

I

Etnicitet: nov pojam za nov fenomen?

U naučnoj literaturi na francuskom jeziku izraz "etni-
tet" posve je nov.¹ Iako je u francusku akademsku sredinu
bio uveden još 1981. godine, u toku jednog Okruglog stola
koji je Françoise Morin organizovala u Francuskom udru-
ženju antropologa, on sve dosad praktično nije bio upotre-
bljavan u sociološkom ili etnološkom rečniku, a u studijama
o imigraciji, rasizmu, nacionalizmu ili urbanom nasilju po-
činje da se koristi tek odskora (Dubet i Lapeyronnie, 1992;
Delannoi i Taguieff, 1991; Body-Gendrot, 1993; Wiewiorka,
1993). To odbijanje da se prihvati pojam koji je ipak opšte
prisutan u anglosaksonskim društvenim naukama počev od
sedamdesetih godina ima se pripisati pomanjkanju zani-

¹ Uz retke izuzetke, kao što su, na primer, Raveau (u: *L'autre et l'ailleurs*, 1976), ili Michaud, koji taj izraz upotrebljava da bi označio svest o pripadnosti jednoj etničkoj grupi (Michaud, 1978, str. 115). S druge strane, treba ukazati na prolaznu pomodnost izraza "etnizam" u toku šezdesetih godina, naročito zahvaljujući spisima François Fontana i Guy Hérauda, od kojih je prvi bio ru-
kovodilac Oksitanske nacionalističke partije, a drugi Evropske
federalističke partije (Fontan, 1961; Héraud, 1968). Vid. takođe
Simon, 1970.

manja koje francuske društvene nauke tradicionalno pokazuju prema međuetničkim odnosima i problemu manjina. Organizatori Okruglog stola u Francuskom udruženju antropologa 1981. godine podvukli su da je, uz častan izuzetak pionirskih istraživanja koja su vodili autori poput Rogera Bastida ili Georgesa Balandiera, područje međuetničkih odnosa dugo predstavljalo senovitu stranu francuske antropologije (*Bulletin de l'AFA*, 1981).²

Utvrđeno je da je, u svom engleskom obliku, pomenuti izraz počeo da se u društvenim naukama upotrebljava još četrdesetih godina. U svom prvobitnom značenju, *ethnicity* naprosto označava pripadnost grupi koja nije angloamerička (jedina grupa belaca koja nema "nacionalno poreklo"), pa se koristi kao jedna od nezavisnih varijabli (kao što su rasa ili religija) čiji se uticaj na ponašanje pojedinaca istražuje. U svojim *Yankee City Series*, Warner – verovatno prvi Amerikanac koji upotrebljava taj izraz³ – napominje da pod etnicitetom podrazumeva jednu od osobina koje menjaju društveni sistem i pod njegovim uticajem i same tipe promene, kao što su starosna dob, pol i vera. Pošto je nabrojao deset grupa različitog porekla koje čine izučavanu

² Sećajući se svojih prvih istraživačkih iskustava pod rukovodstvom Rogera Bastidea, Françoise Morin govori o "preziru" s kojim su "ortodoksn" antropolozi gledali na one koji su se šezdesetih i sedamdesetih godina odlučivali za to područje istraživanja (Morin, 1982/1983). O razlozima nerazvijenosti istraživanja o etnicitetu i međuetničkim odnosima u Francuskoj, vid. Simon, 1982/1983; Schnapper, 1989; Beaud i Noiriel, 1990. O "ćutnji" francuske političke nauke u pogledu regionalnih manjina, vid. Coulon, 1978.

³ Kao što kažu rezultati "potrage za precima" koju je sproveo Sollors (1986), a nasuprot tvrdnji Glazera i Moynihana (1975), koji očinstvo tog izraza pripisuju Riesmanu.

urbanu zajednicu, Warner precizira da će ih nazivati *ethnic*, "izuzev prve" (naime, starosedelaca ili Jenkija) (Warner i Srole, 1945). Samo nekoliko retkih istraživača, poput Hugesovih, ističu etnocentrični karakter pomenute potrebe pojma etnicitet, koja pre svega upućuje na "nosiocce moći imenovanja". U jednom tekstu objavljenom 1952. godine, oni beleže da, raskidajući s ranijim definicijama etničkih grupa (u okviru kulturne antropologije), Amerikanci počinju da o izvesnim grupama govore kao o *ethnics*, dok ostale to ne bi bile: "Ako u datoj zajednici *n* označava broj grupa po staroj definiciji, tada *n-1* označava broj grupa po novoj definiciji. Ima, dakle, jedna grupa koja nije etnička, a to je prvobitna etnička grupa zajednice. A ima ljudi koji su etnici, naime razlikuju se od one prethodne grupe, pa se samim tim ne smatraju punopravnim članovima lokalnog društva" (Hughes i Mac Gill Hugues, 1952, str. 137).⁴ To značenje je još u upotrebi u brojnim američkim anketama, naročito onim zasnovanim na podacima NORC-a (*National Opinion Research Center*), koja od 1963. godine uključuju pitanja o etničkoj identifikaciji. U tom tipu anketa, pitanje definicije je unapred rešeno jednacimom *ethnicity = foreign stock*, bu-

⁴ Kao što primećuje Sollors, ova upotreba reči "ethnic" u smislu kontrastnog i često negativnog označavanja "drugaciiji" naroda u skladu je s etimološkim korenima izraza etnicitet (*ethnikos*). U grčkom svetu, izraz *ethnos* upućivao je na varvarske narode, ili pak na grčke narode koji nisu bili organizovani po modelu grada-države; s druge strane, latinski izraz *ethnicus* označava je u crkvenoj tradiciji XIV veka pagane nasuprot hrišćanima (Sollors, 1986). Upravo pozivajući se na ova stara značenja tog pojma, Hugesovi odbacuju shvatanje o etničkim grupama koje nazivaju "minus one conception". Ako se izraz "etnik" uvek koristio da bi označavao ljude "različite od nas", i ako smo svi mi, uzeti ponao sob, različiti od drugih, onda "smo svi mi etnici".

dući da je pripisivanje jednog posebnog etniciteta utvrđeno na osnovu odgovora koji beli ispitanici daju na pitanje: "Iz koje zemlje potiče većina vaših predaka?"⁵

Koliko je nama poznato, dve prve netautološke definicije tog pojma daju Wallerstein (1960) i Gordon (1964) koji, u posve različitim kontekstima (američko društvo za Gordon, a Zapadna Afrika za Wallersteina) pojam *ethnicity* upotrebljavaju ne da bi označili etničku pripadnost nego s njom povezana osećanja: reč je o osećanju pripadnosti jed-
 čitih podgrupa unutar američkih nacionalnih granica, ili pak o osećanju lojalnosti (*feeling of loyalty*) koje detribalizovani Afrikanci ispoljavaju prema novim urbanim etničkim grupama. Izgleda da ove definicije u dobroj meri protivreče onima kojima se pribegava u kvantitativnim istraživanjima, koja u svom kodiranju predviđaju rubriku rezervisanu za ljude kojima "nije poznat njihov etnicitet" (*NORC's Survey, 1972*). Prema tome, u upotrebi pojma etnicitet odmah se nailazi na suprotnost između objektivističkih i subjektiv-
 pravama o etničkom identitetu.

Ali, izraz *ethnicity* će se u američkim društvenim nauka-
 ma doista nametnuti tek počev od sedamdesetih godina, da bi potom nailazio na sve veći uspeh, što potvrđuje i pokre-
 tanje specijalizovanog časopisa (*Ethnicity, 1974*), kao i im-
 presivan broj dela, najčešće kolektivnih, u čijim se naslovi-

⁵ Kantrowitz, tako, koristi podatke *US Census of Population (foreign stock)* i *race*, a Greely se služi podacima *NORC's Surveys* da bi uspostavio korelaciju između indeksa ekonomske uspešno-
 sti i pripadnosti "etničko-religijskim" grupama (Kantrowitz, 1973; Greely, 1974).

ma taj izraz javlja.⁶ U toku te decenije, namnožiće se kolo-
 kvijumi, konferencije i istraživački programi organizovani na pomenutu temu, u toj meri da je taj period mogao biti označen kao razdoblje uspona "akademske industrije etni-
 citeta" (Basham i De Groot, 1977).⁷

Ta bleštava karijera jednog, u društvenim naukama do-
 tad gotovo nepoznatog pojma, tesno je povezana s naglom pojavom, potkraj šezdesetih godina, jednog tipa konflikata i revandikacija koji su nazvani "etničkim", a izbijaju isto-
 vreme u industrijskim društvima i zemljama Trećeg sve-
 ta, kako u takozvanim višeeetničkim tako i u navodno kul-
 turno homogenim nacijama: pomenimo samo regionalistič-
 ke pokrete u Francuskoj i Velikoj Britaniji, jezičke sukobe u Kanadi i Belgiji, problem nacionalnosti u Istočnoj Evropi, tribalizam u Africi. Godine 1974. Greely je procenio da su, po-
 sle drugog svetskog rata, etnički sukobi izazvali smrt bli-
 zu dvadeset miliona ljudi; u isto vreme, Connor je izraču-
 nao da je skoro polovina država u svetu, u različitim stepe-
 nu, zahvaćena tim tipom konflikta, dok je Daniel Bell, je-
 dan od najuglednijih teoretičara "postindustrijskog dru-
 šтва", tvrdio da je, zahvaljujući rušenju imperijalističkih si-

⁶ Navedimo, pre svega: Van den Berghe, 1970; Te Selle, 1973; Greely, 1974; Bell i Freeman, 1974; Cohen, 1974 b; Glazer i Moy-
 nihan, 1975; Despres, 1975; Bennet, 1975; Henry, 1976; Said i Sim-
 mons, 1976; Giles, 1977; Gordon, 1978; Holloman i Arutinov, 1978.

⁷ Jedna analiza članaka objavljenih u časopisima, na ovaj ili onaj način posvećenih etničkom fenomenu i međuetničkim odnosima, jasno pokazuje da je godina 1970. bila presudna u toj oblasti istraži-
 vanja. Pre toga datuma, samo 10% članaka koji se bave pomenu-
 tim pitanjima sadrže u svom naslovu, međunaslovima, rezimeu ili ključnim rečima izdvojenim u časopisu izraz *ethnicity*. Počev od sle-
 deće godine, izričito navođenje tog izraza se, zavisno od posmatra-
 nog razdoblja, javlja u 40 do 50% članaka (Rinaudo *et al.*, 1991).

stema u bivšim kolonijalnim zemljama i podrivanju starih struktura autoriteta u zapadnjačkim društvima, kompeticija među etničkim grupama posvuda postala uobičajena pojava (Greely, 1974; Connor, 1973; Bell, 1975).⁸

U tom periodu, pojam etniciteta nameće se upravo zato da bi poslužio tumačenju onoga što je zajedničko svim tim fenomenima kompeticije i konflikta u kojima se, u ime svoje etničke pripadnosti, pojedine grupe međusobno suprotstavljaju. Trebalo je zabeležiti činjenicu da se "javilo nešto novo" (Glazer i Moynihan, 1975), nešto što je etničku pripadnost iznenada pretvorilo u "sveprisutnu stvarnost" savremenog sveta (R. Cohen, 1978). To nešto novo bila bi pojava etničke pripadnosti kao značajne kategorije u društvenom delanju, kao i rastuća tendencija da se iz nje izvede različiti oblici lojalnosti i kolektivnih prava. Dok su se u prethodnom periodu etničke veze posmatrale kao potencijalni izvori lojalnosti koji konkurišu naciji (Geertz, 1963), sve se otvorenije nameće ideja da – kao fundamentalna kategorija socijalne diferencijacije – etnička grupa (jedinica koja obuhvata pojedince definisane zajedničkim kulturnim

⁸ U toku sledeće godine, bilansi etničkih sukoba iznose na videlo postojanost, pa čak i eskalaciju tog tipa konflikata u savremenom svetu. Po Nietschmannu, u 80% oružanih sukoba u savremesetih godina radilo se o sučeljavanju etničkih grupa i država (Nietschmann, 1987). Tambiah, pak, navodi impresivnu listu sukoba, iz koje navodimo samo najpoznatije: između Kineza i Malajaca u Maleziji; Grka i Turaka na Kipru; u Sovjetskom Savezu između Jevreja i drugih manjina, s jedne, te velikorusa, s druge strane; između Ibova, Hausa i Joruba u Nigeriji; *East Indians* i kreola u Gijani; Singaleza i Tamila U Sri Lanki, Sika i Hindusa u Indiji; Fidžijaca i Indijaca na Fidžiju; Patana i Biharija u Pakistanu, hrišćana i muslimana u Libanu, Izraelaca i Palestinaca ... (Tambiah, 1989, str. 337).

nasleđem) počinje da konkuriše klasi (jedinici koja obuhvata pojedince definisane njihovim zajedničkim mestom u proizvodnom ciklusu). "Etnička zajednica", piše Brass, "je ste forma socijalne organizacije alternativna u odnosu na klasu, a etnicitet je forma identifikacije alternativna u odnosu na klasnu svest" (Brass, 1991, str. 19). Poput brojnih teoretičara etniciteta u toku sedamdesetih godina, Glazer i Moynihan su ubeđeni da manifestacije etničkog prepoda u savremenom svetu objavljuju radanje jedne nove socijalne kategorije, podjednako značajne za analizu zbivanja u XX veku kao što je to za XIX stoleće bila klasa.

Naučnici koji pribegavaju tom pojmu definisali su etnicitet, čim se kao pojam javio, univerzalnošću područja na kojem se on može primeniti. U predgovoru svoga dela objavljenog 1976. godine, Francis upozorava čitaoca da se etnicitet mora posmatrati kao univerzalna dimenzija odnosa među ljudima, a ne kao fenomen svojstven grupama koje zdrav razum definiše kao "etničke". Cilj "Komiteta za ujedna redna izučavanje etniciteta i nacionalnosti" (CSEN), obrazovanog godine 1972. na Univerzitetu u Vašingtonu, bio je da istražuje "obrazovanje, preobražaj i postojanost etničkih identiteta u vremenu, i to u različitim etničkim grupama na različitim stranama sveta". Studije o etnicitetu uvišene u bezbrojna kolektivna dela koja se u toku sedamdesetih godina javljaju u velikom broju, pokrivaju sve kontinente: analize o urbanom etnicitetu (A. Cohen, 1974b) stoje naporedno sa studijama slučaja koje se odnose na američke, evropske, afričke, azijske, izraelske gradove. Isto važi i za zbornik sociolingvističkih analiza koji je izdao Giles (1977), a u kojem su objavljene studije slučaja o situaciji u Americi, Velikoj Britaniji, na Bliskom Istoku, u Grčkoj, Africi. Što se tiče studija o etnicitetu koje su u svom zborniku prikupili Glazer i Moynihan (1975), one se tiču tako različitih feno-

mena kao što su manjine u Kini, jezička pitanja u Indiji, problemi nacionalnosti u Sovjetskom Savezu ili položaj Crnaca u američkom društvu.

Od početka sedamdesetih godina sve su brojniji pozivi istraživačima da etnicitet razmotre u svetskoj perspektivi. Taj aspekt je snažno naglašen u jednom posebnom broju časopisa *Ethnicity*, pod naslovom "Ethnicity and Nationalism in the World Perspective" (Brass i Van den Berghe, 1976). Priređivači primećuju da se novo zanimanje za etnicitet razvilo uporedo u različitim disciplinama društvenih nauka, među istraživačima koji rade u različitim krajevima sveta, uključujući kako zemlje u razvoju tako i postindustrialna društva, te ukazuju na sličnosti između, s jedne strane, pitanja koja proističu iz nacionalne integracije u postkolonijalnim društvima i, s druge, etničkih i nacionalitarnih revandikacija u zapadnjačkim društvima. Heuristička vrednost pojma etnicitet sastojala bi se upravo u tome što on dopušta da se u međusobnu vezu dovedu fenomeni koji su dosad smatrani posve različitim, kao što je tribalizam u Nigeriji, komunalizam u Indiji, ili jezički sukobi u Kanadi. Ta preferenzija stručnjaka za etnicitet na univerzalnost predmetu njihovog istraživanja ipak osetno prikriva različite zamisli o specifičnosti etničkog fenomena.

Etnicitet i modernost

Za neke istraživače, etnicitet je fenomen univerzalno prisutan u modernoj epohi, upravo stoga što je proizvod ekonomskog razvoja, kapitalističke industrijske ekspanzije, te formiranja i razvoja nacionalnih država. Izokrećući pređašnju problematiku modernizacije, brojni istraživači u modernosti ne vide više nastupanje jednoobraznosti i individualizma već doba etničkog nacionalizma i rasizma. Bilo da je

protumačen kao proizvod nejednakosti u razvoju (Hechter), kao strategija ponovne potrage za ekonomskim resursima u okviru *welfare state* (Glazer i Moynihan), kao oblik organizovanog otpora procesu modernizacije (Hannan), ili pak kao istorijski proizvod svetske kapitalističke ekonomije (Balibar i Walerstein, Murga), etnicitet se u toj perspektivi posmatra kao u suštini savremen fenomen. Na tragu Karla Deutscha (1962), brojni autori ukazuju na povezanost između međunarodnog sistema komunikacije u modernom svetu i širenja i univerzalizacije nacionalističkih i etničkih osećanja. Dugo smatrano činiocem uniformizacije i asimilacije, umnožavanje kontakata povezano s modernizacijom javlja se odsad kao čimilac koji olakšava pomajanje partikularističkih identiteta. Osećanje bretonskog identiteta, primećuje Berger (1972), pojačano je posle Drugog svetskog rata, kada su mladi Bretonci počeli da otkrivaju Francusku i kada su brojni Bretonci, čija svest o regionalnoj pripadnosti nije prelazila granice lokalnog društva ili administrativnog departmana, zahvaljujući radiju a potom i televiziji otkrili da pripadaju jednom entitetu označenom kao Bretanija. Prema Connoru (1972), nemali broj pojedinaca je značajno umnožavanje međugrupnih kontakata doživeo kao pretnju opstanku njihovih specifičnih kulturnih tradicija, pa su podržali ideologiju otpora uniformizaciji ili kulturnoj i jezičkoj dominaciji.⁹ S druge strane, lakoća i brzina komunikacija u modernom svetu omogućila je ne samo rasprostranje oblika organizacije, slogana i zahteva grupa koje su, kao što je bio slučaj s američkim Crncima ili Palestincima, mogle da posluže kao uzori, nego i uspostavljanje međuna-

⁹ U izvanrednoj popularnosti koju u Francuskoj uživa junak stripa poput Asteriksa, De Vos (1975) vidi jedan od najizrazitijih znakova potvrđivanja te ideologije otpora uniformizaciji.

rodnih mreža nacionalističkih boraca i širenje gerilskih tehnika (Tambiah, 1989). Jedna od posledica te mundijalizacijske nacionalno-oslobodilačkih ideja i iskustava ogledala se u dotad neviđenom međusobnom povezivanju zahteva istaknutih u Trećem svetu i onih koje su isticale manjine na Zapadu. Kao što napominje A. D. Smith (1981), zapadnjački neonacionalistički pokreti preuzeli su od oslobodilačkih pokreta Trećeg sveta njihov pojamovni okvir (naročito onaj koji govori o zavisnosti periferije), kao i njihovo emocionalno nadahnuće. Van den Berghe ističe da ponovno javljanje etničkog disidentstva u evropskim zemljama (Velika Britanija, Francuska, Španija), koje su se bar dva stoleća smatrale homogenim nacijama¹⁰, stoji u izvesnoj vezi s dezintegracijom kolonijalnih carstava: "Ako ostrva Fidži mogu da steknu nezavisnost, zašto to ne bi mogla i Škotska? Ako Ekvatorijalna Gvineja može biti nezavisna, zašto ne i Katalonija? Ako Alžir, zašto ne i Korzika?" (Van den Berghe, 1976, str. 247).

Etnicitet kao nova paradigma u društvenim naukama

Za neke druge autore, pojam etniciteta ne označava, kao što misle Glazer i Moynihan, nove fenomene nego po-

¹⁰ Za teoretičare "izgradnje nacije", evropske zemlje su dugo predstavljale uzorit primer uspešne asimilacije etničkih grupa u nacionalni okvir. Bretonci, Škoti, Gali, Frizi, Korzikanci bili su šezdesetih godina često opisivani kao ranije postojeće etničke grupe koje su se docije integrirale i oslobodile partikularističke svešti (Aksin, 1964). Connor navodi da je, u toku jedne konferencije održane 1973 godine, njegov pokušaj da ukaže na buđenje bretonskog etnonacionalizma u Francuskoj naišao na živu kritiku jednog stručnjaka u toj stvari, koji je poricao postojanje bilo kakvog etničkog osećanja kod Bretonaca (Connor, 1977, str. 23).

jave koje su istraživači iz prethodne epohe zakriliili svojom analitičkom mrežom: takva je mreža funkcionalističkih teoretičara koji su, stavljajući naglasak na konsenzus, adaptaciju i ravnotežu, okolišili u analizi međugrupnog odnosa, baš kao što su i teoretičari modernizacije u tribalnim vezama i tradicionalnim društvenim oblicima videli samo arhaične ili prepreke društvenom planiranju (Gusfield, 1967; Lijphart, 1977; Burgess, 1978). Više negoli novo područje istraživanja, pojam etniciteta označavao bi zaokret u pravcu novih teorijskih i empirijskih pitanja u društvenim naukama. U skladu s metaforom R. Cohena (1978), nije na stvari da se "u novu bocu ulije staro vino kulture", već da se taj pojam ponovo promisli u manje esencijalističkim terminima. Oduševljenje tim pojmom odgovara potrebi koju su osetili brojni istraživači iz tog razdoblja da tradicionalne vizije kulturne homogenosti budu zamenjene konstruktivističkom i dinamičkom perspektivom (Wolf, 1988; Drummond, 1981).

Brzina kojom se taj novi pojam nameće u društvenim naukama i jednodušnost s kojom su ga, radeći u međusobno udaljenim oblastima, prihvatili istraživači iz raznih disciplina, iznose, dakle, na videlo zaokret u teorijskim zamislima, daleko značajniji od puke konstatacije da je šezdesetih godina došlo do oživljavanja etničkog pitanja. Domašaj tog pojma na području društvenih nauka, kao i rasprave koje on izaziva, uveliko prevazilaze etnički predmet i doprinose reviziji pređašnjih paradigmi, naročito onih u okviru teorija modernizacije, koje su zasnovane na klasičnoj dihotomiji *Gemeinschaft/Gesellschaft* i nizu opozicija koje ova potonja podrazumeva između afektivnosti i racionalnosti, partikularizma i univerzalizma, između *ascription* i *achievement*. Konstatovanje značaja koji se etničkim vezama pridaje u modernim društvima radikalno osporava uobičajenu tezu o "sumraku zajednice" koji je izazvan trostrukim dejstvom

urbanizacije, industrijalizacije i birokratizacije (Stein, 1964). U isti mah, suprotnost između, s jedne strane, individualizma urbanog univerzuma koji se odlikuje uskomešanošću, intenzitetom komunikacija i odsustvom grupne solidarnosti (Wirthov "urbani način života"), te - s druge - komunitarizma kulturno homogenih tradicionalnih društava koja žive u izolaciji, a odlikuje ih snažno osećanje solidarnosti (Redfieldovo *folk society*), ne izgleda više tako očigledna (Redfield, 1947, 1955; Wirth, 1938, 1964). Istovremeno kada biva otkriveno da komunitarna osećanja i oblici organizacije mogu da se ispoljavaju i u okruženjima za koja se smatra da su organizovana na osnovi bezličnih i ugovornih veza, odlučno se dovodi u pitanje navodno stabilan i homogen karakter grupne pripadnosti i solidarnosti u tradicionalnim društvima. Nameće se ideja da je pluralizam verovatno posvuda i uvek bio glavna crta kulturne distinkcije i identifikacije. Amselle pokazuje kako je kolonizator svojim delovanjem seckao i fiktivno identifikovao lokalna društva koja su u prekolonijalnoj epohi bila, po svemu sudeći, uklopjena na u kontinuiranu mrežu odnosa, obrazujući na taj način "lanac društava" pre negoli nepovezani niz malih, u sebe zatvorenih grupa. Skinner osporava uobičajenu predstavu o prekolonijalnoj Africi naseljenoj malim, međusobno neprijateljskim grupama koje odlikuje intenzivna plemenska lojalnost. Etničke grupe, kaže on, formirale su se i transformisale pod dejstvom migracija, trgovine i osvajanja, a grupni identiteti bili su relativni i promenljivi. Čak i u primitivnom svetu, grupe verovatno nisu bile izolovani kulturni entiteti već su se, ispoljavajući sličnosti i razlike, uklapale u jedan mozaik grupa. Etnički identitet pojedinaca bio je tu podjednako problematičan i dinamičan kao i u modernim društvima. U svojoj studiji o Okijecima, Kratz pokazuje kako oni na kreativan način održavaju svoj identitet lovaca-skuplja-

ča i o njemu se pogadaju sa svojim susedima, Masajama i Kikujama (Amselle, 1990; Skinner, 1968; Schartz, 1975; Kratz, 1979).

Dihotomija industrijska društva/primitivna društva dovedena je u pitanje zahvaljujući sticanju svesti o ideološkim pretpostavkama klasične etnologije, kao i o podelama koje je ona unela između civilizovanih i necivilizovanih naroda. Zapadnjački etnolozi, piše Southall (1970), "moraju prestati da savremene zajednice iz kojih potiču njihove kolege iz Trećeg sveta nazivaju primitivnim i plemenskim". Izrazi "pleme" i "tribalizam" bivaju živo kritikovani zbog stereotipnih i pejorativnih vizija kojima su opterećeni u pogledu Afrikanaca, pa mnogi antropolozi predlažu da oni budu odbaćeni u korist izraza etnija i etnicitet, koji se podjednako odnose na sva društva. S te tačke gledanja, pojam etniciteta izražava jedinstvo jednog univerzalnog i sveprisutnog društvenog fenomena, na koji nailazimo "u isti mah u razvijanim i nerazvijanim zemljama, u prošlosti i sadašnjosti" (A. Cohen, 1974b, ix). Istovremeno, taj pojam ozbiljno dovodi u pitanje podelu rada tradicionalno ustanovljenu između sociologa koji se bave urbanim i industrijskim društvima, s jedne, te antropologa zaokupljenih tradicionalnim društvima, s druge strane. Ulf Hannertz, jedno od velikih imena američke urbane sociologije, zalaže se za teorijsko objedinjavanje problema koje etnicitet postavlja u Africi i Americi. Pošto je utvrdio da su se istraživanja o etnicitetu sprovođila u skladu s dvema odvojenim tradicijama (s jedne strane, britanska socijalna antropologija na području Afrike, s druge, pak, sociologija i politička nauka u Sjedinjenim Državama), on ukazuje na potrebu stvaranja jednog opšteg analitičkog okvira koji bi omogućio izučavanje celokupne građe raspoložive u obema situacijama (Hannertz, 1974).

Tu konvergenciju u pogledu etniciteta kao predmeta istraživanja, kao i novih pitanja koja se javljaju u vezi s interdisciplinarnim istraživanjem, biće utoliko lakše ostvariti što je ona bila pripremljena uporednim razvojem dvaju istraživačkih oblasti koje su dotad živele ne mareći jedna za drugu: reč je, s jedne strane, o antropologiji tradicionalnih društava, a s druge o sociologiji migracija, koja je u američkoj tradiciji tesno povezana s urbanom sociologijom. U oba slučaja, istraživači su suočeni s iskustvenim teškoćama koje podrazumevaju ispravljanje starih ideja: najpre, s idejom da etničke grupe obrazuju diskretne i homogene entitete, a potom i s idejom da su etničke veze osuđene da u procesu modernizacije išeznu.

II

Rasa, etnija, nacija

1. Rasprave u XIX veku

Ako se u razmišljanje o etnicitetu ovde upuštamo prikazom ideja nastalih u prošlom stoleću, ne znači da smo rukovođeni akademskim razlozima ili obavezom da se poklonimo očevidima osnivačima. Pre je na stvari ispitati kako je, već od trenutka kada je smišljen, dakle početkom XX veka, pojam etnije bio brkan s drugim bliskim pojmovima, kao što su narod, rasa ili nacija, s kojima on stoji u dvosmislenim odnosima čije tragove susrećemo i u savremenim raspravama.

Na ovaj ili onaj način, autori iz XIX veka pokušavaju da odgovore na jedno te isto pitanje: kako protumačiti načela na kojima počiva međusobna privlačnost ili pak razdvojenost pojedinih populacija? Upravo da bi odgovorio na to pitanje, Vacher de Lapouge uvodi u društvene nauke pojam etnije, ne pridajući mu, što se drugih stvari tiče, veliki značaj. Za tog ogorčenog branioca "selektionističke škole", rasa – definisana kao skup pojedinaca koji pripadaju istom naslednom tipu – osnovni je činilac istorije. Po sopstvenim rečima zoologa pre svega, Vacher de Lapouge ne smatra čoveka bićem za sebe već primatom čija je vrsna odlika podvrgnutost više društvenoj negoli prirodnoj selekciji. Istorijske promene, "to jest život i smrt, uspon i opadanje pojedinih nacija", determinisane su načinom na koji se, pod dej-

stvom različitih oblika društvene selekcije, u jednoj populaciji kombinuju superiorni i inferiorni antropološki elementi. Reč etnija je Vacher de Lapouge, kao što sâm kaže, smislio da bi otklonio "zabludu" nastalu brkanjem rase, koju on identifikuje združivanjem morfoloških (visina, kefalni indeks, itd.) i psiholoških odlika, s jednim oblikom grupisanja koji se formira na osnovi duhovnih veza, kao što su kultura ili jezik. Te društvene grupe (koje on definiše kao u isti mah "prirodne i vestačke") ne mogu se, po njemu, poistovećivati s rasom, kojoj su čak "gotovo suprotstavljene"; jer, na stvari su grupacije nastale kao proizvod objedinjavanja međusobno odvojenih rasnih elemenata koji, pak, pod dejstvom istorijskih događaja, bivaju podvrgnuti određenim institucijama, političkoj organizaciji, te zajedničkim običajima ili idejama. One se ne mogu poistovećivati ni s nacijama, pošto na taj način uspostavljena solidarnost opstaje i posle cepanja gruppe koja ju je proizvela. Kada ova potonja išezne kao sociopolitički entitet, uvek preostaje "pomalo privlačnosti između razdvojenih delova i naročita antipatija spram društvenih grupa drugačijeg porekla" (Vacher de Lapouge, 1896, str. 10). Dakle, izraz etnija uveden je u francuski jezik da bi objasnio jednu posebnu grupnu solidarnost, različitu od one koju proizvodi politička organizacija i, u isti mah, one koja nastaje kao plod antropološke sličnosti.¹

¹ Ta prva, "negativna" definicija etnije ostaje zadugo uticajna u shvatanju o etničkim grupama, pa njen odjek nalazimo i u Francusovoj definiciji: "Etnička grupa nije rasa, ako rasu definišemo u antropološkom smislu kao grupu ljudi koji imaju zajedničke fizičke karakteristike. Ona nije ni nacija, ako pod nacijom podrazumevamo društvo objedinjeno zajedničkom vlašću, ili pak skupinu pojedinaca sjedinjenih političkim vezama, zajedničkim jezikom i teritorijom..." (Francis, 1947).

I kod Renana se nailazi na međusobno suprotstavljane bioloških i duhovnih veza, ali je njihov odgovarajući značaj upravo obrnut u odnosu na onaj koji im je pripisivao Vacher de Lapouge. Celokupna argumentacija u njegovom slavnom ogledu *Šta je nacija?*, oslonjena na ogromnu erudiciju, sastoji se u obezvređivanju bioloških na račun duhovnih veza kao činilaca presudnih u obrazovanju nacija. Taj poduhvat, očigledno nadahnut gorućim pitanjem Alzasa i Lorene, teži da pripisane ili nasleđene osnovne pripadnosti, koji se čoveku neumitno nameću, zameni voluntarističkom odlukom da se naciji pristupi, što njeno postojanje pretvara u "svakodnevni plebiscit" (Renan, 1887, str. 307). Renan se upušta u podrobno pobijanje objektivnih kriterijuma nacionalne pripadnosti (poput onih koji bi se mogli potražiti među etnografskim, geografskim ili lingvističkim činionicima), da bi prednost dao subjektivnim kriterijuma: želji, volji i pristanku. Mimo svoje normativne svrhe, tekst postavlja u pogledu nacije jedno temeljno teorijsko pitanje koje je Vacher de Lapouge mogao postaviti u vezi s etnijom, ali je darvinističke teoretičare ono slabo zanimalo: koja sila budi u pojedincima želju da žive zajedno i volju da u okviru nacije ostanu sjedinjeni jedni s drugima? Zacemento, to nije individualni interes da se pripada nekoj naciji (kao u Voltairovoj krilatici: *ubi bene ibi patria*) već, naprotiv, osećanje (jubilav prema domovini) u koje velikim delom ulaze zajednička žrtva, žalost i patnja u prošlosti, a sećanje na njih se prenosi kultom predaka i uspomenom na velike ljude i njihova junačka dela.² Osnovna ideja u pomenutom Renanovom

² U Renanovom tekstu često se uočavala protivrečnost između argumentacije koju on razvija u prilog zamisli o naciji kao plodu ugovora i poslednjih stranica teksta na kojima se zajedničkoj prošlosti pridaje pun značaj i zaziva "bogata baština uspomena" i

tekstu jeste da ta zajednička prošlost koja tvori istoriju jednog naroda ne bi smela da bude pobrikana s njegovom stvarnom istorijom. Istorijska prošlost jedne nacije nije stvarnost koja se nameće sama od sebe već kontinuirana konstrukcija koja počiva na zaboravu i istorijskoj zabludi: "... suština nacije je u tome da svi pojedinci imaju mnogo toga zajedničkog, ali i da su svi oni mnogo toga zaboravili" (str. 286). Sećanje koje utemeljuje nacionalno jedinstvo u isti je mah i nužno zaborav uslova u kojima je to jedinstvo skovano: zaboravljeni su prvobitno nasilje i samovolja, kao i mnoštvenost etničkih korena.

Aktuelnost Renanovog teksta počiva u njegovom antisencijalizmu: u osnovi obrazovanja nacija susrećemo niz kontingentnih činjenica, veštačkih podela, slučajnosti koje donose osvajanja, ali nipošto ne i neko nužno ili prirodno načelo. Kao što se ne može podićiti prirodnim geografskim granicama, nacija ne može polagati pravo na stanovništvo koje bi joj moralo pripasti na osnovu zajedništva jezika ili rasne srodnosti. Renan ne dovodi u pitanje postojanje rasa nego fikciju o rasnoj čistoti. Ne postoje rasno čiste grupe

nasleđe predaka. Čini nam se, međutim, da bi uzdizanje kulta predaka bilo sasvim pogrešno protumačiti kao ustupak "etničkom" shvatanju nacije. Ništa ne ukazuje (ili, radije, sve ukazuje na suprotno) da su preci o kojima je ovde reč s građanima sadašnje nacije povezani biološkom filijacijom. Odnos koji se uspostavlja između živih i mrtvih, između prošlosti i sadašnjosti je duhovne prirode. On nipošto ne sprečava već, naprotiv, zasniva mogućnost da "naturalizovani" stranci usvoje herojsku prošlost i velikane, te slavu nacije kojoj su odabrali da pristupe. Ova dva stava sadržana u Renanovoj misli ne samo da nisu međusobno protivrečna već su savršeno u skladu s njegovom dijalektikom sećanja i zaborava, te omogućuju da se ideja o naciji kao plodu ugovora postavi kao nešto posve različito od jednog metafizičkog principa.

već populacije koje su zaboravile da su proistekle iz stapanja, a videli smo da je taj zaborav od suštinskog značaja za zasnivanje osećanja zajedničke pripadnosti. Za Renana, dakle, nacija se kao politički entitet ne gradi na osnovi rasne ili etničke grupe već često nasuprot jednoj ili drugoj: upravo zato što više ne mogu da kažu jesu li Burgundi, Alani, ili Vizigoti, stanovnici Francuske mogu biti francuski građani. Treba primetiti da se u Renanovom tekstu (objavljenom nekoliko godina pre negoli knjiga Vachera de Lapougea) rasni i etnički elementi ne razlikuju jasno jedni od drugih, te se bez razlikovanja pominju da bi se obezvređio "etniografski kriterijum" koji – jezikom onoga doba – upućuje na potrebu da se pojedine populacije identifikuju na osnovu podataka fizičke antropologije.³

U poglavlju *Privrede i društva* posvećenom odnosima u etničkim zajednicama, Weber jasnije razlikuje tri entiteta, naimе rasu, etniju i naciju. Ono što rasnu pripadnost razlikuje od etničke jeste činjenica da je ona prva "stvarno" utemeljena na zajedničkom poreklu, dok etničku grupu zasniva subjektivno verovanje u zajedničko poreklo. Što se nacije tiče, ona je, baš kao i etnička grupa, utemeljena na verovanju u zajednički život, ali se od ove potonje razlikuje strašću (*pathos*) povezanom sa zahtevom za političkom moći.

Šta su, dakle, za Webera etničke grupe? To su "one grupe ljudi koje na osnovu sličnosti u spoljnjem izgledu ili u

³ Brkanje izraza rasa i etnija, ili pak rasa i pleme, u ono je doba uobičajeno i ostaće na snazi u toku celokupnog kolonijalnog perioda. Na njega ćemo, na primer, naići i kod lorda Lugarda, kolonijalnog administratora u Africi, koga navodi Mercier: "Takva podela podrazumeva razliku dublju i stvarniju negoli su *rasne srodnosti*, pošto brakovi i konkubinat s robovima i stranim zarobljenicima teže da izbrisu *plemenske karakteristike* (Mercier, 1961, kurziv naš).

običajima, ili i u jednom i u drugom, ili na osnovu sećanja na kolonizaciju i seobu, gaje subjektivnu veru u zajedničko poreklo, tako da ta vera postaje značajna za propagiranje formiranja zajednica (Weber /1921/ 1971, str. 416).

Prema tome, ukoliko determiniše nasleđeni i nasleđivajem prenosivi spoljašnji "habitus", rasa po sebi sociologa ne zanima. Sociološki značaj ona poprima samo u onoj meri u kojoj ulazi u objašnjenje smisla onog ponašanja ljudi u njihovim međusobnim odnosima, to jest kada biva subjektivno doživljena kao zajednička odlika i, samim tim, predstavlja izvor zajedničkog delanja. Pa čak i u tom slučaju, uzajamna privlačnost ili odbojnost ne zasniva se na prosto antropološkoj bliskosti ili različitosti (još uvek u smislu fizičke antropologije), nego zahvaljujući situaciji u kojoj ih društveno uslovljeno uspostavljanje odnosa dominacije uzima u obzir.⁴ S tačke gledanja sociologije razumevanja, nema, dakle, fundamentalnog razlikovanja koje bi se moglo napraviti između rasnih (nasleđenim prenosivih) osobina, s jedne, te osobina stečenih životnim navikama (tradicijom prenosivih), s druge strane, ukoliko jedne baš kao i druge urađaju zajedništvom društvenih odnosa. Prema tome, rasu (nasledna baština) ne možemo kod Webera staviti na isti nivo s etničkom grupom, nego joj je mesto na nivou običaja (kulturalna baština), kao jedne od mogućih sila u obrazova-

⁴ U svom komentaru izlaganja dr Ploetza o "Pojmovima rase i društva" (1910), Weber živo reaguje na pokušaje socijalnih darvinista da sociološke činjenice svedu na urođena ili nasleđena svojstva. On tu, na primer, pokazuje kako je mitski "vonj Crnaca", koji u Sjedinjenim Državama pothranjuje osećanje odbojnosti belaca prema Crncima, zapravo "izmišljotina severnjačkih država namenjena objašnjenju njihovog skorajšnjeg stavljanja Crnaca po strani" (naved. u: Guillaumin i Poliakov, 1974).

nju zajednica: "Velike razlike u 'običajima' igraju u obrazovanju osećanja etničke zajedničnosti ulogu ravnu onoj koju ima nasleđeni spoljni izgled" (str. 419).

Kao što ne pretpostavljaju zajedništvo porekla, etničke grupe ne pretpostavljaju ni stvarno zajedničko delanje. One postoje samo kroz subjektivnu veru njihovih članova da tvore zajednicu i kroz osećanje socijalne časti prisutno u svijuu onih koji gaje takvu veru. Etnička pripadnost, dakle, deluje u pravcu obrazovanja jednog posebnog tipa društvenog ranga koji se napaja distinktivnim crtama i razlikama u stilu života, a ove, pak, služe procenijavanju časti i ugleda shodno sistemu vertikalnih društvenih podela. Ali, te distinktivne crte delotvorne su u obrazovanju etničkih grupa samo ukoliko navode na verovanje da među grupama koje ih pokazuju postoji srodnost ili tuđost porekla. Na čemu se zasniva ta vera? Kao što Renan postupa kada je reč o naciji, Weber nabraja činioce koji deluju na obrazovanje etničkih zajednica. Jezik i religija igraju značajnu ulogu, ako ništa drugo a ono stoga što omogućuju uspostavljanje uzajamnog razumevanja među onima koji dele zajednički jezički kôd ili isti sistem obredne reglementacije života. No, poput Renana, Weber primećuje da oštre razlike u pogledu dijalakta ili religije mogu postojati među ljudima koji sebe bar subjektivno opažaju kao članove iste grupe. Kulturne razlike, baš kao i antropološke (Renanov etnografski kriterijum) takođe deluju u brojnim slučajevima, no – podvlači Weber – vera u klansko srodstvo može postojati uprkos značajnih razlika među antropološkim tipovima ili običajima. To je naročito slučaj kada je pomenuta vera zasnovana na sećanju na zajedničku prošlost grupa koje su se međusobno razišle zbog kolonizacije ili migracije. Zajednički interes kojem Renan posvećuje tek nekoliko redaka ("Zoferein nije što i otadžbina"), kod Webera, naprotiv, zado-

bija prvorazredni značaj. Tako su, po njemu, trgovinski odnosi između zemlje porekla i kolonije, uprkos razlikama u kulturnoj baštini i naslednim tipovima, jedan od odlučujućih čimilaca za održavanje osećanja zajedništva između seljenika i njihovih sunarodnika po poreklu. Ali, doista odlučujući čimilac za Webera ostaje politička zajednica. Ona odgovara onome što on označava kao "najartificijelni" izvor vere u etničku srodnost, naime izvor kojim se jedno racionalno udruživanje (poput zajedničkog delanja u odbrani teritorije ili osvajanju, pa čak i prosto administrativno raščlanjavanje) pretvara u etničku zajedničnost, zaodevajući se simbolizmom zajedništva krvi i podstičući javljanje plemske svesti, ili pak rađanje osećanja moralne dužnosti u odbrani otadžbine.

Na kraju tog istraživanja, Weberu se nameće zaključak da "sadržaj zajedničkog delanja, mogućeg na 'etničkoj' osnovi, ostaje neodređen" (str. 402), u toj meri da se pojam etnije javlja kao rotarnica u koju je moguće utupati sve i svašta, pa ga je najbolje sasvim odbaciti (str. 423). Međutim, Weberovo nezadovoljstvo tim pojmom etničke zajednice, koji se "gubi kad se pojmovi određuju egzaktno", ne bi smelo da nam prikrije ono što je suštinsko u njegovom doprinosu, a ipak je u literaturi o etnicitetu bilo tako malo komentarisano.⁵ Rezimirajmo bitne aspekte tog doprinosa:

- Definišući etničku grupu na osnovu subjektivnog verovanja u zajedničko poreklo, Weber podvlači da izvor etniciteta ne bi trebalo tražiti u posedovanju ovih ili onih osobina već u proizvođenju, održavanju i produbljivanju razlika, čija pak objektivna težina ne može biti odmerena nezavisno od značenja koje im pridaju pojedinci u svojim dru-

⁵ S izuzetkom Hechtera (1976), Neuwirtha (1969) i Jacksona (1983).

štenim odnosima. Kao što s pravom ističe Hechter (1976), etnička grupa je za Webera nedvosmisleno shvaćena kao društvena konstrukcija čije je postojanje uvek problematično.

- Etnički identitet (to jest verovanje u etničko životno zajedništvo) izgrađuje se na osnovu razlike. Privlačnost među onima koji sebe doživljavaju kao pripadnike iste vrste nerazdvojna je od odbojnosti spram onih koji bivaju doživljeni kao stranci. Ta ideja podrazumeva da se svest o pripadnosti ne stvara zahvaljujući izolovanosti već, naprotiv, međusobnim suprotstavljanjem razlika koje ljudi ističu da bi ustanovili etničke granice.

- Sadržaj etničkog zajedništva jeste vera u jednu naročitu čast: to je etnička čast zahvaljujući kojoj se različiti stilovi života zaodevaju vrednostima, a na ovima se utemeljuju pretenzije na dostojanstvo onih koji dotične vrednosti gaje i prezir prema onima koji upražnjavaju tuđe običaje.⁶ Poput Renana, i Weber podvlači ulogu zaborava u tom procesu konvencionalizacije u toku kojega slučajnost i neizvesnost poprimaju suštinski značaj.

2. Rasa i etnija: trajno brkanje pojmova

Kod modernih teoretičara, izrazi "etnija" ili "etnički" već na prvi pogled poprimaju raznovrsna značenja i bivaju na različiti način povezani s pojmovima rase i nacije. Za Renana, etnički element spada u sferu objektivnog i sudbinskog te biva suprotstavljen subjektivnosti i volji, odlučuju-

⁶ Weberov pojam etničke časti je veoma blizak onome što je Sumner (1906) definisao kao "etnocentrizam", to jest ubeđenje da su sopstveni običaji izvrsni, a običaji drugih inferiorni.

ćim činioćima u obrazovanju nacija. Za Webera, pak, etnija, baš kao i nacija, na strani je verovanja, osećanja i kolektivnih predstava, nasuprot rasi koja je u vezi sa stvarnom biološkom srodnošću.

Nije izvesno da su nejasnoće svojstvene pojmu etnije, a naročito pak one koje se tiču njegovog dvosmislenog odnosa s pojmom rase, danas razvejane. Nasuprot teoretićarima iz XIX stoleća, savremeni istraživaći ne smatraju rasu eksplikativnim činioćem društvenog, kao što je ćinio Vacher de Lapouge, a fizićka antropologija ne ućiva više ugled koji su joj pripisivali raniji istraživaći (makar da su, kao Renan, ućtivo molili tu "nauku od retkog znaćaja" da se ne meša u politićka pitanja!). Pa ipak, izraz rasi nije išćezao iz rećnika društvenih nauka. British Library, kao i amerićka Kongresna biblioteka, koriste taj izraz kao klasifikacioni indeks, a moćemo ga sresti i u nazivima više ćasopisa na engleskom jeziku (*Race*, kasnije *Race and Class*, *Ethnic and Racial Studies*, itd.). Istina, u svom savremenom znaćenju, izraz "rasa" (ili pridev "rasni") ne upućuje više na biosomatsko nasleće već podrazumeva opaćanje fizićkih razlika ukoliko one utiću na status grupa i pojedinaca, kao i na društvene odnose. U anglosaksonskoj sociologiji izrićito se ili prećutno prihvata da se rasne grupe razlikuju od etnićkih utoliko što nisu definisane sociokulturnim razlikama nego na osnovu razlika opaćenih u fenotipu. Ako rasa ima vrednosti kao sociološki pojam, to je stoga što je ona, kao što kaće Banton (1971) "znak uloge". Predmet sociologije nije, dakle, rasa kao takva već su to rasni odnosi. No, ne znaći li to, na kraju krajeva, fizićke odlike "naturalizovati" u vidu atributa koji po prirodi imaju svojstvo da zasnivaju jedan poseban tip društvenih odnosa? Colette Guillaumin je, prilićno umesno, ukazala na ovu dvosmislenost društvenih nauka koje su, odbijajući da rasi u fizićko-antropološkom smislu

pridaju kauzalni uticaj na ponašanje, fizićka svojstva ipak obdarile stvarstvenošću, proglasivši ih izvorima opaćanja razlika. "Sve biva kao da su istraživaći koji, što se njih tiće, ne veruju u postojanje rase, pretpostavili da je ona konkrećno realna za grupe koje proizvode rasistićko ponašanje" (Guillaumin, 1972, str. 62). U istom smislu, Wade (1993) ocenjuje da društvene nauke ne sprovode do kraja kritiku pojma rase. Prikazujući "rasu" kao u celosti kulturnu konstrukciju, one su navedene da fenotipsku varijaciju posmatraju kao "naprosto prirodan" element, neutralan i u sebi nestrukturisan, naime element koji omogućuje razlikovanje rasnih od drugih (etnićkih) klasifikacija, zapostavljajući pri tom ćinjenicu da su i same fenotipske varijacije društveno uslovljene. Za Wadea, rasijalizovane nisu bilo kakve fenotipske varijacije već samo one koje su postale istaknute u istoriji evropskih kolonijalnih osvajaња u Africi, Aziji, na Bliskom Istoku i u Australiji. Ne vodići o tome raćuna znaći smatraći oćiglednim da fenotipska svojstva oznaćena kao "rasna" prirodno predstavljaju dobre pokazateље socijalne kategorizacije (nasuprot visini, boji oćiju, itd.). Tvrditi da ljudi ne opaćaju rasne razlike nego samo fenotipske razlike u boji tena, vrsti kose, osaturi, itd., te da su one odabrane posve slućajno, kao što ćini Banton, znaći – po Wadeu – potćeniti socijalnu i istorijsku konstrukciju same ideje da postoje znaćajne fizićke razlike, kao i ono što se tipićno smatra fenotipskom varijacijom. Otuda sledi da je podrućje istraživanja o "rasnim odnosima" neodvojivo od istorije jednog specifićno zapadnjaćkog diskursa i njegovih preobraćaja.

Za Neuwirtha (1969), razlika između rasnih i etnićkih odnosa – tradicionalna u anglosaksonskim društvenim naukama – ukazuje samo na ćinjenicu da sociolozi nekritićki prihvataju uobićajenu terminologiju u skladu s kojom izraz

"rasa" ima jače emotivne konotacije negoli izraz "etnička grupa". Po Guillaumeu, uspeh reči "etnijska" u francuskim društvenim naukama duguje se upravo tome što ona omogućuje da se izbegne nelagodnost koju budi biološka konotacija reči rasa, što onu prvu ipak ne sprečava da implicitno bude opterećena istim značenjima (str. 58).⁷ Izraz "etnijska" ne bi bio ništa drugo doli zaludan pokušaj da se umakne jednom obliku biologizujućeg načina mišljenja koji – kroz izraze kao što su "etnički problemi" ili "etničke manjine" – biva doista vaspostavljen u običnom govoru. Taj eufemijski izraz, kao što u takvim slučajevima vazda biva, najzad je poprimito pejorativno značenje koje je težio da izbegne. Izraz "etnijska" sada je u Francuskoj na rđavom glasu, upravo stoga što se više ne može promišljati drugačije doli kao zamena za reč "rasa". Noviji primer takvog smisaonog konstituteta između dvaju pojmova može se naći u sledećem odlomku iz izveštaja Komisije za nacionalnost: "Teorija o pravu na osnovu 'čiste' krvi brka pripadnost naciji s pripadnošću etniji. Ona zaboravlja da se uticaj porekla na nacionalnost dokazuje pre roditeljskim vaspitanjem negoli prokreacijom" (naved. u Schnapper, 1991, str. 349).

⁷ Istina je da karakterizacija jednog tipa odnosa kao međurasnih ili međuetničkih (odnosno, na još eufemičniji način, kao međukulturnih) zavisi pre svega od konteksta definisanog nacionalnim tradicijama: u Velikoj Britaniji, izrazi *coloured* i *crn* imaju pravo građanstva, a o odnosima između imigranata koji su definisani kao takvi, s jedne, te domorodačkog življa, s druge strane, misli se kao o rasnim odnosima, što opravdava postojanje jedne Komisije za rasnu jednakost. U Francuskoj će se lako govoriti o rasizmu, ali ne i o međurasnim nego o međukulturnim odnosima. Još je veći eufemizam kada se o istim događajima koji su u engleskim medijima opisani kao "rasne pobune" u Francuskoj govori kao o "bunama u predgrađima" (Body-Gendrot, 1993).

To međusobno preklapanje pojmova rase i etnije nameće se ovde utoliko lakše što biva praćeno upućivanjem i na treći izraz, naime naciju. Posle rasprava iz XIX veka, etnija o kojoj je reč u tom kontekstu upućuje na "naturalističko", "determinističko" ili "organicijski" shvatanje nacije, poput Herderovog ili Burkeovog, kojem su se suprotstavili Renan, Michelet ili Fustel de Coulanges. U tom značenju, etnija kombinuje biološke i kulturne aspekte. Ona je u istih zajednica krvi, kulture i jezika. Pertinentna opozicija ovde nije, kao za sociologe koji se bave manjinama, između bioloških (rasnih) osobina, s jedne, te sociokulturnih (etničkih) crta, s druge strane, nego između nacije kao političke i nacije kao etnokulturne zajednice.

3. Nacija i etnicitet: nova pitanja i nove zabune

Nacionalnoj državi kao posebnom tipu političke institucije koji se proširio u toj meri da obuhvata sve suverene teritorijalne države (koje tvore "Društvo naroda" ili "Ujedinjene nacije") dobro pristaje namerno tautološki stav Hobsbawma (1992a): "Osnovna karakteristika moderne nacije i svega što stoji s njom u vezi jeste upravo njena modernost" (str. 25). Po tom autoru, pokušaji da se nacija definiše objektivnim kriterijumima osuđeni su na neuspeh. Najpre stoga što, ma koji kriterijum ili kombinaciju kriterijuma upotrebili (jezik, etnija, kultura, zajednička istorija, teritorija, religija, itd.), ispostaviće se da su oni nejasni baš kao i ono što nastoje da definišu. Potom, zato što je uvek moguće naći izuzetke: bilo da kandidati izabrani definicijom ne pokazuju nacionalne težnje, bilo pak da stvarne "nacije" ne odgovaraju kriterijumima. "Kako bi i moglo biti drugačije", pita se Hobsbawm, "kada pokušavamo da u jedan trajni i

univerzalni okvir utrpamo nove istorijske entitete, koji tek što su se javili i stalno se menjaju..." (str. 15). A što se tiče nastojanja da se izgrade subjektivne definicije koje počivaju na svesti o pripadnosti, one su tautološke i aposteriorne. Zavisne od diskursa o nacionalnoj afirmaciji, preti im opasnost da taj diskurs uzmu kao opis stvarnosti. Za Gellnera (1989), ideja da je nacija u suštini grupa koja želi da opstane kao zajednica, morala bi da dovede do toga da pod taj pojam budu podvedene i svakojake zajednice koje malo šta zajedničkog imaju s nacijama; ta volontaristička definicija "izgleda zavodljiva budući da su u modernoj epohi, prožetoj nacionalizmom, nacionalne jedinice predmet identifikacije i voljnog pristupanja koje izmamljuju ljubav i naročitu naklonost. Sada je vrlo lako zaboraviti ostale tipove grupa" (str. 84). Dodajmo: izuzev ako nacionalno osećanje ne predstavimo kao korelat psihološke dispozicije povezane samo s jednim tipom grupe koja je, iako spada u istoriju, po sebi samoj iz istorije izuzeta.

Tako je za Connora (1978, 1993) ključni činilac postojanja nacija upravo samosvet grupe koja ovu odvaja od svih ostalih grupa, ali ovu tvrdnju on povezuje s jednom prethodnom definicijom tipa grupe o kojoj je reč: nacija je najšira grupa s kojom ljudi veruju da su povezani pradedovskim poreklom. Da bi doprinelo definisanju stvarnosti postajući snažna i iracionalna osećanja koja tvore suštinu nacionalnog identiteta, to subjektivno verovanje u jedno fiktivno srodstvo nipošto ne mora odgovarati stvarnosti. Etnicitet tada upućuje na grupe ili, tačnije, narode kao potencijalne nacije, to jest entitete koji se nalaze na prethodnom stupnju obrazovanja nacionalne svesti. Na tom stupnju, etnička solidarnost se ispoljava u sukobljavanju s tuđim elementima i podrazumeva ksenofobiju, a ipak ne tvori pripadništvo svesno samoga sebe i obdareno pozitivnim zna-

čenjem. Etnička grupa tada je "naprosto" deskriptivna i objektivna kategorija koju spoljni posmatrač (naime, antropolog) može da razabare. Što se nacije tiče, ona podrazumeva specifičnu subjektivnu svest naroda. Stoga bi, po Connoru, zabluda mnogih istraživača nacije i nacionalizma bila što veruju da je nacija "opipljiva stvarnost", koju onda povezuju s državom. Za tog autora, najveći broj "nacionalnih država" nisu nacionalne države u pravom smislu reči. Ta tvrdnja postaje razumljiva tek pošto imamo na umu da je on prethodno definisao suštinu nacije u odnosu na koju može da sudi o "autentičnim nacijama": to je ubeđenje njenih članova da tvore jedan isti narod koji ima zajedničko poreklo i "istu krv". Iako Hobsbawmova kritika subjektivnih definicija ne može Connoru primordijalističku argumentaciju⁸ da pogodi u njenoj unutrašnjoj koherentnosti, pošto prirodu nacionalne veze ova izuzima iz istorije, ostaje ipak da postupak tog autora pruža dobru ilustraciju domaćaja takve kritike. Naime, izgleda da se Connor doista zapliće u tautološki i aposteriorni postupak kada se, da bi izložio svoje argumente, oslanja na diskurs nacionalističkih lidera promaknutih u rang stručnjaka za pitanja nacije: "Zanemarujući ili poričući značenje srodstva koje prožima naciju, istraživači su ostali slepi za ono što je nacionalnim vođama bilo potpuno očigledno" (1993, str. 377).

Za Gellnera, naprotiv, nacionalistički diskurs prikriva svoju stvarnu sociološku osnovu: "Nacionalizam nije ono što naoko izgleda da jeste, a još je manje ono što se njemu samom čini da jeste". Ideja o buđenju nacionalnosti, o sticanju svesti pojedinih naroda u pogledu njihove pradedovske kulture, nalazi oslonca u nezaobilaznoj činjenici da je

⁸ O značenju te reči i raspravi o "primordijalističkim" shvatanjima etniciteta, vid. *infra*, str. 97 i sled.

nacija entitet u isti mah kulturni i politički. Tako Todorov (1989), koji naciju opisuje u pomenutim terminima, smatra da "svi mi, s jedne strane, pripadamo zajednicama koje se služe istim jezikom, nastanjuju istu teritoriju, imaju određeno zajedničko sećanje, upražnjavaju iste običaje (upravo u tom smislu antropolozi upotrebljavaju reč 'kultura', pretvarajući je na taj način u sinonim za 'etniju'); s druge strane, mi takođe pripadamo zajednicama koje nam obezbeđuju prava i nameću dužnosti..." (str. 237). Ono novo što nacija donosi počivalo bi u spajanju tih dvaju stvari. Za Gellnera, pak, upravo zahvaljujući izvesnom zatamnjavanju koje doprinosi jačanju samog nacionalizma, navedeni smo da verujemo da u nacionalnoj državi bivaju stopljena dva tipa pripadnosti koji postoje nezavisno od istorijskog razvoja, a taj razvoj dovodi do toga da se načelo stapanja proglašava normom. Reč je o normi koja u nacionalističkom diskursu služi da pomenuta dva tipa pripadnosti retrospektivno prikaže kao sudbinski upućene jedan na drugi. To zatamnjivanje može biti identifikovano i razotkriveno samo ukoliko međusobno razlikujemo kulturu i društvenu strukturu (na način na koji je to uradio Radcliffe-Brown), te ukoliko jednu drugoj suprotstavimo kao što se prividi suprotstavljaju stvarnosti (Gellner, 1991). Naime, zatamnjeno je upravo ono svojstvo strukture i uslova društvenog poretka koje od govora određenom stupnju podele rada kada kulturi biva poverena nova uloga u integraciji društava. Teorijski model istorijskih sekvenci koji razlikuje dva tipa strukture – tradicionalnog agrarnog društva, s jedne, te industrijskog društva, s druge strane – omogućuje da se raspoznaju različite funkcije dodeljene komunikacijskim i simboličkim sistemima kao što su pojedine kulture: "Kultura odražava strukturu, ali ne uvek na isti način" (1991, str. 240).

U okviru prvog tipa, naći ćemo na složena i stratifikovana društva (a ne Durkheimova segmentarna tradicionalna društva mehaničke solidarnosti), sastavljena od u sebe zatvorenih seoskih zajednica i, na vrhu, jedne vladajuće političko-svešteničke elite koja je od onih prvih jasno odvojen. Ta društva poznaju već uznapredovalu podelu društvenog rada u kojoj se regrutovanje za pojedine uloge sprovođi rođenjem i naučavanjem odgovarajućih veština u lokalnim okvirima i na licu mesta; politička kontrola se najčešće uspostavlja osvajanjem; teritorija političke jedinice nužno obuhvata veliki broj međusobno nepovezanih zajednica koje se jedne od drugih razlikuju unutar isprepletene mreže kulturnih i jezičkih razlika. Raznovrsnost seoskih zajednica upotpunjena je raznovrsnošću naslednih rangova i statusa. Ne samo što ni jedan činilac ne teži kulturnoj homogenosti nego je, naprotiv, kulturna i jezička raznovrsnost upotrebljena za označavanje i garantovanje socijalnih distanci. Sveštenička hijerarhija monopolizuje pismenost, a pisani jezik – retko upražnjavan – različit je od dijalekata kojima u svom svakodnevnom životu govore pojedine grupe kao sastavni delovi tog društva. Bez obzira na uticaj koji može imati, visokoučena kultura koja se u takvim uslovima razvija odvaja obično stanovništvo od pismenih ljudi i nameće se samo da bi očuvala njihovu *auru* misterije. Najzad, takva kultura ne definiše granice jedne političke jedinice.

Tip društvene strukture svojstven industrijskom dobu privodi, naprotiv, čitave mase stanovništva koje pripada diskontinuiranim nižim kulturama u sferu sekularizovanih, homogenih i normama podvrgnutih visokih kultura koje prenose ne samo elite nego i specijalizovane obrazovne ustanove podržane od strane centralne vlasti. Naime, proces industrijalizacije podrazumeva profesionalnu pokretljivost, međusobno povezivanje raznih poslova i nadležnosti koji, sa

svoje strane, pretpostavljaju mogućnost razvijene komunikacije, a ne samo one koja zavisi od veza među različitim sektorima društvene strukture. Te odlike, povezane s formalnom jednakošću u skladu s kojom postoji samo relativna i iziskuju opismenjavanje i opšte obrazovanje, pretpostavljaju kulturnu homogenost i kontinuitet.

U tradicionalnim društvima, podvlači Gellner, ljudi su poštovali bogove svoje kulture, ali ne i samu tu kulturu; pravo govoreći, niko nije ni mario za "svoju" kulturu, jer ona se "još davno srodila s vazduhom koji se udiše". S industrijalizacijom biva sasvim drugačije: zahvaljujući iskustvu migracija i značaju što ga poprimaju poslovi koji zahtevaju u imamah opštu i specijalizovanu obučenost, seljak kome ništa nije značilo pitati se voli li svoju kulturu ubrzo je otkriva i spoznaje njene granice, granice njene "upotrebljivosti, njegovog sveta i moralnog statusa", pa samim tim otkriva i njenu onaj njegov najdragoceniji posed, "njegova ulaznica za učestvovanje u društvu". Ali, kultura o kojoj je reč nije ona ista u kojoj je "nekoć" živeo, niti pak kultura romantičarskih sanjarija. To je visoka kultura koja za svoje širenje i opšte prihvatanje zahteva "politički krov", a pod tim krovom na prvome mestu školu i univerzitet. Otad nije svim kulturama suđeno da posluže kao osnova jednog političkog projekta nacionalne države nego samo modernizovanim i sekularizovanim visokim kulturama, ili pak nižim kulturama kojima uspeva da se preobrazuje u visoke kulture. Gellnerova teorija pruža teorijski okvir "nacionalizma uopšte", okvir koji objašnjava "zašto će neminovno dominirati nacionalizam kao takav, a ne jedan poseban nacionalizam. Znamo da će se kao norma nametnuti dovoljno homogene kulture, od kojih svaka ima svoj politički krov i servis za održavanje (...), ali nam nije moguće predskazati koje će kulture u tom pogle-

du požnjeti uspeh" (1989, str. 73). Pomenuta teorija pruža ipak jednu tipologiju nacionalizama koja nam omogućuje da opišemo etničke i nacionalističke sukobe.

Gellner poima etnicitet na instrumentalan način.⁹ Njegova funkcija se globalno menja shodno agrarnom ili industrijskom tipu strukture. U slučaju tradicionalnog društva, etnicitet služi kao oslonac za razlikovanje statusa i rangova, omogućuje da se smanje dvosmislenosti, te zasniva legitimnost dominantnih grupa; nasuprot tome, u modernom društvu on služi stigmatizovanju i neutralizovanju društvenih grupa zaduženih da obavljaju zadatke koji ih čine potencijalno opasnim po politički poredak. Uprkos činjenici da u modernom dobu nacionalizam ne predstavlja buđenje latentne snage misličkih i kulturnih grupa, ostaje ipak da on koristi zamršena nasleđa prethodnih kultura, i to u situaciji kada nejednakosti u pogledu rima industrijalizacije među različitim zajednicama "stvaraju nejednakoosti utoliko osetnije što se oslanjaju na kulturne, genetičke ili slične razlike zaostale iz agrarnog sveta". Tom prvom tipu sukoba pridodaju se i oni koji, na poznijim stupnjevima procesa industrijalizacije, stvaraju prepreke homogenizaciji i egalitarnizaciji (entropija), svojstvenim modernim društvima. Ti sukobi, koje Gellner naziva identifikacijskim, potiču iz neegalitarnosti (protiventropijske) preraspodele jedne kategorije stanovništva i njene olake identifikacije kao manjine (Gellnerov primer odnosi se na "belo" stanovništvo). Pored slučajeva koji se odnose na genetički prenesena svojstva, kao kandidate za identifikacijske sukobe Gellner pominje "duboko ukorenjene kulturne i verske navike koje imaju snagu i postojanost ravnu razlikama upisanim u našu genetsku

⁹ Šire o "instrumentalističkim" shvatanjima etniciteta, vid. *infra*, str. 107 i sled.

konstituciju". Tako je A. D. Smith (1984) izgleda u pravu kada primjećuje da Gellnerov nstrumentalizam ide ruku pod ruku s ranijim postojanjem etničkih grupa, te da otuda njegova teorija o "nacionalizmu kao takvom" ostavlja otvorena vrata teoriji o etnicitetu kao takvom.

Čini nam se da je probleme koje sukobi povodom identifikacije (ili asimilacije) postavljaju pred nacionalnu državu i društvo zasnovano na pokretljivosti, anonimnosti, obratovanju i jednakosti, za koje se smatra da takvoj državi odgovara, moguće razmotriti i s tačke gledanja specifičnije negoli je ona na kojoj stoji Gellner. Takav je slučaj s teorijama koje pokušavaju da protumače, s jedne strane, procese institucionalizacije nacionalnog identiteta, a s druge procese identifikacije u pravom smislu reči: u ovom potonjem pogledu, reč je o procesima koje podrazumeva stvaranje nacionalne zajednice koju nacionalna država, kao istorijski oblik političke ustanove, predstavlja i na kojoj zasniva svoj legitimitet. Kao što podvlači Oriol, država se ne može temeljiti samo na ugovoru već ona podrazumeva i jedan antropološki okvir identifikacije koji je moguće definisati: "Nacija pretpostavlja državu kao skup geografskih, istorijskih, jezičkih i 'kulturnih' sadržaja u užem smislu reči, koji omogućavaju definisanje izraza opšte volje." (Oriol, 1984, str. 46).

Balibar (1988) ističe da se nacija mora uspostaviti kao zajednica ili narod koji se unapred prepoznaje u državnoj ustanovi. Proizvodnja mitova o poreklu ili osećanja istorijskog kontinuiteta, čak i u slučaju "drevnih nacija", omogućuje da se u državi vidi izraz još od ranije postojećeg identiteta, koji predstavlja delotvornu ideološku formu bez koje se poziv na patriotizam ne bi mogao nikome obratiti. "Ni jedna moderna nacija ne poseduje neku određenu 'etničku' osnovu (...), pa je, dakle, osnovni problem proizvesti narod. Ili, još bolje: narod ustrajno *proizvodi samoga sebe* kao na-

cionalnu zajednicu" (str. 127). Ali, model njegovog jedinstva mora unapred u vidu imati takav način izgradnje nacionalne zajednice.¹⁰ Da bi unutrašnja diferencijacija društvenih grupa bila relativizovana u odnosu na simboličku diferencijaciju "nas i stranaca", pojedinci različitog porekla koji sebe najzad opažaju kao članove jedne iste nacije moraju, zahvaljujući mreži ustanova i običaja koja ih socijalizuje fiksirajući "osećanja ljubavi i mržnje, kao i predstave svoga 'sopstva', biti postavljeni kao *homo nationalis*." To je, za Balibara, "proces fiktivne etnicizacije", u kojem ono fiktivno upućuje na činjenicu da je etnicizacija proizvedena, a ne da je lišena uticaja na stvarnost. Tu je, pre svega, jezik: osnovna škola i porodica predstavljaju glavne ustanove koje je etnicitet proizvode kao jezičku zajednicu. Pa ipak, "zajednica jezika nije dovoljna za proizvodnju etniciteta". U sa-

¹⁰ O tom pitanju, razmotrenom na osnovu različitih pretpostavki, Anderson (1991) pruža naročito značajne elemente. Da bi identifikovao preduslove ili sheme ideološkog oblika nacionalnog jedinstva, on ispituje stil nacionalističke imaginacije. Na primer, on pokazuje kako su univerzalizacija prostora i vremena, kao i običaji koji su se uvrežili zahvaljujući kapitalističkom štamparstvu, poput čitanja novina, omogućili sinhronizaciju temporalnosti sviju članova nacije.

¹¹ Ono što je kod Balibara problematizovano kao kontinuiran, Dominique Schnapper formuliše kao završen proces. Bar kada je reč o starim evropskim nacijama, primjećuje ona, može se zapaziti jedna izričito komunitarna dimenzija koja se dužuje njihovoj ukorenjenosti u daleku prošlost i stoleća ispunjena suparništvom s drugim nacijama, što je još i pojačano izgradnjom nacija u XIX veku. Potkraj toga procesa, nacionalna veza postaje ekvivalentna etničkoj vezi, ali ne zato što se oslanja na prethodno postojeće etničke veze već stoga što su u Evropi "zapadnjačke nacije u istom mah i etničke zajednice" (Schnapper, 1991, str. 320).

moj sebi ona ne sadrži princip zatvaranja: "Ona asimiluje svakoga i ne vezuje nikoga". Otuda proizlazi drugi proizvodni postupak, oslonjen na rasu kao princip zatvaranja i isključivanja, u skladu s genealogijom koja biva imaginarno potisnuta unazad, do samog praga nacionalnosti.

No, problem koji Smith postavlja povodom Gellnera ti-me nije rešen. "Instrumentalistički" pogledi na etnicitet i "modernistička" shvatanja nacionalizma morali bi da obja-sne zašto etnicitet predstavlja vazda raspoloživ resurs, a ni-šta nam ne govori da taj resurs nije trajan i drevan. Ne izla-žemo li se tada opasnosti da opišemo ceo krug te da se po-novo nađemo u prilici da ustvrdimo da je etnicitet, s obzi-rom na svoju dugovečnost, iskonska činjenica? To pitanje, o čijim ćemo teorijskim aspektima podrobnije raspravljati docnije, zaslužuje da bude pomenuto ovde stoga što autori koji se bave nacijom i nacionalizmom pokušavaju da reše kvadraturu kruga.

To je naročito slučaj s Armstrongom (1982) i njegovom knjigom čiji se naslov (*Nacije pre nacionalizma*) A. D. Smithu ne čini baš adekvatnim njenom predmetu. Usvaja-jući istorijski i sintetički postupak, Armstrong nastoji da javljanje nacionalnih identiteta rastumači baveći se premo-dernim etničkim identitetima na hrišćanskom Istoku i Za-padu, kao i u islamskoj civilizaciji. Njegov projekt ne teži da protumači postojanost posebnih teritorijalizovanih et-ničkih grupa već se etnicitetom bavi pre svega kao osećan-jem ili stavom koji ima diferencirajući učinak u pogledu po-sebi promenljivih granica. Etnicitet može tada odgovarati svakovrsnim kolektivnim identitetima, podložnim međusob-nom poklapanju i stapanju, kao što su verski identiteti, po-vezani sa stilovima života, ekonomskim klasama, političkim jedinicama, itd. Ali, najvažnije je da se ti stavovi izražavaju pomoću simbola i mitova koji predstavljaju jednu vrstu

"graničara" i, na izvestan način, nikad nisu za sve nas izgu-bljeni. Tako je mesopotamski mit, koji jednu političku jedi-nicu predstavlja kao odraz nebeskog poretka, ponovno is-korišćen s pristankom hrišćanskih crkava. Armstronga za-nima krivudava istorija tih etničkih simbola i mitova, kao i činioci koji doprinose njihovom opstanku – od onih najop-štijih, povezanih s oprečnim načinima života koji Evropu suprotstavljaju Bliskom Istoku, do najposebnijih, naime onih koji stoje u vezi s pojedinim političkim zajednicama i carstvima. Armstrongu je, očigledno, najvažnije utvrditi da – iako "proizvedene" – moderne nacije ne iskrstavaju iz ništa-vila već se uklapaju u jednu istoriju dugog trajanja.

Istu tezu nastoji da dokaže i A. D. Smith (1986, 1992), ali za razliku od Armstronga on svoje istraživanje usredsre-đuje na problem kontinuiteta pojedinačnih etniciteta. Upr-kos promenama koje trpe i traumatskim događajima koji ih pogađaju – kao što su osvajanja, porobljavanje, raspršivan-je stanovništva, obraćanje na novu veru – pojedine etnije uspevaju da očuvaju osećanje svog kontinuiteta. Etnija i na-cija su dva različita pojma, pri čemu Smith priznaje moder-nost nacije: pa ipak, one imaju jedan zajednički element, naime sposobnost održavanja osećanja jedne zajedničke istorije i kulture. Kod Smitha je, dakle, naglasak stavljen vi-še na svojstva koje etnije duguju činjenici da su zajednice obdarene solidarnošću, negoli na opažanje granica i suprot-stavljanje drugim grupama. Tada se ispostavlja da nacije ni-su entiteti bez presedana, jer su i etnije pre njih razvile ose-ćanje izvesnog kulturnog nasleđa i zajedničke istorijske sudbine. One su razvile sistem simbola i mitova koji njho-vim članovima pribavljaju ubeđenje da su, kroz nizanje ge-neracija, ostale jedan te isti narod. Tako nacije pribegavaju istim, a često se koriste i starim sredstvima koja su u toku dugih razdoblja omogućavala preživljavanje prednacional-

nih zajednica; to je posebno slučaja s mitovima o izabranosti (mitovi o "izabranom narodu"), koje nacije ponovo upotrebljavaju da bi osigurale osećanje sopstvenog kontinuiteta.

Na kraju ovog ispitivanja izvesnog broja teorija o naciji i nacionalizmu, u kojima su ova dva pojma bivala ustrajno poređena s pojmovima etnije i etniciteta ne bi li se na taj način od njih razlučili, potrebno je da se vratimo onim prigovorima upućenim Connoru koji se tiču opasnosti po istraživanje kada se ono poziva na nacionalistički diskurs. Naime, ti se prigovori moraju nijansirati. Ako nacija ne može da bude definisana na objektivni način, nije apsurdno pomisliti da ona, u izvesnom smislu, postoji samo kao predstava i diskurzivni predmet. Opasnost koju krije nacionalistički diskurs počiva pre u pretnji da ćemo ga usvojiti ili biti njime zatrovani, verujući da će nas on primaći definiciji koja bi uhvatila samu suštinu nacije i odvojila nas od istorijskih okolnosti i ideoloških obzira u kojima ostaje zarobljen svaki pokušaj definisanja nacije. Na tragu Hobsbawma možemo, dakle, smatrati da izučavanje nacije mora nužno uključiti i izučavanje razvoja i preobražaja jednog "istorijski vrlo mladog pojma". Taj pojam je politički, a smisao koji mu pridajemo uvek je rezultat rešenja jednačine država = nacija = narod (Hobsbawm, str. 31). Dok je u demokratsko-revolucionarnom shvatanju narod bio predat državi i s njim poistovećen da bi se uspostavila nacija, način mišljenja nametnut posle 1830. godine pod imenom "principa nacionalnosti"¹² razdvaja nacionalnost, posmatranu kao nešto što je dato, kao prethodno postojeću zajednicu, od države, da bi ih u isti mah ponovo povezao u političkim težnjama i programima. Pitanje definicije nacije i kriterijuma na koji-

¹² Za svaku naciju jedna država, i samo jedna država za svaku naciju" (Mazzini).

ma ona počiva postalo je tada značajan ulog u raspravama i sve se češće tumačilo u "etnokulturnim" terminima¹³, pri čemu se naročita naklonost pokazivala za jezički kriterijum.

Stoga nacionalizam kao jedna od ideoloških razrada "ideje nacije" neosporno stoji u korenu pojma etniciteta. Ali zašto onda, pita se Hobsbawm, postoje oba ova pojma? Upravo zato što je nacionalizam jedan politički program dok etnicitet, ma šta bio, nije politički pojam i nema pragmatički sadržaj. Za Hobsbawma, on ne spada u političku teoriju nego u antropologiju ili sociologiju. Dakako, on može biti upotrebljen u političke svrhe, ali politika oslonjena na etnicitet nije nužno povezana s nacionalizmom i može biti potpuno ravnodušna prema nacionalističkim programima. Takođe je tačno da nacionalizam, da bi ostvario svoj program, nastoji da se poistoveti s etnicitetom pošto mu ovaj omogućuje da naciju zasnjuje u istorijskom kontinuitetu i pribavi joj osećanje "nas", naime osećanje identiteta koje joj nedostaje upravo u onoj meri u kojoj je ona novija tvorovina: "Etnicitet je jedan od načina da se napune ispraznjeni rezervoari nacionalizma" (1992b, str. 4). Tako etnicitet čini deo onoga što Hobsbawm naziva "narodskim protokoleom". Taj pojam ne implicira da je moguće po-

¹³ Brubaker (1993) primećuje da je tek u drugoj polovini XIX veka u Francuskoj počelo da se govori o francuskoj nacionalnosti i sunarodnjacima u smislu nacionalne pripadnosti. Nacionalizam je od početka imao prizvuk etnokulturnog značenja, a upotreba te reči da bi se označila formalna pripadnost jednoj državi "sveđoći o sklonosti da se za državu potražuje jedno idealno i konačno utemeljenje na etnokulturnom nivou" (str. 15). Ako mišta drugo, po tom autoru reč je o relativnoj etnicizaciji u čijem je uticaju očuvan značaj jednog asimilacionističkog shvatanja po kojem status Francuza zavisi od "socijalnih i političkih, a ne etničkih svojstava".

zvati se na stvarni kontinuitet između etniciteta i nacionalnog osećanja ili "nacionalnog patriotizma", a još manje da je njihovu istovetnost moguće naći u univerzalnoj prirodi osećanja koje navodi na razlikovanje članova sopstvene grupe od stranaca. Nacija je upravo grupa koja nije uporediva, ona nema presedana: "Moderna nacija kao država ili kao skup ljudi koji teže da obrazuju državu razlikuje se po broju, obuhvatnosti i prirodi od zajednica s kojima su se ljudi identifikovali u toku istorijskih vremena" (1992a, str. 63).

III

Šta je etnička grupa?

1. Etnija, "utvara" na koju se poziva etnologija

Ukazujući na "nezainteresovanost" antropologa za "probleme etnije", Amselle podvlači da je taj zaborav doprineo izbegavanju da se postavi temeljno epistemološko pitanje koje bi, međutim, trebalo da se u svakoj monografiji odnosi na definiciju posmatrane etnije. On predlaže da se potvrda takvog stava potraži u odbacivanju istorije koje je pratilo obrazovanje pomenute discipline. Prihvatanje – umesto ranije upotrebljavanog izraza nacija (Rupp-Einsenstein, 1989), koji ubuduće ostaje rezervisan za "civilizovane države" – izraza etnija, baš kao i pleme, da bi se uputilo na "primitivna društva", ide naine ruku pod ruku s poricanjem istoričnosti tih društava: "... u tom smislu, pojmovi 'etnijske' i 'plemena' povezani su s drugim razlikovanjima na osnovu kojih biva obavljena velika podela rada između antropologije i sociologije: društvo bez istorije/društvo obdareno istorijom, preindustrijsko/industrijsko društvo, zajednica/društvo" (Amselle, 1985, str. 15). Etnija (u tom smislu srodna s pojmom plemena) odgovara tada jednom kolektivnom okviru koji se smatra specifičnim za pomenuta društva, a smišljen je zajedničkim naporom kolonijalnih upravljača i profesionalnih etnologa (koji su se, uostalom, mogli susretati u jednim te istim osobama). Pozivajući se takođe na ko-

Područje istraživanja etniciteta: ključna pitanja

Složit ćemo se s Barthom da je etnicitet jedan oblik društvene organizacije zasnovan na kategorijalnom atribuiranju kojim se ljudi razvrstavaju s obzirom na svoje pretpostavljeno poreklo, oblik koji u društvenoj interakciji biva potvrđen stavljanjem u optičaj socijalno diferencirajućih kulturnih znakova. Ta minimalna definicija dovoljna je za omeđivanje područja istraživanja koje opisuje pojam etniciteta: reč je, naime, o istraživanjima promenljivih i nikad završenih procesa kojima, na osnovu *dihotomizacije mi/oni*, akteri *identifikuju sebe i bivaju identifikovani od strane drugih*, naime procesa zasnovanih na kulturnim crtama za koje se pretpostavlja da su izvedene iz zajedničkog porekla i istaknute u društvenim interakcijama. Iako ne pruža apriran odgovor na pitanje porekla i postojanosti etničkih grupa, ova definicija ipak omogućuje da se identifikuju ključni problemi na koje se, bez obzira na tip pristupa kojem se pribegava, u problematici etniciteta neprestano nailazi:

- Problem kategorijalnog atribuiranja kojim *akteri sebe identifikuju i bivaju identifikovani od strane drugih*.
- Problem granica određene grupe koje služe kao osnova za *dihotomizaciju mi/oni*.
- Problem fiksiranja identiteskih simbola koji zasnivaju verovanje u *zajedničko poreklo*.

– Problem značaja koji zadobija celina procesa kojima etničke crte bivaju *istaknute* u društvenoj interakciji.

1. Kategorijalno atribuiranje

Jedno od najvećih otkrića do kojih se došlo u teorijama o etnicitetu jeste da se etnički identitet nikad ne definiše na čisto endogen način, prenošenjem etničke suštine i kvaliteta kroz *membership*, nego je on "uvek i neizbežno proizvod značenjskih akata druge grupe" (Drummond, 1981). Etnički identitet se konstruiše u odnosu između kategorizacije koju vrše ne-članovi i identifikacije s jednom posebnom etničkom grupom. "Pripadnost jednoj etničkoj grupi", pisao je Wallerstein još godine 1960, "stvar je socijalnog definisanja, interakcije između samodefinisanja članova i definisanja koje vrše druge grupe". Upravo taj dijalektički odnos između egzogene i endogene definicije etničke pripadnosti čini etnicitet dinamičkim procesom koji je uvek podložan redefinisavanju i prekomponovanju.

Moć imenovanja

Egzogena definicija pokriva sve procese etiketiranja i označavanja kojima se jednoj grupi spolja pripisuje određeni etnički identitet. Kada se služimo samo tom definicijom, ona nam ukazuje na situaciju u kojoj određeni identitet bivava atribuiran kolektivitetima "kojima se u isti mah oduzima pravo da same sebe definišu" (Wallerstein, 1988). Tipičan primer u tom smislu je institucionalizovani rasizam, ali se ilustracija takvog stanja može naći i u međusobnom razdvajanju i identifikovanju plemena u okviru kolonijalne etnolo-

gije, na šta su ukazali pre svega Southall (1970) u pogledu plemena Luhija, a potom i Bazin (1985), na primeru plemena Bambara. U oba slučaja valja saznati u koliko meri definicija koju nameće drugi ostavlja na taj način kategorizovanim grupama slobodu da ustanove sopstveni kriterijum definisanja. Kao reakcija na primordijalističke teorije, koje u potpunosti zanemaruju egzogenu definiciju, najradikalnije kulturalističke definicije dodeljuju egzogenom kriterijumu takvo mesto da etničke grupe postoje samo zahvaljujući onome što im je nametnuto spolja, kao na primer od strane vladinog aparata (Muga), ili kolonijalne administracije (Amelle). Više autora praverazliku između etničkih grupa i manjina, pri čemu bi prve bile zajednice koje same sebe priznaju, pa ih i drugi priznaju kao takve, dok su druge definisane predrasudom i diskriminacijom od strane vladajuće grupe (Shibutani i Kwan, 1965; Vincent, 1974; Nelson i Tinda, 1985). Etnicitet bi se odnosio samo na samodefinicije članova, a ne i na one definicije koje im se pripisuju (Paterson, 1975).

U stvari, egzogene i endogene definicije nemoguće je analitički razdvojiti stoga što se nalaze u odnosu dijalektičke suprotnosti. One se retko kad podudaraju, ali su međusobno nužno povezane: jedna grupa ne može ne mariti za način na koji je kategorizuju ne-članovi, pa u većini slučajeva način na koji samu sebe definiše ima smisla samo s obzirom na tu egzogenu definiciju. Taj odnos se u svojoj složenosti ukazuje u procesu uzajamnog označavanja, u toku kojeg pojedine grupe pripisuju sebi samima, i nameću drugima, etnička imena. U svim pristupima koji uzajamnu identifikaciju proglašavaju konstitutivnom crtom etničkog identiteta, proizvodnja i upotreba etničkih imena predstavljaju predmete analize od naročito značaja za rasvetljavanje fenomena etniciteta, budući da postojanje i stvarnost

jedne etničke grupe može biti potvrđeno jedino činjenicom da se ona sama označava, i da je njeni susedi označavaju, specifičnim imenom. Kao što su Huguesovi dobro uočili, imenovanje nije samo neobično indikativan aspekt međuetničkih odnosa nego već samo po sebi proizvodi etnicitet. U situacijama dominacije, nametanje oznake od strane dominantne grupe ima istinski performativnu moć: činjenica da se drugima nadevaju imena označava moć da se u stvarnosti obezbedi postojanje jednog kolektiviteta pojedinaca, uprkos onome što tako imenovani pojedinci misle o svojoj pripadnosti tom kolektivitetu. "Američke Crnce, kao značajnu društvenu grupu koja potražuje jedno ime, stvorili su kao takve belci koji su ih ovde doveli i postavili u podjednake uslove života. Oni su stvorili grupu, a ne samo ime" (Hugues i Mac Gill Hugues, 1952). Uopšte govoreći, egzogene definicije teže da budu sveobuhvatne i da pribegavaju kategorijama koje "u isti mah objedinjuju i razlikuju" (Balibar, u: Balibar i Wallerstein, 1988, str. 294), a zasnovane su na pojednostavljujućim sličnostima. Taj fenomen je naročito vidljiv u migratornim situacijama, kada autohtono stanovništvo obično teži da, često na osnovi kakve pejorativne crte (kao što je rasa), zajedničkom identifikacijom objedini novodošle grupe koje same sebe opažaju kao kulturno raznovrsne.¹ Ozna-

¹ Globalizujući karakter egzogenih definicija nije nužno pokazatelj volje da se jedna grupa pejorativno stigmatizuje, nego može naprosto ispoljavati nužno simplifikatorsku funkciju društvene kategorizacije (Tajfel, 1972). Ma o kojoj grupi da je reč, ona uvek na finiji način opaža razlike u svome krilu negoli unutar drugih grupa. Kao što primećuje Sarna, ta simplifikatorska shema primenjena na klasifikaciju *autsajdera* nije u Sjedinjenim Državama potekla samo od članova starog domorodačkog stanovništva već i od samih imigranata koji su takođe koristili široke kategorije da bi klasifikovali ostale imigrante: "Italijan se mogao ponosno izjašnjavati

ka *South Asians* se u Velikoj Britaniji odnosi na sve imigrante pridošle s Indijskog potkontinenta, tako oni potiču iz zemalja koje sebe tradicionalno smatraju neprijateljima (Wallman, 1978). Izraz Magrebljanin se u Francuskoj primenjivao bez razlike na sve populacije koje su se jasno diferencirale po nacionalnim (Alžirci, Marokanci, Tunžijanci), ili pak jezičkim suprotnostima (Arapci, Berberi).² Lopreato (1970) primećuje da migranti nisu napuštali Italiju kao Italijani već kao Đenovljani, Venecijanci, Napoletanci, Kalabriji, itd., te da su dugo, ako ne i do kraja života, nastavljali da sebe identifikuju na taj način. Fishman (1977) takođe podvlači da su imigranti koji su se identifikovali pre svega sa svojim selom ili lokalnom zajednicom tek po svom dolasku u Ameriku otkrili da su Po-ljaci ili Slovaci. Još gore, skreću pažnju Stein i Hill (1973), pejorativne i globalizujuće etikete kao što su "Hunkie", "Pollack" ili "Wop", odnosile su se bez razlike na ljude poreklom iz geopolitičkog konglomerata Austrougarske, a da se pritom nije marilo za njihovu etničku ili geografsku verodostojnost. No, u svim tim situacijama može se primetiti da činjenica da jedna grupa biva kolektivno imenovana najzad proizvodi stvarnu solidarnost među na taj način označenim ljudima, ako ništa drugo a ono stoga što se, zahvaljujući samom tom zajedničkom imenovanju, prema njima kolektivno postupa na specifičan način.³

kao Sicilijanac, ali nije mario da galicijskog Jevrejina razlikuje od litvanskog" (Sarna, 1978).

² U nekim slučajevima, egzogena definicija funkcioniše, naprotiv, na način metonimije: tako su, na primer, u Francuskoj kolonijalnog doba, svi crni Afrikanci nazivani Senegalcima, a u Sjedinjenim Državama sve osobe arapskog porekla nazivane su Sirijcima.

³ Upravo se tim fenomenom objašnjava kontrast koji je uočio Sarna između, s jedne strane, rasepkanosti imigrantskih grupa po

Hispanici u Sjedinjenim Državama, koji su prvobitno bili pod tim imenom naprosto razvrstani u jednu administrativnu kategoriju u popisima stanovništva, konačno su počeli da se javljaju kao etnički entitet koji postaje predmetom određene politike i žarištem kolektivne akcije (Horowitz, 1989). Jarvenpa pokazuje kako su *Native Americans*, koji su dugo održavali svoje plemenske samodefinicije, pošto su decenijama bili podvrgnuti jednoobraznom administrativnom tretmanu, najzad – na osnovu zajedničkog osećanja potlačenosti i zajedničkog iskustva stečenog u sistemu rezervata – za sebe stvorili opšti identitet Indijanaca (Jarvenpa, 1985).

Dijalektika egzogeno/endogeno

Što je dominacija jača (krajnji slučaj je stanje ropstva), utoliko ljudi na koje se egzogena definicija primenjuje bivaju prinuđeni da ovu potonju okrenu na svoju korist. Ali tamo gde se vaspostavlja dijalektička igra između egzogenih i endogenih definicija, znači da egzogenu definiciju oni nikad ne preuzimaju takvu kakva jeste nego je, identifikujući se s njom, preobličavaju. U tom pogledu naročito je ilustrativan položaj američkih imigranata azijskog porekla, koji su opisali Douglass i Lyman (1976). Kada stignu u Sjedinjene Države, imigranti poreklom iz azijskih zemalja vide sebe i među sobom se razlikuju kao Kinezi, Koreanci, Japanci, pa čak i kao Kantonci, što su identiteti koji imaju smisla samo za imigrante poreklom iz Azije. Ti partikularistički identiteti bivaju suočeni s jednim drugim tipom identifikacije, naime s nazivom Orijentalac, što je sveobuhvatan epitet koji autohtono stanovništvo, na osnovu rasne imputa-

njihovom dolasku u Sjedinjene Države i, s druge, socijalnog i kulturnog jedinstva etničkih grupa nekoliko godina kasnije.

cije, pridaje svim imigrantima poreklom iz azijskih zemalja. Antistoičnjački rasizam, kao i zajednički položaj koji on nameće svim pojedincima "žute rase", najzad je urodio – i to ne namesto partikularističkih identiteta (koji i dalje postoje) nego naporedo s njima i danas besumnije na pregnantiji i aktivniji način – jednom globalizujućom identifikacijom koja se izražava kroz američki panazijski pokret.⁵ Tom novom, preuzetom identifikacijom, na sopstvenu se korist upotrebljava globalizujućii kriterijum nametnut egzogenom definicijom (Orijentalac), ali on biva preuzet u obliku endogene definicije (Azijat); rasni kriterijum preuzima se na sopstvenu korist, ali vrednost pripisana boji biva izokrenuta: kako bi ispoljili ponos svojom bojom i borbenošću, aktivisti panazijskog pokreta definišu sebe kao "pčele", to jest kao male žute insekte koji ubadaju. Nasuprot tome, Azijati koje bi Sartre nazvao "neautentičnim" bivaju definisani kao

⁴ "Izraz Orijentalac", primećuju autori *Enciklopedije etničkih grupa*, "u Sjedinjenim Državama se primenjuje na osobu kineskog, korejskog, filipinskog ili japanskog porekla. On se koristi kao sinonim za naziv Azijat, ali ga mnogi *Asian Americans* smatraju prevaziđenim kolonijalističkim izrazom, pa više vole da ih nazivaju Azijatima". (Thernstrom *et. al.* (ured.), 1980, str. 762).

⁵ Dvojnost između partikularističkih i transnacionalnih identifikacija može se izraziti i kao neka vrsta "podele rada" između tradicionalnih elita, okrenutih prema zemlji porekla, i modernističkih elita specijalizovanih u zahtevima koje postavljaju globalnom društvu. Tako, među američkim Kinezima, Wong razlikuje tradicionalnu elitu (Kiju-Ling), čiji članovi sebe definišu kao "prave Kineze", a svoju ulogu lidera ispoljavaju u organizaciji i slavljenju tradicionalnih običaja, i novu elitu (Čuen Ka), čiji članovi sebe smatraju nosiocima društvene promene i s ostalim Azijatima saraduju u borbi za jednakost šansi (Wong, 1977).

"banane" (žuti spojja, beli iznutra), ili još gore, kao "bam-busi" (potpuno beli).

U slučaju Azijata, baš kao i Crnaca u Sjedinjenim Državama, dijalektika između egzogenih i endogenih definicija odvija se kroz izokretanje nametnutih kriterijuma, kroz njihovo pretvaranje iz spoljnog/negativnog u unutrašnji/pozitivan, što je proces koji uključuje izmenu naziva (Orijentalac *versus* Azijat, odnosno Crnac *versus* Afroamerikanac), te izokretanje stigmata (*black is beautiful*).⁶ Te simboličke borbe oko etničkih označavanja i imenovanja javljaju se, međutim, tek kada grupe pod dominacijom dostignu izvestan nivo akulturacije koji im omogućuje da procene uloge u igri i da manipulišu značenjima koja su povezana s etničkim kategorijama u okviru globalnog društva. Taj proces se na posebno indikativan način manifestovao u slučaju potoma imigranata iz Magreba koji žive u Francuskoj. Definišući sebe kao *Beurs*, pojedinci iz druge generacije za svoj račun preuzimaju pejorativni izraz "Arapin" koji im se pripisuje pa da bi naglasili da je taj stigmat izokrenut pribegavaju ironičnoj inverziji slogova. Ali, koristeći se u tu svrhu šifrovanim jezikom jedne podgrupe francuskog društva (zatvorskim argoom), oni u isti mah manifestuju visok nivo svoje kulturne integracije u francusko društvo, kao i distancu u odnosu na lokalne ili nacionalne identitete prve generacije imigranata. Izvanredan uspeh na koji je taj izraz naišao u medijima pokazuje u kojoj meri on odgovara jednom

⁶ Huguesovi su taj proces izvanredno anticipirali kada su godine 1952. pisali: "Mi i dalje Crnje (*Nègres*) označavamo imenom jedne boje, možda (...) i zato što oni još nisu razvili nova imena za sebe same i za nas (...). Možemo smatrati sigurnim da će promena referencije u imenovanju biti odraz preokreta u političkim i kulturnim odnosima" (Hugues i Hugues, 1952).

identitetu koji francusko društvo lako razume i prihvata (naime, identitetu dvostruke kulture), ali je moguće i da njegovo značenje ostaje prilično nejasno čak i prvoj generaciji imigranata.

Dijalektika egzogeno/endogeno može poprimiti i druge oblike. Na primeru Vasvahilija iz Tanzanije, Arens (1975) pokazuje kako su društvene i kulturne promene prouzrokovane dekolonizacijom same po sebi duboko promenile značenje koje se pridaje etničkim designacijama. Oznaci Vasvahili, koju su isprva koristili *autsajderi* da bi označili de-tribalizovane grupe, nikad se nije pribegavalo u smislu samodefinisanja, ali je kao etnički identitet zaiskana kada je u procesu dekolonizacije stil života povezan s *tribes-men* bio žigosan kao arhaičan.

Kada su izomorfne, definicije pripadništva koje daju kako članovi tako i *autsajderi* uzajamno se učvršćuju, a etničke kategorije se u toku društvenih interakcija upotrebljavaju na rutinski način. U situacijama dominacije, često dolazi do razilaženja ili nesaglasnosti između etničkih identiteta koje samima sebi pripisuju članovi jedne grupe i onih koje im pripisuju drugi. Etnički *labelling* tada obično zavisi od odnosa snaga u kojem etnička grupa pod dominacijom pokušava da nametne sopstvenu definiciju i da diskvalifikuje onu koju teži da joj naturi dominantna grupa. Grupa pod dominacijom može etnički *labelling* koristiti da bi oznaku koja je stigmatizuje zamenila nekom neutralnijom ili povoljnijom (*Negro* nasuprot *Black*), može ga upotrebiti u borbi protiv oznake koja partikularizuje njene članove, ili pak, naprotiv, grupi koja teži objedinjavanju nametnuti priznavanje kakve partikularističke oznake, kao u slučaju regionalističkih borbi.⁷

⁷ U ovom poslednjem slučaju, odnos snaga koji je u igri povodom etničkog imenovanja tesno je povezan sa sukobom u pogle-

Odnos snaga koji je u igri povodom definicija pripadnosti ne suprotstavlja međusobno uvek one koji dominiraju i one koji dominaciju trpe nego katkad može, u borbi za prevlast unutar oslobodilačkog pokreta, jedne frakcije grupa pod dominacijom suprotstaviti drugima. Wallerstein ističe da je u Južnoj Africi šezdesetih godina Afrički Nacionalni Kongres počeo da koristi izraz "Afrikanci" da bi označio sve ne-Evropljane, te smislio naziv "takozvani polutani". Ono što je u tome najzanimljivije, a javlja se u pismu jednog "polutana" iz ANK, jeste činjenica da taj uvredljiv naziv "polutana", nametnut vladinom klasifikacijom belaca, pojedinci na koje se on odnosi odjednom prihvataju kao suštinsko i neotuđivo svojstvo njihove grupe: "Imam utisak da sam takozvano ljudsko biće (...), druge manjine nemaju pravo na naziv 'takozvano' Zašto baš ja?" (naved. u Wallerstein, 1978, str. 98).

Svi ovi primeri pokazuju da se – iako je u istraživanju jedne međuetničke situacije uvek važno, kao što preporučuju Hugesovi, upitati se "ko ima moć da imenuje?" – složena igra etničkog etiketiranja nikad ne svodi na pukonametanje identiteta od strane dominantne grupe onoj grupi koja trpi dominaciju. I sami oni koji dominiraju preuzimaju katkad za svoj račun imena koja im prišivaju oni koji dominaciju trpe. Po Hugesovima, izraz "Kavkazac", koji je u američkim etničkim klasifikacijama požnjeo onoliki uspeh, upotrebljavali su Japanci da bi označili belce, pa su ga ovi potonji prisvojili zato što mu je prednost bila u tome što izbegava rasne konotacije.

du prioriteta lojalnosti. Taj problem je naročito jasno iznesen na videlo u raspravama koje su zapođenute skoraišnjim predlogom francuske vlade da prizna postojanje korzikanskog naroda kao sastavnog dela francuskog naroda.

Kada je, pak, reč o pojedincu, etnički identitet se definiše u isti mah onime što se subjektivno zahteva i onime što je društveno dodeljeno. Identitetski zahtevi pojedinca mogu biti prihvaćeni ili ne od strane grupe na koju se on poziva. Kada između ta dva izvora definicije nema saglasnosti, sazajninski nesklad koji otuda sledi može voditi onome što je Garai označio kao "paradoksi identiteta".⁸ Taj fenomen susreće se naročito u migratornim situacijama, kada društvo prijema nastavlja da kao strance tretira pojedince koji se osećaju asimilovanim, a grupa iz koje su oni potekli ne priznaje ih više kao svoje. Obrazovanje pozitivnog "polutanskog" identiteta (*Beurs*) može tada predstavljati sredstvo za rešenje pomenutog nesklada.

Pokazatelji i kriterijumi

Bilo da je ustanovljena na endogen ili egzogen način, etnička imputacija podrazumeva postojanje odlučujućih kriterijuma pripadnosti s obzirom na koje su formulisani sudovi o sličnosti ili različitosti, kao i operativnih pokazatelja na osnovu kojih se uobličavaju procedure za dodeljivanje etničkih identiteta. Kao što primećuje Horowitz (1975), iako

⁸ "Uzmimo dve grupe, C i D, koje sebe smatraju različitim jedna od druge, pri čemu svaka od njih drži da je neki pojedinac x različit u odnosu na njene članove, a sličan članovima one druge grupe. Ma kakva bila kategorijalna odluka pojedinca x u pogledu sopstvene pripadnosti, ona će biti dvostruko neadekvatna: prvo, zato što je stekao jedno diferencijalno svojstvo u odnosu na članove grupe s kojima smatra da je sličan, a izabrao nešto što oni nisu odabrali i, drugo, zato što je stekao najmanje jedno svojstvo sličnosti s članovima grupe od kojih smatra da se razlikuje, a kao svoju preuzeo njihovu odluku koja se na njega odnosi" (Garai, 1981, str. 136).

u empirijskim istraživanjima razlikovanje između kriterijuma i pokazatelja etničke pripadnosti nije uvek jasno utvrđeno, ono je ipak od suštinskog značaja za razumevanje dinamike identitetskih procesa. Po tom autoru, reći ćemo da su kriterijumi etničke pripadnosti u principu definicioni, a na koje se na rutinski način izriču sudovi o pripadnosti i razume se, nezavisni od kriterijuma kojima se ova potonja definiše. Simboli značenjski povezani s jednim etničkim identitetom (bilo da predstavljaju vrednosti koje ističu članovi, ili pak stigmatizuju vrednosti koje ističu sami velikoj meri određuju nametnute od strane *outsajdera*) u zik, vizuelni pokazatelji) kojima je taj identitet označen kao takav. Ali, samim tim što se etnički identiteti ne nameću kao prirodne datosti već kao kulturno prerađena razdeoba društvenog sveta, odnos između kriterijumima i pokazatelja je često problematičan. Kao što primećuju Lyman i Douglas (1972, str. 361), ako je Hitler prinudio Jevreje da nose žutu zvezdu, to nije bilo samo zato da bi im nametnuo leg ramote, već stoga što ih ostali Nemci bez toga ne bi mogli prepoznati. U ovom posebnom slučaju, dvosmislenost pokazatelja iznosi jasno na videlo proizvoljnost spoljašnje definicije koja, kada kao kriterijum uzme rasu, nije u stanju da je raspozna na osnovu prikladnih pokazatelja. Uprkos ogromnoj literaturi i pomahnitaloj mašti koju su nacistički ideolozi posvetili rasnoj identifikaciji Jevreja, najneposrednije raspoloživ pokazatelj u toj identifikaciji bio je potom, a ne fenotipske crte. Često se dešava i obrnuto, naime da se fenotipski pokazatelji upotrebljavaju da bi se diskreditovali pojedinci, a da pritom grupa kojoj oni pripadaju ne bude identifikovana kao "rasa". U francuskom društvu se diskriminacija prema imigrantima poreklom iz Magreba često sprovodi na osnovu njihove "face", čak i kada se dru-

gotnost te grupe pre ustanovljuje na osnovu kulturnih ili verskih kriterijuma.

Neodređenost svake etničke identifikacije izvire iz toga što je glavna karakteristika perceptivnih pokazatelja pomoću kojih se ona izvodi upravo u tome što su dvosmisleni. To naročito dobro ilustruje jedna anegdoda koju navodi Griffin u delu posvećenom njegovom iskustvu belca maskiranog u Crncea, na jugu Sjedinjenih Država, šezdesetih godina. Scena se zbiva u autobusu, gde se autor hvata u koštac s ratobornim Crncem koji pokušava da odredi tačnu smesu njegovog rasnog porekla:

"Da vidimo", nadoveza se Kristof, ispitivački me posmatrajući. "Kakva krv teče vašim venama? Samo minut. Kristof se nikad ne vara. Uvek mogu da pogodim vrstu nečije krvi". On uze moje lice i stade ga izbliza pomno razgledati. Čekao sam, uveren da će me taj čudak razobličiti. Najzad, on glavom dade znak da bi pokazao kako je razotkrio moje korene: "Sad znam", reče. Oči mu zablistaše i zastade pre nego što će svetu saopštiti svoju značajnu objavu. Bojažljivo ustuknuh, smišljajući objašnjenje, a potom odlučih da pokušam da ga sprečim da me razobliči: "Čekajte, pustite me...". On me prekide: "Navaho s Floride", uzviknu on po-bednički, "vaša majka bila je polu-Navaho s Floride, zar ne?" Došlo mi je da prsnem u smeh, najpre od olakšanja, a potom pred prizorom pretvaranja moje holandsko-irske majke u nešto tako egzotično kao što je Navaho Indijanka s Floride. U isti sam mah bio pomalo razočaran što Kristof nije nimalo lukaviji od nas (Griffin, 1976, str. 91-92).

Besumnje, ima ljudi koji su "lukaviji" od drugih u razotkrivanju pokazatelja pripadnosti. Takvi su naročito oni koji su, kao Kristof, lično zainteresovani za rasna pitanja. Ali Kristofov slučaj pokazuje da se čak i oni mogu prevariti ili zapasti u mistifikaciju, te da su pokazatelji pripadnosti uvek

samo probabilistički i protivrečni. Upravo taj probabilistički karakter omogućuje neku vrstu "informacione igre" (Lyman i Douglass, 1972) koja se odvija kroz međusobno saopštavanje etničkih pokazatelja i uloga (*cues and clues*). To je zato što informacija prenesena pomoću pokazatelja (crte lica, boja kože, naglasak, itd.) često nije dovoljna da bi akteri mogli svesno da pruže dopunske elemente informacije koji bi im omogućili da u izvesnoj meri kontrolišu pojavu jednog etnički specifičnog "ja".

2. Granice

Pojam *ethnic boundary* koji je razradio Barth označio je značajan zaokret u konceptualizaciji etničkih grupa i predstavlja središnji element razumevanja fenomena etniciteta. Na prvom nivou, taj pojam ponovo podvlači da se etnička pripadnost može odrediti samo u odnosu na jednu demarkacionu crtu između članova i ne-članova. Da bi pojam etničke grupe imao smisla, akteri moraju biti u stanju da ukazu na granice koje obeležavaju društveni sistem kojem oni po sopstvenoj proceni pripadaju, te onkraj kojih identifikuju ostale aktere upletene u jedan drugi društveni sistem. Drugačije rečeno, etnički identiteti bivaju stavljeni u pogon samo s obzirom na drugotnost, a etnicitet uvek podrazumeva organizaciju dihotomnih grupacija *mi/oni*. Etnicitet se može pojmiti "samo na granici 'nas', u dodiru, sukobu ili pak kontrastu s 'njima'" (Wallerstein, 1978). Ali, ono što je u pojmu *ethnic boundary* novo, a što je i potvrđeno izvanrednim uticajem njegovog tvorca⁹, tiče se ideje da upravo

⁹ Značaj Barthovog teksta duguje se, kao što primećuju Molohon *et al.*, činjenici da on predstavlja istinski izazov većini preda-

te etničke granice, a ne unutrašnji kulturni sadržaj, u stvari definišu etničku grupu i omogućavaju da se rastumači njena postojanost. Kada je reč o određenoj etničkoj grupi, utvrditi sopstvenu različitost svodi se na definisanje principa zatvaranja, te podizanje i održavanje – na osnovu ograničenog broja kulturnih crta – granice između nje i ostalih grupa. Brojni autori primećuju, na primer, da se pojam *soul* javio kao izraz u kulturi američkih Crnaca tek kada su se oni našli izloženi rastućem uticaju dominantne kulture, pa su osetili potrebu da definišu i održe sopstvene granice te da drugim grupama, a naročito belcima, ospore pristup vrednostima i ponašanju obeleženim *soul* stilom (Hannertz, 1969; Staiano, 1980).

Prema tome, ono što omogućuje da se rastumači postojanje etničkih grupa kao i njihovo održavanje u vremenu jeste upravo postojanje tih etničkih granica, nezavisno od promena što ih trpe markeri za koje se one vezuju. Tada se razjašnjavanje fenomena etniciteta odvija kroz generativnu analizu uslova u kojima se uspostavlja, održavaju i menjaju granice među pojedinim grupama. Po Barthovom shvaćanju, održavanje etničkih granica zahteva organizaciju razmena među grupama i pribegavanje nizu zabrana i propisa kojima se uređuju njihovi međusobni odnosi. Po Keyesu (1976), to strukturisanje unutargrupnih i međugrupnih odnosa podrazumeva tri osnovna oblika razmene koje je definisao Lévi-Strauss: najpre, razmenu žena, uređenu međugrupnim bračnim propisima, potom razmenu dobara i usluga koja strukturise transakcije među grupama i, najzad,

šnajh teorija posvećenih tom problemu, pre svega teorijama akulturacije, asimilacije i kulturne promene. Despres smatra da se etničke studije mogu podeliti u dva perioda: BB (*before Barth*) i AB (*after Barth*) (Molohon *et al.*, 1979, Despres, 1975).

razmenu poruka koja omeđuje kulturno značajne situacije u komunikaciji.

Otkako je Barth nametnuo svoj uticaj u razumevanju fenomena etniciteta, pitanju etničkih granica istraživači su posvetili znatnu pažnju. Procesi u skladu s kojima grupe uspostavljaju, održavaju i menjaju svoje granice dokumentovani su brojnim studijama o različitim međuetničkim situacijama. Često konvergentni rezultati tih istraživanja omogućuju da se utvrde bitne karakteristike procesa međusobnog razgraničavanja pojedinih grupa.

Granice među grupama su manje ili više stabilne

Etničke granice se u toku vremena mogu održavati, jačati, bledeti ili iščezavati. One mogu postati fleksibilnije ili rigidnije. Pedesetih godina relativno čvrste distinkcije ili ču Jevreja poreklom iz Nemačke, Poljske, Rumunije ili Mađarske (Eisenstadt, 1954), bledele su istovremeno kada je jačala granica između Aškenaza i Sefarda (Weingrod, 1979). U Sjedinjenim Državama je etnička granica između starih i novih evropskih imigranata postepeno gubila na značaju, jer su se evropski naseljenici različitog porekla stapali u grupi *Wasp*.

Horowitz (1975) predlaže jednu tipologiju promena grupnih granica. Ta promena može poprimiti oblik erozije ili više grupa sjedinjujući amalgamiranju (u toku kojeg se jedna čitu od svakog svog sastavnog dela), ili pak inkorporiranju (u toku koje se jedna grupa rastvara u drugoj, koja zadržava svoj identitet). Ali, ona može uzeti i oblik diferencijacije koja, zahvaljujući razdeobi ili proliferaciji, dovodi do stvaranja novih granica.

Etničke granice nisu nepremostive prepreke

One nisu nikad zatvorene već su manje ili više fluidne, pokretljivije i propusne. U Latinskoj Americi je granica koja deli Indijance od *mestizos* u toj meri nejasna da je Indijancu dovoljno da nauči da tečno govori španski i usvoji kulturne atribute za koje se smatra da definišu kulturu *criollo* pa da prestane da bude smatran Indijancem (Van den Berghe, 1975; Bourricaud, 1975). Čak i u društvima u kojima etnička granica poprima oblik rasne prepreke, institucionalni mehanizmi kontrole granice nikad ne uspevaju da spreče jedan broj pojedinaca da je prekorace, kao što potvrđuju brojni sudski procesi zbog zloupotrebe rasnog identiteta koji su se vodili u Južnoj Africi ili Sjedinjenim Državama. Kao što primećuju Lyman i Douglass, propusnost etničkih granica se ispoljava u statusu "počasnog člana" koji katkad, mada očigledno *outsideri* na osnovu svog kulturnog nasleđa, mogu da dobiju oni kojima je ipak dopušteno da dele iskustvo grupe.

Ali, ono što je ovde važno jeste činjenica da, ako pojedinci prekoracuju etničke granice, ne znači i da se na taj način dovodi u pitanje njihov društveni značaj. Dobro poznata pojava prelaska američkih Crnaca svetle kože u drugi tablor (*passing*) ni u čemu nije doprinela dovođenju u pitanje granice između Crnaca i belaca. Naprotiv, ona je – zahvaljujući činjenici da mešanci bivaju pripisani kategoriji Crnaca – doprinela rađanju jedne prelazne kategorije, pa dakle i održavanju netaknutom granice između dveju grupa (Hoenink, 1967).

Osim toga, razumno je verovati da su granice među grupama utoliko nepropusnije ukoliko je organizacija etničkih identiteta čvršće povezana s diferencijalnom raspodelom delatnosti u ekonomskom sektoru. Kada etnički identiteti

stoje u čvrstoj korelaciji sa sistemom socijalno-ekonomske stratifikacije (to jest, kada su fenotipske ili kulturne karakteristike na sistematski način povezane s klasnim položajima), etnička granica se nadograđuje nad socijalnom, pri čemu jedna jača drugu. U situaciji takvog tipa, prekoracjenje etničke granice je teže utoliko što ono podrazumeva nesklad između socijalne i etničke kategorizacije. Za pojedince koji poprimaju karakteristike dominantne grupe neće se smatrati, poput Fura koje je izučavao Haland, da su promeni grupu već da su "izvan grupe". Na primer, Wallman pokazuje da u Velikoj Britaniji, gde je školski uspeh tesno povezan s bojom kože, članovi manjinskih grupa koji imaju uspeha bivaju opaženi kao pojedinci izvan bilo kakve kategorije (Wallman, 1978). Na isti način je moguće protumačiti poseban status "drugih generacija" u Francuskoj ili Velikoj Britaniji: javljanje kategorija kao što su "Beurs" ili "English Born Blacks" izražava nesklad između dvaju sistema granica (socio-ekonomskog i etničkog) koji su nerazmerno na delu u distinkciji starosedelac/imigrant.

Održavanje granica među etničkim grupama ne zavisi od postojanosti njihovih kultura

To pravilo utvrdio je još Francis, kada je u svom razmišljanju o prirodi etničkih grupa zapazio da "jedna etnička grupa može promeniti svoju kulturu a da ne izgubi svoj identitet" (Francis, 1947, str. 396). Ali, Barthu pripada zasluga što je iz toga izveo sve teorijske implikacije, a naročito onu koja zahteva da se analitičko prvenstvo prida uspostavljanju i održavanju etničkih granica pre negoli kulturnim crtama karakterističnim za ovu ili onu grupu. Na tragu Bartha, Hechter predlaže da se istraživanje etničke promene (mereno stupnjem solidarnosti među članovima grupe)

razdvoji od promene kulturnih običaja. Ovdje su na stvari, primećuje on, dva poretka pojava koje nisu nužno ili mehanički međusobno povezane (Hechter, 1974, str. 1152). Jedna grupa može usvojiti kulturne crte neke druge grupe, kao što su jezik ili vera, pa ipak i dalje biva opažena, a i samu sebe opaža kao nešto različito. A. D. Smith (1988) primećuje da identitet Persijanaca nije iščezao s padom sasanijskog carstva. Obračenje na šitski islam revitalizovalo je persijski identitet pridajući mu jednu novu moralnu dimenziju i obnovilo ga kroz islamizaciju sasanijske kulture, kao i mitova i legendi. Linnekin (1983) pokazuje kako masovno obraćenje Naraganset Indijanaca u toku *Great Awakening* u XVIII veku nije oslabilo već učvrstilo granicu koja ih razdvajala od ostalih američkih grupa, doprinoseći na taj način redefinisaju grupnog identiteta na novim osnovama. Ispoljavajući ideološko približavanje većini Amerikanaca iz najnižih klasa, njihovo obraćenje im je omogućilo da, kroz nova verovanja, obnove suštinske aspekte tradicionalne religijske kulture, te da kroz stvaranje zasebne indijanske Crkve učvrste granicu koja ih je odvajala od ostalih marginalnih grupa američkog društva. U drugim slučajevima – kao što je, na primer, obraćenje na budizam kaste nedodirljivih u Indiji, Crnaca na islam u Sjedinjenim Državama, ili pak pridruživanje Hausa bratstvu Tidani – promena vere je upravo sredstvo za jačanje unutrašnje solidarnosti grupe i spoljašnje odvajanje od drugih grupa. Svi ti primeri pokazuju da čvrstina etničke granice može ostati postojana u vremenu uprkos, a katkad čak i zahvaljujući unutrašnjim kulturnim promenama, ili pak promenama u pravoj prirodi same granice. Osim toga,¹⁰ smanjivanje kulturnih razlika

¹⁰ Uostalom, jedan od prvih zadataka "novih elita" koje nastoje da ožive etnički identitet sastoji se, kao što pokazuje Alber

među etničkim grupama ne dovodi nužno u pitanje značaj granice koja ih razdvaja (Barth, str. 32-33). Na primeru Tirola, Poppi (1988) pokazuje kako jačanje etničkih granica ne samo što nije proizvod dubokog razilaženja među različitim kulturnim formacijama nego se, naprotiv, zbiva upravo u oblastima u kojima je istorija izatkala među grupama stvarne kulturne veze.

Etničke granice proizvode i reprodukuju akteri u toku društvene interakcije

Saradnja članova etničkih grupa u cilju održavanja granica je neophodan uslov etniciteta, pa u nekim slučajevima može čak predstavljati bitan kriterijum za *membership*. Da bi neko u Izraelu bio Druz, nije neophodno da aktivno učestvuje u verskom životu niti da se strogo pridržava verskih normi u ponašanju, već treba da – upražnjavajući striktnu endogamiju, odbijajući da širi tajno versko učenje i odbijajući bilo kakvu mogućnost uključivanja novih članova – aktivno saraduje na održavanju etničke granice (Oppenheimer, 1977). Odbrana granice koja je razdvajala njihove veze bila je konstitutivan element identiteta otomanskog življa i Kastiljanaca (Armstrong, 1982). U slučaju Amiša, tehnike održavanja granice, kao što su zabrana egzogamije, odbijanje učestvovanja u političkom životu, odbacivanje automobila i telefona, postale su simboli kulturne specifičnosti njihove zajednice (Hostetler, 1963).

Održavanje granica počiva na priznavanju i potvrđivanju etničkih razlika u toku društvenih interakcija. Kao što pod-

(1993) na primeru Tamula s ostrva Mauricijus, u reformisanju kulturnih crta grupe i proširivanju kriterijuma za uključivanje novih članova.

vlači Barth, pritisak koji unutrašnjost grupe vrši na svoje članove ne bi li ih prinudila da aktivno održavaju granice maksimalan je u političkim situacijama u kojima nasilje i nesigurnost prožimaju međuetničke odnose. U situaciji kakva je bila, na primer, u Južnoj Africi, gde je moć vladajuće klase počivala na striktnoj razdvojenosti etničkih grupa, aktivno učestvovanje članova dominantne grupe u održavanju granice između Crnaca i belaca bila je ravna moralnoj obavezi, a one koji u tome nisu učestvovali mogla je snaći teška kazna. Ali, izgleda da su u tom pogledu teorije o manjinskim grupama potcenjivale aktivan udeo grupa pod dominacijom u održavanju etničkih granica. Posmatranja poput Griffinovog (1962) navode na zaključak da su čak i u situacijama krajnje dominacije, kao što je ona u kojoj su se našli Crnci na jugu Sjedinjenih Država posle ukidanja ropstva, pripadnici manjinskih grupa imali sopstveni etnički kodeks časti u skladu s kojim su primenjivane sankcije nad onima koji su pokušavali da pređu granice i na taj način izdavalu grupu.

Akteri mogu manipulisati etničkim granicama

Etničke granice se šire ili sužavaju s obzirom na stupanj inkluzivnosti na kojem se nalaze, kao i lokalno određene umesnosti da se utvrdi razlikovanje između "nas" i "njih". Moermann (1965) pokazuje da ljudi koji žive u zajednici Ban Ping mogu sebe identifikovati kao članove šest kategorija, već shodno sve inkluzivnijim nivoima kontrastnih celina. Kada se nasele u Francuskoj, imigranti poreklom iz zemalja Magreba redefinišu granice grupe kojoj pripadaju tako što u isti endogamni krug primaju sve one koji se mogu pozvati na zajedničku pripadnost islamu (Streiff-Fénart, 1983, 1989). Elastičnost etničkih granica upućuje na segmentarni karakter etniciteta, na koji su ukazali brojni auto-

ri (Moerman, 1965; Skinner, 1968; Despres, 1975; Van den Berghe, 1976; Keyes, 1976; R. Cohen, 1978). Etničke grupe, veli Keyes, strukturisane su po segmentarnim hijerarhijskim grupama, pri čemu svaki inkluzivniji segment objedinjuje etničko-sobnom kontrastu. Despres pokazuje kako taj proces deluje u gijanskom društvu, gde se, već prema prilikama, pojedinci mogu pozivati na nacionalni identitet (Gijanci) nasuprot Evropljanima, Amerikancima ili drugim *West Indians*, *ci/ne-belci*, dok u trećim, opet, identiteti na koje se pozivaju mogu poslužiti međusobnom razlikovanju samih Afrikanaca. Lyman i Douglass pokazuju kako španski Baski koji su emigrirali u Sjedinjene Države svoj etnički identitet koji lagodavaju interakcionoj situaciji tako što pertinentnu razliku ističu na datom nivou: kada stupaju u odnos s pripadnicima iste etničke grupe, definišu sebe, na primer, kao Baskajce, kada naiđu na francuskog Baska pozivaju se na svoj identitet španskog Baska, a kada se susretnu s ne-Baskom, biće naprosto Baski.

Osim toga, manipulacija etničkim granicama može govoriti i o odnosu snaga među različitim sastavnim delovima jedne etničke grupe. Uopšte uzev, važno je napomenuti da bez obzira koju grupu posmatrali, saznati šta znači biti njen član nikad ne znači da u tom pogledu postoji saglasnost, te da su definicije pripadnosti uvek podložne osporavanju i redefinisavanju od strane različitih segmenata pomenute grupe. Kao što je već napomenuto, kod američkih Kineza je, na primer, odluka o tome ko je član zajednice a ko iz nje treba da bude isključen ključni ulog u sukobu između tradicionalne i nove elite. Za prve, kineska zajednica u Sjedinjenim Državama ograničava se na "prave", za razliku od "amerikanizovanih" Kineza. Drugi, pak, proširuju pojam zajednice

na sve pojedince kineskog porekla i teže da oslabe granice koje ovu odvajaju od ostalih azijskih grupa (Wong, 1977).

Etničke granice imaju nužno dva lica, a značenje koje im podaruju akteri retko je istovetno na različitim tačkama gledanja s kojih se one posmatraju (Wallman, 1978). S gledišta jedne posebne grupe, granica koja ovu deli od drugih grupa određena je silama koje deluju iznutra i spolja, pa prestano biva redefinisana zahvaljujući interakciji unutrašnjih i spoljašnjih mehanizama (Katzir, 1982). Videli smo već kako grupe kolektivno diskriminisane na osnovu globalizujuće spoljašnje percepcije mogu biti navedene da prošire svoje granice, uključujući u svoje redove sve one koje pomenuti proces diskriminacije pogada. To međudejstvo spoljašnjih i unutrašnjih pritisaka koji deluju na etničku granicu oseća se naročito u ograničavanju mešovityh brakova: pritisaci mogu biti nametnuti spolja i definisati ekskluzivnu granicu (ekskluzivna endogamija), ali se često događa i da najveća tolerancija *out-group* članova prema mešovitym brakovima biva praćena povećanom restrikcijom iznutra.¹¹

3. Zajedničko poreklo

Etnicitet kao fiktivno srodstvo

Obično se smatra da se etničke grupe (kao i kaste) od ostalih organizovanih grupa (kao što su verske grupe ili

¹¹ Postoje dva načina istrebljivanja jevrejskog naroda, izjavio je pre nekoliko godina jedan francuski rabin: "Tvrd metod, pomoću logora i terorističkih atentata, i mek, putem mešovityh brakova" (*Le Monde aujourd'hui: Juifs de France*, 5-6 januar 1986).

društvene klase) razlikuju načinom regrutovanja članova, koje se u prvom slučaju obavlja na osnovu rođenja. Ako se Siki danas smaraju etničkom a ne više verskom grupom, to je stoga što potomci roditelja Sika sami sebe identifikuju, i u tuđim očima bivaju identifikovani kao Siki, sledili oni ili ne učenje gurua Nanaka (McLeod, 1989). Upravo taj način regrutovanja rođenjem, prema mišljenju primordijalista, podaruje etničkom identitetu njegovu sveobuhvatajući dimenziju i čini ga manje rastegljivim od drugih grupnih identiteta. Zenner primećuje da ono što pokazuje da biti Jevrej u američkom društvu predstavlja etnički identitet, dok biti protestant ili katolik označava samo verski identitet, jeste činjenica da se od američkog neznabošca može čuti: "kada sam bio hrišćanin", ili "pre nego što sam postao hrišćanin", ali je nezamislivo da jedan Jevrej govori na taj način (Zenner, 1985).

Ali, kao što zapaža Horowitz (1975), princip rođenja počiva velikim delom na fikciji i toleriše izuzetke. U svim etničkim grupama postoje, u stvarnosti, i drugačiji načini regrutovanja, kao što su mešoviti brakovi, a propusnost etničkih granica uvek omogućuje individualne ili kolektivne procese asimilacije i promene etničkog identiteta. Ostaje ipak da se asimilovanim pojedincima ili grupama uvek može dogoditi da im se ospori puna pripadnost, sve dok kolektivni zaborav ne poradi na njihovu korist, kao što je već poradio na korist onih koji ih i dalje vide kao "asimilovane". Jedan od razloga neprijateljstva sveže asimilovanih prema novim pridošlicama jeste upravo činjenica da ih njihovo prisustvo, reaktivirajući razlikovanje između domorodaca i stranaca, podseća, a preti da i grupu "prijema" podseti, da ni oni sami nisu baš domoroci. Kada pridruživanje nedomodačkih članova postane trajna crta i sistematski metod regrutovanja u grupu koja samu sebe predstavlja kao etni-

ku zajednicu, ona se obično snabdeva kulturnim mehanizmima koji omogućavaju uspostavljanje fiktivnog srodstva između domorodaca i asimilovanih. U slučaju Hausa iz Jaugave, često biva da članovi etničke grupe koja regrutuje nove članove otvoreno priznaju da imaju pretke koji potiču iz određene grupe (Salamone, 1975). Nasuprot tome, pripadnici plemena Jao, koji svake godine u svoje redove uključuju znatan broj ne-Jao članova, asimilaciju pridošlica ritualizuju u formi usvajanja u srodnički sistem, što uključuje obavezu na negovanje kulta predaka (Barth, 1969).

Da bi se odredila pripadnost – već zavisno od grupe ili okolnosti – filijacija može biti manje ili više istaknuta u prvi plan, ali u etničkoj identifikaciji ona nikad nije jedina na delu, budući da ova počiva u isti mah na priznavanju korena i manifestovanom identitetu. Dokaz o poreklu može predstavljati formalan zahtev nametnut pojedincu da bi potvrdio svoja etnička prava. Izraelska država ga je institucionalizovala u zakonu o povratku Jevreja. Plemenski saveti američkih Indijanaca specifikuju koliko je indijanske "krvi" nekom potrebno da bi postao član plemena (Keyes, 1976). Pre nekoliko godina, Savez korzikanskog naroda prionuo je da popiše "prave" Korzikance, pa je – na osnovu porekla obojice deda i obe babe – ustanovio "korzikansku nacionalnu ličnu kartu" (Gosselin, 1983). Međutim, u većini slučajeva, predodređivanje izvesnih atributa koji se smatraju znakom zajedničkog porekla dovoljno je samo po sebi za potvrđivanje ideje o pretpostavljenoj genealoškoj vezi.

Dakle, ono što u krajnjoj liniji etnički identitet razlikuje od ostalih oblika kolektivnih identiteta (verskih ili političkih) jeste činjenica da je on orijentisan prema prošlosti, te da uvek ima izvesnu "auru filijacije" (R. Cohen, 1978). Kao što je utvrdio Weber, verovanje u zajedničko poreklo (a ne

činjenica koja govori o njegovom postojanju) predstavlja karakterističnu crtu etniciteta. Kao što ističe A. D. Smith (1981, str. 65), upravo verovanje u zajedničko poreklo opravdava i potkrepljuje ostale dimenzije ili znake identiteta, pa dakle i sâm smisao grupnog jedinstva.

Razlike među grupama mogu poslužiti za etničku diferencijaciju samo kada predstavljaju markere zajedničke filijacije ili, drugačije rečeno, upravo verovanje u zajedničko poreklo supstancijalizuje i naturalizuje atribute kao što su boja, jezik, vera, zajednička teritorija, te čini da oni bivaju opaženi kao suštinske i nepromenljive crte određene grupe. Kao što je dobro uočio Isajiw, ideja o zajedničkom predaćkom korenu mora biti dovedena u vezu s kulturnim crtama koje dele svi članovi grupe, ali ne da bi se – kao što je on učinio – ustanovio značaj procesa socijalizacije u reprodukciji etničkih grupa već da bi se objasnili procesi postvarenja i supstancijalizacije kvaliteta i atributa kao urođenih svojstava, naturalizovanih mitskom istorijom.

Ovde su značajne sve dimenzije koje se obično uzimaju u obzir prilikom definisanja etničke grupe (jezik, teritorija, religija...), ali nipošto da bi se u njima tragalo za kriterijuma definisanja nego kao resursi koje je moguće mobilizovati da bi se održao ili stvorio mit o zajedničkom poreklu. Iako su izvesne kulturne crte (poput jezika) podobnije negoli druge da budu iskorišćene u tu svrhu, nijednoj od njih ne može se podariti univerzalna i suštinska valjanost u etničkoj identifikaciji. Ni činjenica da se govori istim jezikom, ni zajedništvo teritorije, ni sličnost običaja ne predstavljaju sami po sebi etničke atribute. Oni to postaju tek kada ih oni koji se pozivaju na zajedničko poreklo upotrebe kao markere pripadnosti.

Za potomke imigranata i narode u dijaspori, teritorija s koje su potekli predstavlja u tom pogledu uvek raspoloživi

resurs, ali tek pošto iščeznu kulturne i jezičke sličnosti (Gans, 1979; A. D. Smith, 1988). Religija može igrati središnju ulogu, naročito kada se, kao u slučaju Jevreja, oslanja na mit o izabranosti, ili pak kada urađa posebnim zakonskim kodeksom koji reguliše i najintimnije aspekte života, kao što je slučaj s muslimanskim zajednicama. Tip ekonomske delatnosti ili zaposedanja određenih ekoloških staništa (kao što je, na primer, razlikovanje između lovaca i stočara, ili između nomada i sedelačkog stanovništva) u nekim oblastima može počivati u osnovi etničke posebnosti, budući da se način pribavljanja sredstava za opstanak javlja kao prirodna činjenica koja objedinjuje pripadnike iste vrste.¹² Jerodna činjenica koja objedinjuje pripadnike njihovo zik je za francuske Kanađane ono što simbolizuje njihovo posebno poreklo, mada nije odigrao značajniju ulogu u očuvanju jevrejskog ili jermenskog identiteta. Kao što ističe Moerman (1994), pomenuti spisak činilaca etniciteta nužno je nepotpun i neorganizovan, ne samo zato što ni jedan od njih nije obdaren univerzalnim značajem nego stoga što se njihova strukturalna organizacija (način na koji svaki od njih određuje mesto ostalima) vremenom menja od jedne do druge nabrojane etničke grupe, ili u svakoj od njih uzetoj ponaosob. Etnički identitet može se pothranjivati različitim znacima, nagomilavati više njih ili zadržati samo jedan; suprotnost mi/oni između dveju grupa može se održavati uprkos promeni markera etničke dvojnosti, kao što je bio slučaj u kvebečkom društvu, gde se ta dvojnost, ispr-

¹² Po Armstrongu, suprotnost između nomada i sedelačkog stanovništva predstavlja jedan od najznačajnijih izvora grupnih identiteta zasnovanih na međusobno nepomirljivim načelima. Neprijateljstvo između islama i hrišćanstva strukturisalo se, po njemu, koliko u toj mitsko-simboličkoj suprotnosti toliko i u doktrinarnim razlikama (Armstrong, 1982).

186 Područje istraživanja etniciteta: Ključna pitanja

va poimana u verskom (katolici *versus* protestanti), danas izražava u jezičkoj razlici (francuski *versus* engleski jezik) (Meintel, 1993). Činjenica da kulturni atributi koji se smatraju distinktivnom oznakom jedne grupe mogu biti podložni preobražajima, zamenama, novim tumačenjima ne vodi tvrdnji da se etnička identifikacija može izvršiti na osnovu "bilo čega". Simbolički resursi (jezik, teritorija, kulturna tradicija) kojima se pribegava da bi se označila značajnska suprotnost između "nas" i "njih" mogu se izvitoperavati ili iznova tumačiti, ali su uvek na izvestan način "već tu" i akterima ostaju na raspolaganju. Da bi mogli funkcionisati kao kriterijumi pripadnosti, ti resursi, po mišljenju Oriola (1984), moraju ispuniti tri uslova: moraju se "postaviti u dvosmislenosti istovremenog pozivanja na prirodu i volju; moraju se podjednako podastirati objektivizaciji i interiorizaciji; najzad, moraju biti u stanju da markiraju suprotnost među širokim grupama".

Fiksiranje identitetskih simbola: uspomene i mitovi

Iako nisu supstancijalne realnosti koje većito postoje, etničke grupe se obrazuju i održavaju samo tako što se napajaju na nataloženoj istoriji. Uzimanje u obzir mitskog kompleksa kojim istorijski događaji, po Ricoeurovim rečima, bivaju "dovedeni u zaplet" i međusobno povezani kao zbivanja koja su se desila "baš kao što je trebalo", omogućuje da se – s gledišta grupe – odgovori na pitanje što ga Barth postavlja antropologu koji se dotičnom grupom bavi: "(...) U čemu li se, dakle, sastoji taj entitet čija je postojanost u vremenu opisana u takvim studijama? On, paradoksalno, mora uključiti i kulture iz prošlosti koje bi, zbog izvesnih razlika u formi, očigledno bile isključene u sadašnjem trenutku (...)"

Dileme više nema ako se etničkim grupama prizna sposobnost da svoj identitet održavaju ne u obliku nepromenljive supstancije nego kao "stvaralačku vernost utemeljiteljskim događajima koji ih ustanovljuju u vremenu" (Ricoeur, 1992). Trenutak kada su se ti utemeljiteljski događaji zbili može biti potisnut manje ili više duboko u prošlost. Činjenica da brojne grupe koje se danas smatraju etničkim nisu pre jedva stotinak godina imale nikakvu svest o svom zajedničkom identitetu potvrđuje da kontinuitet s prošlošću vazda biva uspostavljen stvaralačkim procesima, kao što su Hobsbawm i Ranger (1983) pokazali povodom "izumevanja tradicija". To što je jedan etnički identitet uvek na izvanstan način stvoren ili izumljen ipak ne znači da nije autentičan, ili da bi akteri koji ga potražuju mogli biti optuženi za neiskrenost. Činjenica da pre kolonijalnog razdoblja Bete nisu tvorili stvarnu grupu, ili da Siki kao grupa nisu postojali pre XIX veka, ništa ne menja na stvari kada je reč o stvarnom subjektivnom osećanju i jednih i drugih da čine zasebne grupe koje su se izgradile u istoriji Obale Slonovače ili Pendžaba.

Istorijsko pamćenje na kojem jedna grupa zasniva svoj sadašnji identitet može se hraniti uspomnama na slavnu prošlost, ili pak biti samo sećanje na zajedničku ugnjetenost i patnju. Nepravilno prigrabljivanje zemlje od strane belaca i njihovo kršenje mirovnih ugovora postali su gotovo mitske strukture koje su odigrale utemeljiteljsku ulogu u javljanju etničke grupe "Indijanaca" u Sjedinjenim Državama (Trottier, 1981; Jarvenpa, 1985). Zajednička istorija može biti posve fiktivna, te se – već prema prilikama – zazivati ili zaboravljati. Hutu izbeglice u Tanzaniji mogu, zavisno od toga da li su nastanjene u gradovima ili smeštene u izbegličkim logorima, nastojati da zaborave, pa i druge navoditi da smetnu s uma njihovu prošlost u Burundiju, doprinoseći na

taj način brisanju specifičnosti same kategorije Hutua, ali mogu i graditi mitsku istoriju te iste prošlosti kroz koju kategorije Hutua i Tutsija bivaju esencijalizovane u formi pseudo-vrsta (Malkki, u: Fox, 1990). Katkad, kao što je slučaj s plemenom Masai, isti mit o poreklu služi za zasnivanje razlike između jedne grupe i njenih suseda, ali i za pozivanje na zajedničko poreklo u prisustvu neprijatelja ili stranaca u toj oblasti (Galaty, 1982). Taj primer je posebno ilustrativan zato što pokazuje da fikcija o zajedničkom poreklu ni malo ne sprečava one koji se na njega pozivaju da, već zavisno od okolnosti, prošire ili suze granice grupe.

4. Isticanje etničkog identiteta

Pojam isticanja ili izražavanja identiteta (*salientcy*), koji je predložila situacionistička struja (Paden, 1970; Mitchell, 1970; Lyman i Douglass, 1972; Douglass i Lyman, 1976; Nagata, 1974; Okamura, 1981), od središnjeg je značaja u svim nereifikatorskim pristupima izučavanju etniciteta.

Taj pojam izražava ideju da je etnicitet jedan od oblika identifikacije: ovaj ne upućuje na suštinu koja se poseduje već na skup resursa koji stoje na raspolaganju za društveno delanje. Zavisno od situacije u kojoj se nađe i od ljudi s kojima stupa u interakciju, pojedinac će moći da preuzme ovaj ili onaj identitet koji mu stoji na raspolaganju, budući da poseban kontekst u kojem se on nalazi određuje identitete i oblike lojalnosti prikladne za taj trenutak. Primer žitelja Jamajke u Sjedinjenim Državama koji navodi Patterson pokazuje kako, naizmenično i u toku iste godine, pojedinac može biti identifikovan, i sebe samoga identifikovati kao "Crnca", te delati kao član jedne etničke grupe pod dominacijom, ili pak, za svojih boravaka na Jamajci, biti

građanin koji spada u elitu dominantne grupe (Patterson, 1975). U nekim situacijama, etnicitet je odlučujući činilac koji utiče na interakciju, dok se u drugim prilikama interakcija organizuje u skladu s drugim atributima, kao što su klasa, religija, pol, itd. Drugačije rečeno, etnička identifikacija nikad nije samoobjašnjiva: činjenica da se za nekoga kaže da je X (ili da neko kaže: "Ja sam X") ne može se protumačiti time što je on X. Poslužimo li se formulacijom koju je Moerman (1968) upotrebio povodom plemena Lue, mogli bismo reći da stvar nije u tome da se sazna ko su "iksovi" već kada, kako i zašto se identifikaciji "X" najradije pribegava.

Prema tome, isticanje etničkog identiteta se najpre izražava kroz odabir etničke oznake među ostalim mogućim sredstvima identifikacije ljudi. Tek pošto ta oznaka bude odabrana (dakle, tek pošto samim postupkom svoga odabiranja etnicitet bude istaknut u prvi plan), pojedine osobe, načini ponašanja i odgovarajuće kulturne crte gotovo se prirodno javljaju kao nešto "etničko".

Etnicitet može biti istaknut i kroz sve vidljive znake (u ponašanju, odevanju, itd.) koje je moguće mobilizovati i izabrati da bi se tipski opisala jedna društvena grupa, ili pak upotrebiti da bi se predstavilo jedno specifično etničko "ja". Distinktivna svojstva koja je Weber nazivao "spoljšnjim odrazima" (oblik brade, frizura, odeća) naročito su pogodna za javno "plakatiranje" identiteta na koji se polaze pravo, i to zato što imaju dvostruku prednost: s jedne strane, moguće im je po volji pribegavati, a s druge, lako ih je dešifrovati kao simbole pripadnosti. Etienne (1987, str. 127) primećuje da se u toku nekoliko godina u arapskim zemljama nošenje brade nametnulo kao sâm simbol islamiizma, u toj meri da su svi zaboravili da je samo malo ranije u tim istim zemljama ono bilo znak progevarističke simpatije.

190 *Područje istraživanja etniciteta: Ključna pitanja*

Mogućnost manipulisanja sopstvenim etničkim identitetom i biranja da li će on biti istaknut zaceo je nejednaka u različitim kontekstima u kojima se odvijaju interakcije. U situacijama u kojima se etnicitet ispoljava kao propisani status, etničke uloge su postavljene kao udes ili neizbežna sudbina, pa pojedincima ostaju minimalne mogućnosti da ustanove subjektivnu distancu između sebe samih i činjenice da igraju ulogu. Ali, kao što smo videli na primeru Crnaca na jugu Sjedinjenih Država, uvek im preostaje mogućnost da manje ili više istaknu stereotipne crte koje im se pripisuju. Za crne robove u XIX veku, napominju Douglass i Lyman, igrači ulogu praznovernog "Samba" moglo je biti vrlo korisno kada je trebalo prikriti sabotiranje robovlasničkog sistema. Primitimo uzgred da manje ili više napadno isticanje etničkih distinkcija zavisi od tipa interakcione igre koja je u datoj situaciji dozvoljena, a ne od objektivno opažljivih kulturnih bliskosti ili razlika. Komaroff zapažda su Jevreji u nacističkoj Nemačkoj – jezikom, bojom kože i kulturom bliski svojim ugnjetanima – bili lišeni bilo kakvog sredstva trgovanja svojim etničkim identitetom, dok su Afrikanci iz Koperbelta, međusobno podeljeni jezikom, kulturom i pigmentacijom kože, svojim identitetom uvek mogli slobodno da manipulišu.

Nasuprot statičkim shvatanjima etničkog identiteta koja etnicitetu pridaju nepromenljiv i univerzalan značaj, pojam "etničkog isticanja" postavlja pitanje prioriteta etničke identifikacije u organizaciji društvenog života, kao i društvene koristi koju donosi pokazivanje, ispoljavanje ili potvrđivanje postojanja jedne etničke kategorije u nekoj posebnju situaciji. Zahvaljujući tako postavljenom pitanju, prvenstvo se pridaje ispitivanju modaliteta i procedura u skladu s kojima etničke etikete i stereotipi bivaju aktivirani i upotrebljeni u društvenim interakcijama lice u lice.

Po mišljenju Lymana i Douglassa, etničke crte se nikad ne prizivaju, pripisuju ili javno predočavaju slučajno, već u toku društvenih interakcija akteri njima manipulišu strategijski promišljeno, kao elementima ratnog lukavstva – na primer, da bi izrazili solidarnost ili socijalnu distancu, ili pak zarađ neposredne koristi koju računaju da će pribaviti predočavanjem jednog određenog etničkog identiteta. Patter-son (1975) pokazuje kako visoko amerikanizovani Portorikanci u tom smislu manipulišu različitim etničkim identitetima koji im stoje na raspolaganju: oni se mogu, na primer, pozvati na svoj rasni identitet da bi, u okviru *Affirmative Action*, izvukli korist od programa namenjenih Crncima, ili pak, u drugim prilikama, preterujući u svom španskom je- glasku, akcenat mogu staviti na svoju latinsku kulturu.

Područje isticanja etničkog identiteta ograničeno je brojnim izvorima stereotipa kroz koje članovi jednog društva definišu ljude i situacije. U meri u kojoj su, u jednom pluralističkom društvu, pojedincima poznati postojanje i držaj stereotipa koje *outsideri* imaju o njima, oni se orijentišu u tom svetu stereotipa pokušavajući da odstrane one koji njih opasne oblike isticanja, a da u prvi plan stave one koji im idu na ruku (Lyman i Douglass, 1972).

S ove tačke gledanja ilustrativna je priča jednog afričkog studenta o gradskoj sceni, koju on iznosi u toku nedavno sprovedenog istraživanja (Poutignat, Streiff-Fénart, Vollenweider, 1993). Scena se događa u autobusu, u Nici, gde Anatol, poreklom iz Burkine Faso, živi već više godina: "Jednog dana ušao sam u autobus s drugarom, ali sam zaboravio povlasticu. Stiže kontrola. Poništio sam kartu. Rekoh: 'Žao mi je, zaboravio sam povlasticu'. On će na to: 'Ima da platite'. A ja: 'Žao mi je, neću da platim. Odoh kući da uzmem povlasticu, pokazaću vam je. Nisam varao'. Na to će kontrolor: 'Ne, ne i ne. Mislite da ste na Zelenom

Rtu, šta li?': Rekoh: Ne dopuštam vam da tako govorite. Nemam povlasticu. Sve što možete jeste da mi napišete kartu. Poneću potvrdu i kartu da sve objasnim, a vi ćete na karti napisati da sam je imao kod sebe'. On reče: 'Dajte dokumenta!'. A ja na to: 'Dokumenta nemam iz istih razloga iz kojih nemam ni povlasticu. Pre svega, nemate pravo da mi tražite dokumenta'. Tada me on opsova: 'Vodim Vas u policiju!'. A ja: 'Odlično, ajmo, toga se ne bojim'.

Interakcija između Anatola i kontrolora započinje kao protivljenje korisnika da se povinije kazni koju mu doduđe upravni činovnik. Taj tip sukoba je nešto svakodnevno u društvenom životu grada, pa bi se mogao identifikovati kao banalna scena u kojoj se kontrolor susreće s korisnicima, pretpostavljenim varalicama, koji se "drsko ponašaju". Kao što pokazuje ovaj uobičajeni izraz, takva vrsta sukoba je razumljiva sama po sebi. Ali, takvi sukobi ne samo što izbijaju, nego se moraju razviti, potkrepiti dokazima, voditi i, na ovaj ili onaj način, rasplesti. Oni mogu da uključe i druge osobe, svedoke prinuđene da se stave na jednu ili drugu stranu, ili primorane da se prave da "nisu ništa videli". Jedna od uobičajenih crta takvih sukoba jeste i njihova podložnost etnicizaciji. U maločas navedenoj priči može se videti kako će se, zahvaljujući okidaču skrivenom u jednoj banalnoj situaciji, celokupna interakcija u stvari odvijati povodom uloga sasvim drugačijeg negoli je plaćanje ili neplaćanje kazne. Ako se rasprava između Anatola i kontrolora ponovo stavi u okolnosti u kojima se zbila, naime u autobusu gde su putnici zapravo publika pred kojom se scena odvija, može se videti da se kroz argumente koje iznose dvojica protagonista u stvari međusobno suprotstavljaju dva pokušaja definisanja situacije: pokušaj kontrolora da nametne tumačenje događaja pozivajući se na rasno pore-

klo Anatola, te nastojanje Anatola da scenu smesti u okvir sukoba oko tumačenja jednog upravnog propisa.

Već od samog početka incidenta, Anatol se namerno predstavlja kao kompetentan korisnik usluge, upoznat s propisima i poznavalac svojih prava. Kontrolorova primedba o Zelenortljanima je više negoli aluzija na Anatolovu boju kože, ona teži da delegitimira njegove pretenzije na socijalni status koji bi mu omogućio da na ravnoj nozi raspravlja o jednom pravnom propisu. Naime, Zelenortljani predstavljaju u Nici posebno uočljivu populaciju, snažno obeleženu stereotipima povezanim s nelegalnom imigracijom. Označavajući Anatola kao Zelenortljanina a ne na prosto kao Afrikanca, kontrolor ne samo što na svetlo dana iznosi njegov rasni identitet nego i polje mogućih stereotipa povezanih s Crncima, polje koje – zajedno s pojmom Zelenortljaninosti, prevari. Anatol pruža odlučan otpor tom ponomarginalnosti, prevari. Anatol pruža odlučan otpor tom pokušaju da mu se nametne rasna uloga ("Ne dopuštam Vam...") i naglasak stavlja na predstavljanje sebe kao poštenog korisnika koji je potpuno u pravu i koji savršeno poznaje upravne propise ("Nemate pravo...") i nijanse ("Sve što možete jeste da..."). Preteći Anatolu da će ga odvesti u policiju, kontrolor ponovo pokušava da nametne svoju definiciju situacije. Ovaj vrlo dobro shvata šta ta pretnja znači (na njega se, kao Zelenortljanina, a priori sumnja da je u pravno nedozvoljenom položaju, pa je pominjanje policije zastrašujuća pretnja), te shodno tome i odgovara ("Ajmo, toga se ne bojim").

U celoj toj sceni, *alter-casting* strategija koju razvija kontrolor igra na raspoloživost jednog stereotipa o "Zelenortljaninu" kao liku stranca koji je u Nici svakome poznat. Jasno je da se, "formulišući" Anatolovo ponašanje kao ponašanje jednog Zelenortljanina koji misli da je kod kuće,

kontrolor ne vara u pogledu njegovog identiteta već mu taj identitet upravo pripisuje bez obzira ko je on ili šta on misli da jeste. Na taj način je etnička granica stavljena do znanja i onome ko ju je zaboravio. Rasistička uvreda sadržana u kontrolorovom razmišljanju sastoji se upravo u tome što se Anatol očigledno ne uklapa u stereotip o Zelenortljaninu (između ostalog i zato što govori čistim francuskim jezikom), ali bez obzira na razlike koje ga izdvajaju od Zelenortljana on se ipak može smatrati takvim pošto je ono što mu je zajedničko s njima (činjenica da je crn i, po svemu sudeći, stranac) dovoljno da bi s njima bio izjednačen i (u tome je poenta uvrede) i zaražen, to jest "pozelenortavljen".

Važno je napomenuti da se, postupajući na taj način, kontrolor ne obraća samo Anatolu nego i putnicima u autobusu. To je odlučujuće da bi se razumelo kako se isticanje etničke razlike javlja ovde kao pokušaj pomeranja linija podele. Nije, naime, nimalo očigledno da je Anatol varalica: najzad, on ima poništenu kartu, pretpostavka da je podvlasticu zaboravio sasvim je verovatna, a ponašanje kontrolora može izgledati kao oklevanje, nespretnost, itd. Tako bi razvoj sukoba samo na toj osnovi mogao naići na neodbravljive bar jednog dela putnika kojima se, kao i Anatolu, može dogoditi da se, kao korisnici usluga, i sami nađu u toj situaciji. Upravo tu liniju podele između korisnika i činovnika Anatol nastoji da održi, predstavljajući sebe kao dobronamernog korisnika izloženog zlopotrebi vlasti od strane jednog naprasitog kontrolora. Ističući etničku dimenziju sukoba, kontrolor teži da podelu između *in-group* i *out-group* redefiniše na osnovi kategorijalne suprotnosti između Afrikanaca (Crnci, stranci) i "Francuza", odnosno građana Nice, to jest kategorija s kojima bi se, kao što on smatra, mogla identifikovati većina putnika.

Pomenuta scena dobro pokazuje kako je, kao repertoar etiketa i stereotipa, etnicitet zapravo element jednog zajedničkog kulturnog znanja koji akteri stavljaju u dejstvo u određenim prilikama i u specifičnim interakcijama. Ako se naglasak stavi na procese isticanja etničkih stereotipa, kao što predlaže Moerman, etničke kategorije se posmatraju kao predmet analize etniciteta, umesto da se one same uzmu kao njegovo objašnjenje. Etničke kategorizacije i predključci koje one dopuštaju su situaciono izvedeni i predstavljaju sastavni deo društvenih aktivnosti u kojima se poznaje i sankcioniše njihova valjanost. U obavljanju svojih zadataka u različitim prilikama, učesnici u interakciji bivaju navedeni da pozivaju u pomoć etničke etikete, pri čemu taj uobičajeni postupak doprinosi da se etnicitetu pridaje status sveopšte istine i objektivnosti (Moerman, 1992).

Zaključak

Kao što smo već u Uvodu istakli, pojam etniciteta ne uživa u francuskim društvenim naukama baš veliki ugled. Kada govori o svojoj "uzdržanosti" u pogledu upotrebljivosti tog pojma za analizu francuskih prilika, Dominique Schnapper zacemento izražava osećanje široko rasprostranjeno u svojoj profesiji. Ta uzdržanost tiče se opasnosti koja iskrsava kada se, "bez prethodno izgrađenog kriterijuma, izvoze pojmovi iskovani u zemlji u kojoj ni stvarno stanje, pa ni predstave o naciji i imigraciji nisu iste" (Schnapper, 1991, str. 89). I zaista, jedna uporedna analiza francuskog i američkog iskustva u toj oblasti pokazuje u kojoj se meri "stvarno stanje" imigracije (način integracije imigranata, odgovarajuća nacionalna ideologija, administrativno rešavanje problema, itd.) razlikuju u pomenutim dvema situacijama (Horowitz i Noiriel, 1992).

Međutim, razlozi da se u istraživanju društvenih pojava povezanih s imigracijom usvoji pojam etniciteta ne odnose se na činjenično stanje nego su i sami teorijske prirode. Oni ne zavise od oblika koji u datoj situaciji poprima odnos između imigranata i starosedelaca nego od stanovišta koje biva prihvaćeno da bi se sâm odnos između imigranata i starosedelaca konstruisao kao predmet sociologije: tamo gde

jedna politička sociologija vidi u tom odnosu predmet razmišljanja o integraciji u naciju, s gledišta etniciteta vidi se *sociološki problem* koji se tiče društvene organizacije kulturnih razlika.

Po našem mišljenju, na stvari nije saznati – a još manje *a priori* zaključiti – da li u Francuskoj postoje ili ne etničke grupe, da li ima ili nema "etničkih getoa", može li se za udruženja mladih proizašla iz imigracije reći da imaju "etnički" ili "asimilacionistički" cilj. Ma koliko ta pitanja mogla izgledati značajna, odgovor koji se na njih daje *a priori* povezat s umesnošću pojma etniciteta znači zadržati samo njegov usko politički smisao, upravo onakav kakav je izgrađen u severnoameričkom kontekstu, u kojem se *ethnicity* tesno povezuje sa zahtevima za priznavanjem specifičnog identiteta koji se javljaju na javnoj sceni. U tom smislu, moguće je međusobno suprotstaviti etnicitet i asimilaciju, kao dva modela političkog upravljanja imigrantskim populacijama, te zaista otuda zaključiti da su francuski i američki društveni kontekst u tom pogledu posve različiti. Tu se, bez sumnje, krije ključni element razmišljanja za jednu političku sociologiju nacije, ali zadržati se na njemu znači u isti mah odreći se analize mnogih pojava koje su stvarno značajne za sociološko istraživanje savremenog francuskog društva: reč je o pojavama koje se, kao što kaže Simon (1993), ispoljavaju u međuprostorima zvaničnog administrativnog upravljanja, u obliku praktičnih kategorija koje organizuju socijalno konstruisane opise činjenica, ljudi i događaja, a koje je moguće smatrati samo "etničkim" kategorijama.

Kada iz ideološke suprotnosti između modela asimilacije i modela etničkog pluralizma izvodimo sociološku suprotnost između "teorija" asimilacije i "teorija" etniciteta, uskrađujemo sebi, pored ostalog, mogućnost da uvidimo kako sama činjenica da se ta pitanja (na primer, ima li u Francu-

skoj etničkih grupa, mogu li se imigranti iz Magreba integrisati, da li je kulturni pluralizam poželjan?) uspostavljanju kao socijalni i politički problemi, te da u izvesnim prilikama privlače pažnju javnog mnjenja, tiču već etniciteta, ukoliko se pod tim izrazom podrazumevaju različiti modaliteti u skladu s kojima kulturne razlike postaju značajne za društvenu organizaciju. Može se, na primer, kao što čini Dominique Schnapper, ukazivati na blagotvoran učinak mita o "pragu tolerancije" koji je, sprečavajući u Francuskoj stvaranje getoa za *strance*, zauzdao razvoj *eticiteta*. Ali je takođe umesno podvući, kao što čine Body-Gendrot i Schain (1992), da je primena kvota u stanovanju i školstvu od kraja sedamdesetih godina podrazumevala definiciju imigranata u terminima *eticiteta*, a ne više naprosto u terminima njihovog statusa *strance*. Uopšte govoreći, zar sve mere u prilog asimilacije ili protiv uspostavljanja etničkih getoa ne ukazuju na činjenicu da se u administrativnim odlukama i, uopšte, u javnom mnjenju kulturna razlika uzima u obzir kao "podatak" od značaja za socijalnu i političku akciju? Drugacije rečeno, ne predstavlja li, na paradoksalan način, primena jedne "neetničke politike" (Feldblum, 1993) savstveni deo društveno organizovanih akcija i procedura kojima etnicitet biva proizveden kao stvarna činjenica?

Štaviše, etnicitet i asimilaciju međusobno suprotstavljati kao dva politička modela uključivanja u društvo raznorodnih grupa – ne znači li, u oba slučaja, prećutno uvesti određeno shvatanje etniciteta, pre svega ono koje podrazumeva postojanje ranije uspostavljenih kulturnih identiteta koji su, na osnovu instrinzičnih karakteristika grupa ili subjekata koji tim grupama pripadaju, već definisani samima sobom?

Upravo da bi izbegla opasnosti postvarivanja grupa i kultura na koje, po njoj, upućuju pojmovi etniciteta i asimilacije, Dominique Schnapper odbija oba pomenuta pojma i

uvodi pojam akulturacije. Taj pojam joj omogućuje da integraciju imigranata analizira kao dinamički proces kulturne reinterpretacije, "trgovanja" identitetom i prilagođavanja čiji su akteri imigranti. Ali, paradoksalno, taj dinamički pogled na migrantsku kulturu kao "kulturno majstorisanje" praćen je jednim vrlo statičnim shvatanjem po kojem se identitet migranta shvata kao kulturno nasleđe. Čak i u "najmodernizovanijim" porodicama, kaže nam ona, akulturaciji emigranata ima granica (str. 154). To su upravo one granice koje se tiču prepostavljenog postojanja nuklearnih kulturnih karakteristika, koje ona povezuje s populacijama etnički razvrstanim kao "Afrikanci", "Magrebljani", "Portugalci", "Turci". To "kulturno tvrdo jezgro" odgovara jednom sistemu normi i načina ponašanja koji se već u ranom detinjstvu prenosi u bliskom odnosu s majkom, te u bukvalnom smislu reči biva utelovljeno u pojedincu i služi kao objašnjenje njegove privrženosti običajima svojstvenim grupi kojoj pripada: ono nad njim vrši prinudu u vidu moralnih normi koje mu se nameću, a čije poštovanje u svom ponašanju ne može da izbegne.

Ova zamisao kulturnog identiteta nije daleko od onoga što smo na prethodnim stranicama opisali kao "primordijalističko" shvatanje etničkih grupa: to je shvatanje po kojem se prethodno identifikuju populacije kojima bivaju pripisane specifične kulturne crte pojmmljene kao njihovo neotuđivo svojstvo, a čije se održavanje na endogen način garantuje procesom socijalizacije, nezavisno od efekata koje one imaju po organizaciju društvenih interakcija.

Celokupna problematika etniciteta sastojala se u potrebi da se raskine s tim supsancijalističkim definicijama etničkih grupa, te da se utvrdi da se kolektivni identitet nikad ne može svesti na posedovanje kulturnog nasleđa, makar ono bilo svedeno na "tvrdo jezgro", već se on gradi kao sistem

raznaka i razlika u odnosu na "druge" značajke u datom istorijskom i društvenom kontekstu. S te tačke gledanja, izgleda nam da je pojam etniciteta ne samo moguće preneti iz jednog konteksta u drugi nego i da je on neophodan za razumevanje međuetničkih odnosa koji se danas odvijaju na francuskoj društvenoj sceni.

Jedna druga kritika koja se često upućuje pojmu etniciteta sastoji se u tvrdnji da on sadrži nesvodivu dvosmislenost koju Crowley (1991), posle mnogih drugih, razotkriva u varijacijama smisla i konteksta što ih pomenuta reč pokrija zavisno od autora, pa čak i kod jednog istog pisca. Potkraj našeg sopstvenog ispitivanja teorija o etnicitetu, besumnje je važno da se na trenutak zadržimo na tim dvosmislenostima. Naime, ne ukazuju li one na neuspeh svakog teorijskog pokušaja u tom pogledu?

Najpre, šta je s osnovnom dvosmislenošću koju Crowley formuliše ovim rečima: "Istovremena i očigledno protivrečna ukorenjenost u rasu i kulturu"? Po tom autoru, svaka "opšta" teorija o etnicitetu dužna je da objasni tu latentnu protivrečnost, koju on identifikuje na osnovu definicija sa držanih u dvama rečnicima svakodnevnog jezika, engleskom i francuskom: u prvom slučaju, pridev *ethnic* upućuje na kulturne ili rasne karakteristike, a u drugom, definicija izraza *ethnie* se izričito suprotstavlja definiciji rase.

Po našem mišljenju, dvosmislenost ne počiva prvenstveno u protivrečnosti između dveju definicija već je, u različitim oblicima, sadržana i u svakoj od njih. Pa ih je pre nego što pogledamo po čemu ih ima osnova potruditi najpre potrebno razlučiti. Upravo smo taj postupak sledili u našem izlaganju. Pokušali smo, naime, da se poslužimo ednom radnom hipotezom po kojoj će problematika etniciteta biti umereno osvetljena pođe li nam za rukom da na svetlo dana izvedemo konvergenije između međusobno raz-

dvoyeh područja: najpre, onog na kojem se pomenuta problematika isprva razvila, to jest u sociologiji migracija u Sjedinjenim Državama, za koju su fenomen potvrđivanja ili pripisivanja kolektivnih identiteta predstavljali istaknute crte društvene i političke organizacije, a potom onog omeđenog antropološkim istraživanjima, po kojima je pozivanje na grupe definisane zajedništvom kulture predstavljalo premissu sadržanu u svim metodološkim pretpostavkama pomenute discipline.

Ako se vratimo maločas navedenim definicijama, videćemo da se ona francuska poziva na naučni pojam etnije. Ovde sadržana dvosmislenost razjasnić se ako pojam "etnije" premostimo u istoriju discipline koja samo što ga nije odbacila; on tu mora biti upoređen s drugim pojmovima, kao što je pojam "grupe kao oslonca kulture", kojima se nastojalo da se na formalniji način izrazi ista ideja, naime da jedna kultura može biti isključivo svojstvo samo jedne određene populacije.

Dvosmislenost ovde ne počiva intrinzično u samoj definiciji, pa čak ni u njenom skrivenom značenju (naime, izričita namera da se razlikuju biološki i kulturni činioci upravo je razlog za izumevanje pojma etnije), već u načinu na koji se ona upotrebljava i smislu koji je tom upotrebom pridat pojmu same kulture, bez obzira na razlike uvedene među pojedinim "činiocima", među kojima je naglasak stavljen na rasu: tako, ima "kulturnih rasa", baš kao što postoje i "jezičke rase" (Todorov, 1989).

Prema tome, dvosmislenost se ovde ne nahodi samo u pojmu etnije već i u pojmu kulture i "kulture razlike", kada on, kao princip klasifikacije, biva primenjen na populacije na koje se referira u etničkom smislu. Upravo tom "balnalnom" i "mondenskom" referiranju na etničko, koje počinjava na zdravorazumskom znanju i jezičkoj umešnosti, kao i

na društvenoj praksi designiranja i markiranja, naučni pojam etnije, pa i srodni antropološki pojmovi, pridaje teorijski status u zaboravu društveno organizovanih uslova njihove prvotne razumljivosti. Ti se uslovi mogu uporediti s onima koji "rasističkom jeziku", čiju je analizu sproveo Guillaumin (1972), obezbeđuju njegovu operativnost.

Druga dvosmislenost se odnosi na stavljanje kulturnih i rasnih elemenata na istu ravan, kao što je to učinjeno u engleskoj definiciji koju navodi Crowley. Ovde dvosmislenosti bivaju odmah identifikovane u uobičajenim predstavama kojima će se, već zavisno od društvenih ili istorijskih konteksta, raspoznavati "rasne grupe", čije se naslede poima u strogo biološkim terminima, potom grupe definisane u čistim kulturnim terminima i, najzad, što je i najčešće, grupe čije je nasleđe, "čak i u predstavama samih društvenih aktera, u isti mah biološko i kulturno".

Takva raznovrsnost značenja mogla bi izazivati probleme kada bi se polazilo od principa da su rasni i etnički, odnosno kulturni identiti odelite suštine te da njihovo uzgredno preklapanje na pojavnj ravnj ne bi smelo da navede istraživača da na njih primeni isti analitički okvir, ili pak da istraživanje etniciteta dovede u zavisnost od definicije njegovog predmeta, to jest "etnije", kojom bi se ustanovila jasna razlika između bioloških, pa dakle irelevantnih, i kulturnih, odnosno relevantnih činilaca. Međutim, područje istraživanja etniciteta nipošto ne zavisi od definicije etnije, već naprotiv, u znatnoj meri od kritike pojma etnije koja, po rečima Amsellea (1987), navodi etnologa "da se upita o varijacijama kolektivnih identiteta, što je jedan od istinskih ciljeva antropologije", te da "istorizuje predstave koje jedna grupa stvara u toku svog postojanja i iznese na videlo dvosmislenosti pojma razlike" (1987, str. 485, *passim*). To su upravo one dvosmislenosti koje Crowley pronalazi pot-

kraj svoga ispitivanja, ali je jasno da tada one menjaju smisao i domašaj: više nisu na stvari dvosmislenosti sadržane u jednom dvosmislenom istraživanju nego one koje se javljaju u istraživanju koje ima za cilj da pokaže i objasni društvenu i praktičnu logiku dvosmislenih fenomena.

U ovom pogledu važno je ukazati na činjenicu da dva niza dvosmislenosti otkrivenih u engleskoj i francuskoj definiciji etniciteta međusobno saobraćaju zahvaljujući onome što Crowley srećno naziva "nasleđem": bez obzira na oblik u kojem ga grupe poimaju, ono podrazumeva ideju o prenošenju jednog kolektivnog nasleđa.

Domašaj današnjeg razmišljanja o etnicitetu sastoji se velikim delom u zauzimanju kritičke distance prema samom pojmu nasleđa, to jest prema shvatanju po kojem bi zajedništvo izvesnih crta među članovima, kao i prenošenje tih crta, bez obzira o kojim je crtama reč, bilo dovoljno za definisanje etničke grupe. S te tačke gledanja, Amselleov predlog (1990) da se, umesto "prvobitne čistote", postuliše jedna "prvobitna mešavina" ima heuristički i metodološki značaj, ali i odjeka na shvatanja koja nastaju spontano. Taj predlog ne samo što podstiče na redefinisavanje područja empirijskih istraživanja relevantnih za antropološku teoriju nego se u delo sprovodi u onom istom svetu u kojem za svojim potvrđivanjem teže prinudni, izabrani, afirmisani ili poreknuti identiteti. Pošto se u tom svetu pomenuti predlog sprovodi u delo, piše Amselle, "istraživač na svome putu nailazi na pobornike etniciteta"; isto tako, dodaćemo, on odavno nailazi, naročito ako je istoričar ili antropolog, na pobornike nacionalizma. U razmišljanju podstaknutom takvim jednim susretom koji je na svetlo dana izneo sličnost između pretpostavki i pojmova kulturnog antropologa, s jedne, i nacionaliste, s druge strane – kada se, naime, ispostavilo da oni raspravljaju o istim stvarima – Spencer (1990)

ističe da se ova povezanost manje tiče stvarne istovetnosti pojmova negoli njihove genealogije: razlika između "kulture" nacionalista i "kulture" antropologa javlja se kao "istorijski rezultat vrlo različitih svrha u koje se taj pojam koristi: s jedne strane, masovna politika, a s druge apstraktna rasprava" (str. 290). Pa ipak, nemogućnost da se ta dva načina upotrebe pojma kulture međusobno razdvoje ne bi smela, po tom autoru, navesti na zaključak da bismo, "zato što reč 'kultura' može biti upotrebljena u političkim kontekstima koje ne odobravamo, morali da tragamo za drugim načinima da iskažemo stvari koje smo, kao antropolozi, navikli da tim pojmom izražavamo". Prema tome, kao što je, po Hobsbawmu, istoriju nacionalizma bilo kobno ostaviti nacionalistima, isto bi tako pogubno bilo prepustiti im reč i pojam kulture.¹ Isto tako, po našem mišljenju, ni pojam etniciteta ne bi trebalo ostaviti pobornicima etniciteta (podučarali se oni ili ne s pobornicima nacionalizma). U svim tim slučajevima raspravu bi monopolizovali samo ideolozi. Međutim, to ne znači da linija podele između nauke i ideologije može biti jasno povučena, već naprotiv, imajući na umu da je to nemoguće, u onome što je zapravo jedna te ista rasprava treba ukazati na diskurs koji se, kada je reč o kulturi, mora – po Spenceru – "založiti za različita i potencijalno manje opresivna razumevanja te reči". Čini nam se da to važi i za etnicitet. Nedavno objavljeni esej Wiewiorke (1993) predstavlja dobru ilustraciju onoga što bi na tom

¹ Po Spencerovom mišljenju, akulturna antropologija je protivrečnost *in adfecto*, ne zato što kultura X ili Z nešto objašnjava već stoga što, na pomalo transcendentalan način, pojam kulture zasniva u antropologiji samu mogućnost objašnjenja: "Taj pojam omogućuje da se razlika među ljudskim bićima promišlja kao nešto kontingentno, pre negoli inherentno".

području mogao da bude jedan takav doprinos.² Kada je reč o etnicitetu, kao i o bilo kom drugom pitanju koje je postalo "socijalni problem", pomenuto učešće u javnoj raspravi podrazumeva i opasnosti nadvijene nad istraživanjem

² Wiewiorka smešta etnicitet u isti paradigmu u koju i nacionalizam i populizam, s kojima mu je zajedničko to što predstavlja legitiman motiv zabrinutosti u pogledu razvoja modernih društava, kraja modernosti, dekompozicije integrativnih mehanizama nacionalnih država i, najzad, "uspona identiteta". Po Wiewiorki, sociologija mora omogućiti uslozljavanje tih pojmova i na taj način sprečiti da oni budu svedeni samo na svoju "senovitu stranu", da pogled na etničke procese ne bude sužen na "komunitarno zatvaranje", na nasilje i mržnju. Što se etniciteta tiče, tada je zadatak sociologije da razvije definiciju koja neće ići uz dlaku posmatranju činjenica na koje se prived etnički obično primenjuje ("etničko čišćenje", na primer); sociologija, takođe, treba da doprinese opravdavanju jedne pragmatičke politike koja će dopustiti da "kulturalna razlika bude priznata i potvrđena, ali u granicama koje je faktički podvrgavaju univerzalističkim principima". Wiewiorka predlaže jednu definiciju etniciteta koja taj pojam smešta u tradicionalni konceptualni prostor: vrednosnim polovima na kojima stoje, s jedne strane, kolektivni identitet i komunitarizam, a s druge univerzalizam i individualni izbor, on dodaje subjektivitet aktera i njegovu kreativnost. Ta definicija etniciteta trebalo bi da omogući tumačenje kako uspešnih tako i neuspešnih napora "etničkog aktera", koji se bori za priznavanje svoje individualne i kolektivne subjektivnosti, da punopravno pristupi političkoj, građanskoj i ekonomskoj modernosti, a da pritom ne raskine sa zajednicom i tradicijom. Taj pokušaj doista teži, i to umesno, širenju manje opresivnog pogleda na etnicitet, kako u redovima samih "etničkih aktera" tako i socijalnih i političkih posrednika. U protivnom, postojanje "etničkog aktera" u očekivanju dobre definicije etniciteta biva naprosto prihvaćeno kao takvo na osnovu prešne potrebe da mu se ona pruži.

koje odveć hita da dadne objašnjenja (a često i da na taj način doprinese rešavanju "velikih problema" našeg vremena). Jedna od takvih opasnosti iskršava kada se pažnji javnog mnjenja prepusti da, u obliku misaonih kategorija i shema zaključivanja, istraživačima ukazuje na teme kojima će se oni baviti i izvore koje će koristiti (u to se lako možemo uveriti posmatrajući upotrebu i kruženje izraza kao što su "zajednica" i "komunitarizam"). No, pomenuto učestvovanje u javnoj raspravi ni u kom slučaju ne oslobađa istraživača njegovih sopstvenih zadataka, koji su nerazlučivo de-skriptivni i analitički: naime, "raz-postvarenje" pojma kulturnog identiteta, pa po istom osnovu i rase, u koje su se društvene nauke odavno upustile, podrazumeva da najpre budu opisani načini na koji taj pojam opažaju društveni akteri; pritom, one treba da izbegavaju da i same postvare ove različite oblike opažanja, što se često događa kada se zaboravi da se oni ne odnose na predmete nego na zdravo-razumske konstrukcije (Schutz, 1987). Ono što treba dovesti u međusobnu vezu jeste, s jedne strane, relativna varijabilnost koju uobičajeni pojmovi rase i kulture crpu iz činjenice da su načini njihove upotrebe ukorenjeni u pojedine interakcione situacije, iz kojih proizilaze njihova prigodna značenja, te – s druge strane – relativnu stabilnost koju pomenuti pojmovi duguju činjenici da su upisani u svima poznati društveni i istorijski kontekst.

Postavljene u drugačiji okvir, "jezičke zavrzlame" pomenom "rasno-etničkog" moguće je, kao što piše Wallman (1978), "ostaviti po strani i posmatrati naprosto na koji su način društvene granice označene". Kao što smo već napomenuli, dvosmislenost smisla i konteksta izraza "eticitet" tada poprima drugačiji značaj, pa treba podvući da je upravo to stav na kojem Crowley insistira potkraj svoje studije. Njegova formulacija doista stavlja naglasak na jedan aspekt

koji bismo i sami istakli: "Ne samo što ne predstavljaju preku korišćenju pojma etniciteta, pomenute dvosmislenosti su razlog njegovog postojanja". One mu omogućuju da, izbegavajući zamku objektivnog otkrivanja objektivnih struktura, "pronikne u praktičnu logiku društvenih običaja (...), te da otvori plodan naučni prostor za *empirijsko* izučavanje opštih mehanizama identifikacije" (str. 187). Kao što je Amselle već najavio u izvodu koji smo maločas naveli, odričući se bilo kakve pomisli o univerzalnosti kriterijuma i činilaca kolektivnog identiteta, valja ih potražiti kao područe istraživanja i anketnog ispitivanja. Budući da takvo područje nužno zavisi od društveno konstruisanih i od strane aktera orijentisanih značenja, budući da ono zavisi od postojanja etničkih kategorija koje su "u modi", a manjak pojmovne strogosti im je bitna crta, pa samo doprinosi njihovoj korisnosti kao svakodnevnih praktičnih pojmova kojima se služe obični ljudi" (Douglass i Lyman, 1976, str. 198), gornja primedba da ima različitih vrsta "eticiteta" takođe je nužno na mestu. Pokušajima koji smeraju da, na osnovu jednog posebnog shvatanja etniciteta, zasnuju opštu teoriju preti, po Crowleyu, opasnost od "sužene perspektive": "Najčešće, zahvaljujući nizu prećutnih pretpostavki, neka posebna zamisao biva uzdignuta u rang prirodnog okvira za jednu teoriju etniciteta". Ova kritika ima sve izgleda da pridobije naklonost čitaoca koji je ovde bio suočen s nagomilavanjem teorija i analiza situacija koje su redom shematizovane kao "ključni slučajevi" za razumevanje prirode etniciteta. Ali, kao što smo pokušali da pokažemo u prethodnim poglavljima, veliki broj istraživanja moguće je grupisati u ograničen broj pitanja kojima odgovara takođe ograničen broj ključnih pojmova: "grupne granice", "endogene" i "egzogene" definicije, "isticanje identiteta", "fiksacija identitetskog simbola". Jasno je da ovi pojmovi ne sa-

mo što nisu opšte prihvaćeni nego predstavljaju predmet sporova, te da na osnovu njih sprovedena istraživanja mogu imati različite premise. Bilo bi, uostalom, čudno da istraživanja o etnicitetu budu u teorijskom pogledu istorodnija negoli su to sociologija i antropologija same. Stoga (relativno) ujednačavanje područja o kojem govorimo neće moći da se pronađe na nivou opšte teorije već u uspostavljanju jednog okvira za tumačenje etničkih fenomena dovoljno formalnog da bi se mogao osloboditi "pozadinskih pojmova" koji uvek prete da izvrše uticaj na pojmovni aparat istraživača i navedu ga da postupa u skladu s "prećutnim generalizacijama na osnovu jedne posebne zamisli".

Čini nam se da Barthovi stavovi, sadržani u tekstu koji prilažemo ovom radu, definišu takav okvir: oni obuhvataju ono što je zajedničko definicijama etniciteta, naime postavljanje granice – bilo da se ona poima kao nešto objektivno i stvarno, to jest nezavisno od pogleda aktera, bilo pak kao nešto subjektivno, povezano sa simboličkim svojstvima određenog načina života i zajedničkih vrednosti. Zahvaljujući mestu koje pridaju kategorijama uključenosti i isključenosti, "nas" i "njih", često i sami opisivani kao elementi jedne teorije zasnovane na psihologiji aktera ("na njihovom ponašanju", kao što, među ostalim autorima, kaže Armstrong), Barthovi stavovi zapravo pretvaraju pomenute kategorije i oblike njihove upotrebe, njihov subjektivni smisao i objektivnu realnost, u svojstva društvene organizacije koja je pravi predmet analize:

"Izraz etnicitet najbolje je upotrebljavati u smislu pojma društvene organizacije koji nam omogućuje da granice među društvenim grupama i njihove odnose opišemo u terminima visoko selektivnih kulturnih kontrasta koji se koriste na amblematski način kako bi se organizovali identiteti i interakcije" (Barth, 1984, str. 80).

Smeštajući održavanje granice u samo središte društvenih odnosa u kojima se akteri uzajamno orijentišu s obzirom na tu shemu "de-finicije", to jest, "raz-graničenja", Barth pruža okvir koji se, budući da omogućuje tematizovanje društvenog konstruisanja kategorija s kojima se povezuju atribucije kulture, i sam oslobađa etničke činjenice, onakve kakva proizlazi iz zdravorazumskih kategorija i načina razmišljanja.

Upravo zato što je formalan, taj okvir nam ne kaže ništa je etnička činjenica, niti u čemu se sastoji priroda etniciteta. Ali, nije na stvari toliko definisati koliko otkriti etničku činjenicu: otkriti smisao koji njeno uporno i mnogoliko prisustvo ima u našim životima i, ako je reč o sociologu, razotkriti organizacione procese kojima taj smisao biva društveno konstruisan.

Dodatak

Fredrik Bart

ETNIČKE GRUPE I NJIHOVE GRANICE