

# Etnizacija religijskih identiteta. Ka nadopunjavanju etno-simboličkog pristupa

## Sažetak:

Obrazloženo je gledište da je Anthony D. Smith, usprkos svom upornom naglašavanju važnosti značenja i simbola u izučavanju etniciteta i nacionalizma, ostao nedovoljno odlučan da prizna metodološku neophodnost zauzimanja više diskurzivnog i semiotičkog istraživačkog stava. Upravo ga je njegov sociološki realizam koji povlašćuje kauzalna objašnjenja spriječio da se u većoj mjeri približi registru Simboličkog. Koristeći ogledni primjer onog što bi se moglo tumačiti kao prilično noviji proces etnizacije religijskih kolektivnih identiteta u Bosni i Hercegovini,

pokušali smo pokazati kako provesti istraživanje o konstrukciji identiteta krećući se isključivo unutar ovog registra. Na tragu F. Barthovog paradigmatskog otklona ka dijakritikama, tj. markerima etničke granice, i J. Derridinim uvidima u 'strukturalnost strukture' i ulogu 'transcendentalno označenog', predstavili smo strukturalno-semiotički model tumačenja preobražaja grupnog identiteta. Taj model je zamišljen kao neka vrsta teorije skupova koja operira sa označiteljima koji stoje za 'mit-simbol komplekse'.

Ključne riječi: Anthony D. Smith, Bosna i Hercegovina, etnizacija, etno-simbolizam, kolektivni religijski identitet, kolektivno sopstvo, mit-simbol kompleks, simbolički registar, transcendentalno označeno

Za etno-simboliste se može reći da su u stanju da prepoznaju izvjestan kapacitet regresivnog preobražaja nacionalnog u ekskluzivne forme etničkog nacionalizma, bez obzira u kojoj mjeri je ovo nacionalno evoluiralo prema sublimnoj i uzorito inkluzivnoj formi 'građanskog'. O kakvom shvaćanju etničkog je ovdje riječ, možda bi mogli opisati kroz dva njegova aspekta, koja iznose na vidjelo dvije vrste vezivanja tako pojmljenog etničkog uz ono što bi mu moglo izgledati kao njegova druga strana, lice ili naličje,

svejedno. Prvi aspekt: samo ili prije svega ako se *etničko sagleda u njegovoj simboličkoj prirodi* kao najbitnijoj, može se govoriti o njegovoj 'sveprisutnosti' i uključenosti u svaku formu građanskog tipa nacije i nacionalizma. Drugi aspekt: ovakva simbolička priroda etničkog treba biti tako pojmljena da se *njegova naturalizacija ili transformacija u organsko, kvazi-biološko ili rasno može prezentirati kao njegov imanentni potencijal*. Prvi aspekt etničkog bi se mogao predstaviti na vodoravnoj osi kao

'isprepletenost', a drugi na vertikalnoj osi kao njegova 'dubina'. Anthony D. Smith pojašnjava o kakvoj 'isprepletenosti' je riječ:

Onog trenutka kada upitamo tko su ti ljudi ili koji je to narod koji ima pravo da uživa slobode i prosperitet građanstva u dobro uređenom nacionalnom društvu, prinuđeni smo da se osvrnemo na neke kulturne kriterije međusobne povezanosti, ma kako ova bila labava. Rezultat je, u tako mnogo povijesnih slučajeva, da su građansko-teritorijalni i etnokulturni ideali nacije tijesno isprepleteni.<sup>1</sup>

No sada nam je također važno otvoriti uvid ka 'dubini' etničkog:

(...) danas trebamo ostaviti po strani pojednostavljujuće distinkcije i evolutivne tendove da bi razotkrili *dublja izvorišta* široke privrženosti naroda kolektivnim kulturnim identitetima.<sup>2</sup>

Distinkcije koje se kod drugih autora pojavljuju kao glavni alati analize, prije svega razlika 'građanskog' i 'etničkog' nacionalizma ili tipa nacije, ovdje su procijenjene kao pojednostavljujuće ili površne, jer ne dohvaćaju dubinu nacionalnog identiteta. Jednako malo uvjerljivo je inzistiranje na evoluciji, tj. na konačnom i nepovratnom preobražaju etničkog u nacionalni identitet. Umjesto sinkronijskog pristupa koji je trebao biti osiguran diskontinuitetom etničkog i nacionalnog, Smith smatra da je jedina odgovarajuća perspektiva dijakronijska i to ona velikog raspona (tokom *longue durée*).

<sup>1</sup> Anthony D. Smith, *Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford, UK; New York, USA, 1988, str. 42.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 46.

<sup>3</sup> Anthony D. Smith, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Polity Press, Cambridge, UK, 2000, str. 120. Sljedeće navode iz ove knjige dajemo u glavnom tekstu.

<sup>4</sup> Govoreći o općoj tendenciji kod historičara nacionalizma da nacije vide kao "vještačke zajednice s posvud fabriciranim vezama", pa stoga i ne čudi njihov "zajednički pothvat 'dekonstrukcije nacije', kojeg dijele sa mnogim antropolozima, te potreba da iznesu na vidjelo ideološke namjere nacionalističkih manipulatora koji koriste atavistička osjećanja masa za svoje vlastite ciljeve", Smith će se na to osvrnuti kratkom kritičkom opaskom: "No, kako i Hobsbawm priznaje, samo neke tradicije imaju masovnog odjeka i samo se neke od njih pokazuju trajnim. Kao što to on ukazuje, nacija je najvažnija od trajnijih 'izumljenih tradicija'. Ako je tako, u kom smislu ćemo je promatrati kao 'izumljenu' i 'konstruiranu'? Zašto se ovaj 'izum' tako često i u tako različitim kulturnim i društvenim okruženjima pokazuje takvim da pobuđuje snažna osjećanja i to na dugi rok? Nikakva lukavo smišljena tvorevina, ma kako dobro konstruirana, ne bi mogla preživjeti tako mnogo različitih vrsta iznenadnih promjenljivosti ili se uklapati u tako mnogo različitih okolnosti. Jasno je da je mnogo više stvari uključeno u formiranje nacija od nacionalističkih fabrikacija i da 'izumijevanje' mora biti shvaćeno i u onom njegovom drugom smislu nove kombinacije postojećih elemenata." Anthony D. Smith, "Nationalism and the Historians", *International Journal of Comparative Sociology*, XXXIII, 1-2, 1992, str. 72.

Međutim, pitanje je kako Smith tumači ovu 'dubinu' koju druge metodologije ne dosežu. Ona se otvara na tragu pitanja: 'Tko je nacija?', kojeg modernisti u načelu izbjegavaju i nadomještaju pitanjem: 'Kada je nacija?'<sup>3</sup> Vidjeli smo da prvo pitanje u stvari otkriva duboke *etničke privrženosti* nacionalnom identitetu. Koje su i kakve dimenzije te privrženosti? Odajući priznanje primordijalistima, a i kulturnim nacionalistima koji su ih u tome slijedili, Smith će istaći da su to "dimenzije subjektivnog osjećanja i prisnog pripadanja". (50) Dubina o kojoj je riječ se stoga raskriva kao "osjećajna dubina lojalnosti historijskim nacijama i nacionalizmima". (108) Upravo se po toj dubini nacionalne zajednice pokazuju kao 'žive i supstancijalne', a ne tek 'zamišljene'. Ako je i neosporna istina da su sve zajednice koje svojim obimom nadilaze razinu neposrednog kontakta licem-u-lice u stvari 'zamišljene zajednice', to nas ne smije zavarati da "previdimo druge vitalne dimenzije volje i osjećanja" (105) koje ih upravo čine stvarnim i životnim.<sup>4</sup>

Nije li dubina koja je tako otvorena, a koja bi jamčila prednost metodologije za koju su se opredijelili etno-simbolisti, u stvari opasan ponor za realistički, empirijski pristup? Nije li one koji energično odbacuju dimenziju etničkog u ime klasičnih građanskih, liberalističkih vrijednosti Smith kritizirao kao učenjake kojima "manjka sociološkog realizma"? (41) Nema sumnje da ovaj sociološki realizam može dokučiti sveobuhvatnu dijakronijsku perspektivu jednostavnim svojim preobraćanjem u historijsku sociologiju, ali se čini da 'dubina' koja je otvo-

rena ipak predstavlja daleko veći izazov za ovaj 'realizam' do kojeg Smith apsolutno drži. Druhim riječima, mogu li se etničke privrženosti i lojalnosti tako jednostavno uključiti u metodologiju sociološkog realizma? Nipošto nije jasno kako bi ta metodologija trebalo da izađe nakraj s onim što Smith naziva "unutarnjim svjetovima etnije i nacije", (131) pogotovo što te svjetove on ne definira samo kao sferu osjećanja i volje, sentimentalnih veza uopće, nego kao sferu "pamćenja, mitova, tradicija i simbola". (131)

Zasigurno nisu osjećanja ili htijenja i ovaj grozd "pamćenja, mitova, tradicija i simbola" na istoj ontološkoj ravni, ne pripadaju istoj sferi postojanja. Da bi pokazao da ovaj grozd nije tek konglomerat, Smith će za njega upotrebljavati zajednički nazivnik posuđen od Johna Armstronga: 'mit-simbol kompleks'. Često će govoriti naprosto o 'simbolima' da bi još više istakao pravu prirodu tog kompleksa.

Za Smitha očito mora postojati snažna povezanost osjećanja i simbola da bi ih držao spojene u jednoj jedinstvenoj koncepciji 'unutarnjeg svijeta'. I doista, simbol je simbol, pogotovo u slučaju 'jakih' i očaravajućih simbola etnicizma i nacionalizma, samo ako ima svoju drugu, *afektivnu stranu*. A upravo ta *simboličko-afektivna* asocijacija, ili artikulacija u smislu de Sussurea, i jeste glavni element onog 'unutarnjeg svijeta' nacije kojeg modernisti, rukovođeni kategorijama politike, ideologije, ekonomije, demografije itd., u svojim tumačenjima uopće ne prepoznaju ili podcjenjuju. S druge strane, Smith će prigovoriti historičarima nacionalizma da su, uglavnom se fokusirajući na kritiku ideologije i na "uznemiravajuće psihološke aspekte nacionalnog osjećanja", postali "podložni optužbi za psihologizam ili za svodenje fenomena koji se manifestira na nekoliko razina na samo jednu, na socijalno-psihologijsku razinu".<sup>5</sup> 'Unutarnji svijet', usidren u ravni Simboličkog, ne smije se naprosto prepustiti 'psihologizmu'.

Nije dovoljno reći, kao što to ovaj autor ponekad čini, da su simboličko-afektivna tkanja 'unutarnji svjetovi' etnija i nacija, nego se za

njega uopće dimenzija unutarnjeg svijeta modernih nacija otvorila kao etnička dimenzija: unutarnji svijet je u bitnom smislu, a to znači po svojoj afektivno-simboličkoj građi, etnički. Stoga se može zaključiti i da je *etnička nadopuna* nacionalnog u stvari *unutarnja nadopuna*.

Nije li to onda prekoračenje objektivizma prema onom što je subjektivno? Može li sociološki realizam, ili uopće metodološki objektivizam, izaći nakraj s takvim prodorom u sferu subjektivnog? U jednom od svojih najkraćih opisa šta je to etno-simbolizam, pozivajući se na Armstronga, ali i na Fredrik Bartha, Smith će objasniti da su mit-simbol kompleksi, kao svojevrsni "simbolički grozdovi istovremeno *subjektivni*, u njihovom odnošenju prema individualnim opažanjima i vjerovanjima, i *objektivni*, jer njihovo pretvaranje u čvrste obrasce proizvodi *strukture* društvenih relacija i kulturnih institucija koje ustrajno postoje kroz generacije, neovisno o svim individualnom vjerovanjima i opažanjima".<sup>6</sup>

Kako je otvoren ponor subjektivnog tako je odmah i zatvoren, jer ono što pripada individuama kao njihov svijet vjerovanja, opažanja, osjećanja, htijenja (itd.), samo je naličje objektivnih simboličkih struktura i na njima izgrađenih društvenih relacija i kulturnih institucija. Afektivna nadopuna simboličkog omogućava etno-simbolima da na povlašten način mogu objasniti "emotivnu snagu i neodoljivu moć nacionalizma i njegov kapacitet da potakne masovnu posvećenost i samopožrtvovanost", a da pritom njihov objektivizam ne napravi nikakav veći ustupak izazovima 'subjektivizma'.

U svojim ranijim razmatranjima o tome šta bi bile glavne pretpostavke 'uvjerljive teorije nacionalizma', osim jasno definiranja ciljeva ili predmeta te teorije, Smith je naveo još dvije koje se upravo tiču subjektivnog i objektivnog pristupa. Tako je pored "'vanjskog' pristupa koji polazi od široke komparativne perspektive i povijesnog okvira", naveo i "'unutarnji' pristup koji podrazumijeva potragu za vrelima kulturnog identiteta i zajednice, a crpi iz empatijskog razumijevanje značenja koja učesnici

<sup>5</sup> Anthony D. Smith, "Nationalism and the Historians", str. 72.

<sup>6</sup> Anthony D. Smith, *The Nation in History*, str. 115. (Podvlačenja su moja)

pridaju svojim privrženostima i aktivnostima”<sup>7</sup>. Sociologija je od samih svojih početaka trebala biti sposobna za takva ‘empatijska razumijevanja značenja’ zahvaljujući nasljeđu Weberove “*verstehende Soziologie*, u kojoj je neki fenomen postao sociološki dokučiv putem analize značenja koja učesnici u nacionalnoj zajednici ili pokretu pridaju svojim djelatnostima”. (29) Ne treba zaboraviti da je za Webera nacija bila prije svega “zajednica osjećanja” (*gefühlsmäßige Gemeinschaft*). Međutim, i pored svoje načelne otvorenosti za ovaj ‘unutarnji pristup’, sociologija je ostala predugo posvećena proučavanja socioekonomskih struktura u makro-perspektivi, tako da su “modernizacija, industrijalizacija i klasni sukob na kraju obilježili njeno klasično ‘područje’”. (26) Smith će upravo Weberu odati priznanje da je pružio putokaze, jer je njegovo nastojanje ostalo posve fragmentarno, ka oba pristupa time što je “razotkrio izvorišta kulturnog identiteta i zajednice ‘na unutarnji način’ i što je osigurao širok ‘vanjski’ komparativni okvir za uzročno objašnjenje”. (33) Smithov prigovor na račun suvremenih sociologa jeste upravo to da nisu “na uvjerljiv način uspjeli spariti ove ‘unutarnje’ i ‘vanjske’ zahtjeve”, i to prije svega zato što se zanemarili jednu stranu, što su “propustili da pridaju odgovarajuću pažnju unutarnjim vrelima identiteta, a posebno povijesnim korijenima osjećaja zajedništva.” (*ibid.*)

Uvijek će biti dovoljno ukazati na onu stranu simbol-afektivne artikulacije koja je bliža objektivnom, ‘izvanjskom pristupu’, na mit-simbol komplekse i njihove čvrsto oblikovane strukture. No ova druga, afektivna strana simboličkih obrazaca i lanaca ne ostaje tek metodološki neosvijetljeno i nepristupačno naličje, kao nedostatak koji treba ‘zakrpati’, nego se ovo *žitko tlo* simboličkog poretka pokazuje kao glavni i istinski resurs promjena i preobražaja tog poretka. Etno-simbolisti tako mogu, nasuprot modernistima, iznijeti na vidjelo postojanost simboličkih poredaka koje prepoznajemo kao etničke kulture i njihove moderne zao-

stavštine, a također, nasuprot perenijalistima, i njihovu promjenljivost i suštinsku mogućnost preobražaja u nacionalne kulture.

Po svemu sudeći Smith u svojoj metodologiji uspijeva izaći nakraj sa izazovima subjektivizma, a da nipošto ne zanemaruje afektivnu stranu mit-simbol kompleksa. Ili, da budemo oprezniji, moglo bi se posumnjati da ta strana nije i najveći problem ili izazov za njegov objektivistički sociološki pristup. Nema sumnje da je ovaj autor posvetio veliku pažnju “etničkim identitetima kao ‘fenomenima afekta’”<sup>8</sup>, jer je, između ostalog, u tome vidio jednu od velikih prednosti svoga pristupa. Poučno je s tim u vezi osvrnuti se na njegovo prosuđivanje metodologije za koju se opredijelio jedan od istraživača iz njegovog tabora: John Armstrong. Da bi na vjeran način dokučio ‘izraze afekta’, ‘grozdove stavova i svežnjeve promjenljivih interakcija’, Armstrong je prigrlio ‘fenomenološki pristup’, ali bi mu isključivo oslanjanje na takva pristup uskratilo mogućnost da objasni dugotrajnu postojanost etničkih identiteta i kultura, pa je, prema Smithovom sudu, rješenje pronašao u kombinaciji fenomenologije sa ‘transakcionalizmom’ ili koncepcijom o mehanizmima održavanja međuetničke granice, kakvu je ponudio Fredrik Barth. Kao što nije dovoljan fenomenološki pristup, pa ga treba nadopuniti, jednako tako Barthov pristup zahtijeva nadopunu: inzistiranjem na logici etno-kulturne razlike između susjednih etnija gubi se potreba da se sama ‘kulturna građa’ svake od etnija razmotri i analizira kao takva, u svom posebnom sadržaju, a to opet može biti relevantno samo ako se na fenomenološki način može objasniti zašto ‘isti mitovi, simboli i sjećanja’ jedne ostavljaju ‘hladnim i bez reakcija’, a kod drugih izazivaju ‘duboke strasti’.

Smith se, dakle, zalaže za “potpuniju metodu u objašnjavanju etničke postojanosti i trajnosti”, pa predlaže “koncepciju koja nadopunjuje /Barthov/ granični pristup”. Najvažnije je, da bi se dokučio glavni razlog koji stoji iza takve

<sup>7</sup> Anthony D. Smith, “Nationalism and classical social theory”, *The British Journal of Sociology*, Volume 34, Number 1, March 1983, str. 19. (Sljedeće citate iz ove rasprave dajemo u glavnom tekstu.)

<sup>8</sup> Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, Routledge, London and New York, 1998, str. 186.

konceptije, imati jasan uvid u to da je etnička kultura "kako međugeneracijski repozitorij i nasljeđe, ili skup tradicija, tako i aktivno oblikujući repertoar značenja i slika".<sup>9</sup> Ako Smith u kulturi kao ono najbitnije prepoznaje njenu simboličku prirodu, onda ne iznenađuje da, kao što se to čini u strukturalnoj lingvistici, razlikuje *simbolički repozitorij društva i aktivni simbolički repertoar pojedinca*. Doduše, on se neće odvažiti da u ime znanstvenosti izvrši strukturalističku redukciju ovog drugog aspekta kojem i dalje dopušta fenomenološki pristup. A još manje će ga saznanje o presudnoj važnosti Simboličkog, koja posebno dolazi do izražaja u trajnosti i objektivnosti koje jamči prvi aspekt, motivirati da posumnja u svoj temeljnu sociološku orijentaciju. Prije svega zato što se Simboličko, usprkos njegovim prodornim uvidima u njegovu funkciju i prirodu, i dalje drži za Nadopunu. Kao što na važnom mjestu Smith napominje, etno-simbolizam dijeli s mnogim modernistima veliki narativ u kojem se pripovijeda o formiranju nacija te o nastanku i razvoju nacionalizma. Njegovi argumenti i periodizacije mogu biti drukčiji, a poseban je i po svome naglašavanju važnosti *etničkog oblikovanja* nacija, ali su forma njegovog historijskog narativa i okvir njegovih objašnjenja slični, ako ne i istovjetni, s onima kakve zastupaju modernisti. Štoviše, etno-simbolisti su na isti način opredjeljeni za kauzalno-historijsku metodu. Oni nastoje da kombiniraju značenja, koja pojedinci i grupe pridaju svojim nacionalnim aktivnostima, izborima i vjerovanjima, s kauzalnim prikazom stvarnih osnova narodne mobilizacije u odgovoru na pozive nacionalističkih vođa i pokreta u danim povijesnim sklopovima.<sup>10</sup>

Usprkos izazovu logike i funkcije simboličkog, usprkos sagledavanju velikog značaja etničkog tipa kulture, a unutar njega *značenja* koje pojedinci i grupe pridaju svome kolektivnom identitetu, Smith se i dalje čvrsto drži epistemološkog okvira 'klasičnih debata', prije svega kauzalno-historijske metode i 'velikog narativa',

tj. širokog genealoško-komparativnog pristupa, kojeg postmodernisti, kritizirajući moderniste, u novije vrijeme dovode u pitanje. Njegovo opredjeljenje za 'kombinaciju značenja s kauzalnim prikazom' nipošto ne bi trebalo da potkopa gotovo aksiomatski postavljen prioritet ovog drugog. Smith će čak sugerirati da su i kod etno-simbolista i modernista forma i okvir odabranog tipa objašnjenja istovjetni, s time da je jedini višak u podudarnosti ono što smo definirali kao Etničku Nadopunu, a koja otvara dimenziju Značenja.

Ono što bi trebalo da izgleda kao jednostavna nadopuna, pokreće deridijansku 'logiku nadopune' koja potresa čitavu koncepciju historijsko-sociološkog pristupa. Nije potreban veliki trud da se detektira autorova ambivalentnost u njegovoj metodološkoj svijesti i opredjeljenju za kombinaciju najmanje dva pristupa. Ono što bi trebalo da je samo pozitivna nadopuna inače besprijekornoj metodologiji modernista, ipak se pokazuje kao izraz 'nezadovoljstva' koje ne može biti malo, jer motivira otklon između dvije različite 'škole' (Th. Kuhn):

Etno-simbolizam izrasta iz nezadovoljstva s čisto *strukturalnim prikazom* modernizma i njegovim propustom da obrati pažnju na kulturne i simboličke elemente koji imaju tako važnu ulogu u formiranju i oblikovanju nacija i nacionalizama. (...) Naravno, etno-simbolisti se drže *makro-analitičkog okvira* i *kauzalno-historijske metodologije*. Ali oni također nastoje da interpretiraju značenja akcija učesnika upućivanjem na njihov *simbolički milje* i utjecaj zajedničkih mitova, sjećanja i kulturnih tradicija.<sup>11</sup>

Zašto bi nadopuna koja bi djelovala prema 'logici nadopune' morala biti uznemirujuća? Zato što bi djelovala tako da se ono što je nadopunjeno, što utemeljuje nadopunu, iz temelja promijeni, kao da je ono samo nadopuna. Za Smitha bi to značilo deplasirati kauzalno-historijsku metodologiju i na njeno mjesto postaviti

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 187.

<sup>10</sup> Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, Routledge, New York, 2009, str. 135. (Podvlačenja su moja.)

<sup>11</sup> *Ibid.* Podvlačenja su moja.

onu koja bi bila neposredno prilagođena *simboličkom miljeu*. Takav obrat, kao 'jezični obrat', Smith vidi kod postmodernista koje odbija da slijedi, jer po njegovom sudu oni naraciju i značenja postavljaju na mjesto same društvene i povijesne stvarnosti. Jedna od najmanje prihvatljivih posljedica takvog fokusiranja na čisto diskurzivno-simboličke aspekte bi za ovog autora bilo gubljenje makro-analitičkog okvira, jer bi na mjesto 'velikog narativa' došlo mnoštvo međusobno nepovezanih i u lokalne kontekste zagnjurenih priča. Pred modernistima je trebalo uporno inzistirati na važnosti etno-simboličkih elemenata nacionalnog identiteta, ali je istovremeno bilo neophodno ne napraviti nikakav veći ustupak postmodernistima, jer bi to vodilo neprihvatljivoj "disoluciji klasičnog modernizma i njegovom nadomještanju mnogim manjim i ograničenijim 'postmodernim' analizama nacije".<sup>12</sup>

Međutim, ostaje i dalje sumnja u kojoj mjeri ili je li uopće moguće spriječiti ovu 'fazu disolucije', o kojoj sa zabrinutošću govori Smith, jednom kada se prihvati imanentna logika Simboličkog. Ako je glavni preduvjet da se to ne dogodi obuzdavanje Simboličkog u granicama Realnog, onda je to jak razlog za sumnju. A čini se da Smith svoj najveći ulog upravo polaže na tu kartu:

Ishod svega ovoga je bio da, nasuprot engleskom idiomu koji *suprotstavlja (puko) 'simboličko' onome što je 'realno'*, etno-simbolisti sada tvrde da su ovi kulturni elementi isto toliko dio društvene realnosti kao i bilo koji materijalni ili organizacioni faktori; doista, *društvena realnost je neshvatljiva izvan simbolizma*. Pa ako etno-simbolisti naglašavaju ove kulturne elemente, to je zato da bi ponovo uspostavili *balans* koji je, u njihovim očima, bio poremećen paradigrama koje su degradirale 'simboličko' na oblast nadgradnje ili čak epifenomena, po cijenu potpunijeg i nijansiranijeg shvaćanja etniciteta, nacija i nacionalizma.<sup>13</sup>

Dakle, umjesto da se Simboličko suprotstavlja

Realnom, među njima treba uspostaviti *balans* koje su narušile određene vladajuće paradigme u polju izučavanja nacija i nacionalizma. Međutim, ako je i istina da je 'društvena realnost neshvatljiva izvan simbolizma', onda odatle nužno ne slijedi da je Simboličko 'dio društvene realnosti' na isti način kao 'materijalni ili organizacioni faktori'. Ili bi možda i mogli dopustiti da je Simboličko na taj način dio 'društvene realnosti', ali pod uvjetom da onda, na tragu Lacana, pravimo strogu razliku između Realnosti i Realnog.

Smithu očito izmiče mogućost da Simboličko misli kao svojevrsan 'eksces' koji ne pripada 'društvenoj realnosti', ili barem ne pripada na način 'materijalnih i organizacionih faktora'. No zasigurno se nije varao kada je vjerovao da naglašavati izuzetnu važnost etno-simboličkih faktora pri upornom vezivanju uz paradigmu sociološkog realizma pretpostavlja poduzimanje izvjesnih mjera u osiguravanju tako uvedenog Simboličkog, da se ono ne bi pokazalo kao 'remetilački faktor'. O kakvim mjerama je riječ, vidjeli smo u Smithovoj opreznoj – jer se nipošto nisu smjeli uzdrmati stupovi društveno-povijesnog kontinuiteta - reaproprijaciji Armstrongovog fenomenološkog pristupa koji je nastojao udovoljiti zahtjevima promjenljivog i kolebljivog individualnog i grupnog vezivanja uz simbole.

Može li biti da Smith usprkos svom egzemplarnom naglašavanju važnosti Simboličkog u znanstvenom polju u kojem se kreće, ne uspijeva do kraja proniknuti u njegovu pravu prirodu ili način na koji ono djeluje na formiranje i održavanje drevnih i modernih kolektivnih identiteta? Nije li za takvu sumnju važna indicija njegovo vjerovanje da se najveći rizici u uvođenju Simboličkog u sociološki realizam javljaju na strani 'subjektivnog', tamo gdje je locirao 'unutarnji svijet'? Nije li tu u stvari u igri krupniji previd? Zašto se simbolima, čitavim konfiguracijama mit-simbol kompleksa, odriče mogućnost da se upravo oni identificiraju kao "strukturni uvjeti i stanja koja

<sup>12</sup> *Nationalism and Modernism*, str. 142

<sup>13</sup> *Ethno-Symbolism and Nationalism*, str. 24-25. (Moja podvlačenja.)

potiču uspon nacija i/ili nacionalizama”?<sup>14</sup>

A Smith takvu sposobnost identifikacije pripisuje prije svega ‘modernistički analizama’ koje najčešće nikakvog značaja ne pridaju univerzumu simbola. Kada ovaj autor napominje da, kao što smo već citirali, “etno-simbolizam izrasta iz nezadovoljstva s čisto *strukturnim prikazom* modernizma”, onda je jasno da on drži nespobjivim vjerodostojno pristupanje Simboličkom sa “strukturnim prikazom” uopće. Nije li onda s onim što mu se činilo kao ‘prljava voda’ postmodernizma, a to je odustajanje njegovih proponenata od nekih temeljnih zahtjeva objektivizma u društvenim znanostima, Smith odbacio i neke od najvažnijih uvida u prirodu Simboličkog?

\* \* \*

Simboli, bez sumnje, otvaraju dimenziju ‘subjektivnog’ i ‘unutarnjeg’, koja se za objektivna znanstvena razmatranja može osigurati fenomenološkim pristupom. Ali nakon tzv. ‘jezičnog obrata’ u društvenim i humanistički znanostima ništa manje nije osiguran ni ‘strukuralistički pristup’ u kojem se trebamo držati simbola u njihovoj vlastitoj simboličkoj dimenziji. Kada Smith tvrdi da historijska sociologija mora ostati stalno otvorena za suradnju sa svojim susjednim disciplinama, onda to podrazumijeva i etnologiju i socijalnu antropologiju u kojima je već odavno metoda strukturalne analize postala posebno povlaštena metoda, pogotovo kada je riječ o ‘sustavima srodstva’. Smijemo li i onda kada smo u širem polju sociologije, a pogotovo antropologije, zaboraviti onaj *dictum* kojeg dugujemo Claude Lévi-Straussu: “da se nikad ne smetne s uma da smo u slučaju izučavanja sociologije kao i slučaju izučavanja lingvistike, u punom simbolizmu”?<sup>15</sup> Čini se da Smith u uvodu u svoje glavno djelo nema drukčiji stav kada tvrdi da “nam samo izraženiji ‘simbolički’ pristup utemeljen na povijesnoj usporedbi trajnih konstitutivnih elemenata etničkih zajednica i nacija može pomoći da izgradimo opću sliku historij-

skih i socioloških relacija između ovih zajednica i nacija.”<sup>16</sup> Kako čitamo u prethodnim rečenicama, za njega je ovaj ‘simbolički pristup’, kao i za francuskog antropologa, vezan uz ‘strukture’ koje on prepoznaje kao “permanentne kulturne attribute pamćenja, mita i simbolizma”, ali ih i dalje računa u ‘*subjektivne*’ faktore, doduše različite od druge podklase u koju spadaju “više efemerne dimenzije kolektivne volje, stava, čak osjećaja, koji čine svakodnevno tkanje etničke svijesti”. Za Smitha je od presudne važnosti držati unutar iste kategorije Subjektivnog nerazdvojno povezane *permanentne dimenzije etničke kulture* i *efemerne dimenzije volje i osjećanja*, jer bi njihovo razdvajanje dalo povoda kako psihologizmu tako i ispraznom strukturalizmu. Zašto treba biti sumnjičav i ne prepustiti se čisto strukturalističkom pristupu, a ipak ustrajati na njemu kao važnom metodološkom principu, to jasno razabiremo iz sljedećih redova:

Fenomeni kao etnicitet ili nacionalni sentiment su tako široko povezani sa izrazima stavova, opažanja i osjećanja (čak i kada podrazumijevaju daleko više stvari) da će čisto strukturalni pristupi nužno izgledati suviše udaljeni od predmeta njihovih objašnjenja, čak i kada ti pristupi nisu izrazito pogrešni. U isto vrijeme, ‘značenja’ koja pridajemo grupnim identitetima ili idealima variraju tokom vremena i ovisno o okolnostima, iako mnogi identiteti i sentimente ustrajno postoje kroz generacije. Prema tome, svako izučavanje ‘korijena’ nacija mora ogoliti strukture i kulture unutar kojih se ova značenja mijenjaju i postaju preobražena.<sup>17</sup>

Nismo ovdje skloni da Smithovu metodologiju kritiziramo sa stanovišta strukturalizma u njegovoj kanoničkoj formi kakvu je, recimo, stekao kod Lévi-Straussa, a pogotovo ne da to činimo s radikalnijih pozicija za koje, prema Derridinim riječima, “sve postaje diskurs”. Dokučili smo da je za Smithovu metodologiju od središnje važnosti vezivanje Strukture i Značenja, tako da i

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 26.

<sup>15</sup> Claude Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, preveo Anđelko Habazin, Stvarnost, Zagreb, 1977, str. 63.

<sup>16</sup> Anthony D. Smith, *Ethnic Origins of Nations*, str. 4.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 7.

same strukture, bez obzira na njihov objektivan ontološki status, ostaju načelno u sferi Subjektivnog, budući da one po svome izvoru nisu ništa drugo nego značenja: nataloženi i kristalizirani doživljaji, osjećanja, stavovi, tumačenja i razumijevanja. Međutim, može se prigovoriti, genealoško tumačenje struktura ne umanjuje njihovu strukturalnost, a to znači nesubjektivni karakter.<sup>18</sup> Što se dublje ide u prošlost, u genealoškom razmatranju nekog sadašnjeg etno-nacionalnog identiteta, što je temeljno usmjerenje etno-simbolista, sve je oskudnija i nepouzdanija ova strana Značenja, tj. one efemerne dimenzije volje i osjećanja, a sva su krućim, okoštalićim i neovisnijim pokazuju strukturalne dimenzije. Paradoksalno, ako je genealoška rekonstrukcija modernih nacionalnih identiteta trebalo da osigura prednost Značenja (u njegovoj ponajviše subjektivnoj dimenziji) nad Strukturom, upravo je na taj način ova prednost potkopavana: što duži korak u prošlost to više redukcije Značenja na Strukturu. Nepouzdana tlo hipotetskog nagađanja o konkretnim kontekstima i okolnostima izgubljenim u dubinama prošlosti, motiviralo je A. R. Radcliffe-Browna da 'metodu strukturalne ili sociološke analize' smatra boljim izborom od 'metode pretpostavljene historije'.<sup>19</sup>

\* \* \*

Kulturni nacionalisti se bave rekonstrukcijom pretpostavljene historije. Upravo oni tvrdoglavo ustrajavaju da po svaku cijenu očuvaju prednost Značenja nad Strukturom, jer su uvjereni da gotovo u svakom periodu prošlosti svoga naroda mogu pružiti pouzdan i nesumnjiv prikaz kakva su osjećanja, stavovi, voljna opredjeljenja i tumačenja stajala iza uspostavljanja, trajanja ili rušenja čvrstih struktura mit-simbol kompleksa. Da bi se dovelo u pitanje ovo često gotovo samorazumljivo podvrgavanje Strukture Značenju, tj. onoga što bismo nazvali inherentnom logikom Simboličkog poretka njegovom subjektivnom raspolaganju i doživljavanju, trebalo bi naći povijesne primjere u kojima, ma kako bili uporni i maštoviti pokušaji

rekonstrukcije pretpostavljene historije, ono jedino pouzdano što dolazi iz dubina prošlosti neke etničke zajednice samo su određene simboličke strukture i uz njih vezani kolektivni obrasci ponašanja. Takav egzemplaran i za našu svrhu instruktivan slučaj dovoljno mračne i nerazjašnjene prošlosti i uporno trajućih konfiguracija mit-simbol kompleksa, bez kojih je nezamislivo etničko preživljavanje kroz vrijeme, nalazimo upravo u multietničkom univerzumu Bosne i Hercegovine. Pozvat ćemo se na svjedočenje historičara međunarodne reputacije:

Bosanskohercegovačka prošlost govori nerazgovijetnijim i tajanstvenijim govorom negoli prošlost bilo koje druge južnoslavenske ili europske regije. (...) Bosna je zemlja epohalnih zaokreta, izlomljenih kontinuiteta i diskontinuiteta, prorijeđenih i teško čitljivih spomenika i zapisa različita civilizacijskog podrijetla. Nacionalne, odnosno nacionalističke historiografije u te stoljetne ponore teške prepoznatljivosti ubacivale su i ubacuju ideologeme...<sup>20</sup>

Nazovimo ovakvo gledište hipotezom o etno-kulturnom diskontinuitetu, koja objašnjava potrebu naknadne intervencije tzv. "etničkih poduzetnika", "graditelja nacije" i drugih ideologa u doba nacionalnog preporoda. U skici dojmlićivog alegorijskog prizoru koji nam nudi Srećko Džaja, lako možemo prepoznati mnoštvo aktera, ne samo političke nego i kulturne i akademske scene, kako već gotovo više od jednog stoljeća marljivo rade na zatrpavanju i popunjavanju 'stoljetnih ponora' koji su izlomili i izbrazdali ono što se makar isprva moglo činiti povijesnim kontinuitetom u postojanju svake od tri etno-nacionalne skupine u Bosni i Hercegovini. Među kulturnim nacionalistima koji se bave ideološki krajnje sumnjivim rekonstrukcijama pretpostavljene historije veliku odgovornost snose učenjaci humanističkih znanosti, posebno historičari koji tobože nude 'objektivan historijski prikaz onoga što se stvarno dogodilo'.

<sup>18</sup> Vidi o tome Jacques Derrida, "Genèse et structure - et la phénoménologie", u *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967, str. 229-251.

<sup>19</sup> A. R. Redklif-Braun, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu. Oglеди i predavanja*, prevela Slobodanka Glišić, Prosveta, Beograd, 1982, str. 70.

<sup>20</sup> Srećko Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine*, Biblioteka Stećak, Mostar, 1999, str. 7.



Naizgled nasuprot spomenutoj hipotezi, može se postaviti hipoteza o etno-kulturnom kontinuitetu: između tri bosanskohercegovačke etničke nacije nema značajnijeg diskontinuiteta, nekakvog 'ponora', ako se etnografski usporede sadržaji 'kulturne građe' kojima ove nacije raspolažu. U novije vrijeme takvu hipotezu, ispred čitavog tima domaćih eksperata među kojima je bio i sam Džaja, iznio je Pål Kolstø, profesor univerziteta u Oslu.<sup>21</sup> Ove dvije hipoteze su u stvari komplementarne, jer je prva postavljena na dijakronijskoj, a druga na sinkronijskoj osi. U najkraćem, suvremeni nacionalistički ideolozi služe tome da se očito suviše male razlike između postojećih kolektivnih identiteta prodube i naknadno osiguraju pronalaženjem daleko dubljih razlika u prošlosti na temelju pseudoznanstvenih 'etnogeneza'. Tako se ispisuju 'pretpostavljene pri/povijesti' da bi se napokon pronašli ponori koji dijele jedan narod od drugog, ali se pritom velika muka muči s ponorima u vlastitom kolektivnom pamćenju. Takvi stvarni ponori se premošćuju artificijelnim sredstvima, 'konstrukcijama', 'zamišljanjima' i 'fikcijama', pa je zadaća odgovornih profesionalnih historičara, kako nam sugeriraju učenjaci okupljeni na projektu kojeg vodi norveški profesor, da na temelju 'činjenica' i kritičkih uvida opovrgnu takva fiktivna premošćivanja. Međutim, surova stvarnost lokalnog etno-nacionalizma koji ima dubokog korijena u širokim masama budi sumnju da se inzistiranje na činjenicama, na objektivno-kauzalnim historijskim rekonstrukcijama, možda previđa daleko važniji izvor upečatljivo žilave postojanosti i samodovoljnosti triju etničkih samosvijesti. Nema sumnje da nikakva inspekcija sadržaja i obilježja lokalnih etničkih zajednica ne može objasniti ni opravdati 'duboke razlike' koje ih danas dijele. Sociološki i etnografski popisi, ma kako bili detaljni i precizni,

ne mogu dokučiti pravi izvor razlika. Još manje se one mogu svesti na puke 'ideološke manipulacije' koje bi se eventualno uklonile trezvenom i upornom ideološkom kritikom.

Zato je Pål Kolstø uvjeren da je i u slučaju Bosne i Hercegovine potrebno usvojiti novu paradigmu koju je predložio socijalni antropolog Fredrik Barth. I doista, slijedimo li Bartha u razdvajanju, umjesto u uobičajenom poistovjećivanju, kulture i etniciteta, te vezivanju ovog potonjeg uz logiku *dijakritika*, mnogo jasnijom i razumljivijom će nam se ukazati slika faktičnog multietničkog stanja u ovoj zemlji.<sup>22</sup> S Barthovim dijakritikama, njegovim naglašavanjem važnosti distinktivnih kulturnih crta u interakciji susjednih grupa, ponovo ulazimo u registar Simboličkog, ali se onda, kao i kod Smitha, ovaj prodor naknadno vezuje uz Subjektivno, tako da blijedi i gubi se iz vida njegova genuina dimenzija. Barth je zaslužan za uvođenje *kulturne razlike* na nekadašnje povlašteno mjesto *kulturnog identiteta* u istraživanjima etniciteta, a takva daleko-sežan obrat podrazumijeva i drukčija sredstva analize. *Razlika kao razlika*, koja je izvornija od *identiteta* i sama ga proizvodi, uvijek se povlači u izvjestan otklon spram sociološke, kulturne, političke (itd.) realnosti. Pred izazovom da se makar u izvjesnim segmentima analize drži Razlike prije njenog vezivanja za stvarnost identiteta, pred izazovom koji su pred njega postavili postmodernisti, Barth je ostao vjeran svojem prvobitnom i nerazlučivom vezivanju Razlike uz 'društvenu organizaciju'. Kada međuetničku razliku postavlja iznad etničkog identiteta, Barth ustvari 'društvenu organizaciju' nadređuje 'kulturi'. Jer za njega je etnički identitet, kako kaže u kasnijem osvrtu na svoje kapitalno djelo, "stvar društvene organizacije kulturne razlike, kao što stoji u podnaslovu knjige."<sup>23</sup> Etnička razlika tako

21 Pål Kolstø (ed.), *Myths and Boundaries in South-East Europe*, Hurst. & Company, London, 2005, str. 15. Također u prevodu: *Historijski mitovi na Balkanu*, Zbornik za istoriju u Sarajevu, Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo, 2003, str. 26. Nasuprot onim 'zidarima' koji umanjuju važnost ili osporavaju postojanje mnogih crta zajedničke ili podudarne etničke kulture, jedini u pravom smislu otrežnjujući glas bi, kako izgleda, mogao doći od 'objektivne nauke'. Iznenadujuće je da se ovaj autor pri tome poziva svog zemljaka Fredrika Bartha i spominje njegovu veliku zaslugu u "promjeni paradigme": "Prije objavljivanja Bartove knjige većina socijalnih antropologa proučavala je etničke grupe kao kulturne sisteme. Doista, termini etnicitet i kultura su se koristili u istom značenju". (str. 23)

22 Frederik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organizations of Cultural Difference*, Little, Brown and Company, Boston, 1969.

23 Frederik Barth, "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity", u: Hans Vermeulen and Cora Govers (eds.),

postaje 'organizacijska razlika', oruđe u rukama onih koji imaju moć da vrše izbor dijakritika, da obilježe 'međuetničku granicu', prije svega društvenih elita koje se nameću kao "agenti promjene". Komentirajući Barthovo pomicanje težišta antropološke analize na *simbolički ucrtane* etničke granice, John Armstrong će istaći ovo vezivanje uz Subjektivno: "etnički mehanizmi postavljanja granica postoje u umovima njihovih subjekata prije nego kao linije na karti ili norme u pravilniku."<sup>24</sup> Sam Barth će i u naknadnom vrednovanju svoga pionirskog rada ponovo kao posebno važan istaći svoj uvid u "'poduzetničku ulogu' koju imaju vođe u etničkoj politici, smatrajući da je zbog toga zaslužan za "jednu od prvih antropoloških primjena više postmodernog pogleda na kulturu".<sup>25</sup> Motiviran ovakvim bartovskim 'konstruktivizmom' i poduzetničkim stvaranjem 'zamišljenih zajednica', Kolstø će kao glavni sadržaj svog istraživačkog programa na bosanskohercegovačkom povijesnom terenu uvesti tvorbu mitova i kolektivne mitske svijesti. A u onome što je trebalo da bude bartovski obrat ka Simboličkom, a ne samo Subjektivnom, jedva da će kod njega i njegovih domaćih suradnika biti riječi.

Ako hoćemo dospjeti do simboličke dimenzije koja ne bi bila tek u sjeni Subjektivnog, onda je treba tražiti s onu stranu onoga što je Barth označio kao "aktivnu konstrukciju granice"<sup>26</sup> Bez sumnje bi nam se ta dimenzija pojavljivala u onim dugotrajnim i zatečenim mit-simbol strukturama za koje je Armstrong rekao da ih Barthov konstruktivizam uglavnom previđa.<sup>27</sup> Međutim, te simboličke strukture koje pripadaju etničkom nasljeđu uglavnom nisu dostupne kao takve, pogotovo ne u doba nacionalizma: upravo su one predmetom neumornog rada

etničkih poduzetnika i graditelja nacije, koji ih podvrgavaju reinterpretaciji, reelaboraciji, rekonstrukciji (itd.); riječju: uključuju ih u svoje 'pretpostavljene historije'. Kao strateško načelo da se ogole ove strukture i oslobode svih naknadnih taloga *zamišljenih* etnogeneza mogla bi poslužiti koncepcija 'djelatne povijesti' (*Wirkungsgeschichte*) koju nalazimo u Gadamerovoj hermeneutici. Na taj način bi dohvatili one utjecaje iz daleke prošlosti koji su i dalje prisutni u najširim slojevima kolektivne svijesti, prije svega one najdjelatnije: one koji su joj dali prepoznatljiv i konačan oblik kolektivnog sopstva.<sup>28</sup> Upravo te strukture su 'dubinske', ne u smislu da su prosječnoj svijesti nedostupne ili 'nesvjesne', nego da uporno traju i da se najteže podvrgavaju ideološkom inženjeringu svakodnevnice ili političkim zahtjevima novijeg doba.

\* \* \*

U etno-nacionalnom miljeu Bosne i Hercegovine i njenih 'konstitutivnih identiteta' takve povijesno-djelatne strukture, djelatne tokom *longue durée*, su one koju su formirane oko konfesionalnih pripadnosti. Kolektivi identiteta koji su bili dominantni četiri stoljeća Otomanske imperije, ostali su takvi i u moderno doba. Upravo ove konfesionalne pripadnosti kristalizirane u režimu otomanske teokracije pokazuju onu vrstu trajnosti i postojanosti koje očekujemo od etničkih identiteta. Još važnije: ne pronalazimo nikakvog oblika etničkog identiteta koji bi bio u tolikoj mjeri ili makar približno povijesno djelatan, a da ne bi bio podudaran sa religijskim identitetom ili njime natkriljen kao daleko uži po svome opsegu. Kada god u novijem dobu naiđemo na jasno i samosvjesno očitovanje etničkog ili etno-nacionalnog identiteta, bez mnogo arheološkog truda ćemo moći ustanoviti da je

*The Anthropology of Ethnicity*, Het Spinhuis, 2000, str. 12. Drukčije nije ni moglo biti s obzirom da je odabrani "pristup uglavnom izgrađen na korporativnoj grupnoj teoriji britanske socijalne antropologije i na Goffmanovom radu na određenju situacije u interakciji." (str. 11.)

<sup>24</sup> John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press, 1982, str. 7.

<sup>25</sup> Frederik Barth, "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity", str. 12.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 16.

<sup>27</sup> John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, str. 8.

<sup>28</sup> "Ovaj koncept nam može pomoći prilikom ustanovljavanja šta je to što je u određenom dobu zaživjelo i šta je kasnije, na nekoj referentnoj tački interpretacije, preživjelo od kolektivne svijesti o vlastitom društvenom sopstvu." Cf. U. Vlasisavljević, "Rekonfiguracija etničkog sopstva u neslobodi", u: Kristina Bojanović (ed.), *Sloboda, nasilje, identitet*, Filozofska škola Noema, Nikšić, 2012, str. 171.

ono ranije pripremljeno i osigurano u prostoru konfesionalne pripadnosti. Dakako, kod bosanskohercegovačkih 'etničkih poduzetnika' i 'građitelja nacije' češće ćemo naći obrnutu tezu, zadanu takvim tipom političkog angažmana: da su postojali proto-etnički identiteti koji su naknadno zaodjenuti u religiozne identitete da bi kroz smjene imperijalnih poredaka i izazove snažne asimilacije uopće mogli preživjeti. Bez kriterija povijesno-djelatne narodne svijesti može nam se činiti da je dilema je li stariji etnički ili religijski identitet nerješiva ili, u Derridinom tumačenju, 'neodlučiva'. Međutim, samosvijest o milenijskom kontinuitetu vlastitog etničkog bića ne nalazimo povijesno djelatnom ni u jednom od tri 'konstitutivna naroda', osim u novije doba nacionalnog buđenja i to ponajprije kod onih koji su kao ideolozi odgovorni za to buđenje.

Naknadno etniziranje kolektivnih konfesionalnih pripadnosti se može protumačiti na tragu Bauerove koncepcije o naciji kao 'zajednici sudbine' (*Schicksalsgemeinschaft*).<sup>29</sup> U dugoj vladavini otomanske imperije, 'zajednice vjere' (*communities of faith*) su postale 'zajednice sudbine' (*communities of fate*), budući da je upravo religijski identitet određivao društveni status pojedinaca te povezivao njihove životne mogućnosti i izgleda s općom pozicijom religijskih zajednica kojima su pripadali unutar imperijalnog poretka. Po svemu sudeći, ono što u novije vrijeme zatičemo kao samosvjesne etničke nacije pripada kulturnom i društvenom nasljeđu imperije koja je svoju vlast organizirala kao milet-sistem. Stoga bismo mogli zaključiti da su glavne pretpostavke nastanka takvih etno-nacionalnih zajednica bile: dugotrajna, višestoljetna i izrazito teokratska, ali liberalno teokratska, imperijalna vlast.<sup>30</sup>

Međutim sada je pitanje kako se ovaj *pozitivistički* pristup oslonjen na povijesno-djelatnu

svijest – pozitivistički, jer treba uzimati kao validno tumačenje historijskih činjenica samo ona *značenja* i *tumačenja* koja nalazimo prisutnim u širokoj narodnoj svijesti – može nadovezati ili kombinirati sa semiotičkim pristupom koji je i kod etno-simbolista podređen ili prigušen historiografskom i sociološkom pozitivizmom. Držimo li se semiotičkog ili čisto simboličkog pristupa prije upliva ovog drugog tipa pozitivizma, onda ćemo etnografske, historioografske i sociološke sadržaje promatrati kao označitelje koji se drže unutar određenog skupa. Ono što u uobičajenoj pozitivističkoj percepciji vidimo kao etno-kulturni korpus određenog kolektivnog identiteta, pojavit će nam se kao uređeno polje mit-simbol kompleksa ili kao skup označitelja od posebne važnosti za dano etničko sopstvo (*Self*).<sup>31</sup> Ako s povlačenjem Otomanske imperije, kao svojevrsnom osekom mit-simbol kompleksa jednog doba i njegovog pluralnog religijsko-kulturnog ambijenta, zatičemo kao izvjestan očvrnuti talog tri konfiguracije kolektivnog sopstva, onda je važno ispitati kako su uređene te konfiguracije. Ako ih sociološki prepoznajemo kao tri religijske zajednice, onda je očito da ćemo na simboličko planu imati posebnu povlaštenost označitelja konfesionalne pripadnosti. Međutim, sam karakter te povlaštenosti, upravo zbog njegove izrazito simboličke prirode, nije neposredno dokučiv historijsko-sociološkom pozitivizmu. Naime, ono što nalazimo od religijskih sadržaja u polju karakterističnih obilježja ovog ili onog kolektivnog sopstva, bosanskohercegovačkih katolika, pravoslavaca ili muslimana, ne iscrpljuje sam fenomen religijskog, jer ono po čemu sam kolektivni identitet stječe svoju distinktivnu vrijednost i ima efekt strukturiranja samog polja danosti time nije dokučeno. Tek ako slijedimo njegovu označiteljsku logiku, otkriti ćemo religijsko, kao najvažnije obilježje kolektivnog identiteta, istovremeno i unutar po-

<sup>29</sup> Vidi o tome: Ariel Hernández, *Nation-building and Identity Conflicts: Facilitating the Mediation Process*, Springer VS, 2014, str. 66.

<sup>30</sup> Katoličke i pravoslavne zajednice su mogle preživjeti dugotrajnu vladavinu Osmanlija, jer je to bila imperija koja je imala "najrazvijeniji model ne-liberalne (tj. isključivo prema grupama orijentirane) religijske tolerancije". Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995, str. 158.

<sup>31</sup> Ono što mi ovdje označavamo kao 'polje' ili 'skup' kod Taylora je, u njegovom nastojanju iznošenja mehanizma konstitucije individualnog i kolektivnog sopstva, 'okvir' ili 'pozadinska slika' moralnog djelovanja. Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.

lja etnografski dokučivih danosti i izvan tog polja. Ovo 'izvan', dakako, izmiče pozitivističkom pristupu. Kada je na ovaj način privilegirano u konstituciji identiteta, religijsko nadilazi skup svih faktičnih danosti jedne određene kulture. Ono je samo središte tog polja ili skupa mit-simbol kompleksa, ali je istovremeno i izvan tog polja kao simbolički element koji ga uređuje i zatvara. Kao središte, ono je element koji se ne može razmijeniti s bilo kojim drugim elementom, a kao ono što izvana povlači granicu skupa i lokalizira sve druge relevantne elemente, ono se ponaša kao "transcendentalno ili povlašteno označeno".<sup>32</sup> Tim važnije je ne ispustiti iz vida funkciju ovog *označitelja* koji se uskraćuje svakom obliku danosti, jer je snažni i uzoriti oblik sinkronijskog 'kulturnog kontinuuma' ono što odlikuje svaki period novije povijesti ovog dijela svijeta. Koristimo li ono što Kolstø zove mapama ili podrobno iscrtanim shemama rasprostranjenosti svakog važnijeg aspekta etničke kulture, poput običaja, vjerovanja, načina ishrane ili odijevanja, narodnih narječja i etičkih kodeksa, doći ćemo do slike veoma složenog i razuđenog reljefa u kojem nećemo moći prepoznati dovoljno jasne obrise kakvi se danas očekuju od etno-genealoških rekonstrukcija.<sup>33</sup>

To se rješava obično tako da se u historijsko-sociološku analizu etnografskog materijala iz prošlosti ulazi s određenom predstavom o već unaprijed konstituiranom kolektivnom sopstvu čiju pri/povijest tek treba napisati. Zahvaljujući toj predstavi, istraživač u stvarnosti, čak i onaj najudaljenijoj koja izmiče kolektivnom pam-

ćenju određene grupe, pronalazi etničko sopstvo koje mu je onda na svakoj tački njegove povijesne geneze zajamčeno.<sup>34</sup> Kao način da se ne podlegne ovoj sveprisutnoj 'retrospektivnoj iluziji', Rogers Brubaker je predložio skretanje pažnje učenjaka na kognitivne i epistemološke aspekte analize. Prema njegovim riječima, "umjesto da se grupe uzmu kao bazične jedinice analize", treba se fokusirati "na aktivnosti 'gradnje-grupe' i 'grupiranja' poput klasifikacije, kategorizacije i identifikacije".<sup>35</sup> Međutim, takvo stanovište bi nas, s druge strane, moglo odvesti ka radikalnom obliku 'konstruktivizma', kojeg je Smith nazvao "nacionalizmom bez nacija".<sup>36</sup> Važno je primijetiti da analiza 'gradnje-grupe' kakvu predlaže Brubaker, ako kao rekonstrukcija zajedničke prošlosti mnoštva ljudi treba da ostane dovoljno 'realistična' pred izazovima puke 'imaginacije' ideologa nacije, može naći čvrste oslonce u pozitivnim nalazima 'grupirajuće' ili grupno-djelatne povijesti. Drugim riječima, u nekom periodu povijesti izvjesna religijska svijest se može pokazati kao grupno-djelatna, što će reći da ima učinke 'gradnje grupe', a u nekom drugom periodu takve učinke može imati etnička, klasna ili nacionalna svijest.

Predložena analiza konstitucije etno-kulturnih identiteta, koja se postavlja u registru Simboličkog, može se tumačiti u okviru teorije skupova. Tri bosanskohercegovačke etničke nacije se ukazuju kao tri skupa najvažnijih simboličkih elemenata u kompoziciji njihovog kolektivnog sopstva. U ovom registru su, dakle, sama ova sopstva polja ili skupovi mit-simbol kompleksa.

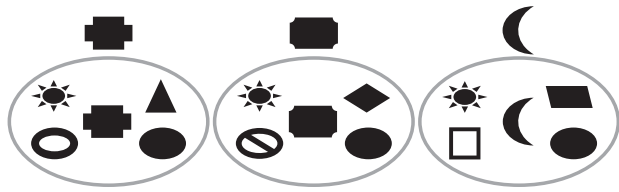
32 Žak Derida, "Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka", *Bela mitologija*, Biblioteka svetovi, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 135. "Uvek se mislilo da je središte, koje je po definiciji jedno, činilo u strukturi baš ono što upravljajući njome izmiče strukturalnosti. Stoga, jedna klasična misao o strukturi, može paradoksalno reći da je centar u strukturi i izvan strukture." (str. 132)

33 Pål Kolstø, *Historijski mitovi na Balkanu*, str. 13.

34 Tako je Thomas J. Winniffrith mogao prigovoriti Noelu Malcomu da je u njegovoj veoma hvaljenoj knjizi o Bosni zapravo plasirao mit na "koji bi se lako mogli zakačiti grlati nacionalisti", a to je da "stvarno postoje različite rasne grupe – Bosanci, Hrvati, Srbi, Vlasi, Pomaci, Grci, Albanci, Turci – jasno odvojene jedne od drugih putem jezika, religije i kulture, oduvijek i zauvijek". Thomas J. Winniffrith, *Shattered Eagles. Balkan Fragments*, Duckworth, London, 1995, str. 8.

35 "Rasa, etnicitet i nacionalnost postoje samo u i kroz naše percepcije, interpretacije, predstave, klasifikacije i identifikacije. To nisu stvari u svijetu nego perspektive prema svijetu – nisu ontološke nego epistemološke stvarnosti." Rogers Brubaker, *Ethnicity without groups*, Harvard University Press, 2006, str. 79. Zanimljivo da su u ovoj knjizi prvi primjer uobičajenog, a ustvari nedopustivog, pretvaranja etničkih grupa u "supstancijalne entitete kojima su pripisani interesi i sposobnost samostalnog djelovanja" upravo "Srbi, Hrvati, Muslimani i Albanci u bivšoj Jugoslaviji" (str. 8).

36 O njegovoj kritici ovakvog stanovišta na koje gleda kao jedan od vidova "konačne *reductio ad absurdum* našeg istraživanja" vidi, na primjer, Anthony D. Smith, *The Nation in History*, str. 101 i dalje.



Svaki skup ima svoje relevantne elemente koji definiraju odgovarajući kolektivni identitet, ali i najmanje jedan element koji skup drži na okupu, u onom modusu kojeg je Derrida dodijelio 'transcendentalno označenom': u isto vrijeme on stoji u samome srcu skupa, kao gravitaciono središte simboličkog polja, i ne pripada skupu kako bi mu osigurao cjelovitost. Relevantni elementi koji sačinjavaju 'kulturnu građu' svakog skupa mogu biti dijelom zajednički, ukazujući na međusobnu kulturnu srodnost lokalnih kolektivnih identiteta, i različiti, ukazujući na njihovu međusobnu stranost. Takve elemente zbrajamo pravljenjem spomenutih etnografskih mapa. Međutim, ono što te elemente okuplja u različite skupove su elementi koji mogu biti članovi samo jednog skupa. Njihov dvostruki status imenuje obilježje 'transcendentalno označeno': to je onaj element koji je član skupa elemenata od kojih jedino on nije član. Epistemološki realizam, poput Smithovog sociološkog pozitivizma, može dokučiti element koji sačinjava središte skupa, u našem slučaju religiju kao čitav arsenal etnografskih činjenica, ali ne i njen *transcendentalni status označitelja*.

Za Bartha se, međutim, može reći da prepoznaje ili naslućuje pravu prirodu tog središnjeg elementa, a to je da je on izvan svakog pozitivnog sadržaja također postavljen kao označitelj, jer je priroda tog elementa *distinktivna*. Ali bartovski 'čuvar granice' kao *dijakritika* jeste izmaknut iz skupa, sve do njegove granice, ali ne i 'izvan' ili 's onu stranu' njega, inače Smith takvu vrstu simboličkog 'ekscesa' ne bi mogao inkorporirati u svoje historijsko-sociološko gledište.

Važno se sada zadržati na apstraktnoj, u bitnom besadržajnoj prirodi transcendentalnog označitelja kakvom se pokazuje religija, budu-

ći da ima presudnu distinktivnu vrijednosti, a to će reći fundamentalnu konstitutivnu vrijednost, za lokalne etničke identiteta. Najprije, kakva je relacije označitelja i označenog kod ovog transcendentalnog elementa, jer ih možemo upotrebljavati sinonimno? Naravno da ovaj označitelj ima svoje označeno i da je ono i u ontološkom smislu, kao učenje o Bogu i božanskom, transcendentalno. Međutim, tek njegova označiteljska strana, ako ostavimo po strani pitanje mogućnosti razdvajanja ove dvije strane nakon 'diskurzivnog obrata' u humanističkim znanostima,<sup>37</sup> ima jasno distinktivnu, a to u ovom kontekstu znači: *etnološku vrijednost*. Prema tome, sociologu religije u načelu izmiče ova funkcija označitelja. Ono što ovaj označitelj označava, a to je važno primijetiti kada religijski identitet nije etnički distinktivan, dakle relevantan za kolektivni identitet, u bitnom smislu je *ne-mjesto*.<sup>38</sup> Derrida primjećuje da upravo kao dio sadržaja skupa, na *mjestu* njegovog središta, ovaj najvažniji element skupa decentralizira i delokalizira sve elemente skupa, jer funkcionira kao 'mjesto' njihove stalne razmjene. Ono što bilo kojem realistički ili pozitivistički nastrojenom pogledu zaklanja uvid u ovu apstraktnu simboličku funkciju religije, kao transcendentalnog označitelja, upravo je njena izuzetna i neusporediva moć da uz sebe veže ontološku transcendenciju ili transcendentalnu stvarnost: *topos ouranios*. Ova stvarnost ostaje najvažnija i posljednja prepreka za kretanje etnološke analize u Simboličkom registru – dakako, kada je kolektivni identitet konfesionalno utemeljen

Ima najmanje još jedan privilegiran način da transcendentalni označitelj koji uređuje određeni kolektivni identitet kao skup mit-simbol kompleksa sakrije svoju simboličku prirodu tijesno se vezujući uz svoje Označeno. To se dešava onda kada se etnički identitet vezuje uz posve prirodnu stvarnost, uz Rasno. Postavljen izvan i s onu stranu univerzuma konkretne kulturne građe, tj. etnografski dokučivih sadržaja, *rasni identitet* ima sve odlike *transcendentalno označenog*. Kada naknadno trasiramo kroz dje-

37 A koji se posebno tiče etnologije! Vidi o tome Žak Derida, "Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka", str. 134.

38 *Ibid.*

latnu povijest kolektivnih pripadnosti u Bosni i Hercegovini proces koji bi mogli tumačiti kao *etniziranje* religijskih identiteta, onda ćemo primijetiti ovo potiskivanje jednog transcendentalno označenog drugim, ali i njihovo preklapanje i podudaranje koje traje sve do danas. To onda posebno potresa i čini kolebljivim odgovarajući označitelj. Čini se da davno započeta etničko prestrukturiranje ili redefiniranje konfesionalne pripadnosti još uvijek traje. Već više od jednog stoljeća nije jasno na šta referira konfesionalna a na šta etnička nomenklatura, jer obje na svoj način imenuju posljednju stvarnost transcendentalno označenog: Bog ili Priroda. Ako se do te posljednje stvarnosti dolazi putem označitelja čija upotreba ima učinke 'gradnje grupe' i 'grupiranja', onda ovo označeno nipošto ne ostaje zajedničko i neparcijalizirano, nego, Lacanovim riječima, 'stalno klizi' pod svoj označitelj.

Možda ništa nije u tolikoj mjeri doprinijelo etnizaciji konfesionalnih pripadnosti kao sekularizacija koju je na neumitan način donijela kasna modernizacija na ovom tlu. Moglo bi se

pretpostaviti da etniziranje lokalnih religijskih identiteta ustvari bilo samo odraz ovog procesa sekularizacije. Međutim da bi religijsko, kao simboličko, moglo biti etnički preobraženo, moralo bi svoju posljednju stvarnost na neki način upisati u Realno, a to znači postati temelj srodstva. S druge strane samo srodstvo, kao što to pokazuje etnologija nakon 'jezičnog obrata', može biti održivo samo kao posao označitelja. Ako religija na najbolji i neusporediv način udovoljava zahtjevu grupirajućeg označitelja da bude transcendentalan, onda etnicitet sa svoje strane pokazuje zašto je ovaj označitelj najefektniji ako referira na Realno, na krvno srodstvo. Doduše, iako ima već odavno instalirano rasno označeno, još u javnom mnijenju nema povijesno-djelatnog rasnog označitelja.

Kritika vladajuće ideologije etničkog nacionalizma bi trebala napokon dodijeliti tom označenom njegov odgovarajući označitelj. No to bi zahtijevalo i uhvatiti se u koštac s onim što bi se na tragu francuskog filozofa Jean-Luc Nancyja moglo nazvati 'dekonstrukcijom ('više od jednog') etniziranog monoteizma'.

## Bibliografija

1. Anthony D. Smith, *Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford, UK; New York, USA, 1988.
2. Anthony D. Smith, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Polity Press, Cambridge, UK, 2000.
3. Anthony D. Smith, *Nationalism and the Historians*, u: *International Journal of Comparative Sociology*, XXXIII, 1-2, 1992.
4. Anthony D. Smith, *Nationalism and classical social theory*, u: *The British Journal of Sociology*, Volume 34, Number 1, March 1983.
5. Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, Routledge, London and New York, 1998.
6. Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, Routledge, New York, 2009.
7. Claude Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, preveo Anđelko Habazin, Stvarnost, Zagreb, 1977.
8. Jacques Derrida, "Genèse et structure – et la phénoménologie", u: *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967.
9. A. R. Redklif-Braun, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu. Ogledi i predavanja*, prevela Slobodanka Glišić, Prosveta, Beograd, 1982.
10. Srećko Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine*, Biblioteka Stećak, Mostar, 1999.
11. *Myths and Boundaries in South-East Europe*, Pål Kolstø (ed.), Hurst. & Company, London, 2005.
12. *Historijski mitovi na Balkanu: zbornik radova*, Institut za historiju, Sarajevo, 2003.
13. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organizations of Cultural Difference*, Frederik Barth (ed.), Little, Brown and Company, Boston, 1969.
14. Frederik Barth, "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity", u: Hans Vermeulen and Cora Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity*, Het Spinhuis, 2000.
15. John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press, 1982.
16. Ugo Vlaisavljević, "Rekonfiguracija etničkog sopstva u neslobodi", u: Kristina Bojanović (ed.), *Sloboda, nasilje, identitet*, Filozofska kola Noema, Nikšić, 2012, str. 171.
17. Ariel Hernández, *Nation-building and Identity Conflicts: Facilitating the Mediation Process*, Springer VS, 2014.
18. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*,arendon Press, Oxford, 1995.
19. Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.
20. Žak Derida, "Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka", u: *Bela mitologija*, Biblioteka svetovi, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad, 1990.
21. Thomas J. Winnifrieth, *Shattered Eagles. Balkan Fragments*, Duckworth, London, 1995.
22. Rogers Brubaker, *Ethnicity without groups*, Harvard University Press, 2006.

---

Ugo Vlasisavljević,

Faculty of Philosophy, University of Sarajevo,  
Sarajevo

---

# Ethnicizing religious identities.

## Towards supplementing the ethno-symbolic approach

---

### Summary:

It has been argued that Anthony D. Smith, in spite of his obstinate insistence on the importance of meanings and symbols in the study of ethnicity and nationalism, remained hesitant to fully acknowledge the methodological necessity of taking a more discursive or semiotic stance of inquiry. It is his sociological realism privileging causal explanations that prevented him from making a more radical move into the register of Symbolic. In this article, using as an exemplary case what seems to be a pretty recent ethnicization of collective religio-

us identities in Bosnia and Herzegovina, we demonstrate how to conduct a research on identity construction within this register exclusively. Following F. Barth's paradigmatic shift towards diacritica, i. e. ethnic boundary markers, and J. Derrida's insights into 'the structurality of structure' and the role of 'transcendental signified', a structural semiotic model of explaining group identity transformation has been presented. It is conceived as a kind of set theory operating with signifiers standing for myth-symbol complexes.

058

Eidos • godina I • broj 1 • 2017

---

Keywords: Anthony D. Smith, Bosnia and Herzegovina, collective religious identity, collective Self, ethnicization, ethno-symbolism, myth-symbol complex, symbolic register, transcendental signified