, za koju je razum jedina stvar koja ostaje budućim generacijama, i ponovni početak. Tako kontinuitet koji je neophodan da bi se zaista učinile promene u predstavljanju i ponašanju nije moguć. Ako dozvolim sebi malu digresiju, dodaću da "pentitismo"[5] mafijaškog pečata jeste sve samo ne izraz stvarnog jačanja legalne moći. Mimo mnogih pravničkih sumnji da se može tako delovati, i koje ostavljam stručnjacima, ponašanje takozvanih "mafijaških prelivoda" predstavlja, da pređemo na stvar, veštu strategiju infiltracije u državnu strukturu koja može poslužiti mnogim ciljevima, recimo diskreditaciji "gazde" ili suparničke "bande", kako bi se ispitivanja skrenula na sporedni kolosek i kako bi se prikrili "prijatelji" ili "prijatelji prijatelja". Ali na ovaj način je očito da legalna moć ne može steći veću legitimnost samo zato što su prvo lokalne institucije, a onda one centralne, ostale u vlasti moderne verzije stare, efikasne i isprobane mafijaške tradicije, tačni-

[4] "Rete" – u prevodu "mreža" – jeste ime partije koju je osnovao Leoluka Orlando krajem osamdesetih, i koja je bila zapažena po inicijativama usmerenim protiv mafije (prim. prev.)

[5] Doslovce "pokajništvo" – misli se na kajanje članova mafije koji su sarađivali sa sudom i policijom (prim. prev.)

je eksploatacije i moguće neutralizacije legalnosti tako što će se suptilno udevati u javni sektor.

Ali pređimo na drugi niz negativnih simbola i uloga koje bih želeo da obuhvatim formulacijom "nepravda pravde". I u ovom su slučaju mnogi strani antropolozi koji su obavljali istraživanja u Italiji, svi u neku ruku sledbenici Monteskjea, bivali iznenadeni činjenicom da se u "zemlji zakona" državna pravda tako malo uzima u obzir. Pitre u knjizi *Sicilijanske izreke*, delu koje obuhvata mnoge varijacije poreklom iz drugih oblasti Italije, još ranije je ovoj temi posvetio kratak odeljak (Pitre, 1978: vol. 2, 339 i dalje). Svejedno, etnografski podaci, poslovice ponajmanje, nemaju težinu sami po sebi, jer se dobro zna da je "narodna mudrost", premda nesumnjivo simptomatska indikacija odredenog kolektivnog načina sazdavanja stvarnosti (te time i njenog saznavanja), veoma dvosmislena i često protivrečna, pošto se u njoj može otkriti i sve i ništa. Jedino selektivnost svakog ko prikupi ili koristi ove materijale čini ih nepouzdanim ukoliko predstavljaju jedini izvor. Kao potvrdu tih podataka, u Italiji se, kao u gotovo svim mediteranskim kulturama, mogu naći literarna svedočanstva koja govore o nestabilnim odnosima izmedu gradana i pravde, a oni su neverovatno česti u poređenju sa drugim književnostima, naročito zemalja na zapadu i severu Evrope. Postoji takode jedna struja popularnih romana kao što je slavni roman *I Beati Paoli* Luiđija Natolija[6], u kojem nalazimo iskrenu apoteozu privatne ili poluprivatne pravde jednog tajnog društva koja se takmiči sa duboko nepravednim i po prirodi korumpiranim sudom za prekršaje

[6] U prevodu "blaženi poklonici svetog Pavla"; radi se o romanu koji govori o tajnom društvu iz Palerma. Smatra se da je ono poslužilo kao uzor za stvaranje sicilijanske mafije (prim. prev.)

(Natoli, 1981). Po istoričaru i likovnom kritičaru Rosariju Lo Duki, ovaj "feljton" na Siciliji je "mnogim ljudima jedina knjiga koju su u životu pročitali", a to je zbog toga što ona potvrđuje, pothranjuje i oblikuje neke istine o neizbežnom, nepravednom delovanju državne pravde. No opisi "duboko ukorenjene nepravde pravde" od pre devedeset godina koju autor romana tako efektno dočarava, dobijaju iznenađujuću potvrdu u memoarima pravnika i u današnjim sociološkim istraživanjima. Od potonjih samo bih naveo Lorenca Barberu, isključivo zato što se u jednom od objavljenih intervjua retorika "nepravedne pravde" pojavljuje u svom karakterističnom izdanju:

"Pravda je mreža u koju se hvata mnoštvo ljudi. Ipak, u toj mreži ima rupa koje omogućavaju beg bogatim odmetnicima, onima koji kradu od seljaka i radnika, od zemlje, rada i kuće" (Barbera, 1980: 107).

Možda će neko primetiti koliko ovo podseća na staru "seljačku civilizaciju" sa svojom "arhaičnom idiosinkrazijom" za svaki oblik državnog intervenisanja, koju je Erik Volf opisao kao "prirodnu anarhiju". Bilo je pokušaja da se izjave poput ove gore navedene tumače kao svedočanstva o jednom svetu koji izumire, o snazi događaja koji su tokom devedesetih protresli italijansko društvo i državu. Ne mogu se, ipak, osloboditi sumnje da, uprkos svemu, i dalje preovladava shvatanje o izmanipulisanoj, te stoga tendencioznoj i nepravednoj javnoj pravdi.

Sa "tangentopolima"[7] koji su nastali iz pravničkih ispitivanja takozvanog "pula čistih ruku" u Milanu i koje su imitirali sudovi za prekršaje iz drugih delova Italije, moglo bi se pomisliti na neku vrstu "pravničkog preporoda" koji

[7] U pitanju je korupcionaška afera podmićivanja političara od strane poslovnih ljudi (prim. prev.)

mora da promeni duboko negativan klasični lik pravde. Ako neko misli da su sve ove činjenice doprinele stvaranju neverovatne ako ne i nemoguće "herojske" figure koju je predstavljao sud, može doći u iskušenje da se usprotivi mojoj tvrdnji. A ipak me samo fenomen di Pjetra navodi da više razmišljam o "vernosti tradiciji" nego o stvarnom osnaženju slike italijanske pravde. Detaljnom analizom di Pjetrovog ponašanja i tokom sudenja koja su prenošena na televiziji (što ne treba zanemariti kao činjenicu) i u mnogim izjavama koje je dao van sudnice, moraju se primetiti neuobičajeni način ponašanja i retorika koja je, rekao bih, bila "nekonvencionalna", te stoga ne bas u skladu sa "tradicionalnim" birokratskim stilom italijanske pravde. Zastrašujuće obraćanje familijarnim "ti" optuženom pred milionima Italijana, ponavljanje invektive nabijene prostačkim ali popularnim metaforama i metonimijama kao što su "reći popu pop, a bobu bob", gramatički pogrešne formule "oni koji govore k'o što ti radiš" – sve je to izmenilo ljudsko poimanje suda, po definiciji nepravednog, u dugo čekanu osobu koja ispravlja krive drine ili je, ako vise volite, osvetnik. No nisu li to, ako sledimo Hobsboma, uloge koje su se u prošlosti pridavale (makar samo u kolektivnom pamćenju jednog sela ili oblasti) hajducima i vođama boraca protiv nepravdi koje je nanosio državni aparat, čiji je pravda bila deo?

Ne znam je li di Pjetro doista počinio zloupotrebu tokom svoje sudske prakse, kad nije bio pravnik – to me jednostavno ne zanima. Međutim, sa antropološke tačke gledišta čini mi se da je di Pjetro pre paradoksalna figura utoliko što je on kao sudija "sluga države" koji pak koristi metode i preuzima uloge koje se smatraju tipičnim za one koji se bore upravo protiv "nepravedne i korumpirane" države. Ali preuzimati uloge znači i buditi tuda očekivanja. I

upravo tu, kao što već rekoh, leži tajna di Pjetrove popularnosti, budući da on mnogim Italijanima izgleda kao heroj zbog svog držanja koje ostavlja utisak da je on neko ko "ispravlja krive drine" i ko je "osvetnik". On je slika "antisudije" koji je faktički izvan pravde koja ipak po svojoj prirodi ostaje nepravedna, i koji je imun na nju. Po mom mišljenju, nesporna "harizma" di Pjetra, kao i njegova "heroizacija", nije potvrda njegove veće legitimnosti nego averzije prema trećoj sili.

"Harizma" je, kako je rekao Maks Veber, efemerna pojava koju odlikuje njena urodena labilnost. Moraćemo ipak sačekati da vidimo šta će se desiti ako di Pjetro za stalno stupi u nacionalnu politiku u kojoj je konformizam bezmalo obavezan ukoliko čovek ne želi da završi na marginalnoj poziciji. U ovom slučaju, predvidam nezaustavljiv pad popularnosti i progresivno umanjivanje njegove "harizme". Ali, ova tvrdnja nas vodi pravo u treći i poslednji niz negativnih uloga i simbola koji centralnu moć posmatra u dva njena najtipičnija izraza: nacionalnoj vladi i birokratskoj mašineriji. Isto zapažanje koje sam izneo za dva prethodna niza negativnih uloga i simbola važi i za ovaj. Pokušavajući da se ne ponavljam, želim samo da ukažem da ne oskudevamo u etnografskim materijalima koje su prikupili antropolozi i književnim svedočanstvima pisaca koji dočaravaju videnje "rimske vlade" koje deli velika većina stanovništva – naprotiv, ima ih puno. Sve u svemu, glavne teme kojima se ovi izvori bave odgovaraju rezultatima već navodenog istraživanja u pet sicilijanskih komuna koje je proveo Institut za kulturnu antropologiju Univerziteta u Frankfurtu. Prema ovom istraživanju, 81% ispitanika smatra da je vlada u Rimu "na distanci" i u isti mah "nepravedna", dok je, sa druge strane, 72% smatra "slabom" i "neefikasnom", a za 71% je "sebična", za 70% sastavljena od "va-

ralica", za 66% "inertna", za 62% "lenja i tako dalje (Đordano i Greverus, 1986: 358 i dalje). Takode u ovom slučaju vrednosti pozitivnih "stavki" (13 od 19) su u najvećem broju slučajeva daleko ispod 50% (Đordano i Greverus, 1986: 344). Ukoliko se ovi rezultati svedu na formulu, što bi možda bilo šematizovanje, može se ukupno reći da slika "rimske vlade" predstavlja šačicu minornih političara koji "narodu piju krv", kao što su često govorili moji izvori; kad su govorili o birokratama iz glavnog grada, dodali bi da su "svi oni proždrljivci i bezobzirni biznismeni". Ako su lokalni predstavnici legalne vlasti "uljezi" a "pravda nepravedna". iz trećeg niza negativnih uloga i simbola može se zaključiti da su centralne institucije vlasti izgleda orude "kleptokratije" – na ovaj termin ću se vratiti kasnije, jer je on važan element u italijanskoj "etničkoj retorici".

Ali ono što još jače učvršćuje osećanje nedostatne identifikacije te tako i manjka legitimnosti u centralnoj legalnoj vlasti koju oličavaju "politička klasa" i "birokratski" sistem Rima u različitim nacionalnim institucijama, jesu pre svega određeni vidovi retorike i semantike koji su u ovom trenutku deo svakodnevnog govora, a koriste ga i novinari u radu ili medijskim nastupima. Premda ima mnogo drugih, osvrnuću se ovde mahom na dva pojma – "soba sa dugmićima" (stanza dei bottoni) i "palata" (il Palazzo). U prvom slučaju, imamo izraz koji možda isprva nije sadržao tako otvoreno pogrdnu konotaciju i bio je korišten da obuhvati ispoljavanje snage odlučivanja u političkim, administrativnim, ekonomskim ili poslovnim aktivnostima. Medutim, u trenutku kad se ovaj termin počeo koristiti u političko-birokratskom okruženju, postao je asocijacija na nešto "ne bas transparentno", na "moć oligarhije" i slično. Ipak, metafora "palate" koju je 1975. uveo Pjer Paolo Pazolini kako bi predstavio vlast u dva negativna vida

– autoritativnom i kolebljivom – mnogo je pogrdnija. Važno mi je da naglasim tri činjenice:

– pojam "palata" je naišao na ogroman uspeh i postao je tako uobičajen širom Italije da se skoro i zaboravilo ko ga je smislio, a nastao je relativno nedavno;

– u isto vreme, sve je više postajao sinonim za one rimske palate u kojima rade reprezentativne institucije države;

– teško je naći ga u zemljama gde je legitimnost legalne moći i dalje priznata, premda je možda oslabljena opštom krizom delegitimizacije koja je na kraju milenijuma zahvatila bezmalo ceo Zapad. Budući Italijan u Švajcarskoj, mogu da govorim o tome kako je u Švajcarskoj upotreba metafore identične ili slične Pazolinijevoj nezamisliva. Kad se u Švajcarskoj kaže "palata" misli se na onu "federalnu", tačnije na uvaženo sedište švajcarske vlade u Bernu koja je još uvek veoma poštovana. Najvećem broju gradana konfederacije jako je daleka ideja da vlada može više nalikovati renesansnom dvoru bordžijskog tipa koji vrvi od intriga, zavera i zloupotreba nego na skup u osnovi poštenih političara, čak i ako oni katkad deluju provincijalno, neobično a neretko i smešno.

Nedostatak legitimnosti legalne vlasti nije primetan samo u mnoštvu kognitivnih konstrukcija koje su samo delimično pomenute, nego i u načinima ponašanja koji se mogu svrstati u tri grupe:

– strategije oponiranja, gde učesnici ulaze u direktan i oštar sukob sa Državom i njenim institucijama. Ovde govorim pre svega o fenomenima mahom iz prošlosti, ali koji se sporadično pojavljuju naročito u marginalizovanim oblastima. Govorim o banditizmu i pobuni u ruralnim ili urbanim područjima. Njima bih dodao terorizam, iako je on u Italiji, nasuprot Nemačkoj, više bio okrenut protiv države nego protiv kapitalizma. Setimo se da je u Italiji

najsenzacionalnije kidnapovanje – čak i simbolički – bila otmica jednog političara, Alda Mora, a u Nemačkoj to je bila otimica predsednika udruženja industrijalaca Hansa Martina Šlejera.

– strategije infiltriranja, koje se sastoje od neutralisanja javnih struktura ili vršenja uticaja na njih. Infiltriranje u državu se obično dešava putem personalizovanja naočigled "objektivnih" društvenih odnosa izmedu političara i birokrata s jedne i običnog gradanina sa druge strane. U korenu personalizacije je simetrična ili asimetrična razmena usluga u kojoj se primećuje "balansirana recipročnost" u značenju koje tom pojmu daje Maršal Salins. Prakse pokroviteljstva, različiti vidovi korupcije i dobar deo mafijinog *savoir faire* pripadaju ovom tipu strategija. Podsetio bih da se delatnosti mafije ne sastoje samo od osionih kriminalnih dela koja možda raspaljuju maštu ali uglavnom nisu tako uobičajena kao delovanje u podzemlju kojim mafija pokušava da se ubaci u državnu mašineriju. Mi zapravo ne bismo bili u stanju da razumemo ni mafiju ni njoj slične organizacije, kao ni njenu tvrdoglavu upornost, kad bismo se ograničili na nasilništvo i kad ne bismo bili svesni njenog nesvakidašnjeg umeća da se infiltrira u javne institucije.

– strategije disocijacije, koje se mogu pre svega opisati pomoću "konstruisanja" identiteta drugačijeg od onog koji država nalaže svojim građanima. Govorim o disocijativnom kolektivnom identitetu kako bi ga nazvao Žorž Devre, čije "fabrikovanje" ili "izmišljanje" teži da podigne barijere ne toliko da bi se razlikovao od sličnih grupa koliko da bi se – tako bar to oni vide – odbranili od razornog delovanja države. Ovom tipu strategija pripadaju svi oblici etniciteta i etničkog diskursa u Italiji koji ipak nisu "proizvod" različitih etno-lingvističkih manjina koje državna vlast

priznaje i štiti, nego ishod specifično italijanskih konstruisanja razlika. Podela koju smo ovde istakli treba u svakom slučaju da se smatra idealno-tipičnom u Veberovom značenju reči, jer se u stvarnosti različite strategije često kombinuju i prepliću.

2. Shvatanje jaza između Severa i Juga: od "južnog pitanja" do "istočnog pitanja"

Kad su u Firenci 1878. objavljena *Pisma sa juga* Paskvalea Vilarija, Italijani su shvatili da njihova zemlja, tek nekoliko godina ujedinjena, iako nije bila samo "geografski izraz" kao što je Meternih s prezrenjem definisao, sebe ne može smatrati ni jednoobraznim entitetom sa društveno-ekonomske tačke gledišta. Kao što je Bruno Kaici, poznavalac upravo navedenog problema, ispravno primetio, Jug, čija je istorija više od hiljadu godina bila samo niz političkih prevrata i potonjih unutrašnjih razaranja, nije baš postao "vrt Hesperida" kao što su u Đenovi i Torinu pre 1860. južnjačke patriote tvrdili da će biti. Tako je dokazana istinitost primedbe koju je izrekao Masimo d'Aceljo, da će, "pošto je stvorena Italija", biti potrebno "stvoriti Italijane".

I tako je nastalo "južno pitanje" koje će uzrokovati rasprave i kontroverze u celoj Italiji koje traju više od sto godina i koje su još daleko od smirivanja. Kako je osvešćeni jaz izmedu Severa i Juga izašao na videlo – a to je po mom mišljenju bilo neminovno – u konstrukcijama etniciteta i "etničkog diskursa" prošlosti i sadašnjosti, čini mi se važnim i nužnim da rekonstruišem tok argumentacija u "etnicističkim" tumačenjima "dve Italije".

Đobro se zna da je otkrivanje "južnog pitanja" stvorilo zasebnu školu mišljenja, "meridionalizam", koji je pokušao da, mahom sa tačke gledišta Juga, preispita istorijske

uzroke, tekuće stanje i moguća buduća rešenja ovog društveno-istorijskog problema.

Ovde niukoliko ne želim da pokrenem rekonstrukciju termina "južno pitanje", ali mi se čini važnim da barem prihvatim one elemente "meridionalizma" koji su implicitno ili eksplicitno proželi "etničke diskurse" u Italiji. Jedno od najvažnijih pitanja koje su "meridionalisti" sebi postavljali bilo je pitanje cene i pogodnosti ujedinjenja Italije. Čak i umereni autor kakav je Frančesko Saverio Niti, čija je vera u unitarizam dokazana i koji sigurno nije ni secesionista niti nostalgičar za "starim režimom", naglašava u svojoj knjizi *Sever i Jug* (Nord e Sud) izdatoj u Rimu 1990. da je ujedinjenje samo produbilo jaz izmedu Juga i Severa, a potonji je imao velike koristi od obrazovanja nove Države. Niti je to sumirao na ovaj način:

> Dve se stvari vise ne dovode u sumnju: da unitarni režim, koji je bio od velike koristi, nije delovao jednako na severu i jugu Italije; da severna Italija svoj razvoj ne duguje samo sopstvenim naporima, nego i ogromnim žrtvama koje je Jug podneo (Niti u Sterpa, 1978: 138).

Društveno-ekonomska situacija tokom režima Burbona koja bi se, po ovom autoru, mogla opisati kao "stabilno stanje u bednim okolnostima", nakon šezdesetih godina devetnaestog veka promenila se i preuzela vid dinamike "napred-nazad". Onda je Sever profitirao od vladine pomoći i ujedinjenja tržišta pomoću crpljenja kapitala i radne snage iz "osvojenih" područja. Južne oblasti kao što su Napulj, Palermo i njihovo zalede, koji su se pod Burbonima pokazali kao embrioni razvoja, takode su pogodeni ovim kretanjem napred-nazad. Zapravo, od osamnaestog veka pa nadalje pojavila se u nekim oblastima Juga industrija, iako slaba, koja je uključivala fabrike različitih vrsta.

Znaci procesa modernizacije u nastajanju počeli su se zamećivati malo posle ujedinjenja zbog snažnog suparništva na Severu i nepovoljne ekonomske politike države koja je Jugu nanela štetu time što je izazvala stagnaciju, nezaposlenost i masovno iseljavanje. Ali u ovom slučaju najvažniji Nitijev doprinos ogleda se u napadu na fiskalni sistem unitarne Države, proveden na osnovu podataka koje je prikupio skupa sa uvaženim ekonomistima kao što su Rodolfo Benini i Mafeo Pantaleoni. Taj sistem je jamčio ogromno oticanje bogatstva sa Juga na Sever. Ukazati na fiskalni problem unitarne države znači pomenuti važnu komponentu u stvaranju etniciteta i "etničkog diskursa" u Italiji, takode onih skorije razvijenih, mada se u tim slučajevima pojmovi obrću u odnosu na one koje predstavlja Niti. Ali upravo iz ovog razloga mi se čini važnim da se ukratko pozabavim centralnom tezom ovog autora.

Sušta suprotnost je Gvido Dorso, zagovornik "radikalnog meridionalizma". Njegova dijagnoza novog odnosa između Severa i Juga koja je proistekla iz borbi tokom "preporoda" i procesa ujedinjenja, mnogo je teža i prevazilazi usku ekonomsku sferu kojom se Niti pozabavio. Njegova terminologija je tako drastična da on govori o "idealnom neuspehu preporoda" koji nije bio u stanju da uoči da su se u italijanskom društvu desile velike promene i iznad svega putem "kraljevskog osvajanja". Ovde citiram neke odlomke koji su i dalje važni za sadašnjost, iako je knjiga *Južnjačka revolucija* (La rivoluzione meridionale) objavljena davne 1925.

"Država nije formirana u srcima gradana... nego je proširena od Pijemonta na ostale italijanske oblasti nizom izvrdavanja, kompromisa i lukavosti... Sivo, hladno vojno osvajanje koje je usledilo je, kako je napredovalo, ostavljalo sve idealne elemente revolucije nerešene: slobodu, lo-

kalnu autonomiju, odnos crkve i države... " (Dorso, 1972: 46).

Kraljevsko osvajanje bilo je moguće između '48 i '70 jer je italijanska revolucija bila delo manjina protiv većine, i u odsustvu većine (Dorso, 1972: 50). Italija je pravljena sedamdeset godina i niko ne misli da je razori, njeno jedinstvo je osnaženo u prošlom ratu u kom su se sinovi svih oblasti borili i ginuli rame uz rame i taj je rat izjednačio aspiracije svih gradana... Ali upravo te zasluge i te žrtve danas daju pravo južnjacima da traže uništenje starog političko-ekonomskog organizma kroz koji je severna oligarhija mogla da stvori pravu diktaturu na propadanju Juga tako što ga je ekonomski isisala a ostavila u političkom neznanju" (Dorso, 1972: 218).

Između umerenog i obzirnog Nitija s jedne i maksimalističkog i naglog Dorasa sa druge strane stoje – s retkim izuzecima – svi veliki "meridionalisti". Ali upada u oči da, uprkos različitosti u poziciji i jeziku, svi ovi autori imaju dve zajedničke teme:

– ujedinjenje Italije je produbilo društveno-ekonomski jaz izmedu Severa i Juga, besramno favorizujući Sever na štetu Juga;

– ujedinjena država koja, po Dorsu, "svaki put zasniva ... svoje nade u očuvanje na ličnim sposobnostima premijera" (Dorso, 1972: 49), nema ni sposobnosti ni volje da prevazide taj nedostatak ravnoteže, postajući tako saučesnik statusa quo.

Ali, upravo će ova dva lajtmotiva kasnije postati glavni argumenti koje koriste meridionalistički separatistički pokreti zasnovani na etnicitetu.

Medutim, tek posle Drugog svetskog rata će "meridionalizam" dobiti konkretnu političku potvrdu, to jest itali-

janska država će provesti agrarnu reformu i "specijalnu intervenciju" sa ciljem da popravi situaciju.

Nikako ne želim da se dotaknem prastarog problema neuspeha razvojne politike na Jugu. Medutim, treba se i podsetiti da agrarna reforma, iako je vratila sistem velikih zemljoposednika, nije uspela da stvori modernu poljoprivredu koja bi bila u stanju da bar delimično zaustavi iseljavanje. "Stubovi industrije" su se sa svoje strane pokazali više nego katastrofalni jer se dugo očekivani efekat umnožavanja nikako nije uočavao. Štaviše, ovi giganti teške industrije, koji donekle podsećaju na komplekse koji su nastajali u planskoj ekonomiji realnog socijalizma, vremenom su se pretvorili u zardale "katedrale u pustinji" sa predvidljivim i presudnim negativnim efektima po okolinu. Priznajući ovaj zastoj početkom sedamdesetih, vlada je promenila delovanje tako što je promenila izuzetno skup mehanizam "specijalne intervencije" i uvela politiku praktičnosti zasnovanu na "asistencijalizmu" (assistenzialismo)[8].

Upravo od ovog trenutka ili, preciznije, od naftne krize u oktobru 1973, odnosi izmedu Severa i Juga se obrću i "meridionalno pitanje" se menja, gotovo neprimetno, u "severno pitanje". Zapravo, "asistencijalizam", čije je glavno uporište lično, klijentelističko i neproduktivno dodeljivanje pomoći, priloga, penzija i sličnog, zasnovano na crpljenju sredstava Severa od strane Juga. Ova nova stvarnost je naglašena u knjizi *Raspodela pomoći* (La redistribuzione assistanziale, 1978) koja je, na žalost, pala u zaborav, premda predstavlja, po mišljenju koje delim sa Gvidom Karlijem, obaveznu literaturu za one koji bi želeli da

[8] Pod ovim pojmom podrazumeva se politika pomaganja invalidskih i penzionih fondova koju Rim provodi na štetu južnih regija (prim. prev.)

znaju sadašnje stanje severnjačko-južnjačkog antagonizma. Njen autor Frančesko Forte i njegov tim, koji se zaista ne može optužiti za anti-unitarističke tendencije, dobro su ukazali na novinu problema, na to da postoje oblasti s većim fiskalnim plaćanjima nego druge i da se

> dve Italije drže skupa na ekonomskom terenu snagom onih koji učestvuju u industrijskom trouglu, a to često nije "bogati sloj", nego radnici i deo srednje klase koji, pošto ima stalan dohodak ili firme koje su fiskalno proverene i procenjene, ostaje izložen čeljusti grubog fiskalnog i parafiskalnog pritiska, a ne samo inflacije (Forte i drugi, 1978: 4 i dalje).

Uz pomoć veoma preciznih pregleda, Frančesko Forte i njegovi studenti mogli su da pokažu da fiskalni sistem "provodi odlivanje sredstava iz bogatih regija u siromašne" (Forte i drugi, 1978: 116), i da izvodi veliku redistribuciju izmedu Severa i Juga, naročito tako što povlači oko 14% prihoda iz bogatih regija... može da poveća dohodak siromašnih regija za oko 21%. Stoga javne finansije, tako što bogatim regijama severa propisuju "žrtvu" od 14% dohotka, uspevaju da daju "povlasticu" siromašnim regijama u visini 21% njihovog dohotka: to znači da u poslednjoj analizi može da se tvrdi kako "žrtva" veličine 1 od strane najbogatijih znači "dobitak" od 1, 5 za najsiromašnije." (Forte i drugi, 1978: 114 i dalje).

Ali validnost ove očite fiskalne "istine" zamagljuje činjenica da je "dobitak" koji se deli čista socijalna pomoć, a ne posledica proizvodnje. Ovo izmeštanje je, medutim, imalo efekat "sigurnosnog ventila", jer je opipljiv porast životnog standarda istovremeno znatno smanjio socijalne tenzije koje su postojale na Jugu u prvih sto godina zajedničke države.

Frančesko Forte u svojoj knjizi ukazuje da, u odnosu na vreme Nitija i Dorsa, postoji inverzija tendencija, i da

se zato Sever vise ne bogati na račun Juga, nego od sedamdesetih Jug izvlači "korist" iz "žrtve" Severa.

Na ovo stanje stvari Sever, ili jedan njegov deo, reagovali su strategijama razdvajanja koje su sve češće zasnivane na "etničkim diskursima", bas kao što je to bio slučaj sa južnjačkim regijama samo nekoliko godina ranije: "meridionalno pitanje" postalo je "severno pitanje".

3. "Sicilijanizam", "ligizam" i etnicitet: od "kraljevskog osvojenja" do "Rima lopuže"

Odmah ću reći da ću upotrebiti umereno "konstruktivističko" shvatanje etniciteta. Etnicitet se tako shvata kao pokret ili proces koji ima za cilj da stvori "zamišljenu" ili "izmišljenu" političku zajednicu (etnos, naciju) zasnovanu na "osmišljenim" etničkim kriterijumima – zajedničkom poreklu, kulturi, jeziku, tradiciji, istoriji i – poslednje, ali ne i najmanje važno – na zajedničkoj teritoriji (Đordano, 1996: 281).

Ako diskutujemo o "sicilijanizmu", shvatamo da je on pokušao da stvori "sicilijansku posebnost" na osnovu nekih od datih kriterijuma.

Kao što je istoričar Đuzepe Karlo Marino s pravom ukazao, pojam "sicilijanske nacije" pojavio se među ostrvskim intelektualcima krajem osamnaestog veka, kad su počeli da raspravljaju o zajedničkom poreklu Sicilijanaca koji su, prema hipotezi koja je tada najviše uvažavana, nastali od Kiklopa ili "jednostavnih ljudi koji su bili daleko od grehova što su se pojavili sa zloupotrebom društvenog života" (Di Blasi, 1844: vol. 1, 46). Tokom čitavog devetnaestog veka i prvod dela dvadesetog, "sicilijanizam" će biti obogaćen novim elementima i novim "teorijama", ali će suštinski da se nastavi debata izmedu intelektualaca bez

velikih političkih implikacija i ambicija. Ipak, tokom ovog perioda razvila se ideja o Siciliji kao o "obmanutoj i prezrenoj naciji". Pitanje koje je mučilo učene ostrvske duhove toga vremena bilo je: kako je, zaboga, narod (u Herderovom smislu pojma "Volk") koji je imao mitsko poreklo i čiji su etičko-moralna i kulturna suprematija bili neporecivi, mogao da dospe u takvo stanje siromaštva i marginalizovanosti? "Sicilijanistički" odgovor na to pitanje bio je jednostavan i politički adekvatan *a posteriori*. Odgovornost za negativne aspekte Sicilije prvo je pripisana takozvanoj "napolitanskoj suprematiji" a potom, posle ujedinjenja Italije, "lošoj rimskoj vladi" i "hegemoniji Pijemonta". Iz ovog je razloga "erupcija severnog stanovništva koja je u Italiji pobudila glad za osvajanjem" (Betoni, citirano u Marino, 1971: 61) donela tamnu noć na ostrvo. Ovo delo ne objašnjava ko su "severnjaci", ali, kako Marino s pravom dodaje, "severna" nacija u svim mogućim varijantama postulira u "sicilijanističkom" diskursu jedno stanje, način postojanja i identitet koji su nepomirljivo suprotstavljeni onom što karakteriše "sicilijansku izdvojenost".

"Sicilijanizam" će biti preobraćen u politički pokret tek posle italijanskog vojnog poraza tokom Drugog svetskog rata i posle pada fašizma. Između 1943. i 1947. sa brzim širenjem pokreta za nezavisnost Sicilije (Movimento Indipendentista Siciliano, skraćeno MIS) "sicilijanizam" je poprimao sve očitije "etničke" tonove. Danas možemo reći da sicilijanski separatizam predstavlja, možda skupa sa "ligizmom", najsnažniji izazov unitarnoj državi koji je Italija rođena iz "preporoda" do sada doživela. Ali šta su bili stubovi ideologije i osnova "etničkog diskursa" koje je separatistički "sicilijanizam" izložio? Najpre treba reći da je MIS dobio prednost zbog institucionalnog kolapsa tadašnje italijanske države i njegov uspeh je najvećim delom ubla-

žen harizmatskim svojstvima vode kakav je bio Andrea Finokjaro Aprile. U svojim govorima, a najviše u njegovoj slavnoj intervenciji 13. februara 1944. Finokjaro Aprile se odvojio od postulata, koji je smatran tako očevidnim da se o njemu nije imalo dalje diskutovati, postulata koji je tvrdio da Sicilijanci zajedno sa ljudima sa Sardinije, iz Kalabrije i Luke pripadaju " rasi koja je odvojena i drugačija od ostatka Italije" (Finokjaro Aprile, 1966: 66). Međutim, ni Finokjaro Aprile ni MIS nikad nisu obrazložili odlike ove "rase". Radije su naglašavali "istorijsko pravo", zasnovano na mitu "Vespra", na nezavisnosti sicilijanskog stanovništva. Retorički i semantički model ove argumentacije može se naći u Aprileovom pismu generalu Aleksanderu (tadašnjem vojnom guverneru Sicilije) iz jula 1943, i u memorandumu izdanom na konferenciji u San Francisku 1945. Evo dva citata:

U svim epohama, od drevnih starina do vladavine Burbona, Sicilija je bila država, manje ili više slobodna, manje ili vise nezavisna, ali država po sebi sa zasebnim političkim, ekonomskim i društvenim sistemima koji su se prilagodavali specifičnim obeležjima sicilijanskog naroda (Finokjaro Aprile, citirano u Marino, 1979: 19).

Ali u svakom vremenu Sicilija je čeznula za svojom nezavisnošću i iz tog razloga bila svoje najveće bitke, od kojih je najslavnija ona na Vespru u srednjem veku, što je bio najvažniji narodni ustanak u borbi za slobodu. (Finokjaro Aprile, 1966: 116).

Uprkos ovim malo približnijim opisima, "etnički diskurs" sicilijanskog separatizma ostaje fragmentaran i dvosmislen stoga što koncept "sicilijanskog naroda" nikad nije uhvatio dubljeg korena. Finokjaro Aprile je tako voda izrazito populističke vrste, ali je iznad svega sicilijanski gospo-

din koji se izražava isključivo biranim italijanskim i koji u svojim govorima ne beži od eruditnih citata, pa ni od citiranja Đosua Kardučija, jednog od "najpatriotskijih" italijanskih pesnika iz devetnaestog i dvadesetog veka, te tako najmanje sklonog da na anti-unitarne tendencije gleda sa simpatijama.

Mimo pretpostavljene, ali loše definisane etno-kulturne specifičnosti "sicilijanskog naroda" i "istorijskog prava" na nezavisnost, drugi razlozi da se legitimizuje odvajanje ovog ostrva od ostatka Italije takode dospevaju u separatistički "etnički diskurs". A ovi razlozi, za koje smatram da su bili poticaj separatističke borbe, vraćaju nas pravo u društveno-istorijski okvir o kom sam govorio u prethodnim tekstovima. Finokjaro Aprile i njegovi sledbenici, koji su na vrhuncu pobune protiv unitarne države čak stupili u oružani sukob stvarajući EVIS (Esercito Volontario per l'Indipendenza della Sicilia – dobrovoljna armija za nezavisnost Sicilije) i promovišući ratne akcije negde izmedu gerilske borbe i klasične ostrvske hajdučije, nikad nisu prestali da ukazuju kako je "kraljevsko osvojenje" koje su realizovali Pijemontisti označilo početak teških vremena za Siciliju. "Indipendističke" proklamacije i govori su bukvalno vrveli od rečenica i izraza kao što su "savojska izdaja", "zlokobno ujedinjenje sa Italijom", "nesrećni eksperiment ujedinjenja sa Italijom", "izloženi nepravdi, nasilju i zloupotrebi od 1860. pa nadalje", "totalitarni koncept države koji je nametnula italijanska unitarna politika". U ovim dokumentima, uključujući srceparajuću poslanicu "svetskim velikanima" ili taj momenat od Vinstona Čerčila do Šarla de Gola, od Pija XII do Elinor Ruzvelt i Entonija Idna, nalaze se retorika i semantika Sicilije koju su "prezreli i odbacili" oni "severnjaci" koje je povremeno predstavljala rimska politička vlast i ekonomska moć doline Poa – od

Pijemonta do Veneta. Ali pustimo Finokjara Aprilea da izravno progovori, jer je njegov jezik simptomatičan i komentar mu nije potreban. Počećemo sa nekih istorijskim procenama prvih osamdeset godina političkog jedinstva koje su preuzete iz njegovih najpoznatijih govora i već pominjanog "Memoranduma":

Tokom osamdeset tri godine jedinstvene države na hiljade puta smo primetili da je Sicilija Pepeljuga medu italijanskim regijama. Ovde nije dospevalo ništa sem mrva sa obilne gozbe koju je omogućio rad Sicilijanaca kako bi se utažila neutoljiva pohlepa takozvane brace sa Severa (Finokjaro Aprile, 1966: 44 i dalje).

Sećam se šta je bilo potrebno da bi se napravila prva pruga u regiji... Ali niko nije ni pomislio da ukine mahom pasivne pruge u Lombardiji, Pijemontu, pogotovo u Venetu... Sve najveće povlastice uvek su bile rezervisane za Sever; sva industrija bila je napravljena da bi se razvijala van ostrva, a ona koja je s teškoćama i uz prepreke svake vrste uspostavljana ovde, ubrzo bi nestala, ugušila bi je nepravedna privatna konkurencija sa kopna, koju je štitila zavera centralnih vlasti (Finokjaro Aprile, 1966: 45 i dalje).

Ujedinjena Italija nam je naudila. Od ujedinjenja nismo dobili ništa sem zanemarivanja, eksploatacije i prezira. Kad se kaže da je Sicilija smatrana samo kolonijom, to nije cela istina... Bilo je trenutaka kad je italijanska vlada više bila zainteresovana i vise brinula za Adis Abebu nego za ijedan naš grad ili područje: ukratko, mi smo manje od kolonije (Finokjaro Aprile, 1966: 62).

Godine 1860, Sicilija je, na svoju veliku nesreću, postala deo Italije. Tako je počelo uvodenje sistema eksploatacije, tlačenja i ropstva koji je potrajao dobrih osamdeset pet godina... Sicilija je smatrana samo kolonijom i uvek je bila isključena iz prednosti civilizacijskog progresa. Rasprostranjena tinjajuća mržnja usmerena protiv Sicilije, potpuna nezainteresovanost za nju od strane svih vlada; stanje uvredljive inferiornosti u kom je ostrvo uvek

držano; njegovo sistematsko isključivanje iz povlastica davanih drugim područjima; prekomeran fiskalni pritisak vršen na nju; neprestano iscrpljivani svi ekonomski, finansijski, poljoprivredni i mineralni izvori; uništena industrijska inicijativa u prilog severnjačkog kapitalizma, i još sto drugih uzroka dovelo je do stanja stvari koje se više ne da izdržati. Ujedinjenje Sicilije sa Italijom je prvi razlog naše nesreće... (Finokjaro Aprile, 1966: 116 i dalje).

Prema Finokjaru Aprileu, postoji svetla budućnost za nezavisnu Siciliju koja, po njegovom mišljenju, može da računa na svoj ogromni društveno-ekonomski potencijal.

Naš bilans je odličan jer izvoz uveliko nadilazi uvoz... Kad bismo mogli ono u čemu su nas dosad naši neprijatelji Lombardija i Pijemont sprečavali, da udahnemo život svojoj prehrambenoj industriji uz pomoć sirovina koje ćemo sami proizvoditi, mogli bismo prilično rasteretiti naša bogatstva i konsolidovati na zavidnom nivou sicilijansku privredu i finansije (Finokjaro Aprile, 1966: 63).

Do sada smo već i previše toga dali Severu...Sad je bilo dosta. Imamo ljude jedinstvenih talenata i sposobnosti; imamo resurse koji su osnova slobode, svima poznati, štedro darovani od prirode... (Finokjaro Aprile, 1966: 78).

Kako se vidi iz ovih odlomaka, a mnogo bi se drugih moglo citirati, antidržavna polemika, koja jasno dovodi u sumnju legitimnost legalne vlasti, i anti-severnjačka polemika, koja predočava društveno-ekonomski jaz izmedu Severa i Juga u vidu "unutrašnjeg kolonijalizma", predstavljaju dve fiksne tačke od primarne važnosti u okviru indipendističkog "etničkog diskursa" na Siciliji. Ideju o razdvajanju upravo su ova dva argumenta učinili popularnom tako što su italijansku vladu, veoma zabrinutu dogadajima, nagnali da preduzme važne mere kao što su dozvoljavanje regionalne autonomije i agrarna reforma.

Dobro je poznato da se sicilijanski separatizam brzo okončao ali je, suprotno vladajućem mišljenju koje su zagovarali intelektualci bliski PCI-ju, separatistički pokret bio više od reakcionarne zavere barona i bandita, i mafije i političara. To je, makar i na kratko, bio masovni pokret koji je uključio sve društvene slojeve na ostrvu i koji je doveo u opasnost integritet nacionalne države. Sicilijanski separatizam mora se iznova proučiti prevashodno u svetlu sadašnjih parametara koji su dali nove konotacije "italijanskoj krizi" koja je vise nego svetovna. Tako se čini očitim da postaje neophodno poredenje sa "ligizmom" (D'Amato i Šider, 1997: 273 i dalje). Mislim da ovo nije mesto da se piše istorija – a o istoriji se radi – poslednjih godina "ligizma" jer su "performansi" pokreta, iznad svega njegovog vođe Umberta Bosija, i predobro poznate u inostranstvu. Ipak mi se čini zanimljivim da, uprkos očitim strukturnim i ideološkim razlikama, uporedim neke važne elemente kontinuiteta izmedu ova dva pokreta, od kojih su oba barem principijelno svoj razlog postojanja crpli iz etniciteta.

A) "Ligizam" je, kao i "sicilijanizam", izgraden oko harizmatične ličnosti. Medutim, harizmatična moć je prelazno stanje, i ne može se poreći da je "ligizam", kako nas uči iskustvo sicilijanskog separatizma, kratkotrajna pojava koja brzo jenjava nakon što je dosegla vrh svoje popularnosti. Ipak, razlika između Andree Finokjara Aprilea i Umberta Bosija je, s formalne tačne gledišta, nemerljiva: prvi je kulturan, aristokrata, prefinjen i intelektualac, dok je ovaj drugi smišljeno grub, niskog porekla, razmetljiv i otvoreno anti-intelektualan. To su dve antitetične, ali strukturalno analogne forme građenja i održavanja harizme.

B) "Sicilijanizam" i "ligizam" su oba u svojim "etničkim diskursima" nalazili pribežište u "istorijskom pravu", to jest zamišljenoj indipendističkoj tradiciji ukorenjenoj u prošlosti koja se smatra boljom od sadašnjosti. Medutim, pridati vrednost "istorijskom pravu" znači ažurirati jedan ili vise dogadaja iz prošlosti koji su smatrani uzoritim. I "sicilijanizam" i "ligizam" su tako reinterpretirali podatke iz srednjeg veka s ciljem da opravdaju svoje "istorijsko pravo". S jedne strane imamo pobunu Vespra i parlamentarnu tradiciju, a sa druge zavet Pontide, bitku kod Lenjana protiv Frederika Barbarose i napokon tradiciju zajednice. Paradoksalno, svi ovi dogadaji su ažurirani i revidirani, premda na drugačiji način, već za vreme preporoda u unitarnom i anti-austrijskom ključu. Dovoljno je pomisliti na neka pesnička dela iz devetnaestog veka i Verdijeve opere da bi se shvatila realnost ovoga. Uzoritost ovih činjenica je tako vise proizvod devetnaestog veka nego "demonstrirane" istorijske realnosti. Vespro je verovatno bio izraz borbe izmedu "frakcija": sicilijanski parlament pokazao se kao svađalački skup arogantnih plemića koji su ljubomorno čuvali svoje privilegije; važnost borbe lombardijskih zajednica protiv nemačkog cara je preuveličana; bitka kod Lenjana bila je Pirova pobeda, dok je "municipalizam" bio kratkotrajna pojava, kojoj je stalno pretilo ljuto suparništvo između lokalnih oligarhija. To što su preporod, "sicilijanizam" i "ligizam" imali pribežište u takvoj "aktualizaciji prošlosti" razumljivo je, jer samo Srednji vek daje, čak i ako se manipuliše podacima, osnova da se fabrikuje "uzoritost" Italije, Sicilije ili doline Lombardije i Poa u okviru političke kulture. Medutim, manje je razumljivo to što inteligentni autori kao Putnam neke od ovih činjenica uzimaju kao realne, tako padajući u neizbežnu zamku koju postavlja istoriografija "preporoda".

C) "Sicilijanizam" i "ligizam", makar s različitim naglaskom, uzimaju zdravo za gotovo postojanje "sicilijanskog naroda" i "padanskog naroda" u Herderovom smislu reči "Volk". Ipak, "sicilijanizam" se nije nikad previse oslanjao na etnički argument, nego pre na prećutni dokaz "sicilijanstva" koji je teritorijalno izražen u činjenici da je Sicilija ostrvo. "Ligizam" je, sa druge strane, etnički obojen tako što je prošao od federalizma do secesionizma na način koji je tek nedavno priznat, to jest tokom i nakon marša koji je kulminirao u skupu u Veneciji 15. septembra 1996. Od tog trenutka "etnički" tonovi Lige postaju žešći, mada sve manje koherentni. Zapravo, teško je dati verodostojnu definiciju "padanske nacije": govorimo li o jednoj "naciji" ili, kako kažu neki dokumenti Lige, o više "naroda Padanije"? Ali ako, i samo ako, ta "Padanija" nastane, hoće li ona biti monoetničko ili višenacionalno političko biće? Ipak, još je i teže verodostojno ocrtati granice "padanske" teritorije, budući da se Bosi, za razliku od Finokjarea Aprilea, ne može pozvati na argument tako uverljiv kao što je inzularnost. Napokon, "etnizacija" "ligizma" nije dovela do stvaranja "jakih simbola" – do neke banalne zastave koja ne izaziva oduševljenje i patetičnih marševa duž Poa ili penjanja na Monvizo koje je više ličilo na nedeljni izlet nego na svečani čin osnivanja nacije. Mudri "sicilijanizam" se ne oslanja previše na etničku retoriku, dok "ligizam" zbog naglaska na "padanstvu" gubi kredibilitet i harizmu u poslednjih godinu dana. Ovo sam i sam mogao da primetim tokom već pominjanih demonstracija u Veneciji na kojima sam slučajno učestvovao, budući da sam se na povratku s puta u Albaniju zatekao na "licu mesta". Još onda sam bio zapanjen potpunim izostankom "harizmatične atmosfere" koja je potrebna da se postigne utisak kako "le moment" (da upotrebimo izraz francuskog istoričara Žila Mišlea) re-

volucije ili epohalne promene treba da nastupi. Letargični, umorni i možda oprhvani dosadom, demonstranti u zelenim košuljama su krstarili gradom neuverljivo, dok je samo šačica pristalica – pažljivih ali ne oduševljenih – stajala oko bine slušajući govore koji su se nizali jedan za drugim, sporo i dosadno.

D) Samo u izolovanim slučajevima "sicilijanizam" i "ligizam" povukli su se na "jezičku desnicu". Ovo bi se moglo učiniti čudnim, naročito ako neko misli da u Evropi, s izuzetkom Švajcarske "gde dobro slušaju jedni druge zato što se loše razumeju", jezički argument jeste bio i nesumnjivo još uvek jeste jedan od onih koji se najviše koristi da bi se legitimizovalo postojanje nacije i da bi se zahtevala nezavisnost, secesija, razdvajanje, autonomija i slično. Izuzev korišćenja poslovica, izolovanih izraza, imena udruženja itd. kojima bi se mogli dodati poetski Bosijevi izrazi, zvanične političke aktivnosti se jezički zasnivaju na italijanskom. Ova činjenica je dovoljno razumljiva, i voleo bih da vidim kako Bosi i družina izlaze na kraj sa stvaranjem "padanskog jezika". Međutim, "liga Tičineza", švajcarsko-italijanska verzija "ligizma", izražava se dijalektima čija je lokalnost očitija. Što se "sicilijanizma" tiče, verujem da su Finokjaro Aprile i njegovi prijatelji aristokrate tek slabo poznavali sicilijanski, idiom koji su koristili pesnici i pisci kalibra Đovanija Melija i Luiđija Pirandela.

E) Zajednička "sicilijanizmu" i "ligizmu" je jaka ljutnja na državu, na koju se prebacuje sva odgovornost za nesreće i loše stvari koje su pogodile "narode" i "nacije". Legalna vlast, personifikovana kao Rim, smatra se arbitrarnom i stoga nelegitimnom, jer je u najvećoj meri instrument "nasilja" i "prevare", kako piše u separatističkom "Memoran-

dumu". S druge strane, "ligizam" u Deklaraciji o nezavisnosti i suverenitetu doline reke Po koja je objavljena u prvom izdanju "Službenog glasila Padanije" (Gazzetta Ufficiale della Padania") 15. septembra 1996, koristi analogne tonove kad govori o "kolonijalnom ugnjetavanju", "ekonomskoj eksploataciji", "moralnom nasilju", "nepoštenoj, klijentelističkoj, kriminalnoj politici sticanja blagostanja", "primeni nepravednih zakona putem sudova koji se biraju prema rasnom kriterijumu", itd. Ali jaz izmedu legalnosti i legitimnosti o kom smo već govorili u ovom dokumentu je jasno izrazio Bosi tačno godinu dana kasnije rečima "sad postoji dvostruka legalnost".

F) Zajedničko "sicilijanizmu" i "ligizmu" je i doživljavanje društveno-ekonomskog jaza izmedu Severa i Juga kao ishoda eksploatacije od strane jednog nad drugim, i obratno. Moglo bi se dugo pričati o "ligističkom" anti-južnjačkom raspoloženju, ali ovde ću se ograničiti na to da kažem da je "simetričan" "sicilijanističkom" anti-severnjačkom raspoloženju.

4. Zaključak

Analiziranjem "sicilijanizma" i poredenjem njega sa "ligizmom", to jest poređenjem ta dva pokreta sa "etničkom" pozadinom koja je više no drugde pretila i preti integritetu italijanske nacionalne države, shvatamo da postoje srodnosti u shvatanju "etniciteta" koje zadiru daleko izvan kratkotrajnih nepovoljnih okolnosti. Primećujemo da su antidržavni stav i tumačenje jaza izmedu Severa i Juga, koji se učvršćuje konstruisanjem "istorijskog prava" – mnogo više nego tipična "etnička" i "lingvistička" retorika – stvarni "jaki argumenti" koji donose popularnost i glasove tim se-

paratističkim i secesionističkim pokretima. Zaključak koji se iz ove analize može izvući jeste da, bilo to dobro ili loše, u Italiji postoji nacionalni identitet koji, premda ponešto krhak, jeste prilično koncentrisan, iz kog razloga čist i jednostavan pristup pretpostavljenom "etničkom pravu" ima samo privremenu mogućnost da postigne izvesnu popularnost. Država pak suštinski ostaje aparat devetnaestog veka sa centralističkim pečatom i u stvarnosti se od samog početka pokazala kao neadekvatna. Stoga na pragu trećeg milenijuma možda treba da obrnemo dobro znanu izreku Masima D'Aceljija i kažemo "Italijani su nastali, ali Italija nije".

Bibliografija

Barbera, Lorenzo (1980): I ministri dal cielo. I contadini del Belice raccontano. Milano (Feltrinelli).

Braudel, Fernand (1958): Histoire et Sciences Sociales. In: Annales – Economies, Société, Civilisations 13, 4: 725-753.

Davis, John (1977): People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology. London (Routledge and Kegan Paul).

D'Amato, Gianni & Schieder, Siegfried (1977): Italy's Northern League: Between Ethnic Citizenship and a Federal State. In: Wicker, Hans-Rudolf (ed.): Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle of Meaning and Order in Europe. Oxford/ New York (Berg).

Di Blasi, Giovanni (1844): Storia del Regno di Sicilia dall'epoca oscura e favolosa sino al 1774. Palermo (Stamperia Oretea, 3 vol.)

Dorso, Guido (1972): La rivoluzione meridionale. Torino (Einaudi).

Etzioni, Amitai (1971): Soziologie der Organisation. München (Juventa Verlag).

Finocchiaro Aprile, Andrea (1966): Il Movimento Indipendentista Siciliano. Palermo 1966 (Edizioni Libri Siciliani).

Forte, Francesco et al. (1978): La redistribuzione assistenziale. Costi e benefici della spesa pubblica nelle regioni italiane. Milano (Etas-Libri).

Giordano, Christian (1992): Die Bertogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Giordano, Christian (1990): Is There a Mediterranean Anthropology? The Point of View of an Outsider. In: Anthropological Journal on European Cultures. Nr. 1: 109-124.

Giordano, Christian (1996): The past in the present: actualized history in the social construction of reality. In: Kalb, Don, Marks, Hans & Tak, Herman (eds): Historical Anthropology: The unwaged debate (Special Issue of Focaal, Tijdschrift voor antropologie 26/27: 97-107).

Giordano, Christian & Greverus, Ina-Maria (eds.) (1986): Sizilien – die Menschen, das Land und der Staat. Frankfurt/M. (Notizen, nr 24).

Kalb, Don, Marks, Hans & Tak, Herman (eds) (1996): Historical Anthropology: The unwaged debate (Special Issue of Focaal, Tijdschrift voor antropologie 26/27).

Marino, Giuseppe Carlo (1971): L'ideologia sicilianista. Palermo (Flaccovio).

Marino, Giuseppe Carlo (1979): Storia del separatismo siciliano 1943-1947. Roma (Editori Riuniti).

Mosca, Gaetano (1966): La classe politica. Bari (Laterza).

Natoli, Luigi (1981): I Beati Paoli. Palermo (Flaccovio, 2 vol.).

Pitrè, Giuseppe (1978): Proverbi siciliani. Palermo (Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane).

Sterpa, Egidio (ed.) (1978): Anatomia della Questione Meridionale. Milano (editrice Le Stelle).

Sciascia, Leonardo (1979): La Sicilia come metafora. Intervista con Marcelle Padovani. Milano (Mondadori Editore).

Wallerstein, Immanuel (1991): Unthinking Social Science. Cambridge (Polity Press).

Weber, Max (1956): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen (Mohr & Siebeck, 2 vol.).

RETERITORIJALIZACIJA IDENTITETA I KONFLIKATA

Povratak nacionalne države u Centralnoj i Istočnoj Evropi

1. Globalizacija i razlika

Većina teoretičara globalizacije bi htela da nas uveri da se svet nalazi usred epohalnog zaokreta u kojem se sva društva korak po korak približavaju jedno drugom, pa shodno tome sve vise liče jedno na drugo. Oduševljeni zastupnici takvog procesa vide u globalizaciji mogućnost da se svet ujedini i na taj način učini ravnopravnijim i pravednijim. Globalizacija bi u tom slučaju bila jemstvo za demokratizaciju u svetskim razmerama. Radikalni kritičari ovog shvatanja, pak, strahuju da će taj proces čovečanstvo odvesti u pustu, tupu, jednodimenzionalnu budućnost, koja bi se mogla okarakterisati izrazom "mekdonaldizacija". Globalizacija bi u tom slučaju bila isto što i ostvarenje jednog zastrašujućeg "gvozdenog kaveza". Medutim, posle Federstouna znamo da je realnost mnogo iznijansiranija i raznolikija – pre svega u pogledu očekivanog ukidanja kulturnih razlika – i da globalizacija čak vodi do veće senzibilnosti za posebnosti ili razlike uopšte (upor. Federstoun, 1993, 169).

Ne može se nikako poreći da se mnoge privredne grane, kao recimo finansijsko tržište, bankarstvo, osiguravaju-

ća društva itd. sve više ujednačuju. Takođe se ne može poreći da mediji nude iste filmove, televizijske serije i reklamne spotove, kao i slične kviz-igre i muzičke programe u Italiji, Rusiji i Maleziji, te da se u Teheranu, Londonu i Denpazaru koriste internet i isti kompjuterski programi. A opet se, s druge strane, ne može poreći da su danas televizijske ponude – globaliziranog "Network"-a i CNN-a – krcate vestima i reportažama iz "stranih" i "dalekih" zemalja, u kojima se direktno propagira "kult razlike". A onda se suočavamo i sa takvom činjenicom da službenica "Iran Air" ili "Malaysian Air System" radi na kompjuteru, a da pri tome ne mora da se odrekne svoje tradicionalne marame na glavi ili drugih islamskih normi, običaja, konvencija i navika.

Ako smo još pre nekoliko godina, kao na primer Fiterston, takve pojave kvalifikovali kao paradoksalne, onda smo danas postali svesni toga da – prenebregnemo li pojedina odista homogenizirana područja u krajnje specijalizovanim privrednim sektorima – živimo u jednom globalnom svetu kultura koji se sve više diferencira, (upor. Apadurai, 1990). Tu činjenicu je čak i "Mekdonald" uvažio posle finansijskih gubitaka poslednjih godina: nedavno naimenovana nova direkcija, koja treba firmi da pribavi stari sjaj i uspeh, opredelila se za diversifikaciju ponude i uvažavanje regionalnih ukusa (*New Straits Times*, 7. avgust 1998). Globalizacija, dakle, ne povećava samo senzibilitet za kulturne razlike nego ih sve više inscenira i produkuje. (upor. Kan, 1995, 125).

U meduvremenu su čak i poneki odlučni zastupnici neoliberalnih ideja, posle izbijanja "azijske", "ruske" i "latinoameričke krize", spoznali ili otkrili da je globalizacija jedna gigantska mašinerija koja proizvodi i povećava socijalne nejednakosti (upor. Soros, 1998).

Ako je ovde skicirana tendencija tačna, onda zapravo nije čudno što u procesu globalizacije nova razgraničenja i isključenja u području kulture i kulturnog stvaralaštva doživljavaju konjunkturu. Ja bih te pojave okarakterisao kao regionalizaciju identiteta i sa njima povezanih napetosti i konflikata".

Postoji doduše mnoštvo političkih, intelektualnih i svakodnevnih diskursa i strategija, koji proizvode razlike u globaliziranom svetu. Etnicitet kao diskurs i strategija, ali i kao proces, predstavlja važnu, ali nikako i jedinu mogućnost da se konstruišu, dekonstruišu i rekonstruišu razlike u identitetu. U tom smislu "moć etničkog" ne sme da se vrednuje samo kao sastavni deo prošlosti – a to će reći XIX veka i prve polovine XX veka – nego, štaviše, kao tipična pojava reteritorijalizacije identiteta u (post)moderni.

Etnicitet je i izrazito mnogoznačan fenomen koji se, u zavisnosti od situacije, potrebe i istorijskog iskustva, koncipira na različite načine. Dok se u nekim predelima Afrike identiteti i konflikti etniziraju vraćanjem na kolonijalni pronalazak "plemena" – kao recimo u ratu izmedu Hutija i Tutija u Ruandi ili u obračunu izmedu pojedinih grupacija u Somaliji – proizvođači identiteta u Latinskoj Americi vraćaju se na pretpostavljene etničke zajednice i pripadnosti pretkolumbovskog vremena, kada je još sve bilo "autentično". U ovom poslednjem slučaju stvara se mitologija "velikih carstava" pre "konkviste", odnosno pre kolonijalnih vremena još netaknutih, a danas ugroženih indijanskih plemena, koja čine osnovu za tamošnju regionalizaciju identiteta i konflikata, kao na primer u Meksiku (Čijape) ili Gvatemali.

U Zapadnoj Evropi počeo je da se širi talas takozvanog "povratka regionalnog" (Lindner, 1994), što zapravo znači da vetar secesije, autonomije i "devolucije" duva iz pravca centralističke države. Pomoću predstava i konstrukcija o

etnicitetu sve više se proizvode regionalne razlike koje neumitno vode koncipiranju "novih nacija" (Korzika, "Padanija" itd.).

Konačno, Centralna i Istočna Evropa, posle "preokreta", krenule su "tradicionalnijim" putem. U ovom delu kontinenta reteritorijalizacija identiteta i konflikata počiva na povratku nacionalne države i na principu "teritorijalnog etniciteta", što u ovom prilogu treba detaljno da bude pokazano.

Da bi se izbegli nesporazumi, moramo na kraju ovog uvodnog dela još jednom da napomenemo da se ovde razmatrane stvari ni na koji način ne posmatraju kao srednjoevropski i istočnoevropski "ekskluzivitet". Moje je čvrsto uverenje da traganje za specifičnostima sa karakterom isključivosti, odnosno "jedinstvenosti" jednog društva, kako to suviše često čine etnolozi, implicira nepouzdana istraživanja i traganja za "autentičnim", "specijalnim", "karakterističnim" itd. i neizbežno vodi do stvaranja "naučnih" stereotipa ili čak i predrasuda. Centralna i Istočna Evropa predstavljaju za mene kao istraživača društva koji pre svega hoće da razume stvari, jednu "paradigmu", odnosno "metaforu", pomoću koje se može rekonstruisati logika načina mišljenja i delanja, i to u najopštijem smislu reči, a to će reći načina mišljenja i delanja koji se, bilo u slabije izraženoj ili jače ispoljenoj formi, mogu zapaziti u svakom društvu na zemaljskoj kugli.

2. Društveni karakter nacionalnih država

Nacionalne države su predugo i suviše često posmatrane kao puke geografske jedinice i pojave. Pri tome se često zaboravljaju sociološke implikacije takvog tipa političke organizacije, a činjenici da je nacionalna država i jedno

udruženje državljana, koji mu pripadaju na osnovu niza osobina i svojstava, posvećuje se relativno malo pažnje.

Ne može svako da pripada nekoj nacionalnoj državi, jer, kako kaže Maks Veber, nacionalna država, sociološki posmatrano, predstavlja savez ili druženje: koje je samo u ograničenom vidu "otvoreno" prema vani (Veber, 1956, 1, 26). Naravno da prema vani regulisano i limitirano "otvaranje", tj. otvaranje u odnosu na "drugoga" ili "stranca", vodi ka obrazovanju institucionalnih mehanizama za proveravanje, koji definišu i regulišu "uključenje" ili "isključenje" pojedinca iz tog udruženja. Državljanstvo i nacionalnost predstavljaju temeljne instrumente pomoću kojih se odreduje ko "pripada" nacionalnoj državi, a ko joj ne pripada, odnosno ko je iz nje "isključen".

Poznato je da se u Evropi nije razvio zajednički jedinstven koncept nacionalne države. Umesto toga, može se govoriti o dva modela koji su bili od bitnog značaja za konstrukciju kontinentalnih evropskih nacionalnih država. Može se razlikovati francuska i nemačka verzije nacionalne države (Dimon, 1991; Brubejker, 1994). Samo se po sebi razume da se pri tome radi o dva idealna tipa (u smislu koji je tom terminu dao Maks Veber), koji se u svojoj čistoj formi ne javljaju u realnosti. Ali se mora konstatovati da se sve kontinentalne evropske nacionalne države mogu locirati izmedu ova dva ekstrema.

Često je isticano da se francuski model temelji na ideji "političke nacije". U tom smislu bi nacionalna država bila rezultat "političkog dogovora" izmedu državljana. Kao što je Renan rekao: nacija je "jedan stalni plebiscit". Ova čuvena formula bi zapravo htela da nas uveri da je "politička nacija" francuske provenijencije jedna "otvorena partija" ili jedna "nacija koja se bira", kod koje etnički, odnosno religijski kriterijumi nemaju neku posebnu važnost (Dimon,

1991, 25). U tom smislu nacionalna država predstavlja rezultat voluntarističkog akta pojedinih "gradana", jer, kao što jepisao Monteskje: "Ja sam nužno čovek, a Francuz sam samo slučajno" (Monteskje, 1949, 10). Mi, medutim, znamo da je ovo neetničko poimanje nacije kratko vreme posle Francuske revolucije jako relativizovano, jer su ga natkrilili diskursi etničkog karaktera i izmenili ga u njegovoj supstanci. Neki francuski autori, koji su pomno ispitali te modifikacije, s pravom ukazuju na to da je "stranac" koji je živeo u Francuskoj na osnovu ustava iz 1791. i 1793. godine mogao da stekne državljanstvo, a da pri tome nije morao da dokaže da je postao Francuz. Nešto pojednostavljenije formulisano: to znači da je sticanje državljanstva prethodilo usvajanju nacionalnosti, koja se ovde poima kao kompleks bitnih francuskih crta (Vajl, 1988, 192; Lohak, 1988, 78). Tokom XIX veka se, medutim, taj redosled obrnuo. Ta činjenica je neminovno dovela do širenja "etničkog diskursa" i to baš zbog toga što je odredba o pripadnosti o naciji kao političkoj zajednici sve češće uključivala kriterijume etno-kulturne prirode, kao što su jezik, specifičan načina života itd.

Iako je u međuvremenu nešto oslabila, prvobitna ideja gradanstva (*citoyenneté*) nije nikada potpuno odbačena. Pre svega se održalo "subjektivno" poimanje nacije (Sundhausen, 1997, 79), usled čega je sve do danas "strancima" koji žive u Francuskoj teorijski ostavljena mogućnost asimilacije. Postoje doduše etnički identiteti, razlike i granice, ali oni nisu nepremostivi. Svaki čovek na osnovu svojih ljudskih osobina u stanju je da se prilagodi, ako to želi, i postane punovredan clan "Cité"-a, društva u čijem su sklopu, na osnovu društvenog ugovora, regulisani svi odnosi izmedu inidividua, kao i svi odnosi izmedu individua i javnih institucija.

Etnička i nacionalna pripadnost u diskursu francuskog tipa nije nikada jednom zauvek utvrđena nego je procesima akulturacije uvek nanovo modifikovana, budući da ti procesi idu naruku integraciji; štaviše, moglo bi se reći da ti procesi podstiču integraciju, a to će reči asimilaciju "stranaca". Zahvaljujući asimilaciji, koja sobom donosi i supstancijalne modifikacije kulturnog identiteta, legitimise se prijem jednog "Xenos"-a u okrilje "političke zajednice", odnosno "nacije". Već ovaj ekstremno redukovani prikaz ukazuje na to da francusko poimanje nacije počiva na predstavi o društvu koja je teorijski "otvorenija" od drugih srodnih modela. Ovu činjenicu potvrđuje i doduše ograničeno, ali faktički važno delovanje principa "jus soli" u francuskom pravnom sistemu. U svakom slučaju, mora se naglasiti da "etnički diskurs" u Francuskoj ima svojih znatnih manjkavosti, jer nasuprot upravo pomenutoj "otvorenosti" u odnosu na prijem "stranaca" stoji začuđujuće slab senzibilitet za etno-kulturne razlike u okviru nacionalno-državne teritorije. Tako se, na primer, sistematski ignorišu manjine, tj. grupe koje u Francuskoj, polazeći od etno-kulturnih kriterijuma, istupaju sa zahtevom za autonomijom. U najboljem slučaju, one predstavljaju neugodnu realnost koja se s nelagodnošću prima k znanju.

Francuski "asimilacionizam" polazi, dakle, od ideala etnokulturne homogenosti unutar teritorije "jedne i nedeljive republike". Time se politika asimilacije predočava kao logična konsekvenca i važan elemenat dobro poznatog centralističkog principa, koji, nema sumnje, čini jednu od najtipičnijih karakteristika francuske nacionalne države.

Nemačkoj verziji se većinom pridaje adjektiv "etnički", jer utemeljeni diskurs ističe rodoslov i zajedničko poreklo, iako mi se čini da je tu važnija kategorija "narod". Kao što je poznato, Herder je zajedno sa braćom Grim popula-

risao pojam "narod" , kao i derivate tog pojma – "narodni duh", "narodna duša" itd. Bilo bi doduše pogrešno i istovremeno nekorektno Herdera posmatrati kao radikalnog zatočnika etničkog poimanja naroda i, shodno tome, žigosati ga kao autora "najopasnijeg dinamita modernog vremena" (Talmon, 1967, 22; Finkilkrot, 1987, 56). Herder je jezik i jezička svedočanstva, kao što su bajke, pesnička dela, poslovice, izreke itd., smatrao prirodenim crtama "narodnog duha", pa otuda i "naroda" uopšte. Otuda je on pre bio predstavnik nemačkog "kulturnog patriotizma" nego tvorac etničkog poimanja nacije (Pjer-Kap, 1995, 79). Ne može se doduše poreći da su tokom XIX veka mnogobrojni intelektualci, medu njima i znameniti političari i umetnici, pravnici i filozofi, istoričari – i ne na poslednjem mestu folkloristi, koji su se eksplicitno pozivali na Herdera – pojam "narod" sve odlučnije počeli da koriste u etničkom smislu. Na taj način je poreklo, koje vise nije bilo simboličko nego je imalo izričito fiziološko značenje, stilizovano u dva bitna obeležja jednog "naroda". Ta etnizacija pojmova "narod" i "nacija" ostala je u Nemačkoj u prvo vreme stvar obrazovanih klasa. Do konačne institucionalne transformacije u pravcu "etničke nacije" došlo je, po istoričaru Rudolfu fon Tadenu, tek mnogo kasnije, tj. 1913. godine, kada je u pravni sistem tadašnjeg Nemačkog Rajha uveden princip "jus sanguinis" (Pjer-Kap, 1995, 112). Radikalizacija i degeneracija "etničkog diskursa" u Nemačkoj doveli su, kao što je poznato, do rasističke sumanutosti nacionalsocijalizma i do holokausta. Savezna Republika Nemačka i bivša Nemačka Demokratska Republika teško da bi mogle da se označe kao "etničke države" u užem smislu reči. Obe zemlje su, medutim, zadržale etnički pojam naroda, u kojem su rodoslov i poreklo i nadalje igrali centralnu ulogu, a zadržale su i princip "jus sanguinis".

Kad je reč o Saveznoj Republici Nemačkoj danas, možemo da navedemo bar tri etnološki i sociološki relevantna fenomena, koji svedoče o prisutnosti "etničkog diskursa":

Munjevito ponovno ujedinjenje

Samo je uz pomoć etničkog pojma naroda, koji počiva na (navodno) "objektivnim" kriterijima, kao što su rodoslov i poreklo, mogla da se održi predstava o neizmenjenom jedinstvu "nemačkog naroda". Ali sa stanovišta subjektivnog poimanja nacije, koje dopušta promenljivost identiteta, moglo se postaviti jeretičko pitanje: da li su se i u kojoj meri građani Nemačke Demokratske Republike tokom pedeset godina razvili u posebnu samostalnu grupu i, shodno tome, da li još pripadaju "nemačkom narodu". Ukoliko bi to zaista bilo tako, tj. da su se stvari doista razvile u takvom pravcu, onda bi se proces ponovnog ujedinjenja po svoj prilici daleko teže ostvario i verovatno bi uključio i pravo na samoodređenje. Medutim, etnički utemeljena misao o narodu pokazala se kao podesni ideološki oslonac da se iskoristi istorijska prilika jednog začudujuće brzog procesa spajanja i ujedinjvanja.

Pitanje pripadnosti nemačkom narodu

Zahvaljujući etničkom pojmu naroda bilo je moguće da se doseljenicima iz Istočne Evrope i Centralne Azije, koji su posle pada Berlinskog zida u velikim masama počeli da dolaze u Nemačku, bez problema smesta dodeli državljanstvo. Oni se sada smatraju punopravnim članovima "nemačkog naroda", jer mogu da dokažu da poseduju jednog ili vise predaka, koji su se svojevremeno iselili u Rusiju, Poljsku, Rumuniju, Madarsku itd. Oni su, dakle, nacionalnost isključivo dobili po principu rodoslova i po-

rekla, mada se ti doseljenici u kulturnom pogledu, a ponekada i u somatskom, teško mogu smatrati Nemcima.

Pitanje imigranata

Nemačka uvek nanovo izjavljuje da ona nije zemlja u koju ljudi mogu da se nasele, iako će imigranti takozvane druge i treće generacije po svoj prilici definitivno ostati u ovoj zemlji. Kao deca i unuci doseljenika prvog talasa radne imigracije oni često perfektno vladaju nemačkim jezikom i ponašaju se *grosso modo* kao i drugi njihovi ispisnici nemačke nacionalnosti. Medutim, za razliku od nemačkih doseljenika oni ostaju "stranci", jer po "objektivnim kriterijima" kao što su rodoslov i poreklo pripadaju "turskom", "italijanskom", "španskom"... narodu. Iako su odrasli u Nemačkoj, da bi stekli nemačko državljanstvo, oni moraju da produ komplikovani proces "naturalizacije", dok doseljenici svoju nacionalnost praktično dobijaju automatski, jer mogu da podnesu dokaze o određenim, mada dalekim genealoškim vezama.

Na kraju ovog odeljka hteo bih još da konstatujem sledeće: francuska verzija nacionalne države, koja počiva na specifičnom etničkom diskursu subjektivnih i otuda i modificirajućih razlika, prihvata "stranca" i njegovu etno-kulturnu "drugost" tek kada ovaj napusti ili odbaci svoj prvobitni identitet, tj. kada se asimiluje. Nemačka verzija nacionalne države, koja, nasuprot tome, počiva na tipičnom etničkom diskursu o objektivnim i, shodno tome, neizbežnim razlikama, prihvata "stranost" i "drugost" u etno-kulturnom pogledu; medutim, nosioci takvih sudbonosnih crta isključuju se iz narodne zajednice i državljanstva. Etno-kulturne manjine zbog toga stoje izmedu čekića odricanja od identiteta i nakovnja isključenja.

3. Koja verzija nacionalne države za Centralnu i Istočnu Evropu? Trijumf i tragedija nacionalne države

Već u prvoj polovini XIX veka, sa propadanjem Osmanlijskog carstva, tog "bolesnika na Bosforu", započinje lagano ali nezadrživo raspadanje centralnoevropskih i istočnoevropskih multinacionalnih država. Bitna komponenta tadašnjeg "istočnog pitanja" bilo je, nema sumnje, postepeno nastajanje niza novih država na Balkanu. Put do stvaranja država bio je, u prvoj fazi, trnovit, srazmerno dug i često krvav. Da ostvari svoju punu nezavisnost uspelo je prvo Grčkoj (1822), zatim, nešto kasnije, Srbiji (1830. i 1878), ujedinjenim rumunskim kneževinama (1859. i 1878) i Bugarskoj (1878. i 1908) (Kasteljan, 1991).

U drugoj fazi, kada je, pored "bolesnika na Bosforu", proces raspadanja bio zahvatio i Habzburšku Dvojnu Monarhiju, Rusku imperiju i, na kraju, Nemačko carstvo, može se zapaziti svojevrsno "ubrzanje istorije" (Burkhart, 1978, 116). U razdoblju od 1912. do 1920. godine nestali su temelji Centralne i Istočne Evrope, koje su se rastočile na nacije. Albanski državni savez uspostavljen je između 1912. i 1914. godine, a posle Prvog svetskog rata nastao je gotovo u jedan mah ceo niz novih nezavisnih država: Čehoslovačka, tri baltičke države, Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca (kasnije prekrštena u Jugoslaviju), ponovo ujedinjena Poljska i u međuvremenu od Austrije odvojena Madarska.

Do potpuno neočekivanog talasa stvaranja novih država ili uspostavljanja država koje su već postojale u daljoj ili bližoj prošlosti došlo je početkom devedesetih godina, kada su se raspale tri pseudo-federalne zemlje Centralne i Istočne Evrope, naime Sovjetski Savez, Čehoslovačka i Ju-

goslavija. Slovenija, Hrvatska, Bosna, Češka, Slovačka, Estonija, Letonija i Litvanija dobile su svoju prvu, odnosno drugu nezavisnost. Čini se da taj proces etno-političkog razgraničenja još ni blizu nije okončan, tako da nam bliža budućnost može podariti još poneko iznenađenje.

Kao što se iz dosadašnjeg izlaganja može videti, opisane tri faze stvaranja novih država obuhvataju period od više od 150 godina. Uprkos tom srazmerno dugom razdoblju, postoji jedna važna zajednička crta koja te te tri faze medusobno povezuje: radi se o izboru modela države. Bez izuzetka, elite tih zemalja, od Grčke do Estonije, odlučile su se – dakako u saglasnosti sa takozvanim velikim silama odgovarajuće epohe – za uspostavljanje nacionalnih država. Postavlja se sada pitanje koja je verzija te forme političkog organizovanja favorizovana.

Jedna od glavnih briga koja je u gotovo opsesivnom vidu mučila, i delom muči i danas, elite u Centralnoj i Istočnoj Evropi posle sticanja nezavisnosti njihovih država, odnosila se na gotovo konstantnu političku, kulturnu i socio-ekonomsku zaostalost njihovih društava. To pitanje konkretno glasi: otkuda to da zemlje tog regiona, u kojima zapravo žive "najbolji narodi na svetu", do sada nisu uspele da uhvate korak sa vodećim državama i nacionalnim zajednicama Zapadne Evrope, kao što su, na primer, Francuska i Nemačka. Nas u ovom trenutku ne zanima kakve su odgovore dale elite tih zemalja. Ono što ovde daleko pre i daleko više treba da bude naglašeno, to je činjenica da ovako postavljen pitanje potvrduje specifičnu orijentaciju vladajućih klasa, inteligencije, a delom i vojnih i crkvenih krugova Centralne i Istočne Evrope, koji se, uprkos svim ambivalentnostima, protivrečnostima i ideološkim neslaganjima, naposletku ipak povode za zapadnoevropskim političko-kulturnirn i socio-ekonomskim obrascima.

Kao karakterističan primer za to mogu da se navedu balkanske zemlje XIX veka, čije su elite po svaku cenu forsirale ubrzanu "evropeizaciju" društva. Tako je Bugarska sprovela sveobuhvatne reforme koje su tradicionalno zajemčeno običajno pravo zamenile celim nizom zakona belgijske, francuske i italijanske provenijencije. To je imalo za posledicu da je vekovima staro patrijarhalno društveno ustrojstvo i sa njime povezano odgovarajuće agrarno uredenje bilo ako ne baš savim uništeno, a ono u najmanju ruku temeljno uzdrmano. U današnjoj Litvaniji parola "Povratak u Evropu" dobija vrednost političke dogme koja se odražava u najmanjem detalju svakodnevnog života. 1998. godine čak je i časovnik pomeren za jedan cas samo da bi i vreme u Letoniji bilo zapadnoevropsko.

U saglasju sa teorijskim izlaganjima Rajnharda Bendiksa, koji je sociološki istražio nastanak nacionalnih država, možemo reći da su vode i javnost Centralne i Istočne Evrope svoja društva uvek videli i odmeravali iz perspektive velikih sila Zapadne Evrope. U tome su najveći uticaj imali francuski i nemački jezički i kulturni prostor (posebno u prve dve faze stvaranja srednjoevropskih i istočnoevropskih država), tako da su to bila "društv koja služe kao uzor" (Bendiks, 1980, 2, 77).

Otuda i ne čudi što su u Centralnoj i Istočnoj Evropi, prilikom stvaranja tamošnjih političkih zajednica, francuska i nemačka verzija nacionalne države igrale tako važnu ulogu. Možda su Bukurešt, Beograd i Varšava više očijukali sa Parizom, dok je pogled Sofije, Rige, Budimpešte i Zagreba nešto više bio usmeren u pravcu Berlina i Beča. Pri tome je od bitnog značaja to da što sve centralnoevropske i istočnoevropske elite koncipirale i uspostavile svoje nacionalne države kombinujući dva modela. To konkretno znači da je princip francuske države, koja je po definiciji

"jedna i nedeljiva" bio pomešan sa etničkim pojmom naroda nemačkog porekla (Sundhausen, 1997, 80). Već se tu javlja jedan strukturalni elemenat koji je jedan od najvažnijih izvora permanentnih etno-političkih problema u regionu.

Najbolji primer za izbor hibridne verzije nacionalne države, gde se pokušava da se francuska tradicija poveže sa nemačkom, verovatno je Jugoslavija posle uvođenja "kraljevske diktature" monarha Aleksandra Karađordevica 1929. godine. Kralj Aleksandar je sproveo teritorijalnu i istovremeno administrativnu reformu države, kojom je zemlja, po uzoru na francuski sistem "départements", podeljena na devet "banovina", a da pri tome nisu respektovani tradicionalni etnički prostori. Posle ovih mera, Hrvatska se, kao i Bosna, sastojala od po dve, a tadašnja Srbija, koja je uključivala i Makedoniju, od tri banovine. (Bataković, 1994, 173; Kesler, 1997, 114). Istovremeno se kralj pokazao kao zatočnik radikalne varijante "jugoslovenske ideologije", iza koje su se često krili velikosrpski snovi. Kao što je poznato, "jugoslovenstvo" je operisalo etničkim pojmom naroda, čije se teorijske osnove mogu naći u studijama antropogeografa i etnologa Jovana Cvijića. Ovaj autor, koji je stvorio i popularizovao upečatljivu i uspešnu ideju "dinarskog kompleksa", posmatrao je područje Jugoslavije kao etnički homogenu geopolitičku celinu, jer su se razne jugoslovenske grupe naroda, i to vre svega Srbi, Hrvati i Slovenci, tokom stoleća usled mnogobrojnih migracionih pokreta, biološki i kulturno toliko izmešali da su oni za njega činili nerazlučivu rodoslovnu i kulturnu zajednicu (Cvijić, 1918; Bataković, 1994, 124).

Rigidni centralizam u spoju sa krutim poimanjem etniciteta, sva je prilika, čini idealnu osnovu za isključivanje i diskriminaciju "drugoga", odnosno "stranca"; jer, kako to

istorija celog XX veka na poseban način pokazuje, u svakoj nacionalnoj državi Centralne i Istočne Evrope raširilo se opšte osećanje ravnodušnosti, pa u velikoj meri i prezira prema manjinama u okviru sopstvene države. Praktično su te manjine gotovo svuda u regionu postale žrtve prisilnih asimilacija, proterivanja, genocida i osvetoljubivosti netrpeljivih suseda, koji su ponovo hteli da vaspostave svoja "istorijska prava" i svoje "istorijske granice" (Đordano, 1997, 186).

Veliki istoričar Bibo je na uzoran način istražio situaciju posle Prvog svetskog rata u tri zemlje (Poljskoj, Čehoslovačkoj i Mađarskoj):otkrio je i opisao razne strategije diskriminacije, koje je našao i u zvaničnim institucijama i u svakodnevnom životu.

Tako je u Poljskoj preovladavao duboko usađen stav nipodaštavanja prema katoličkim Litvancima i pravoslavnim Belorusima, koji su nastanjivali severoistočni deo zemlje. Takav stav se u zamašnoj meri ispoljavao i prema šest miliona Ukrajinaca, nastanjenih u jugoistočnom delu Poljske. Taj odnos prezira prema "prljavim", "neobrazovanim" i "necivilizovanim" Ukrajincima dolazio je uvek nanovo do izražaja, pre svega posle uspešno vodenog rata protiv Sovjetske Rusije, kada su Poljskoj, posle mira sklopljenog u Rigi 1921. godine, pripali veliki delovi Volinije i Istočne Galicije (Bibo, 1993, 141).

Slični stavovi u odnosu na manjine, pri čemu su naročito bili pogođeni Nemci i Madari, mogli su da se zapaze i u ondašnjoj Čehoslovačkoj. Uz to treba još imati u vidu činjenicu da je tako centralistički organizovana država obeshrabrivala svaku inicijativu, pa čak ju je i zabranjivala, koja bi išla za tim da se očuva kulturna samosvojnost, odnosno autonomija neslovenskih narodnih grupa. Čak je bilo planirano iseljavanje, odnosno proterivanje pomenutih ma-

njina, posebno Mađara koji su živeli u Slovačkoj (Bibo, 1993, 146).

U Mađarskoj, pak, koja je, posmatrano sa teritorijalnog stanovišta, bila veliki gubitnik Prvog svetskog rata u Centralnoj Evropi razbuktala se mržnja prema svim onim manjinama (Hrvatima, Rumunima, Srbima, Slovacima itd.) koje nisu htele da prihvate "istorijske granice" zemlje, nego su odlučile da se priključe "zemlji matici" ili da se ujedine sa navodnim "sestrinskim nacionalnostima". Zvanična politika intelektualne elite zaokupljene "menadžmentom identiteta", kao i široki slojevi madarskog stanovništva, nisu samo razvijali iredentističke ideje sa zahtevom da se vrate područja nastanjena Mađarima, kao na primer Erdelj i južni deo Slovačke, nego su pothranjivali i san o eventualnom nasilnom povratku "otkinutih" delova zemlje i vaspostavljanju "Velike Madarske" u njenim "istorijskim granicama" (Bibo, 1993, 145).

Ova lista negativnih stereotipa o manjinskim narodnim grupama i mera diskriminacije prema njima u centralnoevropskim nacionalnim državama još više bi se proširila kada bismo uzeli u obzir Rumuniju, Bugarsku, Kraljevinu Jugoslaviju i Albaniju. Kao primeri bi se, pre svega, mogli navesti politika rumunizacije u Erdelju, osporavanje makedonskog i albanskog identiteta na Kosovu u tadašnjoj Južnoj Srbiji, nipodaštavanje, odnosno ugnjetavanje izolovanih manjina, kao što su Pomaci u bugarskim Rodopima, Gagauzi u Besarabiji itd. Za te zemlje karakteritično je bilo prisustvo jednog brojčano dominantnog "etnika", koji je beskompromisno težio za svojom kulturno-političkom prevlašću, pa se otuda sa prezirom i nipodaštavanjem odnosio prema manjinskim narodnim grupama na svojoj teritoriji. Društva tog regiona postala su otuda gotovo bez izuzetka etnokratije, u kojima je većina, kako u ravni "et-

ničkih diskursa" tako i u ravni interetničkih odnosa u svakodnevnom životu, na demonstrativan način izražavala svoju nadmoć u odnosu na etničkog stranca, za koju je smatrala da je sama po sebi razumljiva. Bibo je verovatno pogodio suštinu stvari, kada je to "pravo" na nadmoć dominantnih etnija, koje u presocijalističkim državama Srednje i Istočne Evrope gotovo predstavlja redovnu pojavu, video i tumačio kao "lako modifikovanu verziju nemačkog koncepta o "narodu gospodara", po kojem je jedna specifična etno-nacionalna grupa pozvana da vlada nad populacijama za koje smatra da su niže vrste (Bibo, 1993, 172).

Pravednosti radi mora se dodati da slabo ispoljena senzibilnost za etno-kulturne razlike ne vodi automatski do procesa marginalizacije i diskriminacije "stranih grupa" koje ne pripadaju "titularnoj naciji". Istorija je pokazala da je u odredenim slučajevima – kao recimo pre Drugog svetskog rata u Estoniji i Letoniji, gde su zajedno živele u kulturnom, jezičkom i religijskom pogledu različite narodne grupe – mogućno da u svakodnevnom životu bude ostvaren tolerantan i respektabilan način "življenja jednih pored drugih". Istovremeno se uvek nastojalo da se ograniče i otupe interesni konflikti, pri čemu je izmedu raznih nacionalnosti postojao određeni "stakleni zid", kako to ističe više poznavalaca situacije u baltičkim državama za vreme "prve nezavisnosti" (Pistolkors, 1994, 452; Bose, 1986, 329).

Ta doduše distancirana, ali i relativno opuštena atmosfera nalazi svoju potvrdu u činjenici što se baltički Nemci, a to znači brojčano najveća manjina u Estoniji i Letoniji, posle objave nezavisnosti obe države izmedu 1918. i 1919. godine, nisu iselili u većem broju, nego su, naprotiv, zdušno sudelovali u "vaspostavljanju i izgradnji" nacionalne države i u odnosu na tu državu uvek zauzimali "afirmativan, državno-gradanski stav" (Garlef, 1990, 87). Pri tome

se ne sme smetnuti s uma da je ta manjina – koja je stolećima predstavljala jednu "stranu" latifundijsku agrarnu elitu, na osnovu dosledno sprovedenih zemaljskih zakona koji su išli na ruku konsolidaciji "autohtonog" sitnog i srednjeg poseda – bila lišena svoje imovine. Medutim, taj proces preraspodele nije, što se posebno mora istaći, bio koncipiran kao mera "etničkog čišćenja", kao što je to bio slučaj u mnogim drugim zemljama Centralne i Istočne Evrope, od Grčke do Poljske, kao što ni oni koji su tim merama bili pogodeni to nisu tako doživljavali. I pored gubitka svog vodećeg položaja u agrarnom sektoru, baltički Nemci su lako dobijali estonsko, odnosno letonsko državljanstvo i mogli su u svakom pogledu da artikulišu svoje kulturne i političke potrebe i interese.

Potpuna ravnodušnost ili čak i stav prezira u odnosu na manjinske grupe nisu bili očevidni samo u interetničkim odnosima u svakodnevnom životu ili načinu rešavanja unutrašnjepolitičkih pitanja, nego i u ravni medunarodnih odnosa. Nacionalne države Centralne i Istočne Evrope u predsocijalističko doba na rečima su se uvek povinovale medunarodnim sporazumima o pravima manjina, za koja je – barem teorijski – jemčilo tadašnje Društvo naroda. Medutim, po pravilu bi potom izbegavale da se drže obaveza preuzetih potpisivanjem raznih ugovora, konvencija i izjava.

Horak nam je pokazao da je praktično svaka država ovog regiona, od Estonije do Bugarske, potpisala najrazličitija dokumenta o zaštiti nacionalnih manjina. Isti autor dodaje da je Društvo naroda u razdoblju izmedu 1920. i 1931. godine registrovalo 525 peticija koje su se odnosile na povredu usvojenih dogovora i sporazuma. Zemlje koje su se najnedisciplinovanije ponašale bile su Poljska (155 peticija), Rumunija (63 peticije), Čehoslovačka (60 peticija) i Kraljevina Jugoslavija (53 peticije) (Horak, 1985, 7).

4. Politika etno-kulturnog "čišćenja terena"

Krut i odbojan stav u vezi sa priznavanjem etno-kulturnih razlika unutar sopstvene nacionalnodržavne teritorije vodio je u Centralnoj i Istočnoj Evropi do nastojanja za homogenizacijom, koja su se konkretizovala u zastrašujućem i još uvek neokončanom nizu revizija granica, prisilnih asimilacija, proterivanja, organizovanih preseljavanja, deportacija, etničkih čišćenja i ratova, genocida, restauracija i stvaranja takozvanih "etnički čistijih" državnih zajednica itd.

Pokušamo li da se ovi procesi razgraničenja shvate iz jedne "longue durée" perspektive, onda bismo mogli da razlikujemo četiri virulentna i dalekosežna talasa etničkog "čišćenja terena" u Centralnoj i Istočnoj Evropi. Prvi od tih talasa odnosila se, pre svega, na prostor Balkana i javio se neposredno po utemeljenju tamošnjih država u XIX veku, kada su Turci i muslimani neturskog porekla morali da napuste region. Samo se po sebi razume da su Turci kao predstavnici Osmanlijskog carstva tada bili politički dominantna grupa; medutim, sa procesom proterivanja bili su zahvaćeni i pripadnici drugih grupa, jer samo je za vreme velike istočne krize, koja je dovela do rusko-turskog rata, izmedu 1875. i 1878. godine, repatrirano, o to će reći prisilno iseljeno milion i po ljudi (Sundhausen 1997, 87).

Drugi virulentni talas homogenizacije došao je izmedu 1913. i 1925. godine i on se odlikovao doduše internacionalno priznatim, ali forsiranim preseljavanjima, koja su diplomatskim eufemizmom bila označena kao "razmena stanovništva". Nekoliko primera pomoći će da se ilustruje i objasni strategija razdvajanja i razgraničenja u toj epohi. Albanski delovi stanovništva sa Kosova i iz Zapadne Makedonije preseljeni su posle Balkanskih ratova u Tursku, pre

svega na osnovu njihove pripadnosti islamu. Zatim su seljački posedi, koje su Albanci pod prisilom napustili, posredstvom agrarne reforme razdeljeni srpskim kolonistima, koji su svojim prisustvom imali da "poprave" etnički sastav u oba regiona. Zapadnoevropski eksperti su preseljenje i potom sprovedenu agrarnu reformu neretko tumačili kao meru u cilju modernizacije i shodno tome kao progresivni čin; naime, po njihovom mišljenju, taj zakon iz 1914. godine uklonio je ostatke osmanlijskog feudalizma – posebno sistem čivčija. Cilj te reforme bio je zapravo da se resrbizacijom, odnosno reslavizacijom nešto uradi protiv etno-demografski uslovljene albanizacije Kosova i Zapadne Makedonije (Ru, 1992, 191). Trebalo je, dakle, kako se tada govorilo, da se pojača "nacionalni element" u "oslobođenim krajevima", i to pre svega u "istorijskom srcu" Stare Srbije. Ta politika homogenizacije doživela je, iz razloga koje ovde ne mogu da razmatram, neuspeh, o kome svedoči kasnije stalno oživljavan projekt "preseljenja Albanaca", na čijoj su izradi radili političari i intelektualci kalibra Jovana Cvijića, Vase Čubrilovića, Ive Andrića ili Ivana Vukotića (Ćosja, 1995, 135). Međutim, već ove napomene i zapažanja ukazuju na neke od osnovnih komponenti i najvažnijih etno-istorijskih korena aktuelnog kosovskog konflikta.

Daleko dramatičnije se odvijala takozvana "razmena stanovništva" izmedu Grčke i Turske, koja je naknadno sankcionisana Lozanskim ugovorom iz 1923. godine. Pri tome se radilo o priznavanju već obavljenih preseljenja i proterivanja, koji su bili povezani sa katastrofom grčke armije za vreme riskantne kampanje u Maloj Aziji. Posle katastrofalnog poraza, Grčka je naprosto bila preplavljena izbeglicama sa obale Zapadne Anadolije, koji su se pridružili Grcima iz pojasa Crnog mora i Kavkaza, koji su pobegli

pred represalijama boljševičkog režima posle 1917. godine. Ova traumatična iskustva obeležavaju sve do danas kolektivno pamćenje svih slojeva grčkog društva i opterećuju – pored kiparskog konflikta – aktuelne odnose sa Turskom.

Na kraju treba još pomenuti tihu rumunizaciju Erdelja i tihu polonizaciju područja Poljske sa etnički izmešanim življem, iz kojih su opet pod izgovorom agrarne reforme, naizgled dobrovoljno iseljeni Madari i Nemci zamenjeni rumunskim kolonistima, odnosno poljskim seljacima (Kočiš/Hodoši, 1994, 74; Đordano, 1988, 184). Tu se još jednom sasvim jasno može videti kako agrarne reforme koje se doimaju kao progresivna mera, mogu da budu iskorišćene kao osnova za nacionalističku strategiju homogenizacije, pa čak i za "etničko čišćenje". Samo se po sebi razume da su takve mere predstavljale odgovor na prethodnu prisilnu mađarizaciju rumunskog dela stanovništva u Erdelju pre Prvog svetskog rata i na germansku politiku naseljavanja koja je još u vreme Bizmarka bila sprovođena u "istočnoj marki".

Treći talas homogenizacije obuhvata deceniju između 1940. i 1950. godine. Taj talas karakterišu nacionalsocijalistička politika uništavanja i nasilnog preseljavanja i proterivanja i staljinističke akcije deportacija i čišćenja. Pored holokausta takozvanih "transnacionalnih" manjina (Jevreji i Romi), koji je na bestijalan način počinjen u Centralnoj i Istočnoj Evropi, od Talina do Soluna, suočavamo se sa silnim pokretima stanovništva, čiji je cilj bio da se u velikoj meri izmeni geografska karta ovog dela kontinenta: 11, 5 miliona Nemaca proterano je iz istočnih područja, 3 miliona Poljaka naselilo se pre svega u Šleziji i u južnom delu Istočne Pruske, od kojih je 2 miliona poticalo iz regiona koji su dodeljeni Sovjetskom Savezu. Izmedu Mađarske i Čehoslovačke, kao i izmedu Jugoslavije i Madarske, zaklju-

čeni su ugovori koji su predviđali medusobnu razmenu stanovništva. Staljin je svoja osvajanja na zapadu Sovjetskog Saveza konsolidovao politikom "organizovane mobilnosti", koja je podrazumevala deportaciju "izdajničkih" delova naroda u Sibir i Centralnu Aziju, pa je na njihovo mesto naseljavano "verno" stanovništvo slovenskog porekla, kao, na primer, Rusi, Belorusi i Ukrajinci (Konte/Đordano, 1995, 28).

Četvrti virulentni val razdvajanja ili razgraničavanja stanovništva, koji bih nazvao povratkom nacionalnih država, započinje zapravo još u socijalističkoj Bugarskoj, sa njenim načinom rešavanja "pitanja nacionalnosti", to jest proterivanjem i prisilnom asimilacijom turske manjine od polovine osamdesetih godina. On se nastavlja slomom tri multietničke i multinacionalno konstituisane zemlje: Jugoslavije, Čehoslovačke i Sovjetskog Saveza i, potom, stvaranjem novih, odnosno obnovljenih nacionalnih država. Rat u Bosni potpuno se uklapa u ovu tragičnu logiku homogenizacije. Zapravo bi bilo čudo da do njega nije došlo. Dejtonski sporazum, slično Lozanskom sporazumu iz 1923. godine, priznao je i prihvatio etničko čišćenje terena. U međuvremenu je izbio konflikt oko Kosova i tamošnja "humanitarna katastrofa" ima gorki ukus tragičnog lajtmotiva koji se ponavlja u ime etničke homogenizacije Centralne i Istočne Evrope. Pri tome već možemo da zamislimo završnu scenu: etno-teritorijalno razgraničenje između Srba i Albanaca,

5. Etnicitet i teritorija

Ovde predložena periodizacija akcenat stavlja samo na četiri vrhunca kontinuiranog procesa homogenizacije, koji je u svakom od pomenutih slučajeva sasvim jasno doveo

do uklanjanja kulturne raznolikosti u Centralnoj i Istočnoj Evropi. Cinjenica je da su centralnoevropske i istočnoevropske zemlje danas gotovo isključivo i bez izuzetka u etničkom i kulturnom pogledu homogenije nego što su to bile pre šezdeset, odnosno sto godina. Ideološka osnova i konačno pogonska snaga za pokretanje ovih dugoročnih promena unutar tamošnjih društava imaju svoj izvor i uporište u predstavama o etnicitetu i u konstrukcijama etniciteta, o čemu će u daljem izlaganju biti nešto više reči. Kao što je poznato, debata o etnicitetu ima svoje ishodište u anglosaksonskom i posebno u severnoameričkom prostoru. Ona je tamo, barem u početku, tokom šezdesetih godina, bila povezana sa diskusijom o kulturi imigranata u urbanom miljeu, kao što su, na primer, Italo-Amerikanci, Afro-Amerikanci i Hispano-Amerikanci, koji nisu istupali sa teritorijalnim ambicijama u smislu stvaranja sopstvene države. Ta diskusija se nešto kasnije prenela i na kontinentalnu Evropu, gde su se u meduvremenu sve češće artikulisali regionalistički, autonomistički i separatistički zahtevi, i to na osnovu "etniziranih diskursa". Istraživanje etniciteta, kako kao kompleksa etničkih osobina tako i kao procesa konstrukcije jednog "etnosa", bilo je sve do tada kulturalistički orijentisano. To znači da je teritorija, kako u svakodnevnim diskursima tako i u naučnim razmatranjima, igrala važnu, ali ne i primarnu ulogu. Daleko veći značaj davan je kriterijumima kao što su jezik (Katalonija, Galicija, Okcitanija, Sardinija itd.), religija (Severna Irska) ili sopstvena istorija (Sicilija, "Padanija").

Predstave o etnicitetu i konstrukcije etniciteta u Centralnoj i Istočnoj Evropi, kao i one koje su propagirane posle pada Berlinskog zida, bile su, nasuprot tome, izričito teritorijalno orijentisani. Teritorijalnost kao bitan sastavni deo etniciteta mogla bi da se okarakteriše kao mo-

nopolski zahtev za prostorom jedne etničke zajednice. On polazi od uverenja da jedan etnikum, odnosno jedna nacija ima pravo da sopstveni prostor oblikuje isključivo homogeno. To znači da se teritorijalnost ekskluzivno shvata mono-etnički. Iza tog plana obično stoji aspiracija da se materijalizuju jasne etničke granice. Iz tog razloga se, kako je Bibo konstatovao još pre pedeset godina, preporod, snaga, moć i blagostanje jedne nacije poimaju u kartografskim pojmovima, tj. kao utvrdivanje teritorijalnih granica (Bibo, 1993, 171).

Izrazito teritorijalno koncipirana konstrukcija etniciteta u Centralnoj i Istočnoj Evropi ispoljava se u upečatljivom broju soci-kulturnih i juristi̇čkih svedočanstava. Pri tome, medutim, ne bi trebalo zaboraviti da pojmovi "državljanin" i "državljanstvo" u gotovo svim slovenskim jezicima stoje u tesnoj vezi sa teritorijalno konotiranim pojmom "rezidencije", a ne sa pripadnošću jednoj apstraktnoj političkoj zajednici. Tako poljski antroplog Zofija Sokolevic s pravom ukazuje na to de je pojam "obywatel' prvobitno odgovarao latinskom "habitator" (Sokolevic, 1996, 93). Na početku novog doba "obywatel' je označavao posednika komada zemlje ili žitelja urbane sredine. Tek krajem XVIII veka, kada se državljanstvo asociralo sa patriotizmom i ljubavlju prema "sopstvenoj" naciji, počeo je termin "obywatel' da se upotrebljava da bi se označio odnos lojalnosti individue prema "sopstvenoj" državi.

Uz to treba pomenuti da nacionalne države Centralne i Istočne Evrope, pres ticanja svoje većinom "zakasnele" nezavisnosti, pa sve do danas, sebe vide kao političko-teritorijalni izraz odredene etničke grupe. U tom pogledu novi litvanski ustav iz 1992. godine sa svojim jasnim "teritorijalističkim" i ujedno "narodsko-nacionalnim" karakterom, bez sumnje predstavlja upečatljiv primer. U preambuli tog

dokumenta se izričito ukazuje kako na sposobnost Litvanaca da očuvaju sopstveni duh, jezik, sopstvene običaje i navike tako i na "prirodno ili urodeno pravo" da "žive" i "slobodno stvaraju" na tlu otaca i predaka.

Slični "teritorijalistički" tonovi, ali izmešani sa "narodskim" komponentama, mogu se naći i u ustavu Estonije, u kojem se govori o "neotudivosti prostora" (zemlja, voda i vazduh), kao jemstvu za "kulturni opstanak" nacije. Analogne formulacije mogu se naći u ustavima onih zemalja koje su proistekle iz nekadašnje savezne države Jugoslavije.

Još jedan primer povezivanja etniciteta i teritorijalnosti predstavlja to što se veliki broj izbeglica iz Mađarske, koji su pre 1989. umrli u inostranstvu, posle "preokreta", po drugi put svečano sahranjuje u svojoj zemlji-postojbini. Taj talas svečanih sahranjivanja, koji još uvek traje, svedoči o sopstvenoj poslednjoj volji i želji, a to će reći pravu da se počiva na tlu "Haze". A "Haza" je mađarska reč za kuću, zavičaj i otadžbinu.

Današnje vraćanje na teritorijalnost kao osnovno svojstvo etniciteta u Centralnoj i Istočnoj Evropi deluje kao nešto arhaično, romantično (u istorijskom smislu) ili čak i folklorno. Taj utisak se ne nameće slučajno, jer etnički diskursi o naciji u tom delu kontinenta idu zajedno sa gotovo nativističkim mitom o jednoj idealnoj predsocijalističkoj epohi, kada centralnoevropska i istočnoevropska društva još nisu bila žrtve "komunističkog virusa". Novi etnički diskursi u postsocijalističkim zemljama stoje, dakle – kao i većina pokrenutih reformi, od agrarne reforme do reprivatizacije raznih polit-ekonomskih sektora – u vezi sa posle 1989. godine preduzetim sveobuhvatnim vrednovanjem iskustva sa komunističkim totalitarizmom. Taj obračun sa socijalističkom prošlošću odreden je predstavom da se socijalizam pokazao kao poguban "čorsokak", iz ko-

jeg može da se nade izlaz samo ako se pode unatrag do ishodišne tačke. Istovremeno se razdoblje izmedu 1945. i 1989. godine tumači kao "crna rupa", vreme u kome istorija nije donela nikakve progresivne razvojne tokove za privredu i društvo. Ova interpretacija bliske prošlosti, koja vodi do ikonoklastičke prakse brisanja svih svedočanstava koja podsećaju na socijalizam, počiva i na već pomenutoj nostalgijom prožetoj iluziji da je uspešna "tranzicija" moguća tek kada se istorija "vrati unazad", tj. kada intelektualcii budu vratili društvo u idealizovanu epohu predsocijalizma. Povratak nacionalne države sa njenim poimanjem nacionalizma, odnosno državljanstva, kao i pojava odgovarajućih teritorijalno-centričnih diskursa o etnicitetu u Centralnoj i Istočnoj Evropi, treba, shodno tome, posmatrati u tesnoj sprezi sa upravo pomenutim vraćanjem na fikciju "istorijske reverzibilnosti", po kojoj vraćanje u predsocijalizam predstavlja jedino ispravan put koji vodi u postsocijalističku budućnost.

U međuvremenu su se u Centralnoj i Istočnoj Evropi, posle velikog "zanosa i ushićenja", pojavili prvi znaci "mamurluka", koji se sada ispoljava u nostalgiji za doduše "surom" ali "sigurnom" svakodnevicom u socijalizmu. Ovaj momenat otrežnjenja i gubljenja iluzija materijalizuje se u najnovije vreme u činjenici što su gotovo u svim zemljama ranijeg istočnog bloka, od Letonije do Albanije, neokomunističke partije privremeno preuzele vlast. U odnosu na konstrukcije etniciteta, koje se nikako ne bi smele interpretirati kao monopol desničarski nastrojenih ekstremnih grupa u Centralnoj i Istočnoj Evropi, i nadalje se nudi princip "monoetničke teritorijalnosti", iako se daju zapaziti i druge značajne pojave, kao što su republikanski pokret u Češkoj Republici, prihvatanje liberalnih ustavnih odredbi u Poljskoj ili usvajanje uzornih demokratskih zakona o

manjinama u Mađarskoj i Sloveniji. Medutim, poslednje pomenute mere za priznavanje etno-kulturnih razlika unutar nacionalnih država odlikuju se znatnim ambivalencijama, budući da se, pri pažljivijoj analizi, otkrivaju kao pravne odredbe koje su zapravo usvojene da bi se zaštitile sopstvene manjine koje prebivaju izvan nacionalne teritorije (Pjer-Kap, 1995, 46). Shodno tome, takvi propisi prevashodno služe upražnjavanju *droit de regard* na sumnjive susedne zemlje (Jakub, 1949, 170). U tom smislu se mađarski, odnosno slovenački zakon o manjinama odnosi na "strance" u sopstvenoj državi, kao što su, recimo, Slovaci, Nemci, Italijane itd., ali su u prvoj liniji stvoreni i usvojeni s obzirom na sopstvenu manjinu u stranoj državi, kao što su Mađari u Slovačkoj i Rumuniji i Slovenci u Italiji.

Ono što etnologu, odnosno antropologu ovde pada u oči, to je rašireno i duboko nepoverenje medu pretežno susednim nacionalnim državama. Činjenica što se inistira na *droit de regard* u stranoj državi implicira uverenje da titularne nacije gledaju na manjinske grupe kao na neugodna "strana tela" i "političke anomalije". Shodno tome je zemlja matica dužna da od nje odvojene manjine štiti pomoću *droit de regard*. To što ovakva strahovanja dolaze do izraza u vidu jasnog pravnog zahteva pokazuje da je da je doktrina o "monoetničkoj teritoriji", tj. o nacionalnoj državi za jednu naciju, u Centralnoj i Istočne Evrope još uvek izuzetno delotovorna.

Stiven Grosbi je pre kratkog vremena teritorijalnost proglasio "transcendentalnom i primordijalnom osobinom modernih društava" (Grosbi, 1995, 163). Na taj način bi se teritorijalnost mogla definisati kao strukturna i mentalna konstanta modernih društava. Njegov geo-psihološki način posmatranja deluje doduše suviše šablonski da bi zaista bio uverljiv. Iako je van svake sumnje da teritorijalnost u

modernim društvima igra centralnu ulogu, ipak bi bilo pogrešno posmatrati je kao univerzalnu crtu modernosti.

Da bih objasnio kontinuitet i tvrdokornost konstrukcija teritorijalnih etniciteta u Centralnoj i Istočnoj Evropi neću se poslužiti "transcendentalnim", odnosno "primordijalnim" argumentima, iako se ne može poreći da su oni za istraživača društva izuzetno primamljivi.Umesto toga, slediću dva traga koji mogu da vode do dva, po mom mišljenju, prihvatljiva i uzajamno povezana odgovora na pitanje zašto teritorijalnost ima tako veliki značaj u konceptu etniciteta u Centralnoj i Istočnoj Evropi.

A) Etno-istorijski trag: etničke pripadnosti i seljački identiteti

Prvi trag mogao bi da se označi kao etno-istorijski i polazi od zapažanja da seoski način življenja na našem kontinentu nigde nije bio toliko značajan za konstituisanje društvenog ustrojstva kao u Centralnoj i Istočnoj Evropi. Lorens Krejder o tome kaže:

> U Istočnoj Evropi, seljaštvo dominira u životu društva i ostavlja pečat u svim vidovima nacionalnog života; celo društvo je po prirodi seljačko... U Zapadnoj Evropi seljaci žive u malim zajednicama, uključeni u šire društvene zajednice kojima dominira uticaj grada i industrije (Krejder, 1960, 77).

Ova u osnovi tačna konstatacija zahteva nekoliko dopuna ili objašnjenja. Uticaj ruralnih životnih formi i vrednosnih orijentacija ne odnosi se – kako nas uverava pomalo "materijalistički" obojena Krejderova napomena, prevashodno na "objektivnu" ravan društvenokulturnih komponenti. Centralnoevropska i istočnoevropska društva bila su, i delom su još uvek "seljačka", i to ne samo zbog toga

što je poljoprivredni sektor još uvek od presudnog značaja. Komunizam je u većini zemalja forsiranom industrijalizacijom i ubrzanom urbanizacijom razorio seoske zajednice i seosku kulturu (Konte/Đordano, 1995, 28; Đordano/Kostova, 1995, 54). Moć "seljačkog" elementa u prošlosti i sadašnjosti može se na daleko markantniji način zapaziti u području "mentalnog" ili preciznije rečeno u sferi "ideološkog" i "diskurzivnog".

U stvaranju postimperijalnih nacionalnih država u Centralnoj i Istočnoj Evropi važniju ulogu je imala "izmišljena" ruralnost u diskursu političkih i intelektualnih elita nego konkretni seoski način života. Političari, pravnici, istoričari, folkloristi, filolozi, lingvisti, pisci, likovni umetnici i kompozitori razvili su svojevrsnu "seljačku ideologiju", koja se za kratko vreme izmetnula u pravu mitologizaciju i ideologizaciju "agrarnog" sa svim njegovim temeljnim institucijama. Počev od ruskih "narodnjaka", pa sve do danas, razne vrste intelektualaca u Centralnoj i Istočnoj Evropi radile su kao "producenti" nacionalnih identiteta, trudeći se, pri tom, da uzdignu, ojačaju i revitalizuju vrednosti idealnog sela.. za uzdizanje, jačanje i revitalizaciju tamošnje ruralnosti. Glorifikacija "mira", "obščine" i "zadruge" u slovenskom jezičkom prostoru paradigmatska je za tu intelektualnu "produkciju seljaštva" u Centralnoj i Istočnoj Evropi (Todorova, 1990).

Upravo skicirana "seljačka ideologija" centralnoevropske i istočnoevropske inteligencije posebno je dobila na političkom značaju posle Prvog svetskog rata. U to vreme su se javili brojni pokreti i brojne stranke koji su sledili agrarno populističke ciljeve, pa su često bili snažno podržani od seljačkih masa. Bila je to epoha velikih "seljačkih partija", koje su igrale odsudnu ulogu u tadašnjem političkom životu Centralne i Istočne Evrope. Dobar primer za

to je slučaj Vinsenta Vitosa: on je između 1921. i 1926. godine tri puta bio poljski premijer. Godine 1931. uspelo mu je da osnuje stranku koja je objedinila sve pokrete sa agrarnim elementima u jednu jedinu opozicionu frakciju (Konte/Đordano, 1995, 16). Treba pomenuti i imena Julija Maniua, osnivača nacionalne seljačke stranke i predsednika rumunske vlade izmedu 1928. i 1930. godine, zatim Aleksandra Stambolijskog, neospornog vode bugarske agrarne unije, kao i Antu i Stjepana Radića, vođe Hrvatske seljačke stranke – svi su oni sanjali o jednoj seljačkoj državi, odnosno seljačkoj republici (Džekson, 1974, 288).

U meduratnom razdoblju nacionalistički pokreti i diktature u ovom delu kontinenta u velikoj meri su uspeli da instrumentalizuju agrarni populizam seljačkih stranaka sa njihovom ruralnom retorikom. Tako onda i ne čudi što su Korneliu Kodreanu, utemeljivač paravojne organizacije "Legija arhandela Mihaila" u Rumuniji (koja je daleko poznatija bila pod zloglasnim imenom "Gvozdena garda"), i neki najbliži saradnici mađarskog regenta Miklоša Hortija, kao, na primer, Đula Gembeš, folkloristički potencirali socijalno-moralnu nadmoć seljačkih ideja i ideala (Kasteljan, 1984, 82; Kasteljan, 1994, 373; Galager, 1995, 45).

Posle komunističkog intermeca, tokom kojeg je, sa istom akribijom, upražnjavana mitologizacija "proletarijata", ponovo su oživljene slike idiličnog sela, u skladu sa duhom "istorijske reverzibilnosti". Agrarne reforme u Bugarskoj i Rumuniji, koje su zamišljene kao idiličan povratak na "status ante quo", kao i nostalgične parole stranke sitnog seljaštva u Madarskoj, predstavljaju samo neka od brojnih svedočanstava o vitalnosti "seljačke ideologije" u Centralnoj Istočnoj Evrop.

Ova kratka skica imala je za svrhu da objasni kako su političke i intelektualne elite Centralne i Istočne Evrope

"zamišljenu realnost" uvek nanovo konstuisale – pa tako čine i danas – kao kompleks krajnje pozitivnih vidova ponašanja i vrednovanja, u kome seljaci igraju ulogu najboljeg, najzdravijeg i, pre svega, najautentičnijeg dela nacije. Gotovo da bi se moglo reći da su za njih seljaci sama nacija! Ta predstava dolazi na egzemplaran način do izraza kada madarski političari i madarska inteligencija u važnim debatama o nacionalnoj kulturi ovu dele na dva suprotstavljena tabora: na "narodno-seljački" (nemzetiek) i "urbani" (urbánok) tabor *(Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7. marta 1996). Terminom "nemzetiek" se po pravilu označavaju pozitivna svojstva mađarstva, a terminom "urbánok" se označava jedan takoreći "izopačeni" identitet, što je uslovljeno, kako to u poslednje vreme ističe krajnje desničarski nastrojeni pisac i političar Ištvan Čurka, podrivačkim prisustvom degenerisanih slojeva kao što su homoseksualci ili Jevreji.

Ako seljaci u Centralnoj i Istočnoj Evropi predstavljaju pozitivnu referencijalnu grupu u konstrukciji nacionalnih identiteta, onda je sasvim prirodno što se "agrarne vrline", odnosno ono što političke i intelektualne elite pod time zamišljaju, sa lokalne porodične i seoske ravni prenoses na nivo nacionalnie zajednice. Tako se, na primer, na prostoru Balkana može zapaziti jedna ne samo metaforička transpozicija predstava o porodici u diskursu o nacionalnoj, odnosno etničkoj časti (Đordano, 1995, 104),

Tako nešto dogodilo se za vreme rata u Bosni, kada su zavadene "etnije", da bi unizile protivnika i povredile mu "nacionalnu cast", vise puta koristile za agro-pastoralno društvo Balkana klasičnu strategiju ponižavanja i nipodaštavanja druge strane – silovanje žena iz suprotnog tabora.

Ali time smo dospeli do središnje tačke moje etno-istorijske argumentacije; naime, posle Redfilda se zna da central-

nu vrlinu u seoskim kulturama čini duboka povezanost s prostorom, tj. često mitologizirana vezanost za "rodnu grudu" (Redfild, 1973, 60). S obzirom na to da su elite koje produkuju identitet uspostavile usku vezu između seoskog načina života i nacionalne kulture, bilo bi sasvim konsekventno da se etnicitet u Centralnoj i Istočnoj Evropi na preovladujući način shvati teritorijalno. Tako se i u slučaju etniciteta, koji u Centralnoj i Istočnoj Evropi predstavlja

> fenomen "Gessellschaft"-a koji govori idiomom "Gemeinschaft-a " (Gelner, 1995, 91),

može konstatovati mešanje "ruralnog" sa "etničkim". To ima za posledicu da producenti identiteta i njihovi sledbenici u ovom delu kontinenta rodnoj grudi i nacionalnoj teritoriji *per analogiam* pripisuju identično "sakralno" značenje simboličke, političke i egzistencijalne prirode. U tom smislu teritorija naprosto predstavlja "svetu rodnu grudu" "etnika", "naroda" i "nacije".

B) Geo-politički trag: varijabilne teritorije i labilne granice

Drugi od dva traga može da se označi kao "geo-politički". Svestan sam toga da ta formulacija može da izazove određeno podozrenje, jer priziva, pre svega u nemačkom jezičkom prostoru, zloglasne utvare u međuvremenu posve diskreditovane "geopolitike".

Ako mi ovde u ovom sklopu upotrebljavamo pojam "geo-politički", onda to činimo samo zbog toga da bismo ukazali na fenomen izrazite nepostojanosti granica u Centralnoj i Istočnoj Evropi u prošlosti, sadašnjosti i verovatno i u bliskoj budućnosti. Nigde međudržavne linije raz-

dvajanja i razgraničenja nisu tako često i na tako dalekosežan način pomerane kao u srednjem i istočnom delu Evrope i to od poznog srednjeg veka pa nadalje. Stvarno se može govoriti o (nacionalno) državnim teritorijama sa "varijabilnom geometrijom", koje se u zavisnosti od istorijske faze povećavaju, odnosno smanjuju. Radi ilustracije ovog sklopa stvari, navešćemo samo nekoliko primera. U XVIII veku se veliko vojvodstvo Litvanija protezalo od Baltičkog do Crnog mora. Medutim, od kraja XVIII veka, pa sve do 1917. godine, Litvanija je potpuno nestala sa geografske karte Evrope i otada do danas njena sudbina bila je obeležena sa dva kratka perioda nezavisnosti, između kojih se protezala sovjetska vladavina.

Poljska država se za vreme svoje hiljadugodišnje istorije više puta teritorijalno protezala između Elbe i Moskve. Pri tome se ne sme smetnuti s uma da je otprilike 150 godina u doslovnom smislu reči bila izbrisana sa geografske karte, budući da se našla pod pruskom, ruskom i austrijskom vlašću, tj. da je bila podeljena na tri dela.

Početkom XV veka Madarska je obuhvatala zamašnu teritoriju koja se protezala od Dalmacije sve do Erdelja; u sklopu osmanlijskih osvajanja u jugoistočnoj Evropi, područje Madarske se svelo na uski pojas severno od Dunava. U XIX veku, tj. u razdoblju Dvojne Monarhije, Madarska je manje-više povratila teritoriju kojom je raspolagala u XV veku. Međutim, posle Trijanonskog ugovora (4. juna 1920), koji je Mađarsku načinio velikim gubitnikom Prvog svetskog rata u Centralnoj i Istočnoj Evropi, zemlja je ponovo doživela teritorijalno smanjenje: izgubila je dve trećine i svoje teritorije i svog stanovništva, što se još i danas doživljava kao nacionalna katastrofa.

I, konačno, da navedemo i primer Bugarske, kojoj je bilo sudeno da se uvek nanovo kreće izmedu svojih mak-

simalnih granica, ostvarenih oko 900. godine pod carem Simeonom I, čije se carstvo protezalo od Jadranskog do Crnog mora, i svoje minimalne teritorije posle Berlinskog kongresa 1878. godine, kada je zemlja bila svedena na malu državu izmedu Dunava i Balkanskih planina. Pri tome ne sme da ostane nespomenuta činjenica da se Bugarska gotovo 500 godina nalazila pod "turskim jarmom" i otuda i nije postojala kao politička organizacija.

Za nas je zanimljivo i značajno pitanje kako su se ti istorijski procesi odrazili na socijalnu konstrukciju kolektivne svesti i na kolektivno pamćenje centralnoevropskih i istočnoevropskih društava. Nema nikakve sumnje da su upravo skicirane osobine tih društava kod njihovih članova ostavile duboke tragove. Iskustva te vrste ne ostaju bez posledica po ljude! Ona su doprinela nastanku uverenja, koje su domaće političke i intelektualne elite pothranjivale, pa i instrumentalizovale, da su opstanak i blagodet sopstvene grupe, a to će reći "nacije", "etnosa", "naroda", isključivo zajemčeni neprikosnovenim teritorijalnim statusom. Negativna iskustva sa sopstvenom istorijom, koja su, samo se po sebi razume, uvek nanovo aktualizovana, pa otuda i reinterpretirana, deformisana i neretko i transponovana na teren mita, u Centralnoj i Istočnoj Evropi ostavila su duboke tragove. Zbog toga je borba za kolektivno priznavanje gotovo bez izuzetka bila borba za "svetu" teritoriju i za jednom zauvek utvrdene i nedodirljive granice.

Ovaj pod snažnim uticajem "geografskih" datosti prošlosti uobličeni stav, koji posebno ističe teritorijalni princip, može se ilustrovati sa dva simptomatična konflikta. Jedan od njih je sukob izmedu Estonije i Letonije, s jedne strane, i Rusije, s druge strane, oko dva mikro-područja koja je Staljin posle 1945. dodelio Ruskoj Sovjetskoj Socijalističkoj Federaciji. Drugi konflikt je onaj koji je doveo

do ratova u bivšoj Jugoslaviji, koji još nisu okončni. On bi mogao da se definiše kao najradikalnija borba za priznavanje, pri čemu se utvrđivanje mono-etničkih prostora doživljava kao problem od životne važnosti. Ekstremno teritorijalno usredsređene predstave i strategije na području bivše Jugoslavije prikazane su u filmu "Underground" Emira Kusturice; služeći se efektnim metaforama, režiser je u više scena majstorski prikazao nerazmrsivu isprepletenost elemenata seljačke grude i nacionalne teritorije.

6. Završna napomena

Ovim prilogom pokušali smo da pokažemo da je povratak nacionalne države u Centralnoj i Istočnoj Evropi, posle "preokreta", povezan sa predstavama i konstrukcijama etniciteta koje su bile proizvedene i delotvorne već u predsocijalističkoj epohi. Današnje političke i intelektualne elite u tom delu kontinenta, kao producenti identiteta, izabrale su strategiju "istorijske reverzibilnosti", tako što su se nadovezale na od ranije izmišljene "tradicije", ali tradicije koje su doživljavane kao realna nacionalna istorija. Te tradicije, koje su za vreme socijalizma bile prekrivene velom internacionalističke propagande, ipak nikada nisu bile potpuno izbrisane. Jer, totalitarni sistemi bivšeg istočnog bloka bili su zapravo, koliko god da to može da se čini paradoksalnim, nacional-komunistički. Pošto je oduvan tanki internacionalistički veo socijalizma, mogli su ponovo da se rašire projekti iđentiteta koji isključivo počivaju na teritorijalno usredsređenim konstrukcijama etniciteta.Taj teritorijaln utemeljen etnicitet, kao konstruisani kompleks prostornih i etno-kulturnih faktora identiteta, pod impulsam globalizacije koji u ovom delu kontinenta ranije nije bioi tako jako izražen, učvršćuje se danas kao temelj sa-

dašnje "identitetske arhitekturu" centralnoevropskih i istočnoevropskih nacionalnih društava. Reteritorijalizacija identiteta i sa njima povezanih konflikata ne sme da se tumači kao žilavo trajanje jedne "zamrznute teorije" nego u njoj treba videti i odgovor na izazove XXI veka.

Bibliografija

Appadurai, Arjun (1990): Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Public Culture, 2 (2), 1-24.

Batakoviċ Dušan T. (1994): Yougoslavie – Nations, Religions, Idéologies. Lausanne.

Bendix, Reinhard (1980): Könige oder Volk. Machtausübung und Herrschaftsmandat (2 Bde). Frankfurt a. M.

Bibo, Istvan (1993): Misère des petits Etats d'Europe de l'Est. Paris.

Bosse, Heinrich (1986): Die gläserne Wand: Der lettische Mensch in der deutsch-baltischen Literatur. In: Journal of Baltic Studies 17, 329-349.

Brubaker, Rogers (1994): Staats-Bürger: Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich. Hamburg.

Burckhardt, Jakob (1978): Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium. München.

Castellan, Georges (1984): Histoire de la Roumanie, Paris.

Castellan, Georges (1991): Histoire des Balkans XIVe-XXe siècle, Paris.

Castellan, Georges (1994): Histoire des peuples de l'Europe centrale. Paris.

Conte, Edouard/Giordano, Christian (1995): Sentiers de la ruralité perdue. In: Etudes rurales 138-140, 11-33.

Cvijić, Jovan (1918): La péninsule balcanique. Paris.

Dumont, Louis (1991): L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour. Paris.

Featherstone, Michael (1993): Global and Local Cultures. In: Bird, J. (Hrsg.), Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change. London, New York.

Fienkielkraut, Alain (1987): La défaite de la pensée. Paris.

Gallagher, Tom (1995): Romania after Ceausescu. Edinburgh.

Garleff, Michael (1990): Die kulturelle Selbstverwaltung der nationalen Minderheiten in den baltischen Staaten. In: Meissner, Boris (Hrsg.), Die baltischen Nationen. Estland, Lettland, Litauen. Köln, 87-107.

Gellner, Ernest (1995): On Nations and Nationalism. In: Brumen, Borut, Smitek, Zmago (Hrsg.), MESS – Mediterranean Ethnological Summer School. Ljubljana, 85-96.

Giordano, Christian (1988): Agrargesellschaft im sozialistischen System. Zur "Persistenz" der Agrarfrage in Polen. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 14 (2), 177-198.

Giordano, Christian (1995): The Balkans: European Periphery, Epicentre of Ethnicity and Landscape of Feuds. In: Giordano, Christian u.a. (Hrsg.): Ethnicity, Nationalism, Geopolitics in the Balkans II, Anthropological Journal on European Cultures, 4 (2): 95-106.

Giordano, Christian (1997): Affiliation, Exclusion and the National State: Etnic Discourses and Minorities in East Central Europe. In: Wicker, Hans-Rudolf (Hrsg.), Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe. Oxford, New York, 175-192.

Giordano, Christian/Kostova, Dobrinka (1995): Bulgarie: une réforme agraire sans paysans. In: Etudes Rurales, 138-140, 157-171.

Grosby, Steven (1995): Territoriality: the transcendental, primordial feature of modern societies. In: Nations and Nationalism, 1 (2), 143-162.

Horak, Michael (Hrsg.) (1985): Eastern European National Minorities 1919-1980: A Handbook. Littleton.

Jackson, George D. Jr. (1974); Peasant Political Movements in Eastern Europe. In: Landsberger, Harry A. (Hrsg.): Rural Pro-

test: Peasant Movements and Social Change. London, Basingstoke, 259-315.
Kahn, Joel S. (1995): Culture, Multiculture, Postculture. London u.a.
Kessler, Wolfgang (1997): Jugoslawien – Der erste Versuch. Vorgeschichte und Gründung des "ersten Jugoslawien". In: Elvert, Jürgen (Hrsg,), Der Balkan. Eine europäische Krisenregion in Geschichte und Gegenwart. Stuttgart, 91-118.
Kocsis, Karoly/Hodosi Kocsis, Eszter (1994): Minoranze ungheresi nel bacino dei Carpazi. Rom.
Krader, Lawrence (1960): The Transition from Serf to Peasant in Eastern Europe. In: Anthropological Quarterly 33 (1), 76-90.
Lindner, Rolf (Hrsg.) (1994): Die Wiederkehr des Regionalen. Frankfurt a. M., New York.
Lochak, Daniel (1988): Etrangers et citoyens au regard du droit. In: Withol de Wenden, Catherine (Hrsg.), La citoyenneté. Paris, 73-85.
Montesquieu, Charles, de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu (1949): Mes pensées. In: Oeuvres complètes, Vol. 1, Paris, 975-1574.
Pierré-Caps, Stéphane (1995): La multination. L'avenir des minorités en Europe centrale et orientale. Paris.
Pistohlkors, Gert von (Hrsg.) (1994): Deutsche Geschichte im Osten Europas: Baltische Länder. Berlin.
Qosja, Rexhep (1995): La question albanaise. Paris.
Redfield, Robert (1973): The Little Community & Peasant Society and Culture. Chicago.
Roux, Michel (1992): Les Albanais en Yougoslavie, Minorité nationale, territoire et développement. Paris.
Sokolewicz, Zofia (1996): Staatsbürgerschaft und Nationalität: ein polnisches oder europäisches Dilemma. In: Altermatt, Urs (Hrsg.), Nation, Ethnizität und Staat in Mitteleuropa. Wien u.a., 88-101.
Soros, George (1998): The Crisis of Global Capitalism. Open Society Endangered. New York.

Sundhaussen, Holm (1997): Nation und Nationalstaat auf dem Balkan. Konzepte und Konsequenzen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Elvert, Jürgen (Hrsg.), Der Balkan. Eine europäische Krisenregion in Gcschichte und Gegenwart. Stuttgart, 77-90.

Talmon, J.-L. (1967): Destin d"Israel. L'unique et l'universel. Paris.

Todorova, Maria (1990): Myth Making in European Family History: The Zadruga Revisited. In: East European Politics and Societies, 4(1), 30-76.

Weber, Max (1956): Wirtschaft und Gesellschaft (2 Bde). Tübingen.

Weil, Paul (1988): La politique française d"immigration (entre 1974 et 1986) et la Citoyenneté. In: Withol de Wenden, Catherine (Hrsg.), La citoyenneté. Paris, 187-200.

Yacoub, Joseph (1995): Les minorités. Quelle protection? Paris.

BIBLIOGRAFSKA NAPOMENA

Ovde donosimo izvornike tekstova koji cine ovu knjigu. Navedeni su istim redosledom kojim su dati u knjizi.

"Begegung ohne Verstaendigung? Zur Rollle von Missverstaendnissen bei interkulturellen Kommunikationsprozessen". U: Reimann, Horst (ed.) (1992): *Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft*, Opladen (Westdeutscher Verlag): 192-223

"Ethnizität: Prozesse und Diskurse im interkulturellen Vergleich". U: Hettlage, Robert; Deger, Petra et Wagner, Susanne (eds.) (1994) *Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Region, Nation, Europa*, Opladen (Westdeutscher Verlag): 56-72

"The Past in the Present. The Politics of Time in European Societies. Objavljeno pod naslovom "The Past in the Present. Actualized History in the Social Construction of Reality", u: *Journal for Anthropology* 26/27(1995): 97-107

"Mobilisierte Geschichte in mediterranen Gesellschaften". Objavljeno pod naslovom "Aktualisierte und aktivierte Geschichte in mediterranen Gesellschaften" u: *Rheinisches Jahrbbuch für Volkskunde* 33 (1999/2000): 37-50

"Inkompatibilität von Normen. "Legitime Gewalt" im Migrationskontext". Kraća verzija objavljena pod naslovom: "Ethnologische Gutachten im Strafverfahren: Konstruktion, Manipulation und Anerkennung von Differenz" u: *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform* 82 (1999): 36-44

"Zwischen Riga und Penang. Zwei Wege, mit der Differenz zu leben". U: Alsheimer, Rainer; Mossmüller, Alois; Roth, Klaus (eds.) (2000):*Lokale Kulturen in einer globalisierender Welt*, Münster, New York, München, Berlin (Waxmann): 105-125.

"Regionalizing Identities: Ethnicity in Italy Between Crisis and Loyality to Tradition". *Ethnologia Europaea* 29 (1999) 2: 117-131

"Die Reterritorialisierung der Identitäten und der Konflikte. Die Rückkehr des Nationalstaats in Mittel- und Osteuropa". Objavljeno pod naslovom "Zur Regionalisierung der Identitäten und der Konflikte. Die Rückkehr des Nationalstaats in Mittel- und Osteuropa" u: Hettlage, Robert; Vogt, Ludgera (eds.)(2000), *Identitäten in der modernen Welt* (2000). Wiesbaden (Westdeutscher Verlag): 383-407.

S a d r ž a j

SUSRET BEZ RAZUMEVANJA?
O ulozi nesporazuma u interkulturnim komunikacionim procesima 5

1. Ka nemezi "etničkog faktora" 5
2. Dva izvorna osnovna pojma: kulturni kontakt i akulturacija 7
3. Nesporazumi kao osnova interkulturne komunikacije 12

Nesporazumi i kulturno specifična značenja reči ... 15
Dvorske konvencije i izokrenuti svetovi 19
Manipulisani nesporazumi kao strategija ovladavanja 23
Interkulturni nesporazumi izmedu mitske stvarnosti i istorijskih transformacija 27
Pogrešni zaključci planirane bede 31
Susreti i nesporazumi u multikulturnim društvima 35

4. Zabune i zablude kod komunikacionih procesa 39

Bibliografija 41

ETNICITET
Procesi i diskursi u interkulturnom poredenju 45

1. Uvodna napomena 45
2. "Etnički faktor" u socijalnim naukama: problemi konceptualizacije 47
3. Etnicitet kao proces 51
4. Etnicitet kao diskurs o razgraničenju i isključenju 58

Bibliografija 66

PROŠLOST U SADAŠNJOSTI
Politika vremena u evropskim društvima (Prevela Vladislava Gordić) 69

1. Istorija istoričara i istorija antropologa 72
2. "Aktualizovana istorija" i "mitovi o postanku" .. 76
3. Upravljanje "uzoritošću" uz pomoć ažuriranja istorije: sveci, heroji, žrtve 79
4. Dekonstrukcija prošlosti i reverzibilnost događaja: dva osnovna oblika "aktualizovane istorije" 88
5. "Aktualizovana istorija" kao vid znanja 91
6. Zaključne napomene 94

Bibliografija 95

MOBILISANA ISTORIJA U MEDITERANSKIM DRUŠTVIMA 99

1. Delovanje istorije kao pitanje nauke o društvu 99
2. Hijerarhijska ontologija: o konstrukciji socijalne nejednakosti u mediteranskim društvima .. 102

3. Beda i ograničeni resursi: ka konstrukciji "filozofije privrede" u mediteranskim društvima ... 107
4. Antidržavni stav: ka konstrukciji konflikta između legaliteta i legitimiteta 111
5. Naknadno delovanje prošlosti: aktualizacija i mobilizacija ranijih nadredenosti u mediteranskim društvima 115
Bibliografija 119

NESPOJIVOST NORMI
"Legitimna sila" u kontekstu migracije 123

1. Uvod 123
2. Etnolog i naučna konstrukcija "stranog" i "sopstvenog" 126
3. Manipulacija etnologa od strane okrivljenih ... 129
4. Etnolog i dilema priznavanja kulturne razlike 132
5. Problem "kulturalizacije" krivičnih dela: smisao i besmisao "odbrane kulturom" 135
Bibliografija 138

IZMEĐU RIGE I PINANGA
Dve mogućnosti ili dva načina da se živi s razlikama 141

1. Multikulturne konfiguracije kao interetnički sistemi 141
2. Riga kao interetnički sistem 145
3. Pinang kao interetnički sistem 155
4. Završne napomene 166
Bibliografija 168

REGIONALIZACIJA IDENTITETA
Etnicitet u Italiji između krize i vernosti tradiciji
(Prevela Vladislava Gordić) 171

1. Jaz između legalnosti i legitimnosti 173
2. Shvatanje jaza između Severa i Juga. Od "južnog pitanja" do "istočnog pitanja" 185
3. "Sicilijanizam", "ligizam" i etnicitet: od "kraljevskog osvojenja" do "Rima lopuže" 191
4. Zaključak 201

Bibliografija 202

RETERITORIJALIZACIJA IDENTITETA I KONFLIKATA
Povratak nacionalne države u Centralnoj i Istočnoj Evropi 205

1. Globalizacija i razlika 205
2. Društveni karakter nacionalnih država 208
3. Koja verzija za Centralnu i Istočnu Evropu? Trijumf i tragedija nacionalne države 214
4. Politika etno-kulturnog "čišćenja terena" 223
5. Etnicitet i teritorija 226
   A) Etno-istorijski trag: etničke pripadnosti i seljački identiteti 232
   B) Geo-politički trag: varijabilne teritorije i labilne granice 236
6. Završna napomena 239

Bibliografija 240

BIBLIOGRAFSKA NAPOMENA 245

Izdanje BIBLIOTEKE XX VEK, Bulevar Nikole Tesle 6, Zemun, ČIGOJA ŠTAMPE, Studentski trg 13, Beograd i KNJIŽARE KRUG, Makedonska 5, Beograd. Za izdavače: Ivan Čolović, Žarko Čigoja i Đorde Stojanović. Urednik: Ivan Čolović. Obrada na računaru: Miroslav Niškanović. Korektor: Slobodanka Marković.
Štampa: Čigoja štampa. Tiraž: 750 primeraka. Beograd 2001.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.72:323.1

ЂОРДАНО, Кристијан
Ogledi o interkulturnoj komunikaciji / Kristijan Đordano ; preveli sa nemačkog i engleskog Tomislav Bekić i Vladislava Gordić. – Zemun : Biblioteka XX vek ; Beograd : Čigoja štampa ; Knjižara Krug, 2001 (Beograd : Čigoja štampa). – 250 str. ; 17 cm. – (Biblioteka XX vek ; 121)

Tiraž 750. – Bibliografska napomena: str. 245-246. – Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 86-7562-003-9

323.153:316.647.5 323.1(4-12)

a) Етницитет b) Етнички односи – Југоисточна Европа c) Култура – Вишенационална заједница
ID=92979212