

УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

ФИЛОЛОГ

ЧАСОПИС ЗА ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ И КУЛТУРУ

V 2014 9



УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

IDENTITET – PROSTOR – GRANICA – STRANO: IDENTITET MIGRANTA

Apstrakt: *Veliki broj migracionih talasa uvodi nemir u tradicionalno shvatanje prostora, granice i stranog. Samim tim, ukoliko naučni diskurs uzme u obzir identitet migranata, primoran je da rekonstruiše tradicionalne koncepte o personalnim i kolektivnim (kulturnim i nacionalnim) identitetima, odnosno da ih prilagodi savremenom stanju sveta obeleženom migracijom. Stoga se ovaj rad bavi identitetom migranata i pojavama usko povezanim s ovim, kao što su interkulturalnost i hibridnost, pri čemu je težište stavljeno na pitanje – Koji potencijal leži u identitetu kakvog ga formiraju/poseduju migranti?*

Ključne reči: *migracija, identitet migranata, interkulturalni identitet, hibridni identitet, prostor, granica, strano.*

Naše vreme obeleženo je migracijom.¹ Razvoj tehnike, olakšana mobilnost, sve češće umrežavanje kontinenta i nacija, kao i grupa i pojedina (različite kulturne i nacionalne pripadnosti) u razne sisteme doveli su do toga da u današnjem društvu postoji više migra-

nata nego ikada do sada,² a njihov broj je i dalje u porastu. Posledice migracije osećaju podjednako industrijski razvijene³ i slabije razvijene zemlje,⁴ zbog čega bismo mogli reći da je danas skoro svako društvo (na različit način) manje ili više suočeno s

¹ Migracija (lat. *migrāre*, „seliti se“ > *migrārtio*, „seljenje, seobe“) odnosi se na promenu mesta u kojem se živi, na seljenje ili opštu pojavu prostorne pokretljivosti. Razlikujemo nekoliko vrsta migracije. Prostorno posmatrano, razlikujemo vanjske (prelaženje granice) od unutarnjih (kretanje unutar određenih prostornih granica) migracija. Vremenski posmatrano, razlikujemo privremenu i stalnu migraciju. Osobe mogu migrirati kao pojedinci ili kao skupina (Heršak 1998: 142–143), što bismo mogli nazvati pojedinačna/singularna i kolektivna migracija. Migracija je uzrokovana različitim snagama (odbojnosti i privlačnosti) koje deluju na pojedinca i skupine. Ona je, dakle, reakcija na celi niz ekonomskih, socijalnih i političkih podstreka izvana na okolinu i pojedinca u njoj, što nas dovodi do teorije *push* i *pull* faktora. *Push* faktori su oni koji *guraju* prema migraciji u novi prostor (izazvani nezadovoljstvom u vlastitoj okolini). *Pull* faktori su oni koji nedostaju u domicilnom okruženju, a postoje u nekom drugom prostoru i deluju privlačno (Živković, Šporec, Sekulić 1995: 11–14).

² Prema statistikama IOM (International Organisation for Migration) iz 2010. godine, na svetu postoji oko 214 miliona migranata. Ova organizacija dalje navodi da se broj internacionalnih migranata u roku od 25 godina skoro udvostručio, pri čemu moramo imati u vidu da je, zbog velikog broja ilegalnih migranata, pravi broj dosta veći (Koser 2007: 12).

³ Geografski posmatrano, većina migranata živi u industrijski razvijenim zemljama, o čemu svedoči činjenica da oko 20% celokupnih (registrovanih) migranata živi samo u SAD (Koser 2007: 13).

⁴ Jedna od ključnih posledica migracije za industrijski slabije razvijene zemlje (iz kojih emigrira veliki broj stanovništva) jeste da one često gube najkvalifikovaniji i najsposobniji deo svog društva, što se u velikoj meri odražava na njihov celokupni socijalni, ekonomski i politički razvoj. S druge strane posmatrano, novac koji migranti zarade u inostranstvu i šalju, odnosno, ulažu u svoju zemlju porekla može se posmatrati kao neka vrsta finansijske pomoći za tu zemlju (Koser 2007: 13, 20).

ovom pojavom.⁵ Ovaj društveni fenomen je, takođe, neodvojiv od drugih globalnih problema, kao što su ekonomski razvoj, siromaštvo, ljudska prava, internacionalni konflikti i sl. (Koser 2007: 7, 11), zbog čega su migranti već odavno jedna od ključnih tema svetske politike.

Migraciju svakako ne možemo posmatrati kao fenomen koji je isključivo vezan za savremeno društvo, jer ona, zapravo, igra bitnu ulogu tokom celokupne čovekove istorije (Koser 2007: 7–12). U najširem smislu mogli bismo Homo erektusa posmatrati kao prvog migranta, koji je pre više od milion godina „emigrirao“ iz Afrike kako bi naselio Evropu i Aziju. Seobe naroda, istorija antičke Grčke, Rimskog carstva, Mesopotamije, Carstva Inka, dinastije Zhou, vikinga, kao i Krstaški ratovi, kolonizacije, uspon SAD itd., istovremeno su i životne priče raznih migranata. Ljudi su, dakle, oduvek migrirali, pri čemu bi prvobitni razlozi bili zaštita od vremenskih neprilika, glad i potraga za plodnijom zemljom, zatim osvajanja, proterivanja, ratovi, revolucije i dr. S ove tačke gledišta, nestanak i nastanak, odnosno širenje i oplemenjivanje kultura (i s tim povezani uspon i pad velikih sila), razvoj tehnike i ekonomije, sticanje ljudskih prava i sl., posledice su i migracije. Migranti pripadaju onoj „dinamičnoj“⁶ grupi čovečanstva koja je

(direktno ili indirektno) zaslužna za razvoj celokupne civilizacije.

Iako migracija nije isključivo fenomen savremenog društva, možemo ipak primetiti da su se uslovi, odnosno oblici i razlozi zašto čovek postaje migrant (posebno u poslednjih pedesetak godina) promenili. Migracija je (ukoliko uporedimo sa istorijom migracije) u savremenom društvu dobijala sasvim nove (veoma kompleksne) dimenzije. Neke od karakteristika „moderne i savremene migracije“ bile bi da se danas sve teže može jasno razgraničiti šta su zemlje porekla (zemlje iz kojih se emigrira), zemlje prolaza (moguće zemlje privremenog boravka tokom migracije) i zemlje prijema (zemlje u koje se migrira), jer većina zemalja poseduje, manje ili više, sve tri karakteristike.⁷ Sledeće karakteristike bile bi da sve više migriraju pojedinci (a ne kolektivi), kao i da je migracija često vremenski ograničena, jer dok je ona ranije (poslednjih par stotina godina) većinom predstavljala doživotnu odluku i trajno naseljavanje u drugu zemlju, današnji migranti (nakon dužeg vremenskog perioda provedenog u inostranstvu) često se odlučuju za povratak u zemlju porekla ili žive periodično u zemlji porekla i u nekoj drugoj zemlji, odnosno tokom života više puta menjaju mesto boravka = *cirkulacija*⁸ (Koser 2007: 13–19).⁹

⁵ Da je danas skoro svako društvo (u različitoj meri) suočeno s posledicama migracije reprezentativno prikazuju Stefan Kastel (Stephen Castels) i Mark Miler (Mark Miller) u knjizi *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, u kojoj analiziraju geografske tokove savremene migracije (Castels, Miller 2003: 5).

⁶ Migranti spadaju u najaktivniji deo društva. Spremni su da preuzmu rizike (napuste svoju domovinu), vide dalje od svog horizonta i probaju nove mogućnosti. *Kodak, Atlantic Records, NBC, Google, Sun Microsoft, Yahoo i Ebay* su, na primer, osnovani ili saosnovani od strane migranata, a i nije slučajnost da je veliki broj internacionalnih migranata upravo naseljen u „svetskim gradovima“ (Njujork, London, Pariz, Berlin, Hongkong), dakle onim gradovima koje odlikuje izražena dinamika, kontakt i umrežavanje različitih

kultura, prevazilaženje granica, inovacije, stvaranje novih trendova i kosmopolitizam.

⁷ Do pre oko 50 godina zemlje porekla bile su jasnije određene (zemlje Afrike i južne Evrope), kao i zemlje prijema (zemlje severozapadne Evrope, SAD, Kanada i Australija) (Koser 2007: 21).

⁸ Cirkulacija obeležava povratno kružno kretanje u prostoru (Heršak 1998: 142).

⁹ Još jedna interesantna karakteristika savremene migracije jeste da broj migrantkinja raste. Dok su one ranije pre svega migrirale kao pratnja partneru, danas one sve češće samostalno donose ovu odluku, što je posledica stečenih ženskih prava, ali i rezultat veće potrebe za ženskim radnim snagama. S druge strane, imamo i negativne razloge vezane za rast broja migrantkinja, kao što su organizovano sklapanje brakova (*mail order brides*) ili kriminalna trgovina ljudima, gde su pre svega žene žrtve seks-industrije (Koser 2007: 15–16).

Iz navedenog smo već uveliko mogli zaključiti da se pojam *migrant* (*emigrant*, *imigrant*) odnosi na osobu koja se seli, odlazi, vraća se. Migrant je, dakle, sudeonik u procesu prostorne pokretljivosti (Heršak 1998: 146–147). Ovde je, međutim, reč o jednoj dosta heterogenoj grupi ljudi,¹⁰ zbog čega je i stav prema migrantima veoma kompleksan, pa često i kontradiktoran, jer dok se neke grupe posmatraju kao opasnost za nacionalnu sigurnost (ilegalni migranti, migrantski geto u nekoj državi, islamisti),¹¹ za koje se često vezuju pojave

kao što su ekstremizam, teror i padanje životnog standarda, s druge strane imamo i one (poželjne) migrante, koji svojim znanjem, zanimanjem, profesijom ili nečim drugim doprinose razvoju i uspehu određenog društva (visokokvalifikovani migranti, gostujući radnici, strani sportisti).¹²

Budući da je naše vreme obeleženo migracijom, odnosno njenim akterima migrantima, ne možemo zaobići ovu temu ukoliko bismo hteli da shvatimo savremene tokove društva.¹³ Stoga se ovaj rad bavi *identitetom migranata*, pri čemu je težište stavljeno na pitanje – *Koji potencijal leži u identitetu kakvog ga formiraju/poseduju migranti?* Kako bismo za ovo pitanje mogli izvesti odgovarajuće zaključke, detaljnije ćemo se pozabaviti pojmovima (*pluralni i fragmentarni identitet* (kao dinamičan, nedovršen proces), *interkulturalnost* i *hibridnost* (*interkulturalni i hibridni identitet*), *prostor*, *granica* i *strano*).

(Pluralni i fragmentarni) identitet (kao nedovršen proces)

Svest o sopstvenom identitetu je osnovna potreba svake individue, kako bi se ona mogla samodefinisati i pronaći svoje mesto u društvu. Stoga je *identitet* jedan od ključnih predmeta analize raznih društvenih naučnih disciplina (psihologija, pedagogija, sociologija, etnologija, kulturna antropologija, filozofija, istorija i književnost), kao i transdisciplina i interdisciplina. Ovaj pojam je u međuvremenu

¹⁰ Migranti su osobe koje podrazumevaju mnogo različitih situacija, zbog čega je teško naći definiciju koja bi obuhvatila sve tipove, odnosno grupe migranata. Stoga i Organizacija ujedinjenih nacija (OUN) migranta definiše dosta pojednostavljeno, kao osobu koja je najmanje godinu dana života provela van one zemlje gde joj se nalazi regularno boravište („Recommendations on Statistics of International Migration“, internet). Ukoliko bismo, međutim, hteli dati neku vrstu podele internacionalnih migranata na određene grupe, dve opšte (prihvaćene) podele bile bi da se oni dele na dobrovoljne i prisiljene migrante (Heršak 1998: 142) i na legalne i ilegalne (iregularne) migrante, pri čemu ovaj status nije fiksiran, jer se tokom života (boravka) može i promeniti (Koser 2007: 31). U okviru ove dve podele imamo mnoštvo heterogenih podgrupa (tipova) migranata, od kojih se u literaturi najčešće navode izbeglice, egzilanti, gostujući (privremeni) radnici i strani (gostujući) studenti. U najširem smislu te reči, čak i deca migranata (rođena i odrasla u stranoj zemlji) još uvek se posmatraju, pa i tretiraju kao migranti (druga i treća generacija), pri čemu se za njih u novije vreme preferira naziv *državljanin s migrantskom pozadinom*, za šta su u velikoj meri zaslužni sami migranti (naročito oni prisutni u medijama i raznim oblastima umetnosti) koji su (javno i u svojim delima) ukazali na problematiku marginalizovanja njihovog (migrantskog) statusa u društvu, odnosno na prisutnu diskriminaciju migranata.

¹¹ Ovde se često zanemaruje činjenica da mnogi ilegalni migranti ne napuštaju dobrovoljno svoju zemlju, već zato što nisu imali izbora. Oni, takođe, često stradaju zbog svog ilegalnog statusa, jer su im ugrožena odnosno oduzeta osnovna ljudska prava, zbog čega postaju lake žrtve za diskriminaciju, izrabljivanje i nasilje, pri čemu ih i politika rado koristi kao pogodne glavne krivce društvenih problema, kako bi prikrila svoj nespeh u njihovom rešavanju.

¹² Migranti dosta doprinose ekonomskom razvoju jedne zemlje (ili se angažuju za onaj rad koji meštani teško prihvataju – niže vrednovani poslovi u društvu) ili za rešavanje kompleksnih zadataka za koje zemlji (koja angažuje strane profesionalce) nedostaju dovoljno kvalifikovani ljudi.

¹³ Park (Robert E. Park) u svom ogledu *Migracija i marginalni čovjek* ukazuje na potrebu da „Migraciju kao društvenu pojavu valja proučavati ne samo s obzirom na njezine učinke, koji se manifestiraju u promjenama običaja i navika, već je potrebno suočiti se i sa subjektivnim aspektima koji se manifestiraju u promijenjenom tipu ličnosti“ (Park 2004: 414).

postao neka vrsta modnog trenda (baviti se i govoriti o identitetu je „in“), o čemu svedoče ne samo mnogobrojne monografije i radovi objavljeni na temu personalnog i/ili kolektivnog identiteta (Jaeger, Liebsch 2004: 277–363) već i činjenica da je on moćno sredstvo politike (pre svega, stvaranje kolektivnih identiteta),¹⁴ kao i učestala tema medija i raznih oblasti umetnosti. Iako je ovaj pojam postao skoro nezaobilazan, kako u naučnom tako i svakodnevnom vokabularu, on i dalje ostaje toliko višeznačan i kontroverzan, zbog čega se javljaju čak i predlozi da bi najbolje bilo njegovo odstranjivanje iz upotrebe,¹⁵ jer umesto da rešava postavljena pitanja na datu temu, on više izaziva nepreglednu zbrku ponuđenih definicija.¹⁶ Međutim, kako to primećuje i Katrin Halpern, teško ćemo se odvojiti od teme koja predstavlja znatan društveni problem (Halpern, Ruano-Borbalan 2009: 27).

Mnoštvo nepreglednih definicija, zapravo, odlikuje sam identitet, jer bi pokušaj njegovog jednoznačnog određivanja doveo do neizbežne posledice da se subjektov zahtev za autonomijom previše ograničava, odnosno onemogućila bi mu se pokretljivost i promena. Individua bi, dakle, bila na neki način primoravana da se ograniči na njoj nametnute socijalne kategorije i obrasce ponašanja (kako bi ostala „sebi verna“), a od nje bi se stvorio *subjectum* – neka vrsta podanika (Jaeger, Liebsch 2004: 277). Iz navedenog proizlazi da nedovršena rasprava o identitetu odgovara danas

opšteprihvaćenom mišljenju da on *principijelno ostaje dinamičan, višeslojan i nedovršen*. Proces oblikovanja identiteta odnosno nastajanje (u idealnom slučaju) jake individue je, dakle, *kompleksan i dugačak proces* koji se ne može svesti na nekoliko godina, već ga pojedinac gradi u etapama (praćenim i tzv. krizama identiteta¹⁷) tokom celog života.¹⁸ Stoga je bukvalno tumačenje ovog pojma kao nešto što obeležava jednakosti nečega sa samim sobom već odavno prevaziđeno, odnosno istraživači više ne smatraju da je identitet nepromenljiv atribut pojedinca ili kolektiva (Halpern, Ruano-Borbalan 2009: 5), jer identitet znači dosta više i implicira, takođe, subjektovu težnju ka *imaginarnom identitetu*, iz čega zapravo proizlazi potencijal njegovog delovanja, kao i motivacija za određen način ponašanja.¹⁹ Lični identitet se ispostavlja kao *složen, pluralni, multidimenzionalni, fragmentarni fenomen* koji, uz to, predstavlja i *proces integracije*, gde subjekat poseduje kompetenciju da iznova stvara novi identitet, kao i da stečene prevaziđene (fragmente identiteta) integriše u novostvoreni (Habermas 1996: 23).

Sledeća značajna karakteristika identiteta jeste da u procesu njegovog formiranja subjekat nije jedini režiser, jer je identitet *produkt životne priče* koja implicira i

¹⁴ Razgovor o identitetu pruža analizu događaja, omogućava biranje prijatelja i neprijatelja. On predstavlja i strategiju dobijanja i osporavanja vlasti (Halpern, Ruano-Borbalan 2009: 14).

¹⁵ Neki od onih koji predlažu ukidanje ovog pojma su Ditmar Kamper (Dietmar Kamper), *Die Auflösung der Ich-Identität* (Kamper 1980: 79–86), i Wilhelm Šmit (Wilhelm Schmid), *Der Versuch die Identität des Subjekts nicht zu denken* (Schmid 1996: 370–379).

¹⁶ Kompleksno je već samo pitanje – *Na osnovu čega određujemo identitet* (na osnovu naših sećanja, našeg trenutnog stanja, nekih socioloških kategorija ili jednostavno na osnovu biologije)?

¹⁷ Erikson (Erik Homburger Erikson) ima ključnu ulogu u popularizaciji ovog pojma. On je izmislio danas popularan izraz *kriza identiteta*, koji se odnosi na zaokret/tranziciju u razvoju identiteta i javlja se u posebnim životnim teškoćama (Halpern, Ruano-Borbalan 2009: 19).

¹⁸ Za Eriksona je *Ja-identitet* skup raznih iskustava koje subjekat tokom svog razvoja stiče kako bi bio spreman za stanje odrasle osobe (Erikson 1973: 123). Lični identitet se, dakle, gradi tokom celog života, kroz osam faza kojima odgovara osam doba u životnom ciklusu (Halpern, Ruano-Borbalan 2009: 19).

¹⁹ Identitet uvek implicira pitanja *Ko sam ja (postao) i Šta ja (zapravo) želim biti?* (Jaeger, Liebsch 2004: 283), što nas dovodi i do Gidensovog (Anthony Giddens) viđenja (savremenog) identiteta „*We are not what we are, but we make of ourself*“ (Giddens 1991: 75).

socijalne prenose, to jest delovanje drugih,²⁰ iz čega proizlazi da njegovo formiranje u velikoj meri zavisi od lokalnih, istorijskih i kolektivnih uslova. Stoga individua poseduje istovremeno *Ja/personalni/individualni/lični identitet* (osećaj kontinuiteta u razvoju subjekta u prostoru i vremenu, odnosno svest o sopstvenoj jedinstvenosti) i *socijalni identitet* (sadrži različite sisteme uloga kojima subjekat mora vladati u interakciji s okolinom). Paradoks ličnog identiteta leži, dakle, u tome da se on formira i izražava kroz pripadnost grupama (kolektivima) odnosno kroz osećaj *ja* i *mi* (Fix 2003: 107).

Za razliku od ličnog identiteta, *kolektivni identitet* ne poseduje obeležja biološkog, to jest fizičkog organizma, već je metafora za neku imaginarnu zajednicu.²¹ Ovde je reč o jednom socijalnom konstrukt (Assmann 1992: 132), koji funkcioniše kao izuzetan katalizator individuine identifikacije.²² Svest o pripadnosti nekom kolektivu (od kojih je možda najjače prisutna svest o rodnom, rasnom, nacionalnom i kulturnom identitetu) implicira i povlačenje (rodnih, rasnih, nacionalnih, kulturnih itd.) granica, što dovodi do podele na svoje i tuđe (strano), a ovo često služi i kao pogodno sredstvo za ideološko-političku mobilizaciju²³ i stvara plodno tlo za nastajanje

konflikata, kako na individualnom tako i na kolektivnom nivou.

Iz do sada navedenog zaključujemo da je subjekat smešten između potpune autonomije, s jedne strane, i apsolutne zavisnosti, s druge, a ovakvo stanje dovodi i do tenzije u samoj indivudui. Stoga se postavlja pitanje kako savremeni subjekat (koji živi u vremenu obeleženom učestalom međurasnim, međukulturnim i međunacionalnim umrežavanjima) može da živi s prisutnom tenzijom? U ovom slučaju, u svom oslobađanju od okova tradicionalnog i statičnog shvatanja, pre svega nacionalnih i kulturnih identiteta, pomažu mu kategorije kao što su *interkulturni identitet* i *hibridni identitet*, koje mu daju novi pogled, odnosno moguća alternativna rešenja u savladavanju prisutne napetosti između usvojenih/nametnutih ili dobrovoljno prihvaćenih kolektivnih identiteta, jer nam otkrivaju da se pomenuta napetost ne mora uvek shvatiti negativno, već da postoji mogućnost poigravanja s njom.

Interkulturni i hibridni identitet

Kako bismo mogli detaljnije objasniti kategorije *interkulturni* i *hibridni identitet*, nužno je ukratko se pozabaviti samim pojmom *kultura*, odnosno njenim savremenim shvatanjem. Kultura u odnosu na prirodu predstavlja veštačku sredinu, drugu čovekovu prirodu, koja pojedincu i grupama obezbeđuje simbole, vrednosti, određuje obrasce i sadržaje mišljenja. Kultura se, dakle, odnosi na način života nekog naroda, uključujući njegove stavove, vrednosti, verovanja, umetnost, nauku, načine percepcije, navike, mišljenja i delovanja (Koković 2005: 23, 36). Stoga ona za pojedince i grupe preuzima ulogu rasterećenja, jer im pruža moguće tumačenje sveta i na-

nje kriterijuma na osnovu kojih se neko smatra pripadnikom. Grupe nastaju i održavaju se putem poređenja s nekom drugom (imaginarnom) grupom, pri čemu je prisutna tendencija dizanja svoga i demoniziranja tuđeg (Jaeger, Liebsch 2004: 294–296).

²⁰ Mid (George Herbert Mead) smatra da identitet nije prisutan pri rođenju, već da je on rezultat subjektivnih interakcija s drugima (Mead 1973: 177). *Ja* se, dakle, gradi kroz interakciju s drugima u okviru grupa, užih ili širih, ugovorenih ili nametnutih, pri čemu je identitet vrlo prilagodljiv, on se brani, prepravljiva, poboljšava itd. (Halpern, Ruano-Borbalan 2009: 8–9).

²¹ Kolektivni identitet obuhvata grupe ljudi različitog obima (bračni par, profesionalni krug (firma), selo, grad, nacija, jezik, kultura, rod itd.), koje pripadnicima grupe daju osećaj zajedništva (Jaeger, Liebsch 2004: 291).

²² Grupa socijalizuje pojedinca, pojedinac se identifikuje s njom, a u isto vreme taj proces omogućava pojedincu da se razlikuje i da deluje na svoje okruženje (Halpern, Ruano-Borbalan 2009: 9).

²³ Kolektivni identiteti se često zasnivaju na stvaranju, odnosno održavanju nekih (kulturnih) vrednosti. Pripadanje kolektivima implicira određiva-

meće pravila pomoću kojih se oni orijentišu (Steiner, Grimm 1984: 32). Pošto se kultura danas više ne predstavlja kao ideal tradicionalne akademske kulture, već kao raznolikost koja podstiče toleranciju, iz ovoga proizlazi da ne samo svaki narod nego i svaka grupa i podgrupa ima svoju kulturu. Shvaćena kao takva, kultura podstiče kulturni pluralizam, koji se temelji na intenzivnoj komunikaciji između kultura i predstavlja nužan preduslov za toleranciju prema raznolikim kulturama, načinima i stilovima življenja (Koković 2005: 18, 52, 215). Pošto se kultura ne samo prenosi već se i stvara, njoj je, kako ne bi stagnirala, potrebna međukulturna interakcija, što nas dovodi i do pojma *interkulturalizma*, odnosno *interkulturalnog identiteta*.

Na osnovu samog pojma zaključujemo da se *interkulturalni identitet* formira putem interakcije dve ili više kultura. Posebno u našem vremenu, obeleženom globalizacijom,²⁴ *interkulturalizam* (koji je nastao kao svojevrсна kritika na multikulturalizam)²⁵ dobija sve veći značaj. Interkulturalizam eliminiše statičnost multikulturalizma i ukazuje na činjenicu da se kulture ne mogu shvatiti kroz njihovo koegzistiranje, već naglašava da se one nalaze u dinamičnom procesu međusobnog uticaja, ukrštanja i kompleksnog umrežavanja. Zastupnici interkulturalizma smatraju da su sve kulture podjednako vredne. Interkulturalizam se, dakle, zalaže za jednaka prava i mogućnosti dijaloga za sve kulturne grupe u dodiru, što (u idealnom slučaju)

smanjuje uslove za bilo kakvu dominaciju ili represiju (Koković 2005: 212–217). Iako je ideja o interkulturalizmu u svojoj osnovi dobra i poželjna, jer podstiče nenasilan međukulturni dijalog i toleranciju, ipak ne možemo ignorisati činjenicu da proces dinamičkog međudelovanja različitih kultura implicira i nastanak mnogih konflikata, praćenih međukulturnim vrednovanjem i namicanjem moći. Ovo primećujemo već na primeru prestižnih i manje prestižnih jezika. Mi možemo da znamo i pet manje prestižnih stranih jezika, naša cena neće biti toliko velika koliko bi bila da, naspram toga, znamo samo jedan prestižan jezik (engleski, nemački, francuski, španski). Samim tim govornik čiji je maternji jezik jedan od prestižnih jezika već od početka u interkulturalnim odnosima (koji površinski posmatrano deluju ravnopravno) dobija superiorniju poziciju, jer njegova cena ne pada zbog nepoznavanja manje prestižnih jezika, dok se od njegovog sagovornika (manje prestižnog jezika) očekuje da vlada jednim od prestižnih jezika, odnosno da se prilagodi svom sagovorniku (kako se sad ispostavlja – superiornijem), kako bi komunikacija uopšte bila moguća. Na ovom banalnom primeru vidimo da je već samo vrednovanje jezika u velikoj meri povezano s vrednovanjem osobe koja ga govori (Franceschini 2001: 119), zbog čega zaključujemo da je susret različitih kultura složen splet društvenih dodira, veza, ali i sukoba/konflikata, gde se često stavlja naglasak na međusobno vrednovanje. Jer (ako malo bolje razmislimo) mi samo o identičnim stvarima ne moramo donositi vrednosne sudove i možemo ih posmatrati kao potpuno jednake i ravnopravne, dok norme i načini življenja različitih kultura u susretu neminovno moraju proći kroz procese međusobnog poređenja, vrednovanja i sukobljavanja, pre nego što bi uopšte bila moguća istinska tolerancija.

Ako se celokupna kultura, kao i interkulturalni odnosi konstruišu pomoću konflikata, sukoba, namicanjem moći, kako

²⁴ „Globalizacija je istorijski proces preobraćanja sveta u jedan sistem koji postaje međuzavisan. Teorija globalne međuzavisnosti polazi od povezanosti sveta uz pomoć različitih komunikacijskih sredstava i visokosofisticiranih tehnologija (Koković 2005: 518–519).“

²⁵ Pod *multikulturalizmom* obično podrazumevamo oblik kulturne politike, koncept društva (multikulturalno društvo) u kojem ravnopravno koegzistira više društva (Koković 2005: 208). Multikulturalizam je, dakle, ideja ili ideal o skladnom suživotu različitih etničkih i kulturnih grupa u okviru pluralističkog društva (Stojković 2002: 75).

onda individua može funkcionisati u ovom kompleksnom procesu, odnosno kako bi se trebalo ponašati ako uzmemo u obzir prisutne konkurentne norme u savremenom društvu?

U ovom slučaju nam pomažu oni identiteti kakve, pre svega, proučavaju postkolonijalne teorije koje se bave (*mešovitim*) *identitetima* i kakve je stvorila kolonijalna istorija. Zajednički topos postkolonijalnih teoretičara jeste da se distanciraju od tradicionalnih diskursa o identitetu (Struve 2013: 16). Oni odbijaju nametnute personalne i kolektivne identitete u korist pristupima koji naglašavaju *kulturno mešanje*. Baba (Homi K. Bhabha)²⁶ koristi za ovakve oblike „kulturne nečistote“ termin *hibridni identitet*. U svom nastojanju da destabilizuje tradicionalne, statične i hijerarhijski obojene međukulturne konstelacije, Baba u ove odnose uvodi asimetriju i podseća na činjenicu da su kulture oduvek bile hibridne (produkt mešanja), samim tim one nisu stabilne, koherentne i zatvorene, već dinamične, fleksibilne i promenljive, a njihovo opstajanje i razvijanje zavisi od pregovora (Kerner 2012: 125–126). Za Babu *hibridnost* ne znači samo mešanje i tolerisanje (jasno razgraničenih različitih kultura) već on pod ovim podrazumeva strateški i selektivni poduhvat u kojem se (posebno) onima čija je sloboda delovanja ograničena ili ugrožena daje mogućnost

pregovora i otpora.²⁷ Hibridizacija, to jest kompleksna konfiguracija hibridnog identiteta nije, dakle, stanje, već proces koji zahteva konstantan pregovor prisutnih diferencija, iz čega proističu identitetske strategije pomoću kojih čovek nastoji da brani svoje postojanje (Schweiger 2008: 112–114). Kako bi (individuino) međukulturno pregovaranje bilo oslobođeno ustaljenih hijerarhijski obojenih simbola kultura i tradicionalnih diskursa o identitetu, Baba razvija koncept *trećeg prostora*.

Prostor i granica

Iz svega navedenog primećujemo paradoks da globalna migracija dovodi kako do međukulturnog zблиžavanja, razmene i tolerancije, tako i do učvršćivanja ustaljenih konstelacija moći, regionalizma, partikularizma, pa čak i izraženog nacionalizma i rasizma, koji su rezultat međukulturnih konflikata, odnosno sukoba kultura. Ovde se, dakle, postavlja pitanje kako da prevaziđemo prisutne konflikte, odnosno kako oni da ne deluju u funkciji međusobne mržnje i razaranja, već da nam stvore „čist vazduh“ za pregovore i budu u funkciji zблиžavanja, razvoja i napretka? Kako bi se u konfliktnoj situaciji, u individui, među grupama ili kulturama, uspostavila istinska interakcija odnosno istinsko pregovaranje potreban nam je međuprostor ili, kako ga Baba naziva, *treći prostor*, pri čemu se ovaj prostor ne odnosi na neku konkretnu lokaciju, već na imaginarni prostor smešten *between fixed identifications*, koji otvara *the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy*. Ovaj prostor koji implicira i stanje jake nesigurnosti daje mogućnost transformacije i stvaranja *new signs of identity in strategies of selfhood*, koji u procesu pregovora iznova mogu biti promenjeni (Bhabha 1994:

²⁶ Baba je sa svojim publikacijama *Nation and Narration* (1990), *The Location of Culture* (1994) i *Edward Said: Continuing the Conversation* (2005) postao jedan od najznačajnijih predstavnika postkolonijalnih književnih i kulturnih teoretičara našeg vremena. Pored Spivak (Gayatri Ch. Spivak) i Saida (Edward Said), Baba spada u „Holy Trinity of colonial-discourse analysis“ (Young 1995: 163). Baba se, pre svega, bavi savremenom globalnom migracijom, odnosno njenim uticajem na formiranje *hibridnih identiteta*. On sam sebe posmatra kao hibridni identitet, odnosno kao angliziranog postkolonijalnog migranta koji je (slučajno) uz to postao i književni teoretičar, pod blago francuskim uticajem (Bhabha 1997: 97).

²⁷ Baba globalizaciju ne posmatra kao koegzistiranje različitih kultura, već kao proces hibridizacije (Schweiger 2008: 113).

1–5). U ovom prostoru ima, dakle, mesta za diferenciju bez preuzetih hijerarhijski obojenih konstrukcija i stoga se otvara istinski ravnopravna mogućnost interakcije, pregovora, delovanja, odnosno uznemiravanja, preispitivanja i redefinisavanja prisilno ili dobrovoljno preuzetih kulturnih autoriteta. *Treći prostor* obeležava zonu potencijalne kritike, gde postajemo svesni kulturnog relativizma²⁸ i dobijamo mogućnost razvijanja strategija u ophođenju s individualnim i kolektivnim identitetom/identitetima. On nam daje mogućnost da nešto prihvatimo ili odbacimo, kao i da stvorimo nešto novo – *hibridno* (Bhabha 2011: 5, 55, 150).

Usko povezana s prostorom je *granica*. Čoveku su potrebne normativne orijentacije i granice. Međutim, granicu ne bi trebalo da shvatimo kao mesto gde sve prestaje, već (kako su to stari Grci prepoznali) odakle nešto počinje. Granica ima višeslojno značenje. U ovom slučaju ona ne predstavlja samo *limes* (graničnim obeležjima označen prostor), već i *limen* (zonu kontakta i susreta) (Müller-Funk 2012: 80–81). Postojanje granice je zapravo nužno, pošto granica zahteva susret s novim, jer tamo gde granice u potpunosti nestaju, ne može ni doći do istinskog kontakta, interakcije, pregovaranja i nastajanja nečeg novog (Bhabha 2011: 10). Budući da su kulture oduvek bile dinamične, hibridne, ambivalentne, fleksibilne i promenljive, u ovom slučaju se i granice ispostavljaju kao relativne, zbog čega je nemoguće povlačenje

²⁸ Kulturni relativizam nam pomaže u oslobađanju od etnocentrizma, jer je on načelo koje ističe da se neka kultura, njene vrednosti, norme i običaji ne mogu meriti objektivno na temelju nekih opštih kriterijuma, nego isključivo na temelju njihove uloge u određenom društvenom i kulturnom sistemu. On ukazuje na to da su naša verovanja, moral, obrasci ponašanja i opažanje sveta oko nas proizvodi kulture koje smo naučili kao članovi zajednice u kojoj smo vaspitavani. Pošto kultura tako duboko i široko određuje naš pogled na svet, sledi da ne možemo imati objektivnu osnovu za tvrdnju, da je naš pogled na svet bolji od nekog drugog (Koković 2005: 203–204).

jasnih granica između nacija i kultura (koliko god one fungirale u korist politike, ekonomije i društva), već ih možemo odnosno moramo uvek iznova povlačiti (Schweiger 2008: 113).

Zaključujemo da je naše vreme obeleženo migracijom, intenzivnim susretom kultura, sukobima, konfliktima, međukulturnim prostorima, neprekidnim povlačenjem novih granica, zbog čega se javljaju i novi tipovi identiteta, kao što su interkulturni i hibridni identitet, a iz svega ovog proizlazi da je za čoveka 21. veka susret sa *stranim* postao nezaobilazan deo njegove životne priče.

Strano

Suočavanje sa *stranim*, otvorenost prema njemu, kao i njegovo razumevanje i prihvatanje postaju ključne kvalifikacije savremenih pojedinaca i grupa, jer im se jedino tako omogućava aktivno i kompetentno učešće u društvenim, kulturnim i ekonomskim tokovima sadašnjice (Hofmann 2006: 18). Kako smo iz do sada navedenog mogli zaključiti, strano je, međutim, oduvek bilo od egzistencijalnog značaja, kako za pojedinca tako i za kulture celih naroda, jer su kulture zapravo ono što nastaje pri susretu sa *stranim* (Erdheim 1996: 181), a i sam identitet se zasniva na strastvenim odnosima s drugima, pri čemu nam se u najekstremnijem obliku drugi javljaju kao stranci. Ukoliko bismo, dakle, hteli dati odgovor na pitanja ko sam *ja* ili ko smo *mi*, trebalo bi da se detaljnije pozabavimo pojmom strano.

Od sedamdesetih godina ovim pojmom se intenzivno bave različite naučne discipline (sociologija, antropologija, etnografija, istorija kulture, filozofija, psihologija i dr.), pri čemu svaka od njih nudi drugačiju definiciju koja naglašava za nju relevantne aspekte. U najširem smislu razlikujemo sociološki termin *stranog*, koji se odnosi na drugu kulturnu pripadnost, i epistemološki termin, koji se odnosi na *strano* u nama samima, što bi bilo predmet

proučavanja psihologije i filozofije. Strano, dalje, poseduje uvek dve komponente, jer ono izaziva kako fascinaciju tako i strah (Erdheim 1996: 176), i ono podleže, takođe, procesu stvaranja stereotipa²⁹ koji, između ostalog, služi da se sopstveno razgraniči od stranog. Ovo znači da pre nego što uopšte dođe do direktne konfrontacije sa stranim, postoje određeni faktori/osobine koje određena grupa ili pojedinci rangiraju kao strano, a što ukazuje na činjenicu da je preduslov za određivanje stranog definicija sebe, odnosno pridržavanje stavova i normi koje nameće sopstvena kultura. Budući da se strano uvek definiše u odnosu na sopstveno, ono je, zapravo, vezano za određenu perspektivu posmatranja.³⁰ Interpretacija stranog zavisi, dakle, od perspektive pojedinaca ili grupe koji ga određuju, odnosno njihove nacionalne pripadnosti, njihovog socijalnog statusa, nivoa obrazovanja, predznanja, interesa itd. Ovakvo tumačenje stranog dovodi nas do zaključka da je strano relativna kategorija, odnosno da njegovo određivanje varira u odnosu na kulturne specifičnosti, istorijske i sociokulturne tokove (Klüh 2009: 56–62). Nešto ili neko nije, dakle, *per se* strano ili stranac, već se ono pripisuje (Hahn 1994: 140).

Kristeva (Julia Kristeva) u tumačenju ovog pojma (oslanjajući se na Frojduvu psihoanalizu) predstavlja strano kao imanentno sopstvenom (Kristeva 1990: 208). Opis stranca koji Zimel daje u svom ogledu *Stranac*, nastalom početkom 20. veka, sa drži, takođe, slične zaključke o ovoj temi. On ne vidi stranca kao nekoga ko danas dolazi i sutra odlazi, nego kao osobu koja danas dolazi i sutra ostaje. Položaj stranca u datoj grupi je određen činjenicom da je on deo nje, ali da joj ne pripada od početka.

²⁹ Zimel (Georg Simmel) je već u svom ogledu *Stranac*, gde razmatra specifičan položaj stranca u društvu, primetio da se stranci ne doživljavaju kao pojedinci, nego kao stranci određenog tipa (Simmel 2004: 413).

³⁰ U kontaktu s drugim (kulturama) postoji tendencija vrednovanja drugog kroz filter svoga, dakle sopstvena kultura je merilo po kojem se vrednuje.

Stranac je primoran na specifičan oblik interakcije sa svojom okolinom, a prisutna distanca prema grupi strancu omogućava objektivniji pogled na nju, pošto nije radikalno privržen njenim vrednostima i tendencijama. Samim tim on u svojim viđenjima nije ograničen samo na vrednosti date grupe, nego je slobodniji (i praktično i teorijski) i poseduje manje predrasuda (Simmel 2004: 410–413). Iz navedenog primećujemo da se iz konfrontacije sopstvenog s onim što se doživljava kao strano rađa novi tip ličnosti, koji Park naziva *marginal man* (Park 2004: 414–418). Sudbina marginalnog čoveka osuđuje ga da živi istovremeno u dva sveta i primorava ga da prihvati ulogu stranca i kosmopolite. On tako neminovno postaje manje zavisan od svog kulturnog miljea i postaje ličnost sa širim horizontom (Stojković 2002: 59).

Stoga zaključujemo da je suočavanje sa stranim kulturama i strancima nužno, jer nas dovodi do toga da gledamo van svog horizonta, kao i da upoznamo svoju i tuđu kulturu u novom svetlu, te tako obogatimo potencijal našeg delovanja. Ako razvijemo svest o tome da strano nije van našeg domena, već je deo svakog kulturnog sistema, odnosno da ne postoji čisto sopstveno niti čisto strano, ovo nas neminovno dovodi do poštovanja kako svog (sebe) tako i stranog (stranca).

Identitet migranta

Kao što i sam naziv *migrant* nagoveštava, za ovu grupu ljudi doživljaj i posledice migracije su od velikog značaja, jer je formiranje njihovog identiteta neprekidan dinamičan proces sukoba s dominantnim vrednostima, kako kulture prijema tako i kulture porekla (Halpern, Ruano-Borbalan: 2009: 9–10).

U starijim naučnim publikacijama primećujemo tendencije da se migracija, odnosno međukulturno stanje migranta shvati kao isključivo traumatičan doživljaj koji u individui izaziva teške (često nerešive) konflikte (Koliander Bayer 1998: 29).

Akcentat se pre svega stavlja na migrantov (u ovom slučaju negativno posmatran) marginalizovan položaj i njegovu borbu protiv predrasuda, praćenu osećanjem stresa, teške krize identiteta, izgubljenosti, (egzistencijalne) nesigurnosti, dezorijentacije, rascepljenosti, što u najgorem slučaju ograničava njegove društvene mogućnosti (socijalna uloga, posao, jezik itd.) i dovodi do njegove izolacije, pa čak i poremećaja, odnosno pukotine njegovog identiteta (rastrzanog među kulturama). Kultura kod migranata gubi, dakle, svoju ulogu rasterećenja, jer kako to vidi i Fanon (Franz Fanon), govoriti određen jezik, kao i preuzeti kulturne norme koje nasledujemo kroz svoju nacionalnu pripadnost, znači istovremeno nositi teret svog naroda (Fanon 1980: 13). Ovakvo negativno tumačenje identiteta migranta je, zapravo, prozrokovano time da se oni ograničavaju na kulturni šok koji doživljavaju u susretu s drugom kulturom, kao i njihove probleme vezane za integraciju (koja se, pre svega, shvata kao asimilacija) u kulturi prijema.

U novije vreme se, međutim, menja pogled na migrante. Tako je, na primer, upravo veliki broj migracionih talasa (kako kolektiva tako i pojedinaca) podstakao nove rasprave o identitetu (Halpern, Ruano-Borbalan 2009: 22), odnosno uveo nemir u njegovo tradicionalno shvatanje i doveo do njegovog redefinisavanja. Ukazujući upravo na identitet migranata, postkolonijalne teorije prepoznaju identitet kao proces *prevazilaženja granica, razmene i konstantnog (nesvršenog) pregovaranja* (Jaeger, Liebsch 2004: 294). Kako bi migrant (uspešno) savladao krize identiteta nastale pod uticajem sukoba kultura, odnosno suprotstavljenih kulturnih očekivanja, on svoj identitet mora posmatrati onako kako ga vide savremena shvatanja, kao složen, pluralni, multidimenzionalni fragmentarni fenomen koji poseduje kompetenciju da iznova stvara nove identitete, kao i da do sada stečene integriše. Stoga mi danas migrante ne posmatramo više kao asimi-

lirane,³¹ već kao interkulture i hibridne individue i vezujemo za njih metaforu mešanja (Kerner 2012: 114). Kako smo u razmatranju o hibridnom identitetu videli, nije, međutim, dovoljno migrante posmatrati samo kao rezultat mešanja različitih kulturnih, religijskih ili nacionalnih pripadnosti, već je pre svega nužno pozabaviti se time kako se u procesu mešanja odvija međukulturna interakcija, odnosno pregovori.

Migranti su marginalne grupe,³² grupe-granice, fragmenti, odnosno subjekti kontrasta kultura i nacija. Čoveku je potrebna normativna orijentacija, kao i granice, ali identitet migranata ukazuje na činjenicu da su konačne granice i nepromenljive konstelacije nemoguće. Hibridni identitet migranata se, dakle, formira na granici između suprotstavljenih kultura, što implicira i stanje jake nesigurnosti. U ovom slučaju nesigurnost se ne shvata kao nešto što dovodi do pukotine identiteta, već kao plodno stanje, jer rečeno rečima Parka, „Kada se raspada tradicionalna organizacija društva zbog sukoba sa novom kulturom, jedna od važnih posledica je emancipacija čovjeka kao individue. Time se oslobađaju energije koje su bile pod kontrolom običaja i tradicije. Pojedinaac je slobodan za nove avanture delujući višemanje slobodno bez usmeravanja i kontrole.“ (2004: 414). Nesigurno međukulturno stanje migranta otvara, dakle, polje novih pregovora, daje mu mogućnost da postane kreativan, inovativan i da razvije nove strategije ponašanja i delovanja. Stoga se posebno kod migranata javlja potreba za konstantnom reorijentacijom, resocijalizacijom, odnosno redefinisanjem kulturnih

³¹ Asimilacija se ne prihvata bez otpora. Ranije se ona spremnije prihvatala. Nastupanjem kulturnih raznolikosti, traganjem za vlastitim identitetom mnoge grupe danas to odbijaju (Koković 2005: 215).

³² Marginalnost obeležava stanje osobe koja se nalazi delimično unutar i delimično izvan neke grupe, odnosno društvene skupine (Heršak 1998: 136).

identiteta kojima nužno ili dobrovoljno pripada. Kako ovakvo stanje ne bi dovelo do izolacije, odnosno pukotine migrantovog (među kulturama smeštenog) identiteta, za njega je pomenuti (imaginarni) treći prostor od velikog značaja, pošto ga oslobađa (simboličkih, kulturnih, nacionalnih) granica i hijerarhijski obojenih međukulturnih konflikata, jer, kako to vidi i Park, društvene promene (kao i promene pojedinaca) nastaju upravo oslobađanjem pojedinca od društvenih stega (2004: 414).

I u shvatanju i u prihvatanju stranog, identitet migranata (koji u naučnim publikacijama često fungira kao reprezentativan primer stranca) biva od velike pomoći. Na primeru migranata vidimo tipičnu situaciju stranca koji dolazi ili se već nalazi u stranom društvu i tako zauzima poziciju između dve kulture ili više njih. On je stranac kakvog ga i Zimel i Park opisuju. On je stranac koji danas dolazi i sutra ostaje. On je marginalan čovek koji je primoran na specifičan oblik interakcije sa svojom okolinom, a što mu istovremeno pruža objektivniji pogled. Zbog svog stanja on nije radikalno privržen ni kulturi porekla ni kulturi prijema, što mu omogućava kritičko preispitivanje stavova i normi kako jedne tako i druge. Identitet migranata se, kako vidimo, gradi kroz uticaj stranih kultura koje postaju deo njegovog identiteta. On je, kako bi mogao postojati i delovati u svom hibridnom/interkulturalnom stanju, primoran da strano prepozna kao imanentno sopstvenom, jer bi prihvatanje samo svog odnosno odbacivanje drugog/stranog onemogućilo njegovu otvorenost za nova iskustva, pokretljivost i delovanje. Pomoću identiteta migranata mi vidimo da su strano i sopstveno relativne kategorije, to jest da je sam identitet kompleksna konfiguracija, gde različiti elementi deluju komplementarno, ali i konfliktno, pri čemu ne postoji aktivna sinteza ove heterogenosti koja dovodi do njihovog konačnog nestajanja, već je nužno iznova razvijati strategije pregovaranja, prihvatanja, odbacivanja ili prilagođavanja (Struve 2013: 24).

Zaključak

Naše vreme, za razliku od svih ostalih epoha, karakteriše izražena dinamika, enormna pokretljivost, svakodnevni uticaj raznih kultura, sve veća kulturna raznolikost, fragmentacija i eksplozija životnih stilova. Današnje kulture obeležene su transdiferencijom, dakle, mogućnostima izbora, pregovora kao i dovođenja u pitanje jasnih pripisivanja. Posebno u savremenom društvu, pre svega zapadnom, vlada mišljenje da svako treba od svog života da napravi priču i da izmisli (izgradi) svoj identitet. Imamo konstantnu mogućnost izbora, a od našeg izbora zavisi šta želimo da budemo, odnosno šta ćemo postati. Mogli bismo čak toliko daleko otići da kažemo da jedino što današnji čovek (pre svega zapadni) ne može da bira jeste da se suzdrži izbora.

Ovakvo stanje društva poziva nas, zapravo, na razmišljanja o promenljivim granicama, međuprostorima, kao i na preispitivanje kulturnih autoriteta, a u ovome leži upravo potencijal identiteta migranata. U potrazi za mogućnostima preispitivanja nametnutih istina i pobune migranti se ispostavljaju kao pogodni predmeti analize, jer se njihov identitet, kao što smo iz samog teksta videli, suprotstavlja statičnim i homogenim konceptima kulture i identiteta. Identitet migranata nam otkriva da je nemoguće u potpunosti se osloboditi nametnutih autoriteta, ali je moguće sudelovati u njihovom organizovanju, odnosno moguće je razvijanje strategija u međukulturnim pregovorima, dogovorima kao i suprotstavljanju. Pomoću njegovog hibridnog identiteta vidimo da je strano deo nas, kao i da nešto što doživljavamo kao strano ne mora ostati strano, već se može prihvatiti i postati sopstveno, a da se sopstveno ne izgubi. Identitet migranta otkriva nam, dakle, da su granice (iako su prisutne) uvek fleksibilne. Pošto hibridnost nema za cilj konstruisanje globalnog identiteta, hibridni savremeni identitet migranata navodi nas i da kritički preispitamo stvaranje ova-

kvog globalnog identiteta (koji, ako malo bolje razmislimo, podseća na u međuvremenu odbačenu teoriju *melting pot*³³). On nam nasuprot tome pruža mogućnost mnoštva ukrštenih i promenljivih konstelacija identiteta, koji se izričito distanciraju od opsesije kulturne i nacionalne čistoće, ali i od romantičnih predstava o harmoničnom multikulturnom koegzistiranju. Razmatranje identiteta migranta (koji je u stanju da trajno naseli pomenuti imaginarni treći prostor) dovodi nas i do pravilnog shvatanja tolerancije. On nam otkriva da preterana tolerancija kako svog tako i tuđeg zapravo nije poželjno stanje, jer takva vrsta tolerancije implicira pasivnost (Koković 2005: 257), odnosno oslobođena je svake vrste kritike, što istovremeno implicira nemogućnost promene. Interkulturno i hibridno stanje identiteta migranta ukazuje nam na potrebu da u kontaktu kultura nije poželjno da jedna nadvlada drugu (da je asimilira), već da one moraju otvoriti prostore slobodne komunikacije (oslobođene hijerarhije), da prihvate razlike, da su spremne za pregovaranje i da budu otvorene za nastajanje nečeg novog – *hibridnog*.

Migracija i njeni akteri migranti su, kako smo mogli zaključiti, veoma kompleksne pojave (posebno savremeni oblici), zbog čega ne bi trebalo padati u zamku izvođenja nekih opštevažećih zaključaka, jer jedna tvrdnja izvedena za jednu grupu

migranata svakako ne mora nužno odgovarati nekoj drugoj grupi. Uzmemo li određene grupe migranata u obzir, dosta je diskutabilno da li ove individue stvarno imaju mogućnost slobodnog izbora, prilagođavanja ili svesnog odbacivanja njima nametnutih obrazaca. Stoga, kako to navodi i Armin (Nassehi Armin), identitet migranata svakako ne bi trebalo shvatiti kao ideal, već on treba da nam posluži kao primer u rekonstrukciji tradicionalnog shvatanja personalnog i kolektivnog identiteta (pre svega kulturnog i nacionalnog) (Nassehi 2003: 250).

Literatura

1. Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck.
2. Bhabha, Homi K. (1997), „Die Frage der Identität“, *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenberg, 97–122.
3. Bhabha, Homi K. (1994), *The location of culture*, London – New York: Routledge.
4. Bhabha, Homi K. (2011), *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenberg.
5. Castels, Stephen i Mark Miller, (2003), *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, London: Macmillan.
6. Erdheim, Mario (1996), „Das Eigene und das Fremde: Ethnizität, kulturelle Unverständlichkeit und Anziehung“, *Ethnopschoanalyse: Wanderung zwischen den Welten*, Stuttgart: Internationale Psychoanalyse, 173–193.
7. Erikson, Erik H. (1973), *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt: Suhrkamp.
8. Fanon, Frantz (1980), *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main: Syndikat.
9. Fix, Ulla (2003), „Identität durch Sprache – eine nachträgliche Konstrukti-

³³ *Melting pot* ili *Lonac za topljenje* je izraz koji je popularizovao brit.-žid. pisac Zangvil (Israel Zangwill) kad ga je 1914. godine izabrao kao naslov za jednu svoju komediju. Teorija vezana za ovaj izraz zamišlja društvo SAD kao golem lonac koji vrije i stapa doseljenike iz raznih zemalja u nov jedinstven američki narod/naciju. Osnovna ideja lonca za topljenje je da se različita nasledstva doseljenika ostave po strani i da se na taj način tradicija manjinske i dominantne skupine stopi u novu kulturu. Teorija *melting pot* ima za cilj nestajanje manjinskih skupina u velikim pluralnim društvima kao što su američko i australijsko. Ovakvo nešto je, međutim, praktično nemoguće, jer mnoge migrantske grupe ne gube kulturne i druge osobenosti. Isto tako, ovakva teorija i politika izaziva ozbiljne psihološke i društvene probleme (Heršak 1998: 141).

- on?“, *Sprachidentität – Identität durch Sprache*, Tübingen: Narr, 107–123.
10. Franceschini, Rita (2001), „Sprachbiographien randständiger Sprecher“, *Biographie und Interkulturalität*, Tübingen: Stauffenburg, 111–125.
 11. Giddens, Anthony (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
 12. Habermas, Tilmann (1996), *Geliebte Objekte: Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Berlin – New York: De Gruyter.
 13. Halpern, Katrin i Žan-Klod Ruano-Borbalan (2009), *Identitet(i): pojedinaac, grupa, društvo*, Beograd: Clio.
 14. Hahn, Alois (1994), „Die soziale Konstruktion des Fremden“, *Die Objektivität der Ordnung und ihre kommunikative Konstruktion: Für Thomas Luckmann*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 140–163.
 15. Heršak, Emil (1998), *Leksikon migracijskoga i etničkoga nazivlja*, Zagreb: Institut za migracije i narodnosti – Školska knjiga.
 16. Hofmann, Michael (2006), *Interkulturelle Literaturwissenschaft: Eine Einführung*, Paderborn, UTB.
 17. Jaeger, Friedrich i Burkhard Liebsch, eds. (2004), *Handbuch der Kulturwissenschaften: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
 18. Kamper, Dietmar (1980), „Die Auflösung der Ich-Identität“, *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, München: UTB, 79–86.
 19. Kerner, Ina (2012), *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg: Junius.
 20. Klüh, Ekaterina (2009), *Interkulturelle Identität im Spiegel der Migranteliteratur: Kulturelle Metamorphosen bei Ilija Trojanow und Rumjana Zacharieva*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
 21. Koković, Dragan (2005), *Pukotine kulture*, Novi Sad: Prometej.
 22. Koliander Bayer, Claudia (1998), *Einstellung zur Sprache und lebensweltlicher Mehrsprachigkeit: Eine empirische Erhebung zum Selbstverständnis von Kindern mit einer anderen als der deutschen Muttersprache*, Innsbruck – Wien: Studien-Verlag.
 23. Koser, Khalid (2011), *Internationale Migration*, Stuttgart: Philipp Reclam.
 24. Kristeva, Julia (1990), *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 25. Mead, George Herbert (1973), *Geistidentität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 26. Müller-Funk, Wolfgang (2012), „Transgressionen und dritte Räume: Ein Versuch, Homi Bhabha zu lesen“, *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*, Wien – Berlin: Turia+Kant, 79–88.
 27. Nassehi, Armin (2003), *Geschlossenheit und Offenheit: Studien zu Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 28. Park, Robert E. (2004), „Migracija i marginalni čovjek“, *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga, 414–418.
 29. Schmid, Wilhelm (1996), „Der Versuch die Identität des Subjekts nicht zu denken“, *Identität, Leiblichkeit und Normativität: Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 370–379.
 30. Schweiger, Hannes (2008), „Mächtige Grenzen: Von literarischen Verhandlungsmöglichkeiten in Dritten Räumen“, *„Meine Sprache grenzt mich ab...“: Transkulturalität und kulturelle Übersetzung im Kontext von Migration*, Berlin, LIT.
 31. Simmel, Georg (2004), „Stranac“, *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga, 410–413.
 32. Steiner, Udo i Dieter Grimm (1984), *Kulturauftrag im staatlichen Gemein-*

Ivana Pajić

- wesen, *VVDStRI* 42, Berlin – New York: De Gruyter.
33. Stojković, Branimir (2002), *Identitet i komunikacija*, Beograd: Čigoja.
34. Struve, Karen (2013), *Zur Aktualität von K. Homi Bhabha: Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden: Springer.
35. Young, Robert (1995), *Colonial desire: Hybridity in theory, culture, and race*, London – New York: Routledge.
36. Živković, Ilija, Željka Šporer i Duško Sekulić (1995), *Asimilacija i identitet: Studije o hrvatskom iseljeništvu u SAD i Kanadi*, Zagreb: Školska knjiga.
37. „Recommendations on Statistics of International Migration“, internet, dostupno na http://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesM/SeriesM_58revie.pdf (pristupljeno 2. jula 2013).

IDENTITÄT – RAUM – GRENZE – FREMD : IDENTITÄT DES MIGRANTEN

Zusammenfassung

Die stark ansteigende Zahl der internationalen Migranten führt dazu, traditionelle Vorstellungen von Räumen, Grenzen und Fremdwahrnehmungen zu überdenken. Wenn der wissenschaftliche Diskurs die Identität der Migranten in Betracht nimmt, ist er dazu gezwungen, traditionelle Konzepte von personellen und kollektiven (kulturellen und nationalen) Identitäten in Frage zu stellen bzw. diese der gegenwärtigen von Migration gekennzeichneten Gesellschaftslage anzupassen. Aus dem Grunde befasst sich diese Arbeit mit der Identität der Migranten und den mit dem Thema eng verbundenen Erscheinungen „Interkulturalität“ und „Hybridität“, wobei der Schwerpunkt der Arbeit ist, zu untersuchen, welches Potential solche Identitäten besitzen, welche die Migranten formen bzw. besitzen.

pajicivana1984@yahoo.de