

NAPOMENA: format priložene disertacije je promijenjen u odnosu na original pohranjen u ISH-u, uključujući i numeriranje stranica.

**INSTITUTUM STUDIORUM HUMANITATIS
FAKULTETA ZA PODIPLOMSKI HUMANISTIČNI ŠTUDIJ, LJUBLJANA**

Nebojša Šavija-Valha

Mentorica: Izr. prof. Dr. Silva Mežnarić

**IRONIJSKI SUBJEKT SVAKODNEVNE KOMUNIKACIJE
U BOSNI I HERCEGOVINI**

Raja kao strategija svakodnevnog življenja

**[IRONIJSKI SUBJEKT VSAKDANJE KOMUNIKACIJE
V BOSNI IN HERCEGOVINI**

Raja kot strategija vsakdanjega življenja]

DOKTORSKA DISERTACIJA

Ljubljana, 2010

Sadržaj

ZAHVALE.....	5
Uvod.....	6
Predmet istraživanja – autobiografska perspektiva.....	6
Teze i podteze	10
Metodologija.....	12
Opći pristup.....	12
Kvalitativna metodologija.....	13
O rezultatima.....	16
Vlastita pozicija.....	17
Struktura rada.....	17
Bosanskohercegovački identiteti.....	19
Uvodna razmatranja.....	19
Raja kao identitet	19
Ontopološka pretpostavka.....	19
Dva narativa.....	21
O teorijama identiteta.....	22
Etno(kulturna) geneza bosanskohercegovačkog stanovništva.....	27
Od Slavena do Otomana	27
Religija u srednjovjekovnoj Bosni.....	28
Otomanska vladavina.....	29
Milet.....	31
Nacionalizam u Bosni i Hercegovini – Etnizacija mileta	34
Austrougarska vladavina.....	36
SHS i Jugoslavija	37
SFRJ i Komunizam.....	38
Post-Jugoslavenska i Postdaytonska Bosna i Hercegovina.....	39
Identitetske igre.....	42
Akteri izgradnje identiteta.....	42
Stanovništvo Bosne i Hercegovine	42
„Granični teritorij“	43
Spoljne „političke“ sile	45
Interakcija ili proizvođenje etničkih identiteta.....	45
Diskursi antagonizma i kooperacije i njihovi nosioci.....	50
Elite i bosanskohercegovački diskurs antagonizma.....	50
Svakodnevna komunikacija – bosanskohercegovački diskurs kooperacije.....	52
Reciprocitet.....	55
Raja: Definicija i deskripcija strukture, strategija i taktika.....	60
Definicija raje.....	60
Autoreferencijalnost – „Ontologija“ raje	61
Raja kao kulturni <i>milieu</i>	64
Raja kao zajednica	65
Elementi strukture i principi organizacije.....	68
Heterogenost	69
Egalitarnost	72
Reciprocitet.....	74
Teritorijalnost raje.....	77
Kolektivnost.....	83
Patrijarhalnost raje	86
Strategije simboličkoga djelovanja.....	89
Druženje kao permanentno djelovanje.....	89
Uzajamna pomoć.....	90

Kompetitivnost.....	95
Taktike kompetitivnog djelovanja	99
Marisana.....	99
Sport.....	101
Piće.....	102
(Samo)ironija i zafrkancija.....	103
Izmještanje	104
Antielitizam.....	106
Urbano vs. ruralno.....	108
Represija.....	110
Dernek.....	113
Raja kao strategija svakodnevnog života – Zaključak poglavlja	114
Ironijski subjekt Bosne i Hercegovine.....	117
Uvodno razmatranje.....	117
Predrazumijevanje ironije – „Scena ironije“ u raji	118
Funkcija ironije u društvu	120
Raja i „konačni vokabulari“.....	127
Skica bosanskohercegovačkog ironiste.....	133
Zaključak poglavlja.....	135
Zafrkantski odnosi kao mehanizmi konstituiranja zajednice.....	138
Uvodno razmatranje.....	138
Raja i zafrkancija	138
Funkcija zafrkancije u društvu.....	142
Zafrkantski odnosi.....	149
Zaključak poglavlja.....	151
Post scriptum: Crtica o New Primitives pokretu, „Top listi nadrealista“ i „Audiciji“.....	153
Raja i konflikt	156
Raja kao „konflikt menadžer“.....	156
Raja i rat.....	159
Zaključak poglavlja.....	162
Postdaytonska reintegracija bosanskohercegovačkog društva.....	164
Perspektive revitalizacije zajedničkog simboličkog univerzuma i trans i interetničkih praksi ...	164
Odumiranje raje ili raja u novom ključu?	167
Zaključak poglavlja.....	170
Usporedba teze, podteza i rezultata.....	172
Uvodno razmatranje.....	172
Rezultati istraživanja.....	175
Raja: Definicija i deskripcija strukture, strategija i taktika.....	175
Podteza 1 – Raja je Antielitna Elita	179
Ironijski subjekt	180
Podteza 2 – Ironija i samoironija kao diskurzivna sredstva društvene integracije	181
Zafrkantski odnosi.....	182
Podteza 3 – Zafrkantski odnosi kao mehanizam konstitucije zajednice svakodnevnog života	184
Raja i konflikt	184
Podteze 5 i 4 – Raja ima „ograničeno područje značenja“ i djeluje kao ograničeni konflikt menadžer	185
Postdaytonaska reintegracija bosanskohercegovačkog društva.....	186
Teza: Raja kao zajednica svakodnevnog života.....	188
Zaključak disertacije	190
Pitanja za daljnja istraživanja.....	191
Otvorena pitanja disertacije: metodološki nedostaci	192

Relevantne propozicije disertacije	193
Prilog 1 – Struktura intervjua.....	194
Prilog 2 – Struktura respondenata.....	195
Prilog 3 – Ekscerpt kodiranog transkripta N8.....	196
Prilog 4 – Odnosi elemenata zafrkancije: grafički prikaz.....	200
Literatura.....	201
Indeks imena i pojmova	207

ZAHVALE

Istraživanje i rad na ovome doktoratu nikako ne bi bio moguć bez značajne potpore koju mi je u vidu stipendije obezbijedila Fondacija otvoreno društvo preko HESP programa. Ovom prilikom zahvaljujem se Fondaciji ne samo na ovoj stipendiji, već i brojnim drugim potporama u mojoj akademskoj i aktivističkoj karijeri, a koje idu sve do 1996 godine.

Zahvalan sam također ISH-u, njegovom nastavnom vijeću, za pristup HESP-ovoj stipendiji, kao i za pruženu mogućnost da pohađam program modularnog PhD-a, a zahvala ide i administraciji ISH-a, koje se pobrinula da moji studijski boravci u Ljubljani i na ISH-u budu i radni i ugodni.

Jednaku zahvalnost dugujem matičnoj instituciji, Nansen dijalog centru iz Sarajeva, i kolegama koji su me oslobodili određenih obaveza i time mi omogućili rad na doktoratu.

Tri su osobe kojima dugujem beskrajnu zahvalnost za moj kontinuiran akademski angažman, a koji ovaj doktorat na neki način sažima: Ugi Vlasisavljeviću, mom profesoru sa studija Filozofije, za stalni i intenzivni intelektualni poticaj još od prvog ispita davne 1990, ali i za svaku drugu prijateljsku pomoć; Rastku Močniku, za mogućnost i podršku pohađanja magistarskog studija na ISH-u, ali i za otvaranje perspektiva u humanističkim znanostima koje su mi do tada izmicale; najzad mojoj dugogodišnjoj mentorici, kako sa magistarskog tako i sa doktorskog studija, Silvi Mežnarić, za njeno beskrajno strpljenje, stalnu intelektualnu i svaku drugu podršku.

Naravno, ovaj rad ne bi bio takav kakav jeste, bez *raje* s kojom sam razgovarao, bez mojih respondenata: oni su ti koji su dali temeljne pravce koje sam ja samo slijedio i teorijski oblikovao. Stoga sam im najdublje zahvalan. Među njima svakako moram spomenuti i svoga pokojnoga oca Bogdana, s kojim sam napravio inicijalni intervju o *raji* još 1998, a koji je na žalost izgubljen.

U kontekstu samog rada moram spomenuti dvije osobe koje su mi cijelo vrijeme davale dragocjene *input-e*: Elvir Šahić, dugogodišnji prijatelj i višestruki kolega, i moj brat Ognjen. Zajedno s njima, moja zahvalnosti ide našoj zajedničkoj i matičnoj organizaciji Ambrosiji, čije je postojanje zapravo omogućilo perspektivu koja je u konačnici dovela do bavljenja ovom temom.

Majci Ljubici, bratu Ognjenu i najzad supruzi Mareli zahvaljujem na strpljenju i podršci koju su mi pružali cijelo vrijeme rada na doktoratu.

„Ne budite jedno ili višestruko, budite multipliciteti! Vucite linije, nikad ne nanosite tačke! Ubrzajte promjenu tačke u liniju! Budite brzi, čak i kad još stojite! Izvucite linije šansi, linije toka, linije bijega. Ne unosite Generala u sebe! Nemojte samo imati ideje, imajte ideju (Godard). Imajte kratkoročne ideje.“

*Gilles Deleuze i Félix Guattari –
Hiljadu platoa, kapitalizam i shizofrenija*

Uvod

Predmet istraživanja – autobiografska perspektiva

U jesen 1997, kao aktivista civilnog društva, bio sam pozvan na dvoipomjesečni trening seminar iz oblasti demokratizacije, ljudskih prava i rješavanja konflikata nenasilnim putem. Seminar je održan u Lilehameru, u Norveškoj, u Nansenskolenu – Norveškoj humanističkoj akademiji i na njemu je učestvovalo ukupno 16 učesnika, predstavnika civilnog sektora, medija, političkih partija i državnih institucija sa područja država nastalih disolucijom SFRJ, te jedan učesnik iz Afganistana. Sam program je bio koncipiran tako da učesnike „izmjesti“ daleko od njihovih matičnih sredina, omogući ugodnu i sigurnu atmosferu komunikacije, te uz pažljivo doziran omjer rada i socijalizacije izvuče maksimum efekata kako na planu usvajanja novih vještina i znanja, tako i u povezivanju ratom i/ili etnicitetima podijeljenih učesnika.

Naravno, opća tema seminara bili post-jugoslavenski konflikti, pri čemu su dvije najveće grupe, bosanskohercegovačka i kosovska fokusirale diskusiju u smjeru tih dvaju regija. No i prije početka seminara, već na putu prema Lilehameru, dio sarajevske grupe „zadao“ je temeljni komunikacijski kôd nastavka programa, koji je bila zafrkancija, potpuno se upisujući u stereotip o „veselim Bosancima i Sarajlijama“. Uopće nije trebalo dugo da gotovo cijela grupa prihvati taj kôd, te temeljno napravi disproporciju u odnosu ozbiljan rad – socijalizacija, u korist ovoga drugoga.

Neprestano se družeći kroz zafrkanciju, sport i zabavu, grupa je stvorila snažnu koheziju, interni kôd komunikacije, čak i vlastiti „jezik“, koji je „doživio“ i svoj interno štampani „priručnik“ „*Razlikovni rječnik narodnih umobolina Pomjøsavlja i okoline sa kazalom – Gdje je što...*“¹ u kojem se na jedan ironičan, ciničan i nadasve humorističan način opisuju glavni termini i izreke korišteni u svakodnevnoj komunikaciji grupe, ali koji je većim baziran na terminima ili inačicama termina iz sarajevskog vernikulara. Svi mehanizmi korišteni u druženju u lilehamerskoj grupi bili su mi samorazumljivi: neprestana zafrkancija, pričanje šala i viceva, ironiziranje svega i svačega, međusobno povjeravanje, dijeljenje, čašćenje, stvaranje neologizama, igranje raznih sportskih igara, pa čak i tuča, do koje zamalo nije došlo između dvoje učesnika. To je naprosto nešto što je

¹ Mjøsja je najveće norveško jezero na čijim se obalama nalazi Lilehamer.

neizostavni dio, sama struktura druženja u Sarajevu, u gradu u kojem sam rođen i živio, tada već nešto više od pola života.

Ono što me je zapravo zaintrigiralo u toj cijeloj priči, nije ponašanje učesnika iz Sarajeva i Bosne i Hercegovine, jer to je naprosto samorazumljivi način komunikacije, već činjenica da su svi ostali to prihvatili u punoj mjeri. Intrigantno mi je bilo tim više jer je riječ o ljudima iz raznih etničkih grupa koji su ili preživjeli ozbiljan konflikt ili im je ozbiljan konflikt „pred vratima“, te su na seminar dovedeni zapravo kao „neprijatelji“ koje novousvojenim tehnikama nenasilja treba „pomiriti“. S druge strane interesantno mi je bilo vidjeti kako je ostvaren jedan totalizirajući efekt integracije koji je čak na jedan suptilan način uključio i one koji su „vidno“ odbijali učestvovati u cjelini poduhvata. Premda je i on dobio svoje pasivno mjesto u „simboličkom univerzumu“ (Berger i Luckmann, 1992) grupe, jedini stvarno isključeni učesnik seminara u druženjima je bio učesnik iz Afganistana, čemu je doprinijela isključivo jezička činjenica – tj. da je jedino za druženje s njim bilo potrebno koristiti engleski jezik, koji bi onda ograničio kapacitet komunikacije. Tako je on bio „kolateralna žrtva“ integracije preostalih učesnika seminara.

Kako sam u vrijeme pohađanja seminara već bio na pola postdiplomskog studija Antropologije svakodnevnog života, učinilo mi se stoga korisnim, pozabavit se tim „intrigantnim rezultatima“ i kao jednu vježbu, napraviti malo nepretenciozno interno istraživanje grupne dinamike, artikulacije zajedničkih značenja i socijalnog umrežavanja. Rezultati su donekle bili očekujući ali i iznenađujući. Seminar je u velikoj mjeri uspio, ljudi su ovladali tehnikama upravljanja konflikta, stvorena je snažna grupna kohezija bazirana na personalnim podudaranjima učesnika na više razina, jeziku, inteligenciji, fleksibilnosti, ali je kao glavni faktor stvaranja integracije prokazan humor i zafrkancija nametnuti od strane „sarajevskog lobija“. Štaviše identitet grupe duguje, istina, najviše autentičnom humoru i govoru koji je grupa razvila, ali je njihovo sarajevsko porijeklo za učesnike neupitno. U dijagramima umrežavanja najveći broj konekcija također vodi ka Sarajlijama. Konačno i u kontekstu rješavanja konflikata u oficijelnom dijelu, humor se pokazao bitnim mehanizmom regulacije.

Ovo, međutim nikako ne znači da je ozbiljan rad i trening zapostavljen, ali u većini slučajeva on je postao samo „ozbiljan“, dakle u ironijskom smislu – nešto što se naprosto mora „odraditi“ potpuno se „uživljavajući u traženu ulogu“ ne bi li se „posao što prije završio“, a onda se vratilo u „pravu realnost“ – druženje. S onu stranu unaprijedenih znanja i vještina, druženje se u praksi pokazalo istinskim rezultatom seminara, a mehanizmi zafrkancije „preoteli“ su funkciju „standardiziranim“ tehnikama upravljanja konfliktima i „odradili“ njihov posao tokom seminara. Međutim, napomena jednoga učesnika, koji inače nije bio u potpunosti integriran u grupu, bila je da je to sve zapravo bilo izrazito vještačko, „*te da su konflikti prevaziđeni, no ne i rješavani. Razlog tome je da nije bilo*

kontrasta ni stvarnih interesa, a time ni stvarnih konflikata.“ I bez obzira što dijametralno odudara od svih ostalih mišljenja, s ovakvom tvrdnjom nemoguće je ne složiti se. Štaviše ona je bila krucijalna u mom razumijevanju cijeloga procesa.

Antagonizmi i konflikti između učesnika na seminaru s obzirom na njihova etnička porijekla bili su stvarni, i tematizirani su tokom cijelog seminara. Istovremeno kao izmješteni iz svojih konteksta i cijelo vrijeme suspendirani zafrkancijom i ironijom, izgubili su svoju stvarnu vrijednost. Ovo pragmatično izmještanje i suspenzija vrijednosti omogućili su kreiranje snažnog grupnog identiteta, ali takvog koji je trajao dok se grupa družila. No i kao takvi, oni su ostvarili cilj – omogućili su neometanu, ugodnu i zabavnu komunikaciju i uživanje grupi ljudi s onu stranu njihove temeljno antagonističke pozicije. Rješenje je pragmatično i funkcionalno – premda kratkotrajno, ili, preciznije, prezentno. Stvarni konflikti su ostali „kući“ i njima smo se vratili nakon seminara, premda dugo ostajući u kontaktu, čak i profesionalno saradujući. Stoga je tačno da je grupa bila vještačka tvorevina, kao u ostalom i svaka grupa, te da su stvarni konflikti ostali negdje drugdje, međutim to ni na koji način ne umanjuje vrijednost i stvarnost komunikacije koja je bila uspostavljena, pa makar i u svrhu pukog uživanja u kontingencijama svakodnevnice.

Veza zafrkancije i konflikta mi je već bila poznata kroz radove Radcliffe-Browna o „zafrkantskim odnosima“ (*„joking relationships“*) u Africi (Radcliffe-Brown, 1982: 126-162), međutim tek mi je tokom ove istraživačke vježbe postalo jasno da se ta struktura može iščitati i u mojoj vlastitoj sredini i na neki način objasniti sklonost Sarajlija i općenito Bosanaca i Hercegovca humoru.

No još jedna veza je proizišla iz ove antropološke etide – „suspenzija vrijednosti“ kao „ironiziranje“ i „izmještanje“. Postavio sam si pitanje, nije li to jedan mehanizam koji se u Sarajevu koristi kada se nekoga želi „spustiti na zemlju“, nekoga za kojega vlada mišljenje da „se folira“, koji „se pravi da je nešto“. Nekome koji bi recimo pokušao da izrecitira neku pjesmu „praveći se važan“ reklo bi se: „*Halo, 'pjesnik!' 'Ajmo kući, materi pa recituj, mojne mi ovdje prosipat!*“ „Ironiziramo ga“ i „izmještam“ . Ovo je regularni način komunikacije *sarajevske raje* – svi to koriste, niko nije izuzet. Ali se gotovo niko i ne ljuti, a budući ide kroz zafrkanciju, sve je to i beskrajno zabavno. Istovremeno ovo razvija refleks „samoironije“ – unaprijed odustajem od svakog ozbiljnog simboličkog investiranja i insistiranja, a ako to i činim uvijek ismijavam samog sebe; drugačije se „izdvajam od *raje*“, odnosno iz cjelokupne sredine, jer su svi neka *raja*. Tako se ta *raja* pokazuje nekakvim, premda ugodnim, ali ipak represivnim načinom druženja. U konačnici onim što Radomir Konstantinović naziva „duhom palanke“ (Konstantinović, 2008).

Upravo tematiziranje ovoga problema *raje* predstavlja moju drugu antropološku vježbu, kada sam na poziv svoje mentorice, dr. Silve Mežnarić, trebao na međunarodnom seminaru o podijeljenim društvima, na IUC-u u Dubrovniku prezentirati rad kulturalne asocijacije „Ambrosia“ nastale u

ratnom Sarajevu.² Kako je riječ o „*underground*“ ili „alternativnoj“ grupi, koja se pojavila u sklopu jednog šireg „kontrakulturnog pokreta“ u Sarajevu tokom ratne opsade, moja osnova teza je bila da je ta „kulturalna revolucija“ bila moguća jer se *raja* raspala, i mehanizmi suspenzije, ironije i humora se nisu mogli nositi sa ozbiljnim konfliktom. Upravo su ovi ironijski i zafrkantski „represivni mehanizmi“ spriječili razvoj „*underground scene*“ u Sarajevu prije rata, te ona osim par izuzetaka nije imala relevantnih predstavnika u okvirima Jugoslavije. Štaviše, kroz pokret *New Primitives* činilo se da se tad narastajuća jugoslavenska „*underground scena*“ upravo ismijava mehanizmima *raje*. S druge je strane pop muzika iz Sarajeva, kao dobra muzika za druženje, bila upravo najpopularnija. U ratu je, dakle, ova represivnost *raje* izostala i „*underground scena*“ je oživjela.

Ne dovodeći nužno ove nalaze u pitanje, jedna druga mi se, međutim, perspektiva otvorila u istraživanju za magistarski rad iz Antropologije svakodnevnog života, pod nazivom „*Pragmatični identiteti u Bosni i Hercegovini – slučaj etniciteta*“ (Šavija-Valha, 2008), u kojem sam u jednoj povijesnoj i strukturnoj analizi razmatrao konstitucije etničkih zajednica u Bosni i Hercegovini. Pokazalo se da cjelokupno bosanskohercegovačko društvo funkcioniра u jednoj komplementarnoj realnosti antagonizma i kooperacije, u „političkoj“ podijeljenosti s jedne strane, i u društvenoj konjunkciji s druge strane. Ovo potonje se pokazalo kao polje transetničke kooperacije u zajednicama svakodnevnog života i povijesno je zasnovano na pragmatičnim učincima magijskog djelovanja, „narodnoj religiji“, te uzajamnoj pomoći i recipročnoj razmjeni u *komšiluku* kao tipičnoj zajednici svakodnevnog života.³

Mehanizme koje sam prepoznao u *komšiluku* onî su isti, premda u rudimentarnoj formi, koje nalazim i u *raji*. Stoga se *raja*, baš kao i *komšiluk*, pokazala kao jedna strategija izlaska na kraj sa kompliciranom i heterogenom strukturom zajedničkog življenja u Bosni i Hercegovini.

U kontekstu rezultata ovih prethodnih vježbi, kao i perspektive o *raji* koja se ukazala iz analize identitetskih formacija u Bosni i Hercegovini, a posebno u svjetlu perspektive heterogene zajednice svakodnevnog života u post-ratnoj Bosni i Hercegovini, činilo mi se važnim detaljnije analizirati jednu strategiju koja ima mehanizme koji omogućuju transetničku kooperaciju u disjunktivnoj društvenoj strukturi, a to je ono što nazivamo ***raja* i što će biti predmetom moga istraživanja.**

Nekoliko važnih rezultata ova bi analiza mogla ponuditi. Prvo, funkcionalni – u općem nesnalaženju aktera koji rade na reintegraciji bosanskohercegovačkog društva, mogla bi povećati kapacitet kulturnog razumijevanja i čak sugerirati neka „indogena“ rješenja te integracije, njihove mogućnosti i limite. Drugo, etnološki – bez obzira na „primjenjivost“ rezultata ovog razmatranja, kao svojevrsna „monografija“ jedne društvene prakse, služiti će kao nadopisivanje kulturološkog

² Riječ je o kursu „Divided Societies“, održanom u Aprilu 1998. godine.

³ Dio istraživanja je objavljen pod nazivom „*Religijski identiteti i društvena struktura Bosne i Hercegovine*“ u časopisu „Migracijske i etničke teme“ (Cf. Šavija-Valha, 2009).

znanja o Bosni i Hercegovini i njenom stanovništvu, i koja u konačnici može biti dopunjena, potvrđena, ili kao neosnovna odbačena.

Teze i podteze

U prethodećim razmatranjima konkretnih djelovanja *raje*, kao i u razmatanju njenog općeg mjesta u konstituciji identiteta u Bosni i Hercegovini, nekoliko važnih pitanja nam se nametnulo, za koje smatramo da su biti elementi strukture i djelovanja same *raje*. Ta pitanja smo definirali kroz niz relativno vezanih podteza, koje u konačnici formuliraju glavnu tezu disertacije.

Tako se *raja* prvo pokazuje kao grupa ljudi koja ima zajedničku „priču“ u koju se svi na neki način upisuju i reproduciraju je. Oni koji ne mogu „pratiti tu priču“ na ovaj ili onaj način se isključuju. Tako se *raja* nadaje svojevrsnom ekskluzivnom grupom – elitom. Međutim, pokazuje se također da je svaka „drugačija priča“ na neki način izazov za *raju* i percipira se kao nekakav pokušaj pokazivanja pojedinačne „izvanrednosti“. Kako za *raju* nikakva „izvanrednost“ ne dolazi u obzir – jer svi su samo *raja*, naša **prva podteza** glasi:

Raja je antielitna elita čija „izvrnsnost“ leži u njenom totalnom negiranju svake „izvrnsnosti“.

Suočavajući se međutim, sa stalnim izazovom „izvrnsnosti“ u bosanskohercegovačkom društvu, čiji korijeni su u njenoj temeljnoj heterogenosti, *raja* koristi mehanizme *ironije* koja kao jezičko sredstvo ima mogućnost, u istovremenosti zadržavanja i izražavanja diferencijalnih ili čak kontradiktornih značenja, uspostaviti inkluzivnu relaciju. Stoga naša **druga podteza** glasi:

Ironija i samoironija, u kontekstu bosanskohercegovačke heterogene društvenosti, pokazuju se kao temeljna diskurzivna sredstva društvene integracije.

Diskurzivna sredstva *ironije* u govornim činovima uglavnom koriste „rad“ dosjetke, šale i humora u čijoj se neprestanoj razmjeni zapravo „događa“ *raja*. Ovo neprestano međusobno zafrkavanje, hineći neprijateljstvo, stvara i potvrđuje prijateljstvo *raje* kao specifičan vid „saveza.“ U tom smislu, naša **treća poteza** sugerira:

Produkcija svakodnevnog humorističkog diskursa u bosanskohercegovačkom društvu, kroz zafrkantske odnose jedan od temeljnih mehanizama konstruiranja zajednice svakodnevnog života.

Vežu konflikta i *zafrkantskih odnosa* u *raji* čitamo kroz perspektivu koju nam nudi Radcliffe-Brown, kao jednu od taktika izazivanja prijetvornog neprijateljstva, a da bi se stvarna neprijateljstva izbjegla. Domen djelovanja *zafrkantskih odnosa* u bosanskohercegovačkom društvu ostaje u

uspostavljanju balansa u zajednici svakodnevnog života, u izbjegavanju temeljnog etno-religijskog antagonizama. Ovi su pak antagonizmi pod kontrolom „političkih“ elita, ali s obzirom na suštinsku „kolonijalnu“ poziciju bosanskohercegovačkog društva, konačnu riječ daje neka aktualna „spoljna sila“. Ovo je „nadstruktura“ koju *raja* nužno traži za svoj opstanak i kapacitet djelovanja. Tako **četvrta podeza** sugerira:

***Raja* konflikte „rješava“ na dva načina: ako je to moguće njihovom transformacijom u humoristički diskurs, kroz zafrkantske odnose; ako je to pak nemoguće, onda „odstranjivanjem“ konflikta iz svoga „domena“ i prenošenje drugim „ozbiljnijim“ instancama. Ove „ozbiljnije“ instance se u konačnici pokazuju „političkim“ instancama, koje su „etnopolitičke“. U vremenu anomije, kada te instance ne mogu razriješiti konflikt, *raja* se disolvira.**

Raja je zajednica svakodnevnog života u bosanskohercegovačkom društvu. Premda se terensko istraživanje u osnovi ove disertacije odnosi samo na Sarajevo i *sarajevsku rajju*, *raja* jeste u biti bosanskohercegovački fenomen, djelujući strukturno slično, ali sa lokalnim razlikama. Međutim, ona temeljno zahvaća samo „realnu“ zajednicu svakodnevnog života – područje društvenosti. Nema mehanizama da se nosi sa „političkom“ realnošću. Stoga **naša peta i posljednja podteza** glasi:

Premda obuhvata cijelo bosanskohercegovačko društvo, zbog svog „ograničenog područja značenja“ (Geertz, 1998: I/168) „raja“ ne može postati modelom za integraciju toga društva na svim nivoima.

Vodeći se nizom rezultata iz prethodnih razmatranja, i argumentacijske vezanosti predloženih podteza sad možemo postaviti i **centralnu tezu** naše disertacije:

***Raja* – dakle – predstavlja *ad hoc* zajednicu svakodnevnog života, nastalu kao izraz niveliranja transakcija i reciprociteta pojedinaca heterogenih (etničkih, ali i općenito svakovrsnih) identiteta, i to prevashodno isključivanjem „simboličkih viškova“. Ona je jedan od (autentičnih) načina izlaženja na kraj sa identitetskom ambivalencijom u etnički heterogenom bosanskohercegovačkom društvu.**

Metodologija

Nekoliko je stvari bitno napomenuti o metodologiji koja je korištena u istraživanju, analizi materijala, kao i samoj prezentaciji.

Ideja disertacije jeste da se ponudi jedna što je moguće obuhvatnija studija – deskripcija fenomena *raje*, kao jedne strategije svakodnevnog života u jednoj bosanskohercegovačkoj sredini, tj. u Sarajevu. No pod ovim „deskripcija“ ni na koji način ne mislimo puki opis fenomena, taksonomiju njegovih osobina, formi ili djelovanja. Razumijevajući je kao „*'totalni' društveni fenomen*“ (Mauss, 1998: II/10), mi ćemo pokušati prvo naći mjesto toga fenomena u sveukupnoj bosanskohercegovačkoj društvenosti, potom opisati i razmotriti njenu strukturu, strategije i taktike, odrediti domene, mogućnosti i ograničenja djelovanja, i konačno razmotriti njenu perspektivu u širokom procesu tranzicije u kojem se nalazi bosanskohercegovačko društvo.

Opći pristup

Kako *biti-u-raji* u jest u izvjesnom smislu „ontološko“, „ontičko“, „moralno“, „praktično“, pa i „estetsko“ načelo življenja u Sarajevu, fenomenu se mora pristupiti širim zahvatom. Baš kao i u slučajevima svih tipova identiteta, etničkih, klasnih, rodnih, itd. – a *raja* jest identitet upleten upravo u mrežu ovih drugih identiteta – mi „*moramo proučavati psihologiju, kulturu, politiku i ekonomiju, kao i filozofiju i historiju...identiteti trebaju biti analizirani ne samo u njihovoj kulturalnoj lokaciji već i u relaciji spram historijske epohe*“ (Alcoff, 2003: 3).

Tako fenomen *raje* traži i historiografsku, i etnološku, i sociološku, i lingvističku, i politološku, najzad i filozofsku obradu. Stoga se traži jedan pristup koji treba biti, i interdisciplinaran, ali i, kako ga Devereux naziva, „pluridisciplinaran“. Za razliku od „interdisciplinarnog“ pristupa „*koji dopunjuje, pretapa, stapa ili uspoređuje – kraće rečeno svaku disciplinu 's povlakom', odnosno, simultanu disciplinu,*“ „pluridisciplinaran“ pristup „*provodi dvostruku analizu određenih činjenica u okviru, s jedne strane etnologije, a s druge strane psihoanalize, te tako izriče prirodu odnosa (komplementarnosti) između ta dva sustava objašnjavanja*“ (Devereux, 1990: 12-13). Stoga, zbog kompleksnosti fenomena koji istražujemo, u ovisnosti od „prirode“ samog pitanja, koristit ćemo prednosti i jednog i drugog pristupa, i time pokušati izbjeći redukcionizam koliko je god to moguće, a na koji bi bili prisiljeni koristeći se manje-dimenzijskim pristupima (Ibid. 13).

Kvalitativna metodologija

Osnov studije jest kvalitativno terensko istraživanje poduzeto u periodu ljeto 2009 – proljeće 2010. Nekoliko razloga bi se moglo navesti u korist preferencije kvalitativne metode u ovom istraživanju, ali najvažniji od njih su da se kvalitativno istraživanje „*ističe u osvjetljivanju konteksta i procesa kao puta za objašnjavanje djelovanja i događanja... uključuje iterativne procese, gdje nacrt istraživanja, 'alati', čak i istraživačka pitanja mogu evoluirati tokom realizacije projekta*“ (Barbour, 2008: 31). Kako suočeni sa širinom fenomena pokušavamo i otkriti i razumjeti njegov kontekst, karakteristike i djelovanja, nama je važno ne samo pokazati validnost naših hipoteza i njihovu korelaciju, već „*uhvatiti i otkriti značenja jednom kad postanemo... uronjeni u podatke*“ (Neuman, 1997: 329). Konačno rezultate istraživanja dobijamo upravo „*ekstrahirajući teme, te poopćavanjem iz evidencije i organizacije podataka, čime se predstavlja koherentna i konzistentna slika*“ (Ibid.). U kontekstu ovih karakteristika i prednosti koje donosi, kvalitativno istraživanje se čini podesnim sredstvom za razmatranje fenomena *raje*.

Istraživanje je postavljeno tako da traži odgovor na pitanje „kako“ i „zašto“ *raje* i to kao postojećeg, savremenog fenomena, čija povijest dakle nije „mrtva“, i koji je uz to izvan naše kontrole. Ispunjavajući tako sve uvjete koje Robert K. Yin pretpostavlja, ono je studija slučaja (Yin, 2007: 16-18). Fokusirali smo se, dalje, na opisivanje fenomena u jednoj sredini, ali za koji pretpostavljamo da se u nekoj sličnoj formi pokazuje i u okruženju. U ovoj perspektivi studija slučaja potpada pod širi kontekst „uzorkovanja“ shvaćenog „*kao sredstva osiguravanja komparativnog potencijala, i time unaprjeđenja analitičkih potencijala i mogućnosti ispitivanja čak izgradnje teorija*“ (Barbour, 2008: 60). Iako ćemo ostati na „intrinzičnim“ svojstvima studije slučaja, ona se može pokazati i „instrumentalnom“, jer kako Barbour navodi „*u praksi, kako se projekt realizira, a posebno kako se analiza izvodi i objašnjenja razvijaju... ova distinkcija postaje pomućena*“ (Ibid.).

Metoda korištena u terenskom istraživanju bio je dubinski polu-strukturirani intervju, i obavljeno ih je ukupno deset. Razlog korištenja ove metode leži u nekoliko faktora. *Raja* jest kompleksna kulturna činjenica koja predstavlja način socijalizacije pojedinaca u zajednici svakodnevnog života. Budući djelatna zajednica, ona se može posmatrati na razne načine u njenim djelovanjima i tako otkriti i opisati njene strukture, strategije i taktike, čak i dobiti neka predstava o tome šta *raja* jest. No kako je ulaženje u *raju* uvijek neki individualni čin ima smisla upravo na toj razini postaviti pitanje „šta je *raja*.“⁴ Tim više jer, kako Augé sugerira, konkretna osoba, istina „*ne predstavlja čitavu kulturu ali je sva sazdana od kulture, u složenom i potpunom smislu riječi*“ (Augé, 2002: 39).

⁴ Podrazumijevajući pod njim svakako ono „kako“ i „zašto“!

Dakle, odgovor na pitanje „šta je *raja*“ za ljude kojima se ona događa, možemo potražiti u razgovoru s njima – nazovimo to intervjuom iz metodoloških razloga. I to razgovorom koji nije naprosto slijed pitanje – odgovor, već takav koji izaziva „*dubinska pojašnjenja od strane ljudi, u kojem oni imaju prostora da izaberu aspekte koje oni žele naglasiti*“ (Barbour, 2008: 115). Stoga je taj intervju i dubinski i polu-strukturirani, imajući pripremljena u principu samo opća pitanja o *raji*, koja su i deskriptivna i strukturalna, ali i kontrastna (Neuman, 1997: 373-374).⁵ I upravo ako se u tim individualnim razgovorima-intervjuima pokaže da postoji izvjesno podudaranje, ono nam sa svoje strane objezbjeđuje indikatore za naše deskripcije i teze o fenomenu.

Stoga je od krucijalne važnosti i uzorkovanje – „*ono drži ključ ovoga poređenja*“ (Barbour, 2008: 36). Međutim „*(c)ilj kvalitativnog uzorkovanja nije proizvesti reprezentativni uzorak, već prije reflektirati različitost... i osigurati koliko god je moguće više potencijala za poređenje*“ (Ibid: 53). Stoga je riječ o uzorkovanju koje Neuman naziva „*teorijskim*“ i koji je „*vođen razvijajućom teorijom istraživača. Terenski istraživač uzorkuje vrijeme, situacije, tipove događaja, lokacije, tipove ljudi ili kontekst interesa*“ (Neuman, 1997: 370).

Upravo smo se ovim savjetima vodili prilikom izbora naših sugovornika, pokušavajući postići što veću različitost.⁶ Oni, svojim dobnim statusom pokrivaju sve dekade: rođeni u periodu između tridesetih i osamdesetih godina prošloga stoljeća. Obrazovno se raspodjeljuju od srednje, preko više, do visoke stručne spreme, različitih su profesija, kulturnih i sportskih interesa, rodne pripadnosti, dolaze iz različitih dijelova grada, osim u dva slučaja,⁷ pripadaju i različitim, ali i u nekim slučajevima i preklapajućim *rajama*, konačno, premda etno-religijska afilijacija nije namjerno bila tematizirana u razgovoru, osim ako sami sugovornici to nisu istakli, možemo s velikim uvjerenjem reći da pripadaju svim većinskim, ali i nekim manjinskim etničkim grupama, te za dio njih da imaju etnički kompleksno porijeklo. Ovakvim se uzorkom osigurao visok stepen tražene diverzifikacije po svim za *raju* relevantnim pitanjima.

Osim ovih kriterija, rukovodili smo se i kvalitetom sugovornika shodno njihovim karakteristikama koji ih čine „*dobrim informantima*“. Četiri su osobine idealnog informanta.⁸ Troje od deset sugovornika bi se moglo u ovom kontekstu nazvati „*idealnim informantima*“ jer posjeduju sve četiri karakteristike. Ostali, u većoj mjeri ispunjavaju tri kriterija. Svi su, osim jedne sugovornice, rođeni u Sarajevu, ali su svi odrasli i žive u tom gradu. Samo dvoje sugovornika je kratko vrijeme izbivalo

⁵ Struktura intervjuja u prilogu 1.

⁶ Struktura sugovornika u prilogu 2.

⁷ Jedna opaska vezano za matično mjesto življenja – najstarija (75) i najmlađa (21) sugovornica dolaze iz istog dijela grada, čime nam se dodatno omogućuje uvid u generacijsku „*transdukciju*“ fenomena *raje*.

⁸ Prema Neumanu to je osoba koja je: (1) „*u potpunosti upoznata sa kulturom i u poziciji svjedoka značajnih događaja...živi i diše kulturu, te je uključena u rutine okruženja bez razmišljanja.*“; (2) trenutno involvirana u okruženju; (3) duže vremena raspoloživa istraživaču; (4) „*neanalitički član*“, koji je „*upoznat sa i koristi lokalne narodne teorije ili pragmatičan zdrav razum*“ (Neuman, 1997: 374).

izvan Sarajeva (ratne godine), a jedan sugovornik trenutno dio vremena živi u inostranstvu. Svi potpuno poznaju, „žive i dišu kulturu“ i svom okruženju su smatrani *rajom*. Međutim u jednom slučaju sugovornik sam potencira:

„ja mislim da mene još niko nije nazvao rajom! Ja mislim da ja nikom nisam raja....Nisam, nisam čuo! Možda jesam, možda su neki rekli. Tako da... ja ne osjećam... da pripadam... ekskluzivnoj grupi ljudi koja sebe zove raja“ (8:155).

Poznavajući pak ovog sugovornika izvjesno vrijeme, s onu stranu njegove vlastite pozicije, ni na koji način se ne može osporiti njegovo poznavanje i „rutinsko“ življenje u toj kulturi. Štaviše, moguće je da se upravo zbog tog samo-distanciranja, pokazuje dobrim „neanalitičkim“ informantom. Konačno, s obzirom na raspoloživost, ona ni u jednom slučaju nije bila upitna. Ovdje treba naglasiti i jednu dodatnu dimenziju ove raspoloživosti. Kako je riječ o istraživanju unutar antropologije svakodnevnice, koja je istovremeno i antropologija vlastitog kulturnoga okruženja, sugovornici su birani i prema skali dužine poznavanja sa autorom – od cjeloživotnog ili višegodišnjeg poznavanja, do potpunog nepoznavanja.

U kontekstu ovih preporuka o uzorkovanju napravljen je izbor od dvadeset sugovornika, koji su trebali biti intervjuirani u dvije faze od po deset sugovornika. No već smo poslije prve faze, u preliminarnom preslušavanju i transkribiranju prvih deset intervjuja, zaključili da se može govoriti o „zasićenju podacima“, tj. da se došlo do tačke nakon koje „*povećanje veličine uzorka neće doprinosti novoj evidenciji*“ (Ritchie et al. prema Barbour 54), stoga smo odustali od daljnjih intervjuja i fokusirali se na detaljnu analizu postojećeg materijala.

Ukupno je dakle napravljeno deset intervjuja u totalnom trajanju od 9:58:38 sati, odnosno u prosječnom trajanju pojedinačnog intervjuja od 00:58:38 sati. Svi intervjui su stoga detaljno transkribirani. U totalu transkripti iznose 131,5 stranica kucanog teksta sa jednostrukim proredom, odnosno 13,12 stranica po sugovorniku. Transkripti su elektronski kodirani korištenjem starije, ograničene, ali i jedine raspoložive inačice programa ATLAS-ti. Korišteni su i predefimirani, ali i *in-vivo* kodovi, koji su se nametnuli iz samih podataka i tzv. „*grounded theories*“ sugovornika (Barbour, 2008: 196-204).⁹

Prilikom analize koristili smo se „stalnom uporednom metodom“ koji „*leži u korijenu kvalitativne analize podataka i čini tačno to što govori, počivajući na konstantnom poređenju i suprotstavljanju.*“ (Ibid: 217). Upoređujući i sučeljavajući iskaze sugovornika tražili smo objašnjenja, obrasce, kontradikcije, latentne sadržaje, pa i „*grounded theories*“.¹⁰ Ova analiza je

⁹ Ekscerpt kodiranog teksta u prilogu 3.

¹⁰ Premda je korištena osiromašena verzija, u ovome smo zadatku veliku pomoć imali od analitičkih mogućnosti softvera, koji s jedne strane omogućuje relativno laku obradu i (re)strukturiranje podataka i u tekstualnom i u vizualnom

dala obrise slike fenomena, koju smo po njenim segmentima propitivali kroz različite, ponekad suprotstavljene teorijske okvire. U tom smislu smo pokušali biti vrlo eksplicitni, čak i pod svjesnom „opasnošću“ mogućeg etiketiranja da smo u tom pokušaju bili preambiciozni (Ibid: 223). No ova, možda teorijska „akrobatika“, s druge strane nam je omogućila, bar se nadamo, razrješenje stanovitih aporija koje su podaci, pa i neki teorijski okvir nudili.

Potrebno je reći da smo za prvi dio, povijesno razmatranje „etnogeneze“, koristili „historijsko-komparativnu“ metodu (Neuman, 1997: 381), u kojem smo historiografski materijal kontekstualizirali i razmatrali u jednom etnološkom smislu, u izdvajanju onih elemenata koji su uticali na redeskripcije identiteta u povijesnom kontinuitetu.

O rezultatima

U kontekstu analize rezultata istraživanja i njihovog teorijskog razmatranja u konačnici smo, u ovoj disertaciji, ponudili jednu eksplorativnu deskripciju fenomena *sarajevske raje*, njene strukture, strategija i taktika djelovanja, u njenoj povijesnoj i šire društvenoj situiranosti. Elementi i dejstva *raje* koji su pokazani nisu ni na koji način ponuđeni kao konačan spisak i opis *raje*, jer se „kvota sažimanja, dakle, – strogo uzev – ne može odrediti“ (Freud, 1976: I/282). Nemoguće je uključiti sve fine. Prije bismo rekli, da je ovo zapravo početna tačka u tumačenju fenomena *raje* u kojem pokazani elementi i opisi trebaju biti ponovo posjećeni, izazvani, isključeni, redefinirani, obogaćeni – baš kao što bi to *raja* u svom djelovanju uradila. Važnu metodološku napomenu Richard Rorty daje za ovaj kontekst da su samo detaljne i stalne redeskripcije zapravo ključ dolaženja do „drugih“ kao „supatnika“, tj. nas samih (Rorty, 1995: 14).

Još jedna važna napomena: sve taktike i strategije *raje* koje se ovdje razmatraju nisu ni na koji način konačni opisi ponašanja svih ljudi u svakom trenutku u Sarajevu: ljudi se mogu potući i iz drugih, mnogo prozaičnijih razloga, nego radi sticanja svoga mjesta u *raji*, mogu se smijati zato što im je nešto smiješno samo po sebi, a ne da bi ušli u „zafkantske odnose“, itd. Ono o čemu ovdje govorimo jesu **značenja** koje te strategije i taktike imaju u simboličkom univerzumu ili „konačnom vokabularu“ (Rorty) *raje* kao opće strategije svakodnevnog života u Sarajevu. Potrebno je istaknuti također, da rezultatima i opisima koji su izloženi ne pridodajemo nikakvo normativno značenje – riječ je o deskripciji i epistemološkom pokušaju.¹¹

smislu, no također predstavlja i dobru konceptualnu „alatku“, jer omogućuje brz i ponekad iznenađujući uvid u veze između citata, kodova i teorija. U prilogu 4 dat je grafički predložak za pisanje jednog poglavlja.

¹¹ Naravno, autor je svjestan da svaki opis i svaka epistemologija ima svoju ideološku, a time i normativnu pozadinu. Ali ta svijest, nadamo se, također nas u velikoj mjeri „spašava“ od moralizacije i normativizacije.

Vlastita pozicija

Još jedno važno pitanje treba istaknuti, a tiče se metodologije. Naime „indogena“ pozicija autora u kontekstu fenomena o kojem se piše. Ona može biti opterećena pristranošću na svim razinama, od uzorkovanja, intervjuiranja, analize, izbora teorijskih modela, pa do samog izlaganja. No ovo je dio jednog općenitijeg problema, postojanja, kako Cohen napominje, dva ega „etnografske ličnosti“ kod istraživanja u antropologiji: samog analitičara i sudionika (Cohen, 2002: 43-67). U svakoj situaciji terenskog rada antropolog se

„neprestano kreće između ta dva ega i dva svijeta kojima pripada... Istraživač u velikoj mjeri 'otkriva' kulturu koju istražuje upravo promatrajući vlastiti ego na djelu... Tako su i činjenice, i podaci, i dokumenti konstruirani od strane ega etnografa... upravo je ovdje granica i snaga antropologije... Čin prevođenja, odvijao se on između kultura, pojmovnih shema, ili duhova (ega), jest sama bit antropologije“ (Ibid: 58).

Istražujući u vlastitoj sredini, imamo još jednu potenciju ove udvostručenosti, jer ego više ne „pluta“ samo između sebe i „drugoga“, već i između sebe i „drugoga“ koji uistinu nije „drugi“. Razgovarajući sa *rajom* autor je razgovarao i kao *raja* i kao istraživač. Zato što je razgovarao kao *raja*, vjerovatno je iz intervjuja dobio mnogo više nego da je samo istraživač; s druge strane ogromne su prepreke vlastitoga kulturnoga predznanja i predmišljenja o *raji* u analizi trebale biti prevaziđene da bi se vidjela jasnija perspektiva samog fenomena.¹² Stoga je ova disertacija konačno proizvod kako dijaloga s *rajom* o *raji*, tako i dijaloga autora sa samim sobom povodom *raje* u pokušaju razumijevanja *raje*. A budući dijalogom, ona je otvorena za sva mišljenja i stajališta.

Struktura rada

Disertacija je koncipirana u nekoliko cjelina. Uvodno razmatranje sadržava elaboriranje predmeta istraživanja, postavljanje podteza i glavne teze disertacije. Poglavlja 2 i 3 suštinski su „background“ disertacije, situiranje fenomena *raje* u kontekstu bosanskohercegovačkih povijesnih, geopolitičkih, kulturnih i općedruštvenih razmjera i interakcija. 4. poglavlje jeste noseće poglavlje disertacije – ono detaljno razmatra *raju* u njenoj definiciji, strukturi, strategijama i taktikama. Dva bitna elementa *raje* – *ironijski subjekt*, i *zafrkantski odnosi*, detaljno su razmatrani u 5. i 6. poglavlju, dok je odnos *raje* prema konfliktu i ratu tematiziran u poglavlju 7. Poglavlje 8 se bavi perspektivama kako interetničke reintegracije bosanskohercegovačkog društva u postdaytonskom periodu, kao i

¹² Moramo ovdje još jednom dati zasluženo priznanje zasigurno mnogo manje „pristranom“ kompjuterskom kodu i programu koji je neke od ovih prepreka gotovo u maniru Freudove dosjetke otklonio, „štedeći“ mnoštvo vremena.

općenito perspektivama *raje*. 9. poglavlje donosi jedan širi rezime disertacije upoređujući rezultate istraživanja i teze, dok je 10. poglavlje kraći zaključak disertacije, sa mogućim pravcima daljnjeg istraživanja, mogućim problemima u percepciji disertacije, kao i o njenim važnim aspektima.

Bosanskohercegovački identiteti

Uvodna razmatranja

Raja kao identitet

Raja – „to je termin pripadnosti“ (7:17), izjavio je sugovornik gotovo na samom početku razgovora, i to je „pripadnost jednom plemenu, jednoj određenoj grupi ljudi... koji žive na jednom određenom području...“ (7:9). Rekli bismo, dakle, izvjestan identifikacijski marker. I zaista, *raja*, predmet ovoga rada, pripada jednom kompleksu identifikacija koji „nudi“ bosanskohercegovačko društvo. I to ne tako nevažnom!

U regiji (post)jugoslavenskih zemalja, vrlo često je to sinonim za nekoga koji dolazi iz Bosne i Hercegovine: „O, raja iz Bosne!“, rekao bi vjerovatno sudionik razgovora saznajući odakle sugovornik dolazi. Ova izjava, daleko je više no puko lociranje. Ona uključuje, čitav niz konotacija: jednako može biti izraz i dragosti i podsmijeha,¹³ nadasve očekivanja prvenstveno dobre zabave. Sve te konotacije i očekivanja zasnovane su na broju obilježja kojima su unaprijed markirani Bosanci i Hercegovci. U ovoj „jezičkoj igri“ (Wittgenstein) termin *raja* sabira ta označavanja i pokazuje se kao identitet, ili kao supstitucija identiteta Bosanaca i Hercegovaca, odnosno suplement toga identiteta koji jasno naglašava njegovu kulturnu dimenziju: „biti *raja*“, tako se pokazuje, važan je sadržaj onoga „biti Bosanac i Hercegovac“, toliko važan da ga je većinom (u ovakvim jezičkim igrama, podrazumijeva se) nemoguće razlikovati. U tom smislu, za ekspliciranje sadržaja pojma *raja* nužno je eksplicirati sadržaj pojma Bosanac i Hercegovac, dakle, vidjeti šta se krije iza toga identiteta.

Ontopološka pretpostavka

Ako je *raja* jedno od mogućih – vjerovatnih pripisivanja nekome ko dolazi iz Bosne i Hercegovine, također je moguće, a nakon ratova iz devedesetih godina XX stoljeća vrlo izvjesno pripisivanje – pitanje etničke (nacionalne) pripadnosti.¹⁴ Štaviše, etnicitet se danas prikazuje kao „ultimativno pitanje“ o Bosni i Hercegovini, koje uključuje kompleksnost socijalnih, ekonomskih i političkih činilaca. Svi se oni pokazuju u nekoj nužnoj vezi sa etnicitetom.

Otkuda dolazi takva moć etniciteta? Iz činjenice, pokazat će Derrida, da etnicitet predstavlja „jednu primitivnu pojmovnu fantazmu zajednice, države-nacije, suverenosti, granica, tla i krvi“ (Derrida,

¹³ Vrlo rijetko zloradosti i podozrenja, u tom slučaju češća bi izjava bila „Aha, Bosanac!“ – još češće „A Hercegovac!“.

¹⁴ No ovdje slučaj nije tako jednostavan. Ako nekome kažete: „Dakle, ti si raja iz Bosne“, vjerovatnoća da će se sugovornik naljutiti je gotovo nikakva. Svako drugo etiketiranje je problematično. Isto je i sa pitanjem „Šta si ti?“ Konotacije su – zavisno od sugovornika – intenzivnije, možda traumatične, i mogu izazvati čitav niz reakcija u dijapazonu od opuštanja i prijateljstva do animoziteta i antagonizma, čak konflikta.

2004: 96). Ta fantazma je bazirana na onome što on naziva „ontopologija“. „*Pod ontopologijom podrazumjevamo jednu aksiomatiku koja nerazdvojno povezuje ontološku vrijednost bivstvujućeg (on) sa njegovom situacijom, sa stabilnom i predstavljivom određenošću nekog lokaliteta (topos teritorije, tla, grada, tijela uopšte)*“ (Ibid.). Ali da bi fantazma bila djelatna, ona u sebi mora nositi potencijal izmještanja koji je prethodno ukorijenjen. „*Svaka nacionalna ukorijenjenost... najprije se ukorjenjuje u memoriju ili tjeskobu neke premještene populacije – ili premjestic*“ (Ibid.). Tako fantazma nužno nosi historijski sadržaj.¹⁵ Dakle, tek kao (povijesno) izmjestiv, etnicitet, kao fantazma, snažno projicira svoju ukorijenjenost aproprirajući sav raspoloživ prostor u pokušaju negiranja izmjestivosti kao povijesnog potencijala, odnosno, u pokušaju da se ostane „na svojoj zemlji i u svojoj vjeri!“¹⁶ Ovu vezu identiteta, njegove teritorijalne reprezentacije i historijske determinacije, David Campbell, pozivajući se na Derridu naziva „ontopološkom pretpostavkom“ (Campbell, 1998: 80). Ovaj termin ćemo i mi koristiti da označimo temelj narativa koji „kulturni inovatori“ (Barth, 1997: 251) koriste u procesu kreiranja – „ukorjenjivanja“ vlastitih etničkih zajednica.

Perspektiva iz koje mi posmatramo etnicitete također uključuje (potpuno pragmatično) ontopološku pretpostavku, i to samo kao repertoar označitelja kojim pratimo ovaj „građevinski“ poduhvat, bez njene metafizičke dimenzije. Mi smo i – slijedeći barthovski pristup¹⁷ – epistemološki „prinudeni“ koristiti ovaj repertoar, jer interakcija koja (diferencirajući) konstruira etnicitete djeluje – razgraničuje upravo prema elementima ontopološke pretpostavke. Drugim riječima, identitet, teritorija i povijest bitni su elementi diskursa kojim se razgraničava etnička pripadnost u Bosni i Hercegovini i stoga moraju biti u centru analize.

Kako je etnicitet svojevrsna fantazma, koja privilegirane figure nalazi u „traumi“ „izmještanja“, on je uvijek kurentna praksa redeskripcije tih figura. Tako je i proces proizvođenja etniciteta uvijek jedna sadašnja diskurzivna praksa reinterpretacije raspoloživih označavanja u svrhu njihovih (povijesnih) utemeljenja. Utemeljeni kao „objektivne historijske činjenice“, svojom imanentnom ontopološkom logikom, ovi objektivizirani markeri trebali bi opravdati postojanje samosvojne etnije, „zrele“ za slijedeće „evolutivne korake“.

U tom smislu opća „priča“ ili temeljni nacrt „priče“ mogao bi ići ovako: Postoji nekakva generička (pra)etnička zajednica, grupa krvnih srodnika, „ukorijenjena“ u nekakvo tlo. U povijesnim procesima ta etnička zajednica teritorijalizira to tlo, tvrdeći ekskluzivno pravo i moć nad istim, politizira se u naciju i tako definira vlastitu naciju-državu. Ova „priča“ je ono što Campbell pozivajući se na Haydena Whitea naziva „narativom“, „*'meta kodom' ili 'ljudskom univerzalijom'* za

¹⁵ Stoga je „zaostala“ u odnosu na svoju ontopologiju, zaključuje Derrida (Ibid.).

¹⁶ Kako je prije nekoliko godina glasio predizborni slogan Stranke demokratske akcije u BiH.

¹⁷ Ukratko će biti opisan na kraju ovoga poglavlja.

stvaranje zajedničkog značenja... (N)arativi su performans. Kroz operaciju 'crtanja', činjenice su strukturirane na takav način da postaju komponentama u partikularnoj priči“ (Campbell, 1998: 35). Tako ontološka pretpostavka, prema Campbellu definira jedan dominantni makronarativ, „nacrt“ za diskurzivnu konstituciju niza mikronarativa. Ako su nosioci makronarativa „posmatrači-tumači (mediji i akademici)“, onda su kreatori mikronarativa „učesnici-tumači (politički akteri)“ (Ibid: 41-43). Međutim, nismo ubijedeni da je ova distinkcija posmatrači vs. učesnici, odnosno mediji/akademija vs. politika, održiva, jer prečesto se u diskurzivnoj praksi ovakva razlika ne može uočiti. U kontekstu proizvođenja diskursa pod ontološkom pretpostavkom i jedne i druge bismo mogli nazvati etničkim ili nacionalnim kulturnim inovatorima, dok bi distinkciju makro vs. mikro narativa posmatrali samo kao nivoe poopćavanja. Tako bi mikronarativ bio „partikularna priča“ koja se priča u elementima „nacrt“ definiranog makronarativom.

Dva narativa

U perspektivi ontološke pretpostavke i predložene „opće priče“ – makronarativa, moguće je projicirati bar dva mikronarativa. Dakle, ako postoji ontološka veza između bića i tla, nadasve, etničkog bića, a ovo etničko biće je pluralno, tj. više etničkih bića – etnija – koristi, dijeli isto tlo, onda su dva temeljna scenarija moguća:

- Ili će etnije biti u kompetitivnom odnosu, tj. svaka će za sebe pokušati teritorijalizirati dati prostor, čime će odnosi između njih biti *antagonistički*;
- Ili će etnije nalaziti način zajedničkog korištenja tla, zajedničke teritorijalizacije, čime će odnosi između njih biti *kooperativni*.

Analizirajući mikro i makro narative aktera u današnjem bosanskohercegovačkom društvu, a povodom rata iz devedesetih (Ibid: 44-78), Campbell pokazuje da oni rezultiraju sa

„dvije predominantne priče. Jedna je o građanskom ratu u kojem se pojavljuje antagonizam između, raznih grupa zbor različitih razloga. Druga je o međunarodnom sukobu, u koje agresija jedne države prijete drugoj. Drugi elementi – etnicitet, historijska mržnja, agresivni nacionalizam, religijske ideologije, ili politički i ekonomski promašaji – mobilizirani su u tim narativima kao podrška cjelokupnom objašnjenju“ (Ibid: 61).

Ako je prva „priča“ zasnovana na *antagonizmu*, koji se „vijekovima ispoljava u bosanskohercegovačkom društvu“ (Ibid: 49), onda je druga zasnovana na *kooperaciji*, vjekovnom suživotu Bosanaca i Hercegovaca (Ibid: 93-99). Historiografska građa bi se, također, u potpunosti upisala u ove dvije „priče“. Kako Velikonja pokazuje pozivajući se na Lovrenovića: „*'pravi' rat u Bosni i Hercegovini (su) pripremali prethodeći ratovi na polju južnoslavenske i*

bosanskohercegovačke historiografije“ (Velikonja, 1998: 116). Ovakva bipolarnost historiografije, koja operira povijesnim činjenicama, omogućena je time da su historijske naracije „*verbalne fikcije, čiji su sadržaji isto tako izmišljeni kao i nađeni, i čije forme imaju više zajedničkoga sa njima odgovarajućim fikcijama u književnosti nego što ih imaju sa znanostima*“ (White H, prema Campbell, 1998: 35).

U kontekstu Bosne i Hercegovine, svaka „strana“ ima dovoljno povijesnih činjenica za „pričanje“ bilo *antagonističke* bilo *kooperacijske* „priče“ (Cf. Malcolm, 2002; Donia & Fine, 1994; Velikonja, 1998; Stavrianos, 2002). Pitanje je samo selekcije i interpretacije činjenica. Riječ je o svojevrsnoj *fabrikaciji* „priča“. Kao (dijelom) *fabricirane*, u svom interpretativnom i redukcijском aspektu, one u principu ne podliježu činjeničnoj provjeri, i tako djeluju kao neupitne temeljne „priče“ konstitucije etničkih identiteta.¹⁸ Dakle niti se činjenicama mogu opravdati/oboriti, niti se može naći (znanstveno opravdano) uporište za izbor bilo koje. Ostaju samo, kako Hayden White pokazuje, „*moralni* ili *estetski*“ kriteriji (White H, prema Campbell, 1998: 41). Kao nadopunu koju ćemo u ovom radu pokušati sugerirati, postoje i politički i kriteriji svakodnevnice koji opredjeljuju izbor „priče“.

Dakle, ako u konstituciji etniciteta imamo nesamjerljive narative, postavlja se pitanje da li su i sami etniciteti konstituirani tim narativima nesamjerljivi. Ako nam je ontopološka pretpostavka jedina osnova, nećemo imati izbora no odgovoriti potvrdno – etniciteti su nesamjerljivi!¹⁹ No ako bismo kroz analizu sadržaja etniciteta mogli pronaći dinamiku koja dovodi u pitanje ili bar raskriva ontopološku fantazmu, moguće je da bi se nesamjerljivost etniciteta mogla sagledati u potpuno drugačijem svjetlu: nesamjerljivi a ipak komplementarni!

O teorijama identiteta

U ovom kontekstu, nama će biti prvi cilj pokazati interakcije koje – sugeriramo – proizvode etnicitete u Bosni i Hercegovini. No, prije no što krenemo u tu eksplikaciju, ukratko ćemo dati teorijsku pozadinu kojom se rukovodimo u razmatranju identiteta.²⁰

Polazimo od eksplanatorne, relativističke i dinamična prirode socijalnih identiteta. Za Lévi-Straussa identitet je „*neka vrsta virtualnog fokusa na koji se moramo pozvati da bismo objasnili određen broj stvari, a da on sam nikada uistinu ne postoji.*“ Tako se identitet „*prije svodi na njegovo*

¹⁸ One bi se u smislu Rolanda Barthesa mogle nazvati mitovima – metajezikom kojim se opisuju fiksirane veze označitelja i označenog u onome što Barthes naziva *jezik-objekt* (Barthes, 1993: 115).

¹⁹ Iako se na prvi pogled *kooperacijski* narativ čini inkluzivnim, on u svom totalitetu djelovanja ipak isključuje *antagonistički*, stoga je i sam ekskluzivan!

²⁰ Detaljniji pregled dali smo u magistarskom radu (Cf. Šavija-Valha, 2008: 7-19).

ponovno uspostavljanje, ponovno izgrađivanje, nego na njegovo utvrđivanje ili potvrđivanje“ (Lévi-Strauss prema Bromerger, Centliver, Collomb, 2002: 178).

Ovaj kompleksni proces je dijalektički odnos između subjektivne zbilje pojedinca i društva (Berger i Luckmann, 1992: 201). Identitet ima uvijek „dvostruko značenje“ (Devereux, 1990: 192 i dalje). On je za pojedinca je njegova „apsolutna jedinost,“ koja bi se morala moći označiti „*najmanje jednom vrlo preciznom operacijom koja pokazuje da je A jedini član neke klase*“.²¹ Kako je pak jedinstvenost svakog čovjeka „*izravna posljedica izvanrednog raspona mogućeg repertoara njegovih ponašanja*“, ona ga dovodi u poziciju da izvjestan broj tih ponašanja dijeli sa drugim ljudima, te je tako „*Identitet – apsolutna jedinost definirana pomoću neponovljivog gomilanja nepreciznih određenja*“, koje služe da poreknu jedinstvenost u određenom odnosu i smjesti ga u jednu klasu, u ovom slučaju socijalnu grupu. Istovremeno, ova plastičnost i nepreciznost, imaju potencijal i da osobu iz jedne klase smjeste u drugu klasu (Ibid: 191-192).²²

Ovaj proces nije pod isključivom kontrolom pojedinca. „Repertoar“ ponašanja zadat je „*društvenom zbiljom*“, koja se pojedincu pokazuje kao „objektivna“. Proces objektivizacije dolazi kao posljedica institucionalizacije koja se „*zbiva kadgod postoji uzajamno tipiziranje naviknutih postupaka od strane tipova djelatnika*“ (Berger i Luckmann, 1992: 75 i *passim*). U aspektu povijesnosti, institucija postaje „objektivna stvarnost,“ jer transcendiraju svoju datost, daje nam se prije nas i ostaje poslije nas, a sama njena povijest „*nije dostupna biografskom pamćenju*“ (Ibid: 81-82). U procesu legitimizacije objektivizacije značenja, konstituira se „simbolički univerzum“ koji „*se poima kao matrica svih društveno objektiviranih i subjektivno zbiljskih značenja; čitavo povijesno društvo i čitava biografija individuuma sagledavaju se kao zbivanja koja se odvijaju unutar tog univerzuma*“ (Ibid: 119). Kroz proces primarne socijalizacije ovaj univerzum se interiorizira kroz niz identifikacija sa „značajnim i generaliziranim drugim“, čime se ova „opća dijalektika društva“ „oposebnjuje u individualnom životu“. Tako je „*identitet ... zapravo objektivno definiran kao lokacija u stanovitom svijetu i subjektivno se može usvojiti samo zajedno s tim svijetom*“ (Ibid: 158). Dakle identitet je proizvod društvenih procesa ali ne kao jednosmjernan proces: „*(I)dentiteti proizvedeni uzajamnim djelovanjem organizma, pojedinačne svijesti i društvene strukture reagiraju na danu socijalnu strukturu, održavajući je, modificirajući je, čak i preoblikujući je*“ (Ibid: 201). Nadalje, identitet nije monovalentna veza na relaciji pojedinac – društvo, već polivalentna: jer se društvo sastoji od niza „odijeljenih subuniverzuma značenja“, koji su jezgro identifikacije specifičnih kolektiva. Pripadanje određenom broju tih kolektiva, igranje tih specifičnih „uloga“ u osnovi je unutarnje društvene dinamike (Ibid: 94-107). U tom kontekstu možemo govoriti o temeljnom pluralizmu socijalnih identiteta.

²¹ Klasa kod Devereuxa u navedenoj studiji ima logičko-matematičko značenje.

²² Naglašeni dijelovi teksta su Devereuxov kurziv.

Ovo nas dovodi do niza tipologija socijalnih identiteta kojima se ovdje ne možemo baviti. Napomenimo samo jednu, Anthonyja D. Smitha, koja se nadaje povijesnom i na izvjestan način hijerarhiziranom u kontekstu stepena kohezivnosti (Smith, 1998: 15 i dalje). On govori o spolnim, prostornim (lokalnim i regionalnim), klasnim, religijskom i konačno etničkim i nacionalnim identitetima.

S obzirom na ontološku pretpostavku, mi ćemo ukratko razmotriti samo etničke i nacionalne identitete. Koristit ćemo interakcionističku paradigmu kao situacijsku analizu etniciteta koja se bavi „*izučavanjem proizvodnje i korišćenja naziva pomoću kojih se članovi višetničkih društava identifikuju i međusobno razlikuju, kao i s izučavanjem taktičkih izbora i strategija kojima pribegavaju da bi u međuetničkim odnosima prošli što je moguće bolje*“ (Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 131). Ovaj pristup evoluirao iz teorije o etnicitetima Fredrika Bartha, i čini se najplauzibilnijim pri analizi etničke situacije u Bosni i Hercegovini. On nosi i najveći epistemološki potencijal time što se ne reducira pojedine karakteristike identiteta, već ih posmatra kao posljedice ili strategije etničke diferencijacije (Barth: 1997: 216-217). U ovom kontekstu, etničke grupe više nisu promatrane kao konkretne grupe, već više kao tipovi organizacije (Ibid: 220).

„(E)tnička grupa više nije definisana per se, već kao entitet koji iskrsava iz kulturne diferencijacije grupâ koje jedna na drugu djeluju u datom kontekstu međuetničkih odnosa (struktura odnosa između centra i periferije, migratorna situacija, fenomeni kolonizacije i dekolonizacije, pluralistička društva itd). Kontekst u kojem se javlja, etnicitet u isti mah definiše kao višetnički“ (Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 90-91).

Kulturni kontakt tako je presudan za konstituciju etničke grupe, koja se artikulira kroz proizvodnju i održavanje granica između pripadnika i autsajdera. Diferencijacija zadobija centralnu poziciju istraživanja: nije bitan kulturni sadržaj, već kako isti biva manipuliran u kontekstu razlikovanja „nas“ od „njih“ (Barth, 1997: 222). Njega treba promatrati prije kao implikaciju ili rezultat (Ibid: 217). Etnicitet nije samosvojan entitet, već postoji samo u toj djelatnoj razlici, koja je uvijek i iznova proizvođena i potpuno arbitrarna spram kulturnog materijala koji je čini.²³ „Drugi“ se u takvoj konstelaciji pojavljuje kao konstitutivan u odnosu na „nas“. Riječ je o dijalektičkom procesu unutar kojeg se identitet potvrđuje razgraničavanjem, a sama granica identifikacijom. Pri čemu ovaj proces ima „prinudni“ karakter. On predstavlja organizaciju razmjene između grupa koja podrazumijeva zabrane i propise kojima se reguliraju međusobni odnosi (Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 173). Ovi propisi djeluju kako ka unutra tako i prema vani: „*etnički identitet podrazumeva niz prinuda na tipove uloga koje je pojedincu dozvoljeno da igra, kao i na partnere koje može odabrati za razne oblike transakcija.... etnički identitet dominira većinom ostalih statusa i definiše*

²³ Arbitrarnost znači da nema zakonitosti po kojoj bi neki od raspoloživih sadržaja bio privilegiran, i da određeni sadržaj, koji možda ima najmanji razlikovni potencijal može postati ključni u diferencijaciji neke etničke grupe (Barth, 1997: 221; Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 145).

konstelacije dozvoljenih statusa“ (Barth, 1997: 225-226). U multietničkim društvima, štaviše, ove prinude teže da budu apsolutne i da djeluju u svim oblastima. Devereux upozorava na ovaj apsolutni karakter etničkog identiteta za kojeg kaže da je „sve ili ništa“, i kome se ne može pripisati tipičnost, vrijednosno obilježje niti ikakvi pod-identiteti (Devereux, 1990: 206). No bez obzira na ovaj prinudni karakter, kao faktičko „sredstvo za trijažu i etiketiranje“ (Ibid: 204), etnički identitet je „strateško“ oruđe kojima akteri mogu manipulirati u definiranju granica i koji se ne prizivaju slučajno (Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 191). To se vidi i po tome što „ponašanje koje naglašuje etnički identitet često nestaje čim A prestane biti pod 'nadzorom' ostalih članova svoje etnije“ (Devereux, 1990: 215). Ova manipulativnost etničkog identiteta ukazuje i na fleksibilnost samih granica, koje nisu zauvijek definirane i koje se mogu pomjerati i mijenjati.

U kontekstu nacionalnog identiteta, također ne treba ići dalje od predloženog modela. Jer, kod etniciteta je riječ o organizacionom procesu koji se „s analitičkog stanovišta, ne može **a priori** i po definiciji razlučiti od drugih oblika kolektivnih identiteta“ (Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 126). Štaviše, pleme, kasta, jezička grupa, regija imaju sve one crte koje ih mogu činiti potencijalnim etničkim identitetom, a i „činjenica da su suvremene forme etničke organizacije uglavnom političke niukoliko ne umanjuje njihov etnički karakter“ (Barth, 1997: 252).²⁴ S druge strane klasični atributi etničke zajednice, zajednička prošlost, mitovi, jezik, teritorija, su „simbolički resursi“, a ne kriteriji definiranja: „Ni činjenica da se govori istim jezikom, ni zajedništvo teritorije, ni sličnost običaja ne predstavljaju sami po sebi etničke atribute. Oni to postaju tek kada ih oni koji se pozivaju na zajedničko poreklo upotrebe kao markere pripadnosti“ (Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 184).

Još jedna implikacija korištenja interakcijske paradigme kao teorijskog osnova za razmatranje identiteta u Bosni i Hercegovini jest da se procesi artikulacije identiteta pokazuju kao procesi *akulturacije*.

„Akulturacija su sve pojave koje su rezultat postojanog i izravnog dodira između skupina pojedinaca koji pripadaju različitim kulturama i koje uzrokuju preoblikovanje izvornih kulturnih modela (patterns) jedne ili objiju skupina“ (Herskovits, prema Devereux, 1990: 301).

Iskustvo pokazuje da u interkulturalnom kontaktu uvijek postoje odnosi dominacije. Interkulturalni susreti, u procesu akulturacije, dovode bez izuzetka do „socijalno konstituiranih dispariteta“. Iz procesa akulturacije nastaju zapravo „hegemone kulture“ i „podčinjene kulture“ u jednom ambivalentnom, čak antagonističkom, ali ne i u harmoničnom odnosu. Tako je kulturni kontakt uvijek vezan za fenomene nadređivanja i podređivanja (Giordano, 2001: 10), čime se otvara i sfera politike, prevashodno politike identiteta, pa i „politike priznanja“ (Taylor, 1992).

²⁴ Treba upozoriti da neki autori upravo u ovoj činjenici vide progres od etničkog ka nacionalnom. Za njih u teritorijalizaciji i politizaciji etničkoga nastaje nacija (Smith, 1998: 22-23; 29-30; 68).

U kontekstu odnosa dominacije u Bosni i Hercegovini, koji su determinirani postojanjem spoljnih „velikih sila“ u njenom geopolitičkom i povijesnom prostoru, nama će biti posebno interesantna strategija „antagonističke akulturacije“²⁵ koja djeluje kao „negativna disocijativna akulturacija“ i koju

„... možemo definirati kao stvaranje u skupini novih kulturnih stavki tipa 'sredstvo' koje hotimično postaju – ili su naličje – životnih tehnika B, upravo onih od kojih se skupina A želi disociirati... takav čin kulturnog stvaranja... usmjeren je na kraju na očuvanje postojećih svrha“ (Devereux, 1990: 332).

Identitete i etnicitete (kao i nacije) u Bosni i Hercegovini stoga promatramo kao temeljne proizvode diferencijacija i akulturacija koji nastaju u unutrašnjim interakcijama i transakcijama njenog stanovništva kao i u interakcijama sa „velikim silama“ koje su uvijek u horizontu njene egzistencije.

Detaljnu analizu konstitucije etniciteta u njihovoj dijahronoj i sinhronoj perspektivi dali smo na drugom mjestu,²⁶ i ovdje je zbog prostora nećemo ponavljati. Naznačit ćemo samo glavne tokove i zaključke, koji stvaraju „scenu“ u kojem ćemo subjekt našeg rada, fenomen *raje*, moći preciznije opisati.

Iako želimo u biti osporiti ontopološku pretpostavku ona će nam služiti kao Wittgensteinove „ljestve“ po kojima ćemo se penjati i na kraju ih odbaciti (Wittgenstein, 1987: 189). A ona nam „nalaže“ da konstituciju etniciteta pratimo iz tri perspektive – etničke (etno-genetske), teritorijalne i povijesne. Kako je riječ o elementima koji djeluju u međupovezanosti i međuzavisnosti (Cf. White, 2005: 5) svako izdvojeno posmatranje ovih elemenata može se činiti samo iz heurističkih razloga, pri čemu pojam međuzavisnosti uvijek mora biti prisutan. Kao što su i na kraju „*mentalni korektivi uvijek nužni da opozovu*“ (Deleuze i Guattari, 2004, 22-23) ontopologiju. Također, povijesna perspektiva konstitucije identiteta bit će slijeđena. Ne da bi se povijesti dao povlašteni status, već da bi se slijedilo povijesno sedimentiranje značenja koje etniciteti zadobivaju.²⁷

²⁵ Cf. Devereux 1990, 300-343.

²⁶ Cf. Magistarski rad, Šavija-Valha, 2008.

²⁷ Metafora „sedimenta“ označava da postoji niz vremenskih perioda – „sedimenata“ koji čine relativno stabilne simboličke univerzume određenog vremena i iz kojih se crpe simboli i prakse zajednice kao „gradivni materijal“ etnicitetâ. Oni se „talože“ u vremenskoj strijeli uvećavajući obim raspoloživog repertoara. Međutim, koji će dijelovi tog repertoara biti aktualizirani kao „gradivni materijal“ potpuno je arbitrarno u odnosu na vrijeme (Cf. Berger i Luckmann, 1992: 201; Rorty, 1995: 72).

Etno(kulturna) geneza bosanskohercegovačkog stanovništva

Od Slavena do Otomana

Prvi „sediment“ period koji je nama u kontekstu ovoga rada interesantan jeste naseljavanje grupa Slavena tokom VI i VII stoljeća n.e. Oni uspostavljaju „jezički identitet“ (Malcolm, 2002: 2; Velikonja, 1998: 28) koji je u osnovi simbolički univerzum u kojem će se ubuduće odvijati diskurzivna praksa diferencijacije (etničkih) identiteta. Istovremeno, ta jezička dominacija omogućuje potonju identifikaciju Slavena kao *pra-plemena* svih bosanskohercegovačkih etničkih grupa (Malcolm, 1002 : 2), u biti jednog *nepodijeljenog-MI*. Ovakva kondenzacija je omogućena i činjenicom da te naseljene Slavene ne možemo podijeliti u podgrupe, jer za takvu klasifikaciju nema dovoljno podataka (Ibid: 8). No moguće je pretpostaviti da je ovaj slavenski „*supstrat apsorbirao ostatke populacije čiji predci su mogli izvorno biti Iliri, Kelti, Romani, individue iz svih dijelova Rimskog Carstva, Goti, Alani, Huni i Avari*“ (Ibid.), koji su tu živjeli u vremenima prije dolaska Slavena. (Cf. Stavrianos, 2002: 24; Velikonja, 1998: 21). Tako, iako se može tvrditi hiljadugodišnji slavenski jezički kontinuitet, kulturološki posmatrano, identitet bosanskohercegovačkog stanovništva je u osnovi eklektičan, dakle, heterogen (Velikonja, 2002: 20). Rani Bosanci i Hercegovci su Deleuzeovim i Guattarijevim riječima „*agregat nomada i migranata*“ (Deleuze i Guattari, 2004: 419).

Slijedeću važnu tačku u konstituciji identiteta, čini dolazak plemena Hrvata i Srba iz Centralne Europe u VII stoljeću. Pretpostavlja se njihovo slavensko porijeklo, ali ne identično sa prvim slavenskim doseljenicima. U zadnje vrijeme sve češće se govori i o svojevrsnoj „iranskoj“ vezi (Cf. Malcolm, 2002: 6-7; Velikonja, 1998: 28).²⁸ No bez obzira na porijeklo, može se reći, ako su prvi Slaveni apsorbirali i „nadopisali“ kulture koje su zatekli svojim dolaskom, onda su Hrvati i Srbi apsorbirali i „nadopisali“ njihovu kulturu, čineći je u osnovi još heterogenijom. Istovremeno su svojim imenima dali jezgro budućih etničkih nominalizacija – identitetskih homogenizacija. Sa njima koincidira i pojavljivanje organiziranih manje-više samostalnih „političkih“ entiteta u regiji, koji vrhune u državama, čiji značaj je presudan s pozicije simboličkog materijala za konstituciju etničkih/nacionalnih identiteta. Proces je to koji traje između VII i XII stoljeća, i karakteriziraju ga stalna osvajanja, utjecaji, nadmetanja za teritorije između Bizanta, Franaka i Ugara, utjecaj Rima, promjenjiva savezništva između lokalnih i „globalnih“ aktera (Malcolm, 2002: 9; Stavrianos, 2002: 26).

Bosnom, zbog izmještenosti od glavnih tokova, kao posljedice teške prohodnosti, u velikoj mjeri samostalno upravlja lokalna vlastela. „Politička“ historija Bosne i Hercegovine međutim „počinje“

²⁸ Tako su Hrvati i Srbi moguće „*originalno slavenska plemena sa iranskim vladajućim kastama, ili iranska plemena koja su podčinjena Slavenima*“ (Malcolm 2002: 7).

1180. godine, Bosnom, kojom vlada *magnus banus Culinus dominus Bosnae*, a njen srednjovjekovni, a time i (relativno) samostalni period, završava prodorom Otomana i smaknućem posljednjega bosanskoga kralja Stefana Tomaševića, 1463. godine. Iako je bilo relativno stabilnih i prosperitetnih perioda, srednjovjekovna Bosna i Hercegovina pretežno je bila nestabilna država. Stalna borba lokalnih klanova i plemstva za prevlast, utjecaji i pretenzije moćnih susjeda, međuigre suparništva i suradništva kreirali su „politički“ ambijent i odnose, koji su na kraju doveli i do pada pod Otomansku vlast (Cf. Malcolm, 2002: 13-26; Velikonja, 1998: 28-72).

Religija u srednjovjekovnoj Bosni

Važan proces koji je tekao uporedo sa „političkim“ procesima Zapadnog Balkana jest *kristijanizacija* stanovništva. Ona će u kasnijim konstrukcijama etniciteta biti zapravo tačka „rođenja povijesti“ (Velikonja, 1998: 29). Za potonje etnije u ovoj regiji, ovaj period značajan je za formiranje onog što Michael Sells naziva *kristoslavizmom*, koji kao svojevrsna religijsko-nacionalna mitologija pozicionira metafizičku vezu između slavenstva i kršćanstva: Slaveni bi tako bilo „kršćani *po sebi*“ (Sells prema Velikonja, 1998: 116).²⁹ Proces *kristijanizacije* južnih Slavena traje od VII pa sve do X stoljeća. Zapravo je prvi val Slavena u VI stoljeću zatekao kršćansku crkvenu organizaciju među domicilnim stanovništvom, ali je ona ubrzo nestala, i pojavila se tek tokom ponovne *kristijanizacije*. Pretpostavlja se da je ovaj proces najsporije išao u Bosni i Hercegovini, i da je tamošnje stanovništvo *pokršteno* tek početkom X stoljeća. Posljedica je to najvjerojatnije njene izoliranosti, opet uslijed neprohodnosti. (Velikonja, 1998: 29; Malcolm, 2002: 8-9). Krucijalno je za napomenuti da je ovo *pokrštavanje* bilo „*vrlo površinsko i sinkretično: unutar nove vjere ostalo je mnogo ostataka pretkršćanskih vjerovanja, koji su se održali do danas*“ (Velikonja, 1998: 29).

Pored ovog površinskoga karaktera *kristijanizacije*, jedan važan faktor oblikovao je njen „konačni“ karakter, a to je pozicija na samoj granici utjecaja zapadne i istočne kršćanske crkve, koja kulminira velikim raskolom iz 1054. godine. Budući granična teritorija, Bosna i Hercegovina, stalno je bila izložena prodorima velikih i susjednih sila, preraspoređivanjima moći i utjecaja, što je u konačnici rezultiralo da se i stanovništvo opredjeljivalo spram tih utjecaja. Kako su te eksterne sile uvijek bile vezane s jednom ili drugom kršćanskom inačicom, tako se i stanovništvo raspoređivalo duž ovih religijskih podjela. Stoga možemo zaključiti, da već u na samom početku kršćanstva u Bosni i Hercegovini, ono definira tu zemlju multikonfesionalnom.

²⁹ Shodno ovoj ideologiji reći „slavenski muslimani“ bi bilo oksimoron: kao „izdajice vjere“ oni su i „izdajice slavenstva“ što pojačava animozitet južnoslavenskih kršćana prema muslimanima.

No pomenute topografske karakteristike i površni karakter pokrštavanja, malobrojan, često nepismen kler, učinili su da zapravo ni jedan od ova dva utjecaja ne bude duboko interioriziran, pa su doprinijeli i stvaranju autentične inačice kršćanske crkve u Bosni i Hercegovini – crkve bosanske (Cf. Fine, 2005; Malcolm, 2002: 27-42; Velikonja, 1998: 30-43). Takvom stanju su doprinosili i bosanskohercegovački moćnici i vladari, koji su, smješteni u kontekstu nestabilnosti „granične teritorije“ i u stalnim međusobnim previranjima, bili „*indiferentni prema religijskim pitanjima*“ (Donia i Fine, 1994: 28; Cf. Stavrianos, 2002: 64).

U međudjelovanju ovih faktora, slabo organizirane crkvene zajednice nisu mogle uspostaviti snažan autoritet među stanovništvom, te je vrlo mali dio stanovništva „*bio dublje vezan za neku kršćansku crkvu ili religijsku zajednicu, bilo to kroz vjerovanje ili kroz osjećaj zajedništva*“ (Donia i Fine, 1994: 8). Među stanovništvom je vladao velik stepen heterodoksnih religijskih praksi, koje su uključivale ne samo kršćanska, već i pretkršćanska vjerovanja i rituale (Velikonja, 1998: 22-23, 83, 88; Malcolm, 2002: 8-9). Tome treba dodati i „praktičnu stranu religije“, „*usmjerenosti ka neposrednim ciljevima, odnosno djelovanjima*“, koja je za izolirano stanovništvo bila „*značajnija od doktrinarne i teološke*“ (Velikonja, 1998: 31). Ako je dakle bosanskohercegovačko stanovništvo „*agregat nomada i migranata*“ ono je istovremeno i agregat njihovih vjerovanja i vjerskih rituala, na koji se povijesno nadopisuje kršćanstvo. Kako ni kršćanstvo u Bosni i Hercegovini nema jednoznačnu karakteristiku, već se pokazuje kao ne-striktna multikonfesionalnost, otvara se strukturalna mogućnost komunikacije koja može transcendirati religijsku podijeljenost. Takva komunikacija proizlazi upravo iz ove heterodoksije osnažene pozicijom religije u svakodnevnicu kao praktične „alatke“ za suočavanje sa stvarnošću.

Otomanska vladavina

Otomanska vlast koja upravlja Bosnom i Hercegovinom u periodu od XV/XVI pa sve do početka XX stoljeća, otvara nova polja društvene dinamike, koja će definirati odnose u bosanskohercegovačkom društvu. Nju karakteriziraju procesi islamizacije, promjene u vlasništvu nad zemljom, demografske promjene i uvođenje *milet* sistema. Pozicija Bosne i Hercegovine u Otomanskoj imperiji mogla bi se prevashodno definirati svojevrsnom „vojnom kolonijom“, strateškom bazom za dalja napredovanja Otomana na sjever i zapad. Kao takva, ona zadržava značenje „granične teritorije“ i u principu uživa viši nivo autonomije (Velikonja, 1998: 73). Posljedica takve pozicije je velika fluktuacija stanovništva, s kojom su vezane stalne demografske promjene: bijeg kršćanskog, poglavito katoličkog stanovništva, pristizanje otomanskih upravitelja i strane vojne efektivne, mobilizacija lokalnog muslimanskog (slavenskog) stanovništva za daljnja napredovanja, njihovo naseljavanje na osvojenim teritorijima, povratak domicilnog (slavenskog) i

naseljavanje neslavenskog muslimanskog stanovništva sa izgubljenih teritorija, sistematska naseljavanja vlašskog pravoslavnog stanovništva na „ispražnjenim“ teritorijima, posebice na graničnim područjima, naseljavanje Jevreja, konačno oslobađanje zarobljenika i robova po njihovom prihvatanju islama (Cf. Malcolm, 2002: 51-81, 107-118; Velikonja, 1998: 72-75, 81-106). Ovakva demografska fluktuacija daljnje je doprinijela povećanju heterogenosti stanovništva i donijela nove sisteme kulturnih označitelja, koji su se nadopisali na već postojeći simbolički univerzum.

U kontekstu demografske promjene, značajan je i visok stepen islamizacije bosanskohercegovačkog stanovništva (Cf. Malcolm, 2002: 51-69; Velikonja, 1998: 81-86). Taj proces nadalje oblikuje bosanskohercegovačku multikonfesionalnost. U njemu se istina gubi postojanje crkve bosanske, ali se „manjak“ kompenzira pojavljivanjem islama, čime se „krug tripariteta“ zatvara. Teorije koje pokušavaju objasniti taj proces često nastupaju nekritički i sa ideoloških pozicija.³⁰ No mnogi faktori bi se mogli navesti, čija rezultanta je ovaj stepen islamizacije. Od naslijeđene vjerske ignorancije (Velikonja, 1998: 82, 58-59), i prevladavajuće narodne religije (Malcolm, 2002: 58), na koju dolazi „dinamična dobro propovijedana nova religija, sa prednošću religije zemlje osvajača“ (Donia i Fine, 1994: 44), sa privilegijama za one koji je prihvate (Malcolm, 2002: 46, 65-66), preko razvoja i naseljavane gradova sa jakim islamskim institucijama (Cf. Malcolm, 2002: 66-67; Velikonja, 1998: 84), konačno influksa muslimanskog stanovništva tokom osvajanja i gubitaka teritorija (Malcolm, 2002: 68-69). Donia i Fine zaključuju da:

„religijski motivi možda i nisu bili preovladavajući uzrok prihvatanja nove vjere među ljudima...Većina onih koji su postali muslimani vjerovatno je nastavila živjeti kao i prije, zadržavajući većinu svojih domaćih običaja i mnoštvo kršćanskih praksi. Sa preobraćanjem su usvojili mali broj islamskih praksi, koje bi odmah stekle veliku simboličku vrijednost i ubrzo bi se prikazivale kao sama suština islama“ (Donia i Fine, 1994: 44).

No, važan *outcome* ovoga procesa islamizacije jeste da on, prvo, nikada nije obuhvatio cijelo društvo (Velikonja, 1998: 83). Međutim, upravo zbog toga može se zaključiti da je taj proces „odlučno doprineo da se da su se odnosi u Bosni i Hercegovini komplikovali više nego u ma kojoj drugoj jugoslovenskoj zemlji“ (Redžić, 1990, 153); i drugo, da se on nije odvijao u kontekstu „visokog islama“, već više u registru „niskog“, „narodnog“ islama³¹ čime je ostao u paritetu sa kršćanskim denominacijama. Taj „narodni“ registar religijskog djelovanja, iako će biti trajna oznaka, „infrastruktura“ sve tri denominacije, u potonjim će identitetskim rekonstrukcijama biti strukturiran ka „visokoj“ (religijskoj) kulturi, kroz instituciju *mileta*.

³⁰ Jedna od njih je svakako „masovna konverzija pripadnika crkve bosanske“, za koju u principu nema dovoljno historijske utemeljenosti (Cf. Malcolm, 2002: 56-57; Lovrenović, 2006: 271; Donia i Fine, 1994: 35; Velikonja, 1998: 85).

³¹ O razlici visokog i niskog islama usporedi Gellner, 2000.

Milet

Značaj *mileta*³² za konstituciju bosanskohercegovačkih etničkih identiteta mogao bi se okarakterizirati krucijalnim (Cf. Velikonja, 1998: 76-81; Malcolm, 2002: 48-49). On osigurava strukturnu osnovu unutar koje će doći do kompleksnih djelovanja koja će rezultirati homogeniziranim i distinktnim etničkim identitetima u Bosni i Hercegovini. Jedan je to od ingenioznih mehanizama rane otomanske vlasti kojim si ona omogućuje vladanje osvojenim teritorijima, koje su nastanjivali pripadnici raznih etničkih i religijskih grupa, i to s najmanje uloženi vlastitih resursa u upravljanje i kontrolu. *Milet* se zasniva na činjenici da su Otomani prepoznavali grupnu pripadnost isključivo kroz vjeroispovijest, a bez obzira na njihovu teritorijalnu vezanost. Priznavajući religijske/kulturne specifičnosti naroda koje su osvojili, uz to im omogućujući visok stepen autonomije, *milet* je omogućavao dublju integraciju tih zajednica u otomanski poredak i time smanjio potencijale otpora. Upravljanje pojedinim *miletima* prepušteno je pak samim religijskim zajednicama i njihovim unutrašnjim organizacijama, čime se koriste već postojeći dobro ustanovljeni i priznati autoriteti i hijerarhije. Omogućujući tako privilegije lokalnoj klerikalnoj eliti, *milet* osigurava njihovu kooperativnost i smanjuje potencijalnu opstruktivnost.

S druge strane, stvarajući odjelite autonomne religijske zajednice, koje žive jedne pored drugih, bez puno kontakata, *milet* je u velikoj mjeri depotencirao konflikte između njih. Kymlicka *milet* naziva „federacijom teokracija“ (Kymlicka, 2004: 228). Istovremeno otomanska administracija, konačno sultan, djelovao je kao „ultimativni konflikt menadžer“ u odnosima između *mileta*. No postojao je i poredak *mileta*. Od četrnaest *mileta*, neosporno je *millet-i islamiyye* jedini imao „političku“³³ vlast i sve privilegije. Tako, premda tolerirani kroz svoje *milete* ostali nemuslimani su „predstavljali socijalno-juridički inferiornu društvenu skupinu“ (Lovrenović, 2006: 270), i shodno tome bili diskriminirani.³⁴

S obzirom na ove faktore, *milet* je u bosanskohercegovački identitetski imaginarij unio nekoliko bitnih elemenata koji će definirati sve buduće identitetske konstrukcije. Kroz striktno religijsko razdvajanje omogućuje se ideja potpuno odvojenih i autonomnih subuniverzuma značenja. Ona otvara prostor kulturnim djelovanjima i homogenizacijama i time kreiranju zasebnih etničkih identiteta. Kako su ove religijske identifikacija zapravo rezultati prethodnih kulturnih asimilacija (Vlaisavljević, 2007: 86), u ovom procesu fiksiranja one se neraskidivo vezuju za svoje izvorište – djelovanje velikog sistema označavanja, neke „velike sile“. Kroz neteritorijalnu klerokraciju, *milet*

³² Arapsko *milla*, tursko *millet*, znači u užem smislu religija, obred, a kasnije i oznaka za narod (Velikonja, 1998: 76).

³³ Koristimo termin „politika“ u reduciranom značenju svodeći ga na odnos moći, stoga navodnici. Prvenstveno jer govorimo o „predpolitičkom“ stanju i zbog činjenice da bosanskohercegovački politički akteri rabe upravo ovako reduciran pojam politike, što indicira da prelazak iz predpolitičkog u političko stanje izostaje.

³⁴ *Kanun-i raya* je diskriminatorno definirao je položaj nemuslimana. Međutim, odstupanje od ovih regula u BiH bilo je pravilo zbog posebnih potreba otomanske uprave u vezi sa vojnom pozicijom Bosne i Hercegovine (Malcolm, 2002: 66).

sistem praktično omogućuje izmještanje „političke“ i društvene moći izvan samog društva i time ga na svojevrsan način temeljno ekscentrira. U kombiniranom djelovanju vezivanja za (fantazmu) „velike sile“ i deterritorijalizacije *mileta*, registar auto-provincijalizacije, ekscentriranja dominirat će identitetskim konstrukcijama. Etničke grupe će se u interakciji jednih s drugima, uvijek smještati prema nekom izvanjskom etničkom centru.

Vertikalna hijerarhijska, patrijarhalna religijska organizacija *mileta* kojim se osigurava moć, kreirat će ključ – strukturu budućih etničkih i političkih organiziranja. Ovakva organizacija daje elitama visok stepen autonomije odlučivanja, jer se njihov legitimitet zasniva i na „prirodnom“ i „božjem“ autoritetu. Fokusiranje na religiju kao sveobuhvatni identitet premošćuje znatne klasne razlike u društvu i time se dodatno osigurava homogenost pojedinih zajednica.³⁵ Istovremeno, uz činjenicu da su većinom muslimani bili zemljoposjednici,³⁶ moguća je i projekcija klasnih suprotnosti na odnose među grupama: „*Tako su se socijalne suprotnosti: feudalac – kmet, manifestovale kao vjerske suprotnosti: musliman – hrišćanin; odnosno socijalne i vjerske suprotnosti u Bosni i Hercegovini su se podudarale*“ (Redžić, 1990: 154). S druge strane hijerarhija između *mileta* proizvodi i „političke“ suprotnosti, „vladajućih muslimana“ i „podaničkih kršćana“, čime se odnosi moći striktno vežu uz religijske odnose i tako se uspostavlja scena za „političku“ igru koja će se igrati u ključu etno-religijske dominacije.

U rezultanti djelovanja ovih faktora jasni obrisi posebnih etničkih zajednica u Bosni i Hercegovini se uspostavljaju pri kraju otomanske vladavine (Donia i Fine, 1994: 84). Najdublje zasnovan na religiji, *milet* je neraskidivo povezoao religiju i etnicitet i učinio da se etničko/nacionalno u principu ne može misliti izvan tog registra (Velikonja, 1998: 76-81).

No iako je u bosanskohercegovačkog društvo unio striktnu religijsku podjelu i s njom odnose moći i dominacije između grupa, *milet* u Bosni i Hercegovini ne uspijeva u potpunosti izolirati grupe, stvoriti odijeljene subuniverzume značenja.³⁷ Teško je osporiti da privilegije jedne u odnosu na druge grupe ne potiču svojevrsni *ressentiment*, no, kako pokazuju Donia i Fine, nema historijske evidencije da se to ispoljavalo kroz religijski – etnički antagonizam, bar ne do XIX stoljeća, te se prije može pretpostaviti svojevrsni klasni antagonizam (Donia i Fine, 1994: 69-70; Cf. Malcolm, 2002: 234). Štaviše, u kontekstu svakodnevnice, u kontekstu raje,³⁸ pretežito no ne i isključivo u ruralnim dijelovima, bez obzira na djelovanje „visoke kulture“ kroz institucije *mileta*, perzistira „narodna religija“. Praktično orijentiranu, karakteriziraju je sinkretizam, izvjestan stepen heterodoksije, vjerske konfuzije, te ostaci paganskih i pretkršćanskih praksi. Sujevjerja, animizam,

³⁵ Prema Gellneru prevazilaženje klasne razlike jedan je od ključnih momenata postajanja nacijom (Gellner, 1998, 141).

³⁶ No ne i isključivo!

³⁷ Zapravo niti jedan od faktora nije imao totalizirajući efekt.

³⁸ Dakle onih „običnih podanika“, lišenih „političke moći“!

vjerovanje u demone i vračare, magijske prakse, iscjeliteljstvo svećenih lica, obožavanje predaka i zaštitnika, strahopoštovanje planinskih vrhova, poimanje vjere kao primarno kolektivne, „zadružne“ akcije, elementi su te „narodne religije“. Na toj razini dolazi do transreligijske interakcije među stanovništvom, koja se ispoljava u međusobnom poštivanju, pomaganju, prijateljstvu, kumstvu, praznovanju (Velikonja, 1998: 23, 83, 88-89; Malcolm, 2002: 8-9, 105).

Ako bismo pokušali sabrati djelovanje svih ovih povijesnih učinaka koje smo ukratko izložili, možemo sugerirati postojanje dva sloja religioznosti u bosanskohercegovačkom društvu. Jedan se veže za nominalne religije, koje dolaze kao „ideološki dodatak“ brojnim osvajanjima. S ovim slojem je uvijek vezana moć, koja se zbog permanentne multikonfesionalnosti pokazuje pluralnom, a zbog efekta hijerarhizacije koji uvodi *milet* i diferencirajućom. Ovaj sloj stvara polja partikularnih značenja i na neki način definira ono što ćemo zvati „politička“ realnost Bosne i Hercegovine. Upravo unutar ovoga sloja prepoznajemo gradivne elemente *antagonističkog* mikronarativa o kome je bilo riječi.

Drugi sloj je refleksija „narodne religije“. On se pojavljuje u kontekstu svakodnevnog življenja u sinkertizmu (praktičnih) vjerovanja – proizašlih iz heterogenog porijekla bosanskohercegovačkog stanovništva – i reduciranih varijanti nametnutih nominalnih religijskih doktrina. U zahtjevu svakodnevnog preživljavanja, u datoj geopolitičkoj situiranosti, poziciji „granične teritorijalnosti“, „sinkretizam“ se pojavljuje kao posljedica (nužne – treba li reći!) interakcije heterogene populacije koja dijeli ograničeni životni prostor. Unutar ovoga sloja stvaraju se polja zajedničkog značenja koja definiraju ono što ćemo, pak, nazivati „društvenom“ realnošću Bosne i Hercegovine. Upravo ćemo na ovoj razini i ovom iskustvu interakcije pozicionirati ono što ćemo nazvati *strategijom komšiluka*, koji je jedan od glavnih elemenata *kooperacijskog* mikronarativa o Bosni i Hercegovini.

U diskurzivnoj igri ova dva sloja događa se konstrukcija bosanskohercegovačke „priče“. Ona permanentno oscilira između „*demos*“ i „*ethnos*“, između „političke“ i „narodne“ zajednice, elite i raje. No, kako je religija, ili preciznije religioznost općenito, nalazi u samom centru ove igre, kao referentna tačka *kooperacije/antagonizma*, ona se pokazuje primarnim „repertoarom“ simboličkih elemenata, koji će biti uključeni u kreiranje simboličkog univerzuma nacija i istovremeno kao instrument artikulacije nacionalnih identiteta. Upravo je institucija *mileta*, instalirana u heterogeno bosanskohercegovačko društvo, dala osnovnu strukturu u kojoj će se „drama“ konstitucije bosanskohercegovačkih etniciteta i nacija odvijati: u permanentnoj igri *antagonizma i kooperacije* između „kolonijalnih sila“, etno-religijskih lokalnih elita, „nas“ mišljenih kao etničkih subjekata – *partikularnog-MI*, i konačno „nas“ mišljenog kao raje – *općeg-MI*.

Nacionalizam u Bosni i Hercegovini – Etnizacija mileta

U toku XIX vijeka, u kontekstu globalnih tokova, i opadanja moći Otomanskog Carstva, dolazi do snažnijeg procesa homogenizacije religijskih grupa i njihove postepene transformacije u etničke zajednice. Iako ovi procesi vremenski koincidiraju sa procesima izgradnje nacija u Zapadnome svijetu, oni se odvijaju drugačijom dinamikom.

U prvom redu to je izraženi ruralni karakter toga procesa. S jedne strane, zbog opadanja moći Otomanskog Carstva dolazi do transformacije vlasništva nad zemljom. Zemlja, koja je do tada bila u vlasništvu sultana i dodjeljivana na korištenje (većinom) muslimanskim ratnim vođama u zamjenu za njihovo učešće u ratnim pohodima, biva uzurpirana i privatizirana. Ovaj proces dovodi u težak položaj seljake, posebno kršćane, što doprinosi njihovoj klasnoj, ali i etničkoj homogenizaciji.³⁹ S druge strane, i samo Otomansko Carstvo se pokušava modernizirati po ugledu na apsolutističke monarhije, što je podrazumijevalo centralizaciju. Ona, pak nikako nije dobro primljena od bosanskohercegovačke zemljišne aristokracije (muslimanske ali i kršćanske), budući je to značilo gubitak znatnih privilegija, te se stoga javljaju autonomaški pokreti.⁴⁰ Iako su ovi autonomaški pokušaji razbijeni, centralistička vlast se nikada nije uspjela u potpunosti nametnuti, što je doprinosilo nezadovoljstvu kršćana (Cf. Malcolm, 2002: 119-135; Velikonja, 1998: 106-114).

Ovi neriješeni zemljišni odnosi, stvorili su „agrarno pitanje“ u Bosni i Hercegovini, i prije nego borba za nacionalnu artikulaciju, u Bosni i Hercegovini se bori oko pitanja vlasništva na zemljom. Stoga će se procesi etničkih i nacionalnih homogenizacija temeljno odvijati u registru ruralnosti, tj. diskursom nacionalne artikulacije dominirat će ideologija „*agrarnog*’ sa svim njegovim temeljnim institucijama“ (Giordano, 2001: 233). Ova veza etniciteta i teritorije, kao pitanje „rodne grude“, „ukorijenjenosti“ promatra se u sferi „sakralnog“ (Ibid: 236). To, u kontekstu trajne nepostojanosti granica, odnosno „granične teritorije“, čini da se svaka borba za „*za kolektivno priznavanje gotovo bez izuzetka... (bude).. borba za 'svetu' teritoriju i za jednom zauvek utvrđene i nedodirljive granice*“ (Ibid: 238). Pokazuje se da je ova ruralna fiksacija zapravo ontopologija.

No ovo klasno i agrarno osvještavanje je određeno spoljnim utjecajima, i to prvenstveno nametanjem⁴¹ nacionalnih mitologija bosanskohercegovačkom stanovništvu pod uticajem narastajućih nacionalizama u Srbiji i Hrvatskoj (Cf. Velikonja, 1998: 152; Donia i Fine, 1994: 10, 81). Ono se događa prosvjetiteljskim kulturnim i religijskim djelovanjem „uvezene“ i lokalne elite,

³⁹ Nisu rijetke ni pobune seljaka protiv ovakvog ponašanja. Jedna od njih u Hercegovini, u Nevesinju 1875. bila je i *trigger* događaja koji su doveli do I svjetskog rata.

⁴⁰ Ako bi se prema Andersonu centralizacija mogla nazvati „službenim nacionalizmom“, „rusizacijom“ (Anderson, 1998: 83-107), onda bi se ova „autonomizacija“ mogla nazvati „kreolskim nacionalizmom“ (Ibid: 53-68). No, temeljna razlika između „kreolskih“ i bosanskohercegovačkih nacionalizama jeste u antimodernosti potonjih, i u njihovom zahtjevu za održanje feudalnih odnosa.

⁴¹ I prije nego Andersonova „krađa ideja“ modela nacije i nacionalizma, proces koji se dešavao u Bosni i Hercegovini bi se mogao nazvati „nametanjem ideja“.

tj. „kulturnih inovatora“, i to duž *miletskih* „rasjeda“. Ovo je svojevrsni proces sekularizacije *mileta*, koji u mitološkom obratu pomjera centar etničkog označavanja od religijske pripadnosti ka nacionalnom imenu.⁴² Tako pravoslavci postaju Srbi, katolici Hrvati. Homogenizacija muslimanskog stanovništva se također odvija u registru religijskog, ali u nemogućnosti vezanja za slavenske mitove,⁴³ njihova poveznica je (pseudo)klasna⁴⁴ borba očuvanje privilegija garantiranih poretom *mileta*. No bez obzira na ovaj manjak mitologije u konstituciji muslimanske nacije,⁴⁵ njeno proizvođenje potpuno je paritetno sa srpskom i hrvatskom (Malcolm, 2002: 166).

U ovim procesima diferencijalne nacionalizacije, dakle, nije riječ o razbijanju „tkiva bosanskoga naroda“, niti je riječ o nekoj „evoluciji narodnoga genija“. Uveden je samo novi skup označitelja u diskurs inkluzije i ekskluzije već odijeljenih grupa; dakle, redefinirani su dijelovi njihovih subuniverzuma značenja, i to naročito onih koji opisuju „političku“ realnost djelovanja. Kako je to proces koji vode elite kroz postojeću matricu podjele, dakle *milet*, posebni „nacionalni zanos“ se ovdje teško može pretpostaviti. Tim više jer postoji evidencija da ovaj proces nije proizvodio religijsku ili etničku mržnju među stanovništvom, te da je stanovništvo među sobom, na iznenađenje velikog broja komentatora, živjelo relativno tolerantan život (Cf. Donia i Fine, 1994: 69-70 Malcolm, 2002: 130; Velikonja, 1998: 110). Tako se čini da područje „društvene“ realnosti svakodnevnog života, zapravo u ovim nacionaliziranjima nije pretrpjelo iznimno simboličko redefiniciranje i diferenciranje, i da se i dalje nadaje kao društveno polje transcendencije različitosti.

I konačno kao aspekt koji „zaokružuje“ djelovanja nacionalizama u Bosni i Hercegovini jest ideološki aspekt reteritorijalizacije. Zbog djelovanja *mileta* Bosna i Hercegovina je višestruko ekscentrična zemlja, koja se njenim stanovnicima pokazuje kao sama periferija. Pripajanje tih periferija centrima, etničkim „metropolama“,⁴⁶ jest bitan dio nacionalističkoga poduhvata. No kako je na jedan bitan način zemlja izvlaštena, uz to etnički izmiješana, reteritorijalizacija uvijek figurira u binarnoj perspektivi rekuperacija/uzurpacija. „Potpuno“ uobličavanje bosanskohercegovačkih nacija, dakle, završavanje njihove ideološke konstrukcije, politizacija i reteritorijalizacija procesi su koji traju kroz povijesno razdoblje od kraja XIX vijeka i još nisu završeni.

⁴² Ova „sekularizacija“ se paradoksalno odigrava u religijskom registru, pod utjecajem „kristoslavizma“.

⁴³ Jer su oni između ostalog „kristoslavizmom“ uzurpirani od strane Hrvata i Srba. Tek u novije vrijeme pojavljuje se konstitutivni mit o crkvi bosanskoj kao osnovi muslimanske – bošnjačke nacije.

⁴⁴ Ona je pseudoklasna jer povezuje klasno suprotstavljene muslimansku elitu i raju u kontekstu jedinog zajedničkog označitelja, privilegirane pozicije muslimana u Otomanskom Carstvu.

⁴⁵ Koji im se do danas spočitava, pa čak i među samim (muslimansko) bošnjačkim „kulturnim inovatorima“ (Cf. Velikonja 163-164). Međutim, ovo spočitavanje može se braniti samo iz pozicije ontološke pretpostavke.

⁴⁶ To su naravno Beograd, Zagreb i Istanbul, odnosno Sarajevo, kao (puka) supstitucija Istanbula u kontekstima zahtjeva za autonomiju i nezavisnost Bosne i Hercegovine.

Austrougarska vladavina

Austrougarska uprava donosi nove elemente u dinamici odnosa u Bosni i Hercegovini. Ona je nova „kolonijalna sila“ spram koje se određuju bosanskohercegovačke etnije. Jednima, katolicima – Hrvatima donosi (neznatne) privilegije, drugima, muslimanima pak (neznatan) gubitak privilegija, trećima, pravoslavicima – Srbima, zamjena jednog deprivilegiranog položaja drugim. No, bez obzira na zamjenu položaja, „politički“ odnosi grupa ostaju u domenu (pseudo)dominacije⁴⁷ jednih nad drugima.⁴⁸

S druge strane, Austrougarska Monarhija nije samo novi „kolonizator“, ona donosi novu kulturnu paradigmu: umjesto orijentalno-feudalno-islamskog društveno-političkog sistema, pojavljuje se zapadnoeuropsko-kapitalističko-kršćanski društveno-politički sistem. Upravo ta modernistička paradigma obezbjeđuje kulturne, ekonomske i političke „alate“ za daljnje procese nacionalnih artikulacija,⁴⁹ koji rezultiraju „politizacijom“ etničkih grupa. One pokazuju svoj „nacionalni potencijal“ upravo u političkom organiziranju koje rezultira osnivanjem modernih nacionalnih političkih partija,⁵⁰ a koje dijele svu „vlast“ na prvim bosanskohercegovačkim izborima iz 1910. godine (Velikonja, 1998: 172). Kako su sastav sabora činili isključivo vrhovi nacionalnih elita čije su nacije tek neznatno preoblikovane etno-religijske grupe, koje su vodile porijeklo iz *mileta*, možemo reći da se politika u Bosni i Hercegovini pojavljuje kao etno-politika. Međutim slobodna politička volja naroda,⁵¹ pokazuje takvu političku „imaginaciju“ i takvo političko jedinstvo koje nepobitno indicira pojavu modernih nacija *in nuce* u političkoj i društvenoj stvarnosti Bosne i Hercegovine.

Znatne „političke investicije“ će biti potrebne da se one u potpunosti artikuliraju, kulturološki i politički homogeniziraju – de-heterogeniziraju,⁵² i nadasve teritorijaliziraju. Ovi procesi će se pokazati krucijalnim ako ne i jedinim političkim pitanjima oblikovanja bosanskohercegovačke društvene i političke zajednice.

⁴⁷ Ova dominacija je u velikoj mjeri projekcija veze „kolonijalne sile“ sa njenim „lokalnim partnerom“: muslimana sa Otomanima, katolika sa habsburgovcima, pravoslavaca sa beogradskim režimima. Iako su domaće etničke elite imale lokalnu upravnu moć, percepcija njihove dominacije proizlazi iz moći vladajuće sile s kojom su oni neraskidivo vezani.

⁴⁸ Pokušaj austrougarske uprave s namjesnikom Von Kallayem da prevaziđe ovu podjelu promocijom integralnog Bosanstva propada, jer su procesi diferencijacije već odavno prešli tačku reverzibilnosti (Cf. Velikonja, 1998: 166-167; Malcolm, 2002: 147-149).

⁴⁹ Anderson pokazuje kako su imperijalni sistemi omogućili obrazovanje elita koje će provoditi nacionalne procese (Anderson 1998: 110-120).

⁵⁰ Muslimanska narodna organizacija, Srpska narodna organizacija, te Hrvatska narodna zajednica.

⁵¹ Iako je ona rigidno determinirana etno-religijskom pripadnošću, ipak, teoretski izbor postoji!

⁵² Bringa ukazuje na autore poput Strathena koji smatraju „da se za stvaranje kolektivnog identiteta moraju potisnuti heterogeni izvori“ (Bringa, 2009: 36).

SHS i Jugoslavija

Iako je teško govoriti o Kraljevini SHS i potom Kraljevini Jugoslaviji⁵³ kao novoj „kolonijalnoj sili“ koja upravlja Bosnom i Hercegovinom, periferan položaj i centralističko odlučivanje izvan same Bosne i Hercegovine daju nagovijestiti tu perspektivu „kolonijalnosti“. I to takve koja je ponovo donijela raspodjelu unutrašnje moći u perspektivi dominacije, sa Srbima koji su sada najprivilegirana grupa. Tako se povijesni krug međusobne dominacije sada zatvara, i svakoj grupi se, iz povijesnog iskustva i kolektivne memorije mogu „spočitati“ dominacijske pretenzije.

S druge strane, glavno političko pitanje Jugoslavije bilo je centralizam *vs.* federalizam, koji je bio suštinski nacionalno pitanje. Prvi kao temeljna strategija srpskih nacionalista, drugi pak hrvatskih. Suštinski, bilo je to pitanje teritorijalnosti – onog aspekta koji je južnoslavenskim nacijama prema ontopološkoj pretpostavci nedostajao za vlastito „dovršavanje“. Mitološko-religijsko-povijesnu konstrukciju trebalo je političkim sredstvima faktički teritorijalizirati. Kako su teritorijalni zahtjevi bili kontradiktorni, tvrdeći identične geografske prostore, politički antagonizmi su permanentno rasli. Bosanskohercegovački Srbi i Hrvati u auto-periferanom pozicioniraju su se raspodjeljivali prema nacionalnim pozicijama svojih pretpostavljenih sunarodnika, dok su Muslimani⁵⁴ balansiraju između ovih opcija, pokušavajući kompenzirati politički inferioran položaj kao nacije.

Međutim ovaj narastajući politički i nacionalni antagonizam nije u velikoj mjeri uticao na svakodnevni život ljudi. Hornby, američki pisac opisujući Sarajevo kaže:

„Tu možete vidjeti bosanskog seljaka pravoslavca kako baca novčiće u šolju slijepoga muslimana, koji čučajući svira svoje gusle na ulazu u džamiju. Tako gledajući u mirne male dućane gdje se kršćani, muslimani i Jevreji miješaju u svojim poslovima, dok svaki od njih ide svojim putem u katedralu, džamiju ili sinagogu, pitam se zar nije tolerancija jedna od najvažnijih vrijednosti“ (Hornby, prema Malcolm, 2002: 168).

No II svjetski rat će ovo ubrzo promijeniti. On donosi prvi ozbiljan i dubok poremećaj u ovu društvenu ravan življenja u Bosni i Hercegovini. Riječ je o, za bosanskohercegovačko društvo, totalnom ratu koji se odvija istovremeno u nekoliko razina; agresija sila osovine; rat okupacijskih snaga i njihovih domaćih kolaboracionista i pokreta otpora; nekoliko istovremenih građanskih ratova – etnički sukobi između Srba, Hrvata i Muslimana, u raznim varijantama savezništva i neprijateljstva, a zatim i politički sukobi između partizana, predvođenih Komunističkom partijom, i svih drugih čije su političke vizije buduće Jugoslavije bile različite (Malcolm, 2002: 174). Unutar tih sukoba, „kulturni inovatori“ temeljno rade dvije stvari: pokušavaju teritorijalizirati i

⁵³ Nadalje referiramo samo kao Jugoslavija.

⁵⁴ Iako nacionalna pripadnost Musliman biva priznata tek 1968. godine, mi ćemo u daljem tekstu koristiti veliko M za tu nacionalnu grupu, da je nominalno distanciramo od religijske grupe, jer pretpostavljamo njihovu nacionalnu paritetnost Srbima i Hrvatima.

homogenizirati svoje nacije. Dva su procesa kojim se ti ciljevi ostvaruju: fizička eksterminacija drugih i poništavanje djelovanja heterogenih elemenata. Upravo prvo djelovanje pravi „metafizički“ razdor između „nas“ i „njih“, „života i smrti“, poslije koga svaka transetnička komunikacija biva nemoguća, i čime zajednički simbolički univerzum biva kontaminiran ultimativnom traumom eksterminacije.

SFRJ i Komunizam

Međutim iako je ta trauma, kao posljedica sveukupnog ratnog događanja, u dobroj mjeri „upisana“ u „nacionalna bića“, zajednički simbolički univerzum nije naprosto iščeznuo. Štaviše, kao posljedica pobjede partizanskoga pokreta i komunističke partije on dobija novo značenje i pokazuje se kroz doktrinu *bratstva i jedinstva*. *Bratstvo* bismo mogli opisati antimodernom strategijom jugoslavenskoga komunizma, koja proizvodi „supstrat“ komunističke rekonstrukcije „društva“, i to fokusirajući se na mitsko zajedničko porijeklo, „*Rod prastari svi smo... Slavenstva smo drevnog čest*“,⁵⁵ a odbacujući diferencijalne elemente, koji su prevashodno religija i politika (Cf. Vlaisavljević, 2006: 17-19). Strukturna blizina zahtjeva za „klasnim jedinstvom obespravljenog stanovništva“, seljaštva u prvom redu u bosanskohercegovačkoj situaciji,⁵⁶ i onog što smo nazvali „društvena“ realnost, koja uključuje *kooperacijske* mikronarative nastale u „otporu“ prema elitama i s njima vezanim traumama nametanja, vladanja i dominacije, omogućuje komunizmu potpunu apropijaciju toga sloja. Ono što Giordano naziva „*fiksaciju na 'narodnu kulturu'*“ u socijalizmu (Giordano, 2001: 89) jest zapravo „etnizacija“ nacija u komunizmu, čime bi njihova politička dimenzija bila anulirana. Iako *kooperacijski* mikronarativi u principu postaju komunikacijska i interakcijska norma, oni u strukturnom smislu djeluju *sui generis* i uveliko osnažuju zajednički simbolički univerzum. *Jedinstvo* se pak pokazuje komplementarnom strategijom čiji je cilj smiriti evidentne razlike u društvu, nastale uslijed djelovanja povijesnih sila, ali i religije i politike na prvom mjestu. Ovo znači nacionalno pomirenje koje je jugoslavenska federacija predvođena komunistima ima uraditi. Ovo je politička zadaća *par excellence*: „*politika interetničke koegzistencije, produktivnog umanjivanja i smirivanja tih razlika*“ (Vlaisavljević, 2006: 19-20; Cf. Bringa, 2009: 27).

„Višak“ razlike etničkog sadržaja iznad homogenizirajućeg *bratstva* pojavljuje se, kao diferencirajući faktor, jedinim pluralnim elementom inače hegemonone komunističke ideologije. (Cf. Vlaisavljević, 2006: 15). Tako komunistička ideologija politikom pomirenja „igra“ u dva registra, permanentno etnizirajući nacije i nacionalizirajući etnije. Dvostrukim djelovanjem

⁵⁵ Govori pjesma Vladimira Nazora „Uz maršala Tita – Pjesma o pesti“.

⁵⁶ Ali i jugoslavenskoj!

komunistička ideologija strukturno se upisuje s jedne strane na mjesto koje je *milet* namijenio religiji u čuvanju kulturnog identiteta, i s druge strane u poziciju sâme „kolonijalne sile“ koja *miletima* regulira odnose. Tako komunistička ideologija potencijalno ostvaruje jedan totalizirajući efekt, jer je uspjela apsorbirati gotovo sve bitne elemente društvenosti i političnosti.

Međutim, „višak“ se pokazuje nepomirljivim. On je strukturno upisan u konstituciju jugoslavenske federacije koja je sazdana od nacija-država.⁵⁷ Tako je politika pomirenja, zapravo pomirenje nacionalnih politika, koje se u kontekstu ekonomskih razlika i kompeticije utjecaja i moći pokazuju nepomirljivim. Onemogućivši bilo koju drugu politiku, praksa komunizma osnažila je nepomirljivu nacionalnu politiku čiji subjekti nisu bili politički – *demos*, već etnički – *ethnos*, tako je politika bila etnopolitika (Cf. Vlaisavljević, 2006: 15, 20). Ovaj je proces dakle istovremeno depolitizacija i „retribalizacija“ nacija, jer je u njemu između ostalog i jedini mogući politički prostor propao, a istovremeno sa političkim, propao je i teritorijalni prostor. Nacije su transformirane u etnicitete, čiji teritoriji, kao teritoriji *tribusa* nemaju više onu političku dimenziju, te su otvoreni za reteritorijalizaciju. Raspad federacije će događati u registru nove nacionalizacije, u reteritorijalizaciji novih etnički zasnovanih nacija.

Kao jedina ne-nacija-država, Bosna i Hercegovina sa svojim ekscentričnim auto-periferijaliziranim etnijama, naći će se u središtu ovih zahtjeva za novim reteritorijalizacijama i nacionalizacijama. Ona se opet pokazuje kao „granična teritorija“ koju treba „najzad razgraničiti“. Restauracija društvenosti i kooperativnosti, koja je poduzeta u socijalističkom periodu nije mogla ni na koji način stvoriti strategije s kojima bi se bosanskohercegovačko društvo odbranilo od centripetalnih i centrifugalnih sila kojima će Bosna i Hercegovina biti izložena u postjugoslavenskom periodu. Ovom nemogućnošću ćemo se pozabaviti malo kasnije.

Post-Jugoslavenska i Postdaytonska Bosna i Hercegovina

Disolucija socijalističke Jugoslavije trostruki je proces. Prvo je to promjena političke paradigme, tranzicijski proces od socijalizma ka parlamentarnoj demokraciji, koji ujedno predstavlja i promjenu kulturne, socijalne i ekonomske paradigme. Istovremeno je to ukidanje savezne i stvaranje samostalnih država, koje u konačnici završava ratom, koji se u punom kapacitetu događa u Bosni i Hercegovini.

I opet je to višeslojni rat, dijelom agresija susjednih zemalja sa teritorijalnim pretenzijama, a djelom građanski rat: „republikanaca“ i „separatista“, ujedno etnički (i religijski) rat sve tri etnije. On se odvija u funkciji homogenizacije, re-nacionalizacije nacija, „konačnog razgraničenja“,

⁵⁷ Izuzmemo li Bosnu i Hercegovinu!

rekuperacije/uzurpacije teritorije. On „podrazumijeva“ ratne zločine, „etničko čišćenje“, genocid, kulturocid, konačno „*to što se desilo u Bosni jeste, da je u interesu stvaranja nacije, funkcionalno društvo ubijeno..... to je bio sociocid*“ (Doubt, 2000: 143).

Međunarodna zajednica, u konačnici je zaustavila rat, ali je istovremeno instalirala ambivalentno političko uređenje. No iako je rat zaustavljen, nasilja prestala, sukob uistinu nije smiren, jer u svojim bitnim zahtjevima – osvajanju nacionalne teritorije – sve su strane ostale uskraćene. Novi je ustav trebao u izvjesnoj mjeri poništiti rezultate ratnih osvajanja i etničkog čišćenja, tako što će instalirati „*suverenitet, teritorijalni integritet i političku nezavisnost Bosne i Hercegovine u skladu sa međunarodnim pravom*“ (Ustav BiH: 4) i time onemogućiti njeno teritorijalno priključenje susjednim narodima, i s druge strane omogućiti povratak i reintegraciju svih prognanih (Ibid: 8). Ostvarivanje ovih prava, u kontekstu etničke podijeljenosti, regulira spoljni faktor: funkciju „konflikt menadžera“ sada drži međunarodna zajednica, preko „Ureda Visokog predstavnika“, sa obimnom ovlastima nad državom i društvom. Ovim Ustavom međunarodna zajednica osigurava ekskluzivni teritorij za bosanskohercegovačko stanovništvo, (trajno?) onemogućujući uzurpacije od strane susjednih država. Istovremeno to je teritorij unutar kojeg se bosanskohercegovačke nacije imaju konačno smjestiti. Premda ne definira ekskluzivni teritorij za bilo koju pojedinu zajednicu, propisanom dvoentitetskom i kantonalnom strukturom⁵⁸ na svojevrsan način određuje prostore mogućih etničkih koncentracija, koje će razgraničiti bosanskohercegovačke etnije i dati im homogeni teritorijalni aspekt. Dodavši tome, kako Vlaisavljević primjećuje, da „*za nacionalističku politiku postoji sasvim subverzivan element ugrađen u 'osnivački akt': tamo se Bošnjaci, Hrvati i Srbi ne nazivaju nacijama nego narodima (peoples). Time oni još zadržavaju kapacitet etničkih skupina za nacionalnim preoblikovanjem*“ (Vlaisavljević, 2006: 231).⁵⁹

I upravo ovaj proces se pojavljuje kao ratna „postprodukcija“. Politički oblik ovima trima narodima daje ustav kojim su imenovani kao „konstitutivni narodi“. U sferi kulture dešavaju se „*prerade etničke kulture u visoku nacionalnu kulturu*“, kroz oblikovanje standardnih nacionalnih jezika, književnosti, obrazovanja, medija, itd. (Ibid: 230). U ovom procesu, inače još u toku rata, septembra 1993. na konstituirajućem zasjedanju „Bošnjačkog sabora“ predstavnici Muslimanske nacije preimenovali su je u Bošnjačku naciju.⁶⁰ U kompleksu ovih djelovanja, ovaj period predstavlja i novi udar na integrirajući sloj društvenosti, čiji su efekti snažniji nego u kontekstu II svjetskog rata.

⁵⁸ Koja je nastala kao posljedica ratnih djelovanja i migracija, nakon kojih se demografska slika Bosne i Hercegovine znatno nacionalno ujednačila. Tako su obrisi teritorija u kojima su pojedine grupe izrazite većine postala jasnijim.

⁵⁹ U preambuli ustava BiH se kaže: „*Bošnjaci, Hrvati i Srbi, kao konstitutivni narodi (u zajednici s ostalima), i građani Bosne i Hercegovine ovim utvrđuju Ustav Bosne i Hercegovine*“ (Ustav BiH: 4).

⁶⁰ Ovaj akt je imao višestruko značenje: „vraćanje narodnog imena“, odvajanje od religijskog prizvuka, ali i svojevrsno političko pozicioniranje kao „temeljnoga naroda“ u BiH. Međutim prati ga i višestruka ambivalencija: Prije je riječ o novoj konstrukciji, nego „vraćanju imena“, religijski prizvuk je iz sfere homonimije samo prešao u sinonimiju; najzad većina Srba i Hrvata doživljava ovaj čin svojevrsnim uzurpiranjem imena Bosna.

Institucionalne religije, u postkomunističkom ideološkom vakuumu, djelomice preuzimaju funkciju komunističke ideologije i postavljaju se kao osnovni medij koji sada facilitira odnos „narodne“ i „visoke“ kulture, ali bez regulirajućeg mehanizma na horizontalnoj ravni među religijama. „Visoka religija“ sada prosvjećuje „nisku religiju“, tako što u njoj kreira „puritanizam“, time i ekskluzivizam,⁶¹ što ima za posljedicu etničku diferencijaciju i u ovom sloju „narodne religije“. Konačno, nestajanje fizičke blizine etničkih grupa razara zajednički simbolički univerzum, koji entropira, usljed nepostojanja „rituala“ koji ga permanentno rekreiraju.⁶²

Svi ovi procesi permanentno produciraju etničku distancu i deterimirani su stalnom produkcijom antagonizama, te je populacija izložena unutarnjim i spoljnim pritiscima etničke homogenizacije, koji se izvode u sferi političke, ekonomske i socijalne diskriminacije. Ovo utiče na stepen unutarnje migracije stanovništva, koje se nezaustavljivo kreće prema „etničkim centrima“, područjima gdje pojedine grupe imaju neospornu većinu, i koja se postepeno transformiraju u teritorije jasnih i vidljivih etnija. Za „kulturne inovatore“ bosanskohercegovačke nacije su „stare“ premda dvostruko nerealizirane nacije: s jedne strane još uvijek postoji snažna heterogenost; s druge strane, procesi reteritorijalizacije nisu proizveli cjelovit „nacionalni“ teritorij, već samo kvazi-teritorije. Permanentno djelujući ekscentrirano, bosanskohercegovačke nacije se postavljaju na periferiju, i tako stalno deteritorijaliziraju i depolitiziraju. Djelujući kao ekspoziture,⁶³ bilo spoljnih ili unutarnjih pretenzija, unutar ovoga ontopološkoga registra, bosanskohercegovačke nacije se stalno proizvode i prikazuju kao etnije, koji u gotovo tribalnim odnosima nisu u stanju da se politički artikuliraju i uspostave međusobni politički prostor. To korespondira i nemogućnošću da uspostave državu i sebe u toj državi, kao ravnopravne nacije. „Stanje“ je to produžene „socijalne drame“, koje je definirano graničnošću, prelazom s iz jednog u drugi poredak stvari u kojem se akteri još dogovaraju o pravilima igre, a ne igri samoj. (Turner prema Giordano, 2001: 56-58).

⁶¹ O aproprijaciji „niske religije“ „visokom“ vidjeti kod Gellner, 2000: 23.

⁶² O značenju rituala za religiju vidjeti kod Geertza, 1998: I/115-164.

⁶³ Pri čemu se ova ekspozitura u trenutnim geopolitičkim odnosima i pod snažnim međunarodnim protektoratom može promatrati samo kao retorička figura, ali ipak sa vidljivim posljedicama.

Identitetske igre

Akteri izgradnje identiteta

Iz povijesnog pregleda sada možemo deducirati glavne strukturne faktore oblikovanja bosanskohercegovačkih identiteta. To su stanovništvo Bosne i Hercegovine, teritorij, spoljne velike sile i interakcija.

Stanovništvo Bosne i Hercegovine

Stanovništvo Bosne i Hercegovine je temeljno heterogeno: u svojim osnovama kao „*agregat nomada i migranata*“, ali je i u povijesnim procesima, permanentnim demografskim promjenama ono se stalno dograđivano u toj svojoj heterogenosti. Iako je, u konačnici sama heterogenost ideološkim djelovanjem nominalnih religija i nacionalizma reducirana, ona u svojoj tripartitnosti ostaje kao važna oznaka bosanskohercegovačkog društva.⁶⁴ Heterogenost omogućuje dualnu identifikaciju u bosanskohercegovačkom društvu: *partikularno-MI* kao etnički subjekti; i *opće-MI* kao *agregat* etničkih subjekata, tj. bosanskohercegovačko stanovništvo. Bitna karakteristika ovih identifikacija, budući operiraju u ruralnom registru, jeste da oni ostaju u domenu *MI*, dakle *kolektiva*, zajednice – *Gemeinschaft*-a (Tönnies).

Imaginacija *partikularnog-MI* pokazuje se kao „*metaforička transpozicija predstava o porodici u diskursu o nacionalnoj, odnosno etničkoj časti*“ (Giordano, 2001: 235). U toj patrijarhalnoj strukturi *partikularno-MI* se prikazuje kroz fantazmatične reprezentante *pater familias*-a, tj. etničke i religijske elite. Stoga bismo ovaj tip etničke organizacije i integracije mogli sa Smithom okarakterizirati „*vertikalnom etnijom*“ (Smith, 1998: 86 i dalje).⁶⁵ Iako je ovom vertikalnom projekcijom uspostavljena svojevrsna klasna podjela na upravljačke *elite* i podaničke sunarodnike, ona u *ideološkoj interpelaciji* (Althusser) unutar ovoga kompleksa nikada nije tematizirana, te se etnija uvijek pokazuje u „*korporativnom*“ totalitetu (Cf. Vlaisavljević, 2006: 95-112; Lefort, 2004: 25-45) iz kojeg „*crpi*“ moć i pokazuje se unutrašnjim „*političkim*“ faktorom.

Opće-MI, s druge strane imaginacija je ovog *agregata partikularnih-MI*. Ali kao praktična zajednica svakodnevnog života, kroz djelovanje ona je kolektivna, ako ne i „*tribalna*“ zajednica,

⁶⁴ Redukciju na tri najbrojnije etnije zanemarujući ostale činimo namjerno pokušavajući da situacioniramo realnu poziciju moći u tom društvu.

⁶⁵ Smith pokazuje da su vertikalne etnije „*narodnije*“ i obuhvaćale su sve društvene slojeve. Zajedničko naslijeđe i tradicija su bili kohezivni faktori, horizontalno su bile nepokretnije i etnocentričnije. Obično su bile podaničke zajednice, a religija je bila osnovni kohezivni mehanizam. Oblikovanje nacije u ovakovrsnoj etniji dešava se kao odgovor na procese nacionalizacije u Zapadnoj Europi. Uloga etničke inteligencije tu se pokazuje krucijalnom, i ona kroz niz uzajamno vezanih procesa vrši ovaj preobražaj.

unutar koje se ova partikularnost na neki način gubi.⁶⁶ U tom kontekstu, istina otvara se prostor izvjesnog individualizma, koji je međutim krajnje skučen normom i mogućim *outputom* „MI-nakana“.⁶⁷ One se pak nadaju kao (reducirane) „legure“ kulturnih označavanja raspoloživih u heterogenom bosanskohercegovačkom društvu, i čine područje simboličkog univerzuma koji ćemo nazvati „primarnim“.⁶⁸ Individua tako ostaje u domenu kolektiva, čija „priroda“ nije „organska“, već rekli bismo pragmatična. Transgresija partikularitetâ uklanja njima pripisanu moć i time uspostavlja svojevrsni egalitarizam i reciprocitet u odnosima, tako bi se ovaj tip integracije mogao nazvati „lateralnim“. Međutim, kako je lišen „političke“ moći ovaj tip integracije nema potencijala za konstituciju „lateralnih etnija“,“⁶⁹ ali se pokazuje djelotvornim u konstrukciji društvenosti.

U ovoj „podjeli“ na *partikularno* i *opće-MI*, koja je situacijska – to jest, interpelacija u jednu ili drugu zavisi da li je riječ o „političkom“ ili „društvenom“ kontekstu – pojavljuje se još jedna podpodjela. Ona je striktno vezana za *opće-MI*. Kako se u univerzumu označavanja *općeg-MI* diferencira od partikularitetâ, koji u konačnici nose – označavaju moć, a kako je moć locirana u etničkim elitama, rad diferencijacije kreira specifičnu razliku između *općeg-MI*, unutar kojeg se *partikularno-MI* više ne može iščitati, i *elitâ*, na koje je kroz pripisanu moć projicirana sva diferencirajuća partikularnost etnija.

„Granični teritorij“

Mjesto i teritorij, vidjeli smo, važan su faktor u oblikovanju etničkih identiteta. I to ne zbog ontopološke veze sa etničkim bićem, već zbog dinamičkog odnosa međusobnih djelovanja. Tako ljudska bića „*mogu kreirati materijalne kulture samo iz mogućnosti koje pojedino prirodno okruženje nudi na svakom mjestu i teritoriji... Tako iz perspektive prirodnih izvora, jedinstvenost mjesta i teritorije atribut je etničkog i nacionalnog identiteta*“ (White, 2000: 22). Istovremeno „*Grupe organiziraju i oblikuju mjesta i teritorije koje naseljavaju da odražavaju njihove stavove, vrijednosti, osjećaj za historiju – u biti, njihove kulture*“ (Ibid: 5). Ovaj proaktivni proces u biti je ono što Robert D. Sack naziva „teritorijalnošću“ – „*pokušajem individua ili grupe da utiče ili kontrolira ljude, pojave, i odnose, određujući i tvrdeći kontrolu nad izvjesnim geografskim područjem*“ (Sack prema White, 2000: 42). Tako je proces *teritorijalizacije* jedno permanentno

⁶⁶ Priroda ovoga „gubljenja“ bit će tematizirana kasnije.

⁶⁷ *MI-nakane* pragmatično definiraju moral kroz niz „naših“ praksi, onoga što „mi činimo“ za razliku od drugih (Sellars prema Rorty, 1995: 75-76).

⁶⁸ „Primarnost“ ovdje nije ni redna, ni vremenska, niti vrijednosna oznaka: ukazuje samo na fantazmu o mitskom *nepodijeljenom-MI*, i bit će tematizirana kasnije u ovom poglavlju.

⁶⁹ Lateralne etnije čine elite, horizontalno raspoređene, koje su u stanju da u svoj simbolički univerzum inkorporiraju druge slojeve stanovništva ili da usvoje nove vjere i običaje, a da pri tom sačuvaju kontinuitete. Tako jedna dominantna lateralna etnija, posredstvom administrativne, ekonomske i kulturne revolucije, inkorporirajući periferne regije, njihove etnije i niže klase, transformira etniju u naciju (Smith, 1998: 86 i dalje).

osvajanje, razmještanje, proizvodnje granica.⁷⁰ A granice, kao znaci razgraničenja, proizvode teritorij (Deleuze i Guattari, 2004: 348). Ali ovi znaci nisu puko „kamenje – međaši“, oni su u barthovskoj perspektivi kulturni označitelji *par excellence*. Tek u ovako dinamičnoj perspektivi nam se jasno ukazuje i specijalna „priroda“ identiteta u Bosni i Hercegovini. Ona ne pretpostavlja bilo „zamišljeni“ bilo „stvarni“ teritorijalni atribut, već operira procesom teritorijalizacije, koji je element artikulacije etničkih identiteta.

Prostor na kojoj obitava bosanskohercegovačko stanovništvo već smo imenovali „graničnom teritorijom“ i to u punom geopolitičkom smislu kao geografska granica nekoliko velikih sila i s njima asociranih ideoloških sistema. Ali ona nije naprosto „granična linija“, skup tačaka „singulariteta“ koja dijeli velike simboličke univerzume. Ona je uvijek već „zaposjednuta“, teritorijalizirana,⁷¹ dakle ona je teritorij. Ako međutim granice proizvode teritoriju, šta ako je teritorija, kao u slučaju Bosne i Hercegovine sama granica? Nazvat ćemo ovo „paradoksom granične teritorije“. Postavlja se pitanje kako riješiti ovaj epistemološki problem. Da li je zbog ovoga paradoksa entropijski element ugrađen u diskurs o Bosni i Hercegovini, time i u njeno postojanje, čime je ona „osuđena“ na ovaj prostorni singularitet do iščezavanja. No Bosna i Hercegovina se pokazuje na isto tako paradoksalan način postojanom. Kao granica ona je samo „mjesto“ proizvodnje teritorijalnosti. On je „mašina“ koja stalno proizvodi teritorijalnost hiperprodukcijom razgraničavajućeg znakovlja kao „repertoara“ mogućeg razmještanja, „prezaposjednja“, reteritorijalizacije. U ovoj proizvodnji ona se i sama pojavljuje i uspostavlja kao „granični fenomen“.

I vidjeli smo da upravo procesi permanentne reteritorijalizacije dominiraju poviješću Bosne i Hercegovine, i to kroz stalna osvajanja i migracije, kulturne i ideološke uticaje i prinude. Tako je i teritorija, u ovom svom simboličkom registru uvijek i iznova proizvođena izvanjskom teritorijalnošću, koja se uvijek potvrđivala nad starom, nadopisujući je. Ova prezasićenost pejzaža znakovljem različitih simboličkih univerzuma čini teritoriju Bosne i Hercegovine, otvorenom za mnogobrojna značenja i označavanja. Određeni dodirima velikih teritorijalno-simboličkih sistema, unutarjni odnosi su se uvijek uspostavljali u relaciji spram tih spoljnih faktora, oportuno i pragmatično, sa izmjenjivim savezništva i neprijateljstvima, što je rezultiralo „tribalnom“, parohijalnom rascjepkanošću, i snažnim regionalnim teritorijalnim autonomijama: od klanovske rascjepkanosti u srednjem vijeku, preko *kapetanija* za Otomana, do današnjih entiteta i kantona.

⁷⁰ A zbog interakcije teritorija i ljudske zajednice čak i ako je riječ o uvijek istom mjestu, lokalitetu!

⁷¹ Deleuze i Guattari pokazuju da označavanje „pretpostavlja teritorij, a ne objašnjava ga,“ i moguće je samo zato što su svi elementi organizacije već teritorijalizirani (Deleuze i Guattari, 2004: 348).

Spoljne „političke“ sile

U kontekstu permanentnih „prezaposjedanja“ i reteritorijalizacija spoljne sile važan su činilac procesa identifikacija u Bosni i Hercegovini. One sa sobom nose izvjestan repertoar mogućih označavanja koje ćemo pokušati razvidjeti. Prvenstveno se pokazuju kao „velike svjetske sile“, „veliki narodi“, „stranci“ koji osvajaju, silom u ratu, asimilacijom u miru (Cf. Vlasisavljević, 2007: 61). Oni su „opasni Drugi“, „apsolutni neprijatelji“ (Cf. Schmitt, 1994: 85-93) koji prijete našoj fizičkoj i kulturnoj egzistenciji, nalaze se na iza horizonta egzistencije u domenu nepostojanja – smrti. S onu stranu „herojske borbe na život i smrt“, u nepojmljivoj nadmoći „velike sile“ zahtjevi preživljavanja dominiraju. Oni se pokazuju prvenstveno kao procesi antagonističke akulturacije. U ovom procesu uspostavlja se perspektiva „velike sile“ kao ne više tako „strane“. Ona postaje dijelom „našega“ identiteta, a njen ideološki imaginarij postaje naša „objektivna zbilja“. Tako *„stvarnost 'malog naroda' nije nikada sasvim njegova stvarnost. To je također i stvarnost nekog velikog naroda, neke velike kulture. Uvijek ima, dakle, više od jedne stvarnosti, iako uvijek ima samo jedna dominantna stvarnost, stvarnost prilagođavanja“* (Vlasisavljević, 2007: 88). „Mi“ postajemo dijelom jednoga velikoga imperijalnoga korpusa, a budući na samoj granici i njegovi čuvari, stoga najprivrženiji podanici.

Istovremeno, biti na „granici velikih svjetova“ znači biti permanentno u opasnosti „prezaposjedanja“ od strane nekih drugih „velikih sila“. Stoga se „velika sila“ uvijek pokazuje pluralnom: jednom aktualnom i nekoliko potencijalno vladajućih, pri čemu su neke, kao *„efekt djelovanja prethodnih asimilacija“* (Ibid: 86), postale „naše“, a neke su još „tuđe“. Konačno, u sveobuhvatnosti iskustva „velike sile“, ona se pokazuje ultimativnim autoritetom realnosti u kojoj leži cijela moć nad društvom. Istovremeno, zbog „naše“ periferijalnosti u tom velikom korpusu, moć „velike sile“ je distantna, uvijek negdje drugdje. Ovo istovremeno otvara mogućnost subverzije i uzurpacija te moći na mikrorazinama, kao i odricanje od vlastite, tj. smještanje odgovornosti u sami „centar moći“. Kako kroz ova djelovanja „velike sile“ zapravo „koloniziraju teritorij i kulturu“ nazvat ćemo ih „kolonijalnim silama“.⁷²

Interakcija ili proizvođenje etničkih identiteta

Heterogeno bosanskohercegovačko stanovništvo, kompleksna granična teritorija na kojoj obitavaju i višestruka izloženost velikim svjetskim silama ne mogu se posmatrati odvojeno od njihove uzajamne i višeslojne interakcije koja se pokazuje kao djelatni faktor identitetske konstitucije. Ovdje ćemo predložiti strukturu unutar koje se ta interakcija dešava. Bitno je napomenuti da ne

⁷² Premda Bosna i Hercegovina nikad nije bilo kolonija *par excellence*.

pretpostavljamo hijerarhiju ovih djelovanja, niti jednom faktoru dajemo privilegirani status. Prije možemo govoriti o tome da ovi faktori čine jedni drugima „privilegirane označitelje“ kojima se unutar diskursa (etničkog) identiteta odvija diferencijacija.

Struktura u osnovi ima jedan mit o *općem-MI*, homogenom, nepodijeljenom, nepomućenom, koji je zahvaćao cijeli teritorij egzistencije.⁷³ „Zla kob“ dovela je na horizont „veliku silu“ koja nas je porobila. Rat se pokazuje kao centralna tačka ovoga događaja. Ali ovaj rat nije samo uništenje, on je centralna tačka „naše resurekcije“, resocijalizacije. Rat je stoga „*najveći kulturni događaj*“ (Cf. Vlaisavljević, 2007: 61-75).

No ova se resocijalizacija odvija u kontekstu novog ideološkoga sistema koji dolazi sa „kolonijalnom silom“. Ako bismo analogijom pratili Bergera i Luckmanna, mogli bismo ovaj proces u izvjesnom smislu nazvati „primarnom socijalizacijom“ (Berger i Luckmann, 1992: 156 i dalje) bosanskohercegovačkog društva, unutar kojeg se „velika sila“ pojavljuje kao „značajni drugi“ (Mead). „Značajni drugi“ je nametnut kao objektivna zbilja koja posreduje svijet u emocionalnom naboju, što čini mogućim proces vezivanja za „značajne druge“ (Ibid: 15). Proces podrazumijeva „*dijalektiku između identifikacije od strane drugih i samoidentifikacije, između objektivno pripisanog i subjektivno usvojenog identiteta*“ (Ibid: 158-159). Kako se ovo odnošenje odvija u traumatskom naslijeđu: „*rat se već dogodio, najteža spoljašnja prijetnja pripada prošlosti i završila je porazom*“, a mir asimilacijom prijeti „*simboličkom smrti čitave zajednice*“ (Vlaisavljević, 2006: 66), ono će odrediti procese identifikacije. Identitet se uspostavlja u antagonizmu spram drugog, kao „opasnog Drugog“. Ovaj proces je međutim istovremeno usvajanje simboličkog univerzuma toga drugoga, tj. pokazuje se kao antagonistička akulturacija⁷⁴ i stoga je nadopisivanje, proizvođenje „viška“ značenja, koji se nikada uistinu ne interiorizira na nivo „subjacentne kulture“, a kao polje simboličkog u freudovskom smislu, pokazuje se pripravnim za investiciju i kao samo jezgro „novoga identiteta“. U smislu u kojem „višak“ nije u potpunosti interioriziran, „novi identitet“ je „nadređen“ „starim identitetom“, i štaviše je „*jedini način očuvanja starog subjekta, najstarijeg i najizvornijeg subjekta*“ (Vlaisavljević, 2007: 86).

Tako „primarna socijalizacija“ u biti nikada ne uspijeva u potpunosti. A kako „*osnovna struktura svake sekundarne socijalizacije mora odgovarati strukturi primarne*“ (Berger i Luckmann, 1992: 157), problem „dovršavanja“, „zatvaranja“, „konačne artikulacije“ identiteta ostaje „zauvijek“ problematičan. On se uvijek vraća na stanje „prije kolonijalne sile“, koje je pak „fantazma“ koju je

⁷³ Odaziv ovoga mita vidimo u pomenutim Nazorovim stihovima, „kristoslavizmu“, ili u nacionalističkim krilaticama o Bošnjacima kao islamiziranim Srbima ili Hrvatima, odnosno nepostojanju bosanskih Hrvata i Srba, već samo Bosanaca katoličke ili pravoslavne vjeroispovijesti.

⁷⁴ U to u sve tri taktike koje nam Devereux pokazuje: „*obrambena izolacija*“, „*usvajanje novih sredstava kako bi se ojačale postojeće svrhe*“, i „*negativna disocijativna akulturacija (kao) stvaranje sklopova nesuglasnih vanjskoj kulturi*“ (Devereux, 1990: 318-384).

upravo omogućila ta „kolonijalna sila“. U tom smislu kao djelatni princip identitetske konstrukcije, javlja se upravo „kolonijalna sila“, koja se kao antagonistička, „traumatska“, „strana“, pokazuje „opasnom“. Na taj način identifikacija se veže sa „opasnošću“, a registar „drugoga“ se izjednačava sa pojmom „opasnost“.⁷⁵ U nastojanju „odgovora“ na ovu „opasnost“ proizvodi se uvijek „novi identitet“.

Ako ostanemo na fonu Bergera i Luckmanna, u ovom procesu, „kolonijalna sila“, kao „značajni drugi“ postaje „generalizirani drugi“ (Mead), koji je „*apstrakcija od uloga i stavova konkretnih značajnih drugih*“. Tako se identitet ne uspostavlja samo „*vis-à-vis ovom ili onom značajnom drugome, nego (kao) identitet **općenito**, koji se subjektivno zahvaća kao ono što ostaje isto bez obzira na to na koje se druge – značajne ili ne – naiđe*“ (Berger i Luckmann, 1992: 159) Vidjeli smo da bi u našem slučaju „generalizirani drugi“ bio „opasni Drugi“.

Međutim, u pragmatičnoj perspektivi ovaj proces ne zahvaća cijelo društvo u istoj mjeri. „Izvorna“ heterogenost primarnog sloja „subjacentne kulture“⁷⁶ možda bi se mogla „optužiti“ za ovu „neuravnoteženost“. Pokazuje se da u prisustvu „opasnog Drugog“ razni segmenti bosanskohercegovačkog društva koriste različite taktike akulturacije, što u konačnici dovodi do društveno odijeljenih subuniverzuma značenja, odnosno uspostavljanja *partikularnih-MI*, od kojih svaki uspostavlja specifičan odnos prema simboličkom univerzumu, koji predstavlja „kolonijalna sila“, ali i prema drugim subuniverzumima. Iz „prirode“ ovih odnosa proizaći će i uloge koju će kolektivi, nosioci specifičnih subuniverzuma, imati u univerzumu. Ove uloge će u izvjesnom smislu biti nosioci – *vehiculum* – identifikacije.

Kolektiv čija je akulturacija sa „kolonijalnom silom“ „najviše uspjela“,⁷⁷ preuzima relativno dominantnu funkciju u unutarnjim odnosima, ali i u izvjesnoj mjeri „sliku“ „kolonijalne sile“, te se za druge kolektive pokazuje „opasnim“. No ovo je višestruko ambivalentna pozicija. Budući je posredovana „kolonijalnom silom“, za druge kolektive ona nije krajnje „opasna“, i ne pokazuje se istinski „drugom“, već prije devijantnom. S druge strane, iz perspektive „kolonijalne sile“ tretira se „korisnom periferijom“. U ovakvoj poziciji, projiciranjem hijerarhijskih odnosa dolazi do daljnje kako „političke“ tako i simboličke diferencijacije u društvu. Međutim, ova diferencijacija ne dostiže nivo koherentnih ideologija⁷⁸ upravo zato što je „posebnost“ zbilje dominantnog kolektiva problematična. Tako da ovo „ideološko“ kolebanje, u biti permanentno pozicioniranje, proizvodi

⁷⁵ Kako je „drugi“ identičan sa „strancem“, tako je i „stranac“ „opasan“, te je time i ksenofobija istim procesom upisana u strukturu društva.

⁷⁶ Nazvali smo je „agregatom“ etnija i kulturnih praksi.

⁷⁷ Vidjeli smo već da je potpuna akulturacija nemoguća.

⁷⁸ Ako bismo istu definirali prema Bergeru i Luckmannu kao posebnu definiciju zbilje povezane sa konkretnim interesom moći (Berger i Luckmann, 1992:147).

međugru i međuovisnost kolektivnih antagonizama i kooperacije, koja može biti viđena u dvostrukom registru.

Iz perspektive „politike“ kao pozicioniranja moći u imperiji „kolonijalne sile“, elite igraju igru kooperacije prvenstveno sa „kolonijalnom silom“, ali i među sobom. Ovo im omogućava dijeljenje moći i zadržavanje vlastitih pozicija. Istovremeno, niz vertikalnu liniju prema *grassroots*-u, one izazivaju tenzije proizvedeći antagonizme, koji ih održavaju u poziciji.

I populacija međutim igra „dvostruku igru“. Ona u međugrupnoj komunikaciji na svakodnevnom, horizontalnom nivou ostvaruje kooperaciju u društvenoj, ekonomskoj i kulturnoj sferi bez većih ograničenja, oslanjajući se na, i reproducirajući polje primarnog simboličkog univerzuma, ostvarujući „situaciju svakodnevnog preživljavanja“, koja je nužno upućenost jednih na druge. Međutim, istovremeno na „političkom“, vertikalnom nivou, „dajući legitimitet“⁷⁹ elitama, stanovništvo se diferencira u grupe *partikularnih-MI*, koje zauzimaju odbrambenu, antagonističku ulogu jedne prema drugim. Ovaj preokret u „političkom“ djelovanju, pored činjenice da je riječ o tradicionalnim zajednicama u kojima je podrška „svojim“ „prirodno“ ponašanje, dolazi i iz činjenice da je sama forma primarnog simboličkog i njoj shodna „situaciju svakodnevnog preživljavanja“ postala moguća tek sa odnosima dominacije, koji dolaze sa „kolonijalnom silom“.⁸⁰ Djelujući tako na jedan komplementaran način, poštujući obje strukture, stanovništvo je u mogućnosti maksimizirati svoje životne uvjete.

Dakle dva komplementarna nivoa integracije omogućuju ovakvu igru: „lateralni“ – koji za elite znači balans moći, a za kolektive egalitarnost u svakodnevnicima; „vertikalni“ – koji za elite predstavlja konstitutivnost njihove moći, a za kolektive, paradoksalno konstitutivnost njihove heterogene svakodnevnicima.

Pokazuje se konačno da je „*antagonizam specifičan modus u kojem se kooperacija dešava*“ (Močnik, 2002: 84),⁸¹ i unutar ovih razgraničenja raspoređuju se pojedini identiteti u Bosni i Hercegovini. Međutim, ova igra, na oba nivoa je moguća samo unutar „*opozicije oko koje se sama struktura organizira*“ (Močnik, 2002: 84), a to je opozicija „oni/mi“, pri čemu ovo „oni“ znači „kolonijalnu silu“, dok „mi“ referira *opće-MI*. Tako se u ovim odnošenjima spram „kolonijalne sile“ uspostavlja „primarni“ repertoar značenja kao *opće-MI*; istovremeno unutar *općeg-MI* se u pozicioniranju spram „kolonijalne sile“ dešava diferencijacija na *partikularno-MI*. No ovo

⁷⁹ Ovo „davanje legitimiteta“ nema političko značenje. Ono je determinirano socijalnom strukturom tradicionalne seoske zajednice promatrane kao proširene porodice, koja djeluje kao jedno pod rukovodstvom *pater familias*-a.

⁸⁰ Drugim riječima, fantazma *primarnog zajedništva* „uvijek smo živjeli zajedno“ kao transetničke osnove komunikacije i kooperacije, omogućena je upravo podjelom bosanskohercegovačkog društva, koja dolazi kao odgovor na „kolonizaciju“.

⁸¹ Geertz pokazuje svojevrsnu dijalektiku „primarnih“ i „suprotnih“ obrazaca u kulturnoj integraciji, tj. da „*kultura, na sasvim nehegelovski način, većom ili manjom snagom obično već uključuje elemente vlastite negacije,*“ te da „*sistemi ne moraju do kraja integrisani da bi bili sistemi*“ (Geertz, 1998: II/213-214).

pozicioniranje uvijek dolazi u perspektivi odnosa dominacije, a sama opozicija se pokazuje kao izvjesna „ideologija dominacije“ (Ibid: 79), čiji su mehanizmi funkcioniranja predominantno pragmatični (Ibid: 80), i koja determinira bosanskohercegovačku stvarnost.⁸² Ova ideologija čini da svaki akt, koji izlazi izvan okvira „utvrđenih“ balansa, automatski biva interpretiran kao sticanje prednosti jednog aktera na račun ostalih, i stoga traži ekvivalentnu protumjeru. Giordano pokazuje da je ovo jedna na osnovu „historijskog iskustva“ nastala „racionalnost nadređivanja“ koju Mühlmann definira kao „'svest... o tome da su se vladajuće elite uvek smenjivale; ali da su sve bile tlačitelji ili ugnjetači'“. I shodno tome „tipični stav beznačajno potčinjenih je nastojanje (...) da se prežive određene 'sile', da se ne propadne u smeni događanja“ (Mühlmann, prema Giordano, 2001: 117-118). Unutar toga kompleksa javlja se jedno gotovo „metafizičko nepovjerenje“ u sve reprezentante elita, i metode koje uključuju „prevaru“, „nadmudrivanje“, „prelaženje nekoga“, pa i „magija“, aktivne su strategije izlaženja na kraj sa takvim „otuđenim“ silama, koje „namjeravaju iz perspektive potčinjenih – da sebi prigrabe ekonomsku moć, da je monopolizuju i beskrupulozno iskoriste za sopstveno bogaćenje“ (Giordano, 2001: 118).

U ovoj igri razlikovanja „kolonijalna sila“ i *opće-MI* se na kraju pojavljuju samo kao djelatne fantazme, koje u svojoj opoziciji omogućuju samu igru razlikovanja. Konačno, to su upražnjena mjesta, koja se daju ispuniti bilo kakvim sadržajem. Kao takva ona sadrže beskrajn potencijal razlikovanja, od kojih svaki može u datim okolnostima kreirati lanac označitelja koji arbitrarno označavaju identitete i njihove odnose. Tako se pokazuje da je proizvodnja identiteta permanentan proces re-noviranja kolektiva, koji „može ostati isti samo kroz vlastitu promjenu; njegov identitet se uvijek mora graditi u razlikama, sve novim i novim razlikama“ (Vlaisavljević, 2007: 86), pri čemu je to uvijek, u perspektivi „osvajanja“, „čin prilagođavanja životnoj sredini učinjen pod prijetnjom smrti. Svaka rekonstrukcija je pokušaj spasavanja pred potpunim uništenjem.“ (Ibid: 87). Stoga se cjelokupna re-konstrukcija identiteta u Bosni i Hercegovini permanentno događa u jednoj izrazito dinamičkoj interakciji, uvijek u egzistencijalno „ultimativnoj“ situaciji u „singularitetu“ „granične teritorije“.

⁸² Ovdje pak na umu imamo Althusserovu definiciju ideologije kao „'reprezentacije' zamišljenih relacija individualca prema njihovim realnim uvjetima egzistencije“ (Althusser, 2001: 109).

Diskursi antagonizma i kooperacije i njihovi nosioci

Elite i bosanskohercegovački diskurs antagonizma

U razmatranju konstitucija bosanskohercegovačkih identiteta predložili smo jednu dualnu komplementarnu strukturu ovih konstitucija koje se odvijaju u dva mikronarativa. Nazvali smo ih *antagonističkim* i *kooperativnim*. U ovome poglavlju, baviti ćemo se *antagonističkim*.

Sugerirali smo da *antagonistički* mikronarativ konstruira ono što smo nazvali „političkom“ realnošću bosanskohercegovačkog društva, gdje „političko“ uzimamo u reduciranom smislu kao *političku moć*. Osnovu ima u ideologijama koje su nametane tom društvu, koje su redom dolazile sa osvajačima i to kao „kulturalna kolonizacija“. One su se, pak, u svojoj povijesnoj formi pokazale kao nominalne religije kršćanstva i islama, ali i kao religijska supstitucija u vidu ideologija nacionalizma, napose, komunizma.

Antagonizam nastao ovim nametanjem ima sa svoje strane dualnu strukturu. Javlja se temeljno kao otpor tome nametanju, koji se međutim strategijom antagonističke akulturacije transformira u mehanizam očuvanja zajednice. Istovremeno „traumatski“ potencijal antagonističkog odnosa ostaje djelotvoran. Kako je struktura ovih osvajanja polivalentna, tj. izgrađena sukcesijom „kulturalnih kolonizacija“ koje su međusobno u ideološkom sukobu, *antagonizam* – koji se kao otpor prema prethodnom nametanju akulturacijom „potisnuo“ inkorporirajući nametnutu ideologiju – sada se projicira na produkte drugih „kulturalnih kolonizacija“, koji se u konačnici pokazuju kao susjedne (etničke) zajednice u ideološkoj vezi sa „neprijateljskim“ osvajačima. U kontekstu djelovanja „kolonijalnih sila“ i aprorijacija njihovih ideologija od strane bosanskohercegovačkih etnija, koja se definiraju odnosima moći, odnosi između samih etnija kao „cjelovitih korpusa“ pokazuju se *antagonističkim*.

Oni djeluju pod pretpostavkom „ideologije dominacije“ koja je igra *ili – ili*: Ili „izboriti se za dominaciju nad ostalima“ ili „neko drugi će dominirati nad nama“. Međutim ideja dominacije nije puka predstava hijerarhije, ona je determinirana strahom od fizičke eksterminacije ili kulturne asimilacije, dakle „smrti zajednice“. Stoga je ona je u principu igra na sve ili ništa između „nas“ i „našeg neprijatelja“ kao „apsolutnog neprijatelja“. Tako je „politička stvarnost“ uvijek (fantazmatična) „ratna stvarnost“ i jedini mogući odnos unutar nje jest odnos antagonizma. Osim u slučaju samoga rata kao singularitetne tačke „politike“, „ratna stvarnost“ je samo permanentna „ratna opasnost“ sa „opasnim Drugim“ na „horizontu“. Kako je ovaj „horizont“ konstituiran

iznutra,⁸³ same bosanskohercegovačke etnije smjestile su se, ekscentrirale na ovaj „horizont“ kao njegova „trajna postavka“.

Aproprijacija (političkog) prostora unutar „horizonta“ tako postaje „nemoguća misija“. Svako pomjeranje misli se kao uzurpacija i jedina politika je „politika (općeg) nepovjerenja“ (Cf. Vlasisavljević, 2007a: 251-255), koje preduprjeđuje svako djelovanje koje bi bilo politički relevantno. Takva politika, kao „politika inferiornosti“, u perspektivi permanentnog „moda preživljavanja“, zaziva jačanje jedinstva etničkog „korpusa“ i homogenizacija se pokazuje najrazumnijom akcijom. Ovo će osigurati, ako ne prosperitet onda *status quo*, u kojemu smo „svi podjednako zakinuti“ (Močnik, 2002: 81).⁸⁴ Neprisvojeni (politički) prostor unutar „horizonta“, međutim nije ni na koji način prazan. On u „ideologiji dominacije“ funkcionira kao „država“, ali kao „tuđa država“, država „kolonijalne sile“. I upravo je ona ta koja „nas stavlja“ na sam „horizont“ i stoga preuzima ultimativnu odgovornost i za „nas“ i „naše odnose“. Kako „država“ u biti nije „naša“ prema njoj se pozicionira uvijek za „vlastiti“ probitak, a na štetu države.⁸⁵ Stoga se „politika“ uvijek pokazuje antidržavnom.

Budući da „igra dominacije“ podrazumijeva više suprotstavljenih aktera koji operiraju u registru „opasnog (Drugog)“, taj pluralizam se jedino može čitati u tom registru. Tako se u konačnici i sama pluralnost, koja se u potiranju svih ostalih razlika može misliti samo etničkom, pokazuje „opasnom“.⁸⁶

Vidjeli smo da su etnije kao „tipovi organizacije“ *partikularnog-MI* „vertikalne“ – od puka do elita. Kako je ova „vertikala“ projekcija patrijarhalnih porodičnih odnosa u etniji, institucija moći uvijek se prenosi ka „vrhu“ koja je i institucija „znanja“. Tako i odgovornost djelovanja leži na toj instituciji koja „zna šta treba da radi“ i kako da u situaciji permanentnog preživljavanja i „igre dominacije“ „izvuče maksimum za nas“. Snagu te „organske veze hranioca porodice“ pokazuje Vlasisavljević u konstelaciji savremenih političkih odnosa u Bosni i Hercegovini, gdje birači glasaju

„uglavnom iz puke nužde, a ne zbog opredjeljenja čiji bi smisao bio uistinu politički. Za njih se glasa da se ne bi glasalo za one druge ili da oni drugi ne bi pobijedili... zbog opasnosti dolaska na vlast političara koji su prijetnja našem opstanku... To je ruka koja se drži svojih političara kakvi god

⁸³ Pod predstavom neke „kolonijalne sile“ koja će osvajanjem redizajnirati međusobne odnose dominacije bosanskohercegovačkih etnija.

⁸⁴ Ovo je tačka u kojoj antagonizam proizvodi kooperaciju.

⁸⁵ Giordano pokazuje za „mediteranska društva“, a to svakako vrijedi i za Bosnu i Hercegovinu, da se država „doživljava kao instrument ugnjetavanja u rukama 'stranih' i 'agresorskih' elita, koje se smenjuju u beskrajnom nizu dominacije. U očima 'onih koje je istorija izdala', manjkavosti države zasnovane na maksimi 'slab sa jakim a jak sa slabim' opravdavaju socijalne prakse kao što su banditizam, pobuna, klijentelizam i, na koncu, 'mafijaško' ponašanje“ (Giordano, 2001: 94).

⁸⁶ Vlasisavljević govori o „nepodnošljivom pluralizmu“ u bosanskohercegovačkom društvu. (Cf. Vlasisavljević, 2006: 253-278).

da su, pri čemu unaprijed zna da nisu nikakvi. To je bespomoćna ruka koja jedva da išta očekuje: možda samo izvlačenje na rub egzistencije“ (Vlaisavljević, 2007a: 254).

U ovakvom ultimativnom prenošenju moći, elite se pokazuju kao jedini (mogući) politički reprezentanti svojih etnija. I u ovome, nazovimo ga *političkim tribalizmom*, koji operira u kontekstu „igre dominacije“ koju konstituira „kolonijalna sila“⁸⁷, elite imaju puni (politički) legitimitet⁸⁸ i moć da isključivo pregovaraju „u ime naroda.“

Ovakva koncentracija i prenos legitimiteta, koja proizlazi istovremeno iz „prirodne“ situacije patrijarhalne zajednice i pragmatičkog (i u sadašnjosti demokratskog) izbora, definira bosanskohercegovačku „izvršnost“, koja dakle proizvodi bosanskohercegovačke elite. Oni su ujedno i nosioci vrijednosti, performansi, položaja, moći i funkcija u društvu (Cf. Endruweit, prema Coenen-Huther, 2005: 129). Tako posmatrane, djeluju u kompleksnoj mreži međusobnih odnosa, odnosa prema stanovništvu, te prema „višim“ elitama „kolonijalnih sila“. Ova mreža uključuje razne nivoe i antagonizama i kooperacija, i savezništava i neprijateljstava, i u čini jedan „dominantan kompleks“ elita (Coenen-Huther, 2005: 114). Kao takve one su percipirane kao temeljni nosioci (*vehiculum*) diskursa etniciteta, koji je u biti diskurs permanentnih diferencijacija u zajednici. Kako su ove diferencijacije reproduktivni otpor geopolitičkim pritiscima, kojima se pokušava zadržati kontinuitet postojanja zajednice, proizvođenje diskursa diferencijacije temeljni je „rad“ elita, kojima zadržavaju kontinuitet svoga privilegiranog položaja u zajednicama. Budući se diskurs etniciteta odvija kroz mikronarative *antagonizma*, elite su stoga viđene (percipirane) kao temeljni proizvođači *antagonizma* u bosanskohercegovačkom društvu. Stoga, s onu stranu „primordijalno“ reprezentativne i spasilačke, čuvarske funkcije elita, u diskursu svakodnevnice, komplementarni kôd za njihovo čitanje su *privilegije*, *podjele* i *antagonizam*, čime se potencijalno situacioniraju u poziciju „njih“ naspram „nas“ – „Oni“ koji su konačna fantazma „kolonijalne sile“ i „Mi“ koji su konačna fantazma *općeg-MI*.

Svakodnevna komunikacija – bosanskohercegovački diskurs kooperacije

Na drugom polu bosanskohercegovačke diskurzivne stvarnosti postoji mikronarativ *kooperacije*. On, pak, konstituira ono što smo nazvali „društvenom“ realnošću Bosne i Hercegovine. Nastaje kao djelovanje permanentnog interetničkog susreta u heterogenoj bosanskohercegovačkoj geopolitičkoj situaciji. Blizina, upućenost jednih na druge u situaciji korištenja kako ljudskih tako i prirodnih resursa, relativna izoliranost, ali i politička nestabilnost i podijeljenost, stvorili su okružje unutar

⁸⁷ Trenutno ovu fantazmu ispunjava „međunarodna zajednica“

⁸⁸ I u današnjim okolnostima u velikoj mjeri demokratski potvrđen!

koga je *kooperacija* nužna „alatka“ preživljavanja. Gradi se na kulturnom sinkretizmu agregata bosanskohercegovačkih (etničkih) grupa koji nastaje kao posljedica s jedne strane praktičnih magijskih i religijskih djelovanja,⁸⁹ a s druge strane kroz konkretna međuljudska djelovanja i transakcije u zajednici svakodnevnog života. Stoga je i „izvorna“ situacija ovog narativa upravo zajednica svakodnevnog života. U zbiru ovih djelovanja uspostavlja se zajednički simbolički univerzum, koji smo već nazvali „primarnim“.

Analizirajući prakse „kahvenisanja“,⁹⁰ uzajamnih posjeta prilikom važnih životnih događaja,⁹¹ ili međusobne pomoći pri radu⁹² u jednom etnički miješanom selu u Bosni i Hercegovini krajem osamdesetih godina prošloga stoljeća, Bringa pokazuje da je riječ o specifičnim „ritualima“ koji ukazuju na postojanje „zajedničkog i prešutno prihvaćenog kulturnog znanja... drugim riječima zajednički su im referencijalni okvir, iskustva i prošlost“ (Bringa: 2009, 73), koji permanentno konstituiraju i održavaju zajednicu svakodnevnog života čija je pozicija izvan diferencirajućeg „etno-religijskog okvira“ (Ibid: 71).

Premda imaju isključivo lokalizirano djelovanje, ovakve prakse su (gotovo) norma bosanskohercegovačkog društva za zajednicu svakodnevnog života i sveukupnost ovakvog kulturnog iskustva u bosanskohercegovačkom društvu imenuje se *komšiluk*.⁹³ On se u kontekstu mikronarativa *kooperacije* nadaje se kao privilegirani označitelj. Tu figurira kao „ultimativni argument bosanskohercegovačkog zajedništva“, kao svojevrsna ontološka kategorija, „bit bosanskohercegovačkog društva,“ zajedništvo uprkos manifestnim razlikama. No iako svakodnevna praksa *komšiluka*, kao i znatna historijska evidencija međuetničke saradnje potvrđuju postojanje jasne kooperativne strukture unutar bosanskohercegovačkog društva, njeno hipostaziranje kao same osnove tog društva zanemaruje njenu interakcijsku karakteristiku.

Kooperacija u bosanskohercegovačkom društvu ni na koji način nije bezuvjetna kooperacija. Ona se uvijek odvija na „tragu“ drugoga, vlastite i tuđe drugosti. Ona ne negira (etničke) partikularizme, štaviše upravo pretpostavlja podjelu kao vlastitu mogućnost. Kao tačka (međuetničkog) susreta kooperacija je barthovska situacija *par excellence*. Ona nije samo (naivna) praksa pukog dijeljenja (*share*) s drugim, već ujedno i odjeljivanja (diferencijacija) od drugoga. Bringa jasno pokazuje ovo postupanje upravo u situaciji „kahvenisanja“ u etnički miješanom društvu, gdje se „neobavezni razgovor“ stalno vodi u terminima „kad nas“ i „kod vas“⁹⁴ i istovremeno se prave duhoviti

⁸⁹ Ovdje govorimo o „praktičnosti“ magijskog i religijskog u smislu njihove „dokazane“ djelotvornosti na ljudski pojedinačni život, s onu stranu njihove transcendentnosti.

⁹⁰ Odlazak u „neobaveznu“ posjetu uglavnom među ženama „na kahvu“ poradi „razmjene informacija“ o zajednici.

⁹¹ Rođenje, smrt, vjenčanje, odlazak u vojsku.

⁹² Ali i prakse iscjeljenja, koje imaju interetničku dimenziju (Bringa, 2009: 185-192, 222-229).

⁹³ Riječ je turskoga porijekla – *komşu* i znači „susjed“.

⁹⁴ Npr. „Kod nas svakom sljeduje njegova kašičica“ (Bringa: 2009: 73). Kurziv NŠV.

komentari na te podjele, poričući ih (Ibid: 73). Slična ambivalencija pokazana je u zajedničkom (međuetničkom) radu na izgradnji kuće kao važnom događaju,

„budući da kuća više od bilo čega simbolizira opreku koja podrazumijeva pripadnost jednom selu, i jednom komšiluku, ali i dvjema zajednicama, jer je u isto vrijeme iskazivala kako sličnosti i zajedništvo tako i razlike i posebnosti. Kuća je istovremeno i fizičko razgraničenje domaćinstva, mjesto jedinstva interakcije seoskog života, ali utjelovljuje i jedan zasebni etnoreligijski identitet“ (Ibid: 77).

U narativu *antagonizma*, koji pak nije ništa drugo do „ratna priča“, razlika se proizvodi u sferi čiste egzistencije. Ona je uvijek definirana prostom formulom „ili A ili B“, gdje je A prosti egzistencijalni, čak ontološki sud „A jeste“, koji figurira u terminima apstraktne logike identiteta: $A=A$, tautologije, odnosno $A \neq B$, dakle negacije. Upravo u ovoj neumoljivoj logici simplifikacije i apstrakcije, leži zastrašujuća moć ratnog subjekta čije djelovanje jeste prosto potvrđivanje kroz negiranje. On potvrđuje „apsolutni karakter etničkog identiteta“, kako ga je, već smo vidjeli, Devereux okarakterizirao.

Prijateljski susret, pak, zajedničko djelovanje, međusobno pomaganje, dakle kooperacijska interakcija općenito, omogućuje takvu „blizinu“ u kojoj se izgrađuje najfinije „tkanje“ različitosti. Tačka je to u kojoj se vlastita zasebnost proizvodi – pokazuje – potvrđuje (afirmira) u punom obimu razlikovnog spektra. U tački gdje smo „najbliži s drugim“, u njegovoj punoj transparentnosti u kojoj „znaci opasnosti“ više ne označavaju – ograničavaju „naš odnos“, i u kojoj je sve ono što veže, kroz dijeljenje (*share*) također potpuno transparentno, očiglednom postaju – proizvode se i one najsuptilnije razlike u kojim afirmiramo svoje (etničko) biće. Rječnikom Devereuxa rad je to „gomilanja nepreciznih određenja“ kojim se identitet, kao *apsolutna jedinstvo*, smješta u jednu klasu – etničku grupu (Devereux: 1990: 194).

Ako je *antagonistički* narativ proizvođenje tek puke egzistencije, jednostavne mogućnosti etničkoga bića, onda je *kooperativna* interakcija osiguravanje cijelog spektra diferencirajućih označitelja koji omogućavaju preživljavanje u kompleksnoj svakodnevnici, stoga se ona pokazuje također kao nužnost premda druge vrste od ovog pukog zahtjeva za egzistencijom.

Tako *kooperacija* djeluje trostruko. Ona s jedne strane kroz permanentno proizvođenje sve finijih razlika izgrađuje „ono što jesmo“ u svojoj identitetskoj kompleksnosti; u proizvođenju te različitosti ona re-producira – potvrđuje u novim perspektivama samu mogućnost te različitosti, dakle heterogenost; konačno ona omogućuje etničkim subjektima da djelatno transcendirajući razliku (pre)žive u toj kompleksnosti označavanja, dakle u heterogenosti. Ova kompleksnost *kooperacijske* proizvodnje diskursa je u osnovi zajedničkog simboličkog univerzuma. On nije zadat nekim pretpostavljenim „prajedinstvom“ označavanja, niti dolazi iz vakuuma. On se re-producira

svakodnevnim ritualima u kojima se u interakciji s drugim, bazično „pregovara“ vlastita komplementarnost pripadnosti i etničkom i transetničkom subjektu (zajednice svakodnevnog života) (Bringa, 2009: 83-89).⁹⁵

„Tih dvosmislenosti i dvoznačnosti, koje nastaju stalnim djelovanjem sličnosti i razlika u društvenom životu sela, sami ljudi su bili svjesni, ali istina je bila i to da jedna zajednica nije mogla živjeti bez one druge... Živjeti s tim kulturnim razlikama bilo je dio najneposrednijeg iskustva društvenog života tih ljudi, dio života koji su živjeli izvan utočišta vlastitog doma, i stoga suštinski dio njihovog identiteta. U selu je međusobna svijest o kulturnoj različitosti i suživotu bila nerazdvojiv kvalitet života i svakodnevnog iskustva ljudi, i stoga bitan element procesa oblikovanja identiteta pojedinca.

...iskazivanje identiteta (to jest pripadnosti jednoj zajednici) razlikuje prema tome da li se odnosi tiču domaćinstva, komšiluka, sela, ili prostora izvan sela... društveni i moralni svijet jedne osobe sastoji iz nekoliko dijelom odvojenih, a dijelom preklapajućih društvenih sredina: etnoreligijske zajednice... sela, koje predstavlja zajednički... prostor, koji čini jednu zajednicu i koji bismo mogli nazvati bosanskom sredinom, i grada, koji je bio nereligijski i neetnički definiran prostor“ (Ibid: 88)

Reciprocitet

Kooperativna interakcija se ne odvija proizvoljno. Definirana je reciprocitetom razmjene i u socio-ekonomskom i u moralnom pogledu. Razmjena stoga podrazumijeva spektar djelovanja od uzajamnih posjeta, gostoprimstva, međusobne pomoći, slavljenja svetkovina, iscjeljivanja, do razmjene darova (Bringa, 2009: 74-79, 185-192, 222-229; Mauss, 1998: II/15-16). Ova razmjena je teorijski dobrovoljna, ali u biti prešutno obavezna (Mauss, 1998: II/10; Bringa, 2009: 74, 76). Ona se događa u moralnom imperativu „*sistema totalne prestacije*“, tj. obaveze primanja, davanja i uzvratanja u kojima je „*sve komplementarno*“ (Mauss, 1998: 16, 32, 103-117). Mauss pokazuje da odbijanje bilo koje od ovih obaveza „*ravno je objavi rata; to znači odbiti savez i duhovno zajedništvo*“ (Mauss, 1998: 34, Bringa, 2009: 74).⁹⁶ U kontekstu bosanskohercegovačke heterogene zajednice ovo bi značilo narušavanje suptilnog balansa etničkih odnosa, koji, u nemogućnosti uspostavljanja *kooperacije*, po automatizmu reflektiraju narativ *antagonizma*, unutar kojeg se projicira „opasnost“, „uzurpacija“ i „dominacija“.

Ovo se najbolje ogleda u odnosu prema elitama. Bringa pokazuje nesklonost seljana „*službenim osobama, bile one sekularne ili vjerske*“ (Bringa, 2009:79). Zbog svoje pozicije reпреzenata moći, dakle *antagonističke* „političke“ realnosti, koja je zasnovana na „višku“ nepomirljivog značenja

⁹⁵ Bringa uočava i razliku ovih identifikacija u rodnom ulogama u ruralnom području, gdje su muškarci zbog prirode transakcija skloniji transetničkim identifikacijama. Dok su žene više situirane u etničkom identitetu i to vezane više za kuću, koja je prema Bringi „*simbol kojim se iskazivao etnoreligijski identitet*“ (Bringa, 2009: 88-89).

⁹⁶ Radcliffe-Brown interpretirajući Maussa govori i o „magijskoj sankciji“ ako se savez na osnovu razmjene naruši. (Radcliffe-Brown, 1982: 144).

unutar etnoreligijskih vertikalna integracije,⁹⁷ oni su „iznad“ *kooperativne* „društvene“ realnosti, stoga i izvan sfere reciprociteta, koje definira odnos te realnosti. Njihove akcije, kao akcije nametanja, nemaju dakle taj „*potencijal reciprociteta*“ (Ibid.), tj. izgled *totalne prestacije*. Kao akteri djelovanja koji uvode „višak koji ne može biti uzvraćen“ elite se pojavljuju kao remeteći faktor i (potencijalno) narušavaju balans zajednice svakodnevnog života. Kako je taj balans, vidjeli smo, nužan u širokom spektru preživljavanja u heterogenoj zajednici, antielitno raspoloženje proizlazi iz same logike te zajednice.

Iako antielitna, ova razmjena je u biti progresivna. Ona ne operira nužno ekvivalentnim vrijednostima i u određenoj mjeri ona je kompetitivna. Ima izgled *potlača* – koji uključuje „*načelo suparništva i nadmetanja*,“ tj. „*načelo vraćanja većom mjerom*“ (Mauss, 1998: 17-19). Ugostiti nekoga, na primjer, znači počastiti ga u takvoj mjeri da jedina adekvatna protivvrijednost može biti samo još bogatija ponuda u uzvratnom gošćenju (Bringa, 2009: 75).⁹⁸ Stoga zajednica svakodnevnog života uspostavlja svojevrsnu hijerarhiju, kao posljedicu nejednakih mogućnosti ispunjavanja zahtjeva *potlača*. No ova hijerarhija nije ni na koji način fiksna, već je upravo zbog zahtjeva *potlača* uvijek upitna, podložna izazovu u dinamici interakcije.⁹⁹

Zajednica je u rezultanti ovih djelovanja egalitarna. Isključujući svaki „višak“ označavanja koji se ne može recipročno, pa makar i u kontekstu *potlača*, kompenzirati, i koji je „etničko-političkog“ karaktera, ona se konstituira unutar registra *kooperacije* upravo isključivanjem registra *antagonizma*. Redukcijom, zbog nemogućnosti da aproprira taj nepomirljivi višak, ona ga potiskuje izvan sebe. *Antagonizam*, kao narativ konstitucije etničkog identiteta i njegove „političke“ realnosti, ostaje tako netematiziran i potisnut u *kooperativnom* narativu zajednice svakodnevnog života. Međutim, on¹⁰⁰ uvijek ostaje raspoloživ unutar repertoara mogućih označavanja, dakle dijelom zajedničkog simboličkog univerzuma. Ovo potiskivanje, stoga depotencira zajednicu u njenom kapacitetu da se suoči sa tim uvijek raspoloživim konfliktom koji proizvodi narativ *antagonizma*. Konflikt se stoga uvijek transponira izvan zajednice institucijama koje su „zadužene za njega“. U ovoj transpoziciji logika je da „(do)nosioci“ narativa *antagonizma*, time i konflikta, dakle elite, iste same rješavaju i „*puste nas na miru*“.¹⁰¹ Tako sama zajednica u biti ostaje lišena mogućnosti da se suoči i transformira konflikt, jer je on uvijek percipiran u vlasništvu drugog. Ali i same elite nisu percipirane iz perspektive zajednice kao efektivni „konflikt menadžeri“. Štaviše, one se percipiraju

⁹⁷ Ili vertikalne moći u totalitarnom sistemu komunizma (i/ili nacionalizma).

⁹⁸ Ova obaveza često zahtjeva da pojedinac zatomi svoje potrebe samo da bi se pokazao u superiornijem u procesu ovih razmjena. U privatnosti će recimo jesti jeftiniju hranu, dok će za goste na trpezu iznijeti najskuplje delicije.

⁹⁹ Iako se zahtjev *potlača* odnosi na pojedince, oni kao nosioci etničkog identiteta uvijek su i reprezentanti svoje grupe. Tako *potlač* djeluje i u odnosu između etničkih grupa.

¹⁰⁰ Kao konstituens etničkih identiteta i time konstituens njihove heterogene pozicije u svakodnevnici.

¹⁰¹ Ovdje se pokazuje potencijal diferencijacije o kojoj smo govorili, na *nepodijeljeno-MI* i elite (pa makar i „naše elite“) koje su uvijek reprezentanti represivnih sistema u vlasti drugih (Cf. Giordano, 2001: 117-118).

kao njegovi „proizvođači“,¹⁰² stoga se konflikt predaje još višoj instanci, koja je „ultimativni konflikt menadžer“, dakle „kolonijalna sila“, tj. njeni fantazmatični reprezentanti. Tek je ona, kao društvu stvarno spoljna sila,¹⁰³ dovoljno moćna da razriješi konflikt.

Bringa pokazuje da su seljani koje je istraživala, pokazivali respekt prema policiji u kontekstu razrješavanja konflikata. „*Taj autoritet je smatran vanjskim, i stoga je smatran nepristranim*“ (Ibid:79). U sugeriranoj perspektivi transpozicije konflikta, policija, uniformirana i lišena svake druge kategorizacije, tj. „viška“ značenja, a u apsolutnom posjedu fizičke prisile koja proističe iz ultimativne moći uvijek spoljne „kolonijalne sile“ čiji je manifestni reprezent, čini se da ima i „društveni“ legitimitet kojim (efektivno) razrješava konflikt.

Može se tako reći da je **odustajanje od konflikta specifičan modus u kojem se kooperacija u bosanskohercegovačkom društvu dešava.**¹⁰⁴ Tako heterogena zajednica svakodnevnog života, uspostavljajući se u odnosima recipročne kooperacije, isključujući elite kao remeteći faktor, funkcionirajući egalitarno, ne proizvodi nikakav autoritet, odnosno reprezenta na kojega bi projicirala potencijalnu moć. Pojednostavljajući, ovakvom zajednicom niko ne rukovodi nekim „višim ciljevima“. Funkcionirajući tako kao *sui generis* zajednica u konačnici se pokazuje kao zajednica *općeg-MI*, jer se svaka simbolička investicija *partikularnog-MI* u prostoru zajedništva isključuje. Na ovaj način pluralizam, kroz odustajanje od „drugosti drugoga“, izlazi iz perspektive *kooperacijskih* narativa. Kako su *partikularna-MI* kroz elite nosioci političke moći, i budući se u zajednici svakodnevnog života isključuje i svaka transakcija koja uspostavlja nerecipročne odnose koji bi doveli do koncentracije unutrašnje moći, ona nema nikakve političke potencijale. Ona kroz proizvodnju mreže reciprociteta društvenih odnosa proizvodi samo neposrednu društvenost, koja se pokazuje neposredno korisnom njenim članovima, ali je onespособljena da projicira išta što bi imalo cilj izvan sebe, što bi imalo širu perspektivu, konačno što bi ušlo u sferu političnosti.

¹⁰² Čest odgovor u Bosni i Hercegovini na pitanje o međuetničkim odnosima glasi: „*Sve je bilo OK, i živjeli smo zajedno dok nisu došli nacionalisti!*“ Kao da su nacionalisti bića iz drugoga univerzuma, tj. svakako ne iz „naše zajednice“. Analizu ove izjave detaljno smo dali u Šavija-Valha, 2008: 159-160.

¹⁰³ U ovom transponiranju višeg reda, pokazuje se da su elite ipak dio „nas“.

¹⁰⁴ Geertz slično ponašanje nailazi u balinežanskom društvu, koje on opisuje kao „odsustvo vrhunca“: „*Ono se svodi na činjenicu da društvene aktivnosti ne dovode, ili im nije dopušteno da dovedu, do konačnog ispunjenja. Razmirice se javljaju i nestaju, ponekad čak i traju, ali nikada se ne zaoštravaju do kraja. Sporna pitanja se ne zaoštravaju da bi se donela odluka, već se otupljuju i ublažavaju u nadi da će ih sam razvoj okolnosti rešiti ili... da će jednostavno nestati. Svakodnevni život se sastoji od zasebnih, nedeljivih susreta pri kojima se nešto desi ili ne desi – namera se ostvari ili ne ostvari, zadatak se ispuni ili ne ispuni. Kada se stvar ne desi – namera se omete, zadatak ne izvrši – moguće je početi sve nanovo u nekom drugom trenutku; ili se od svega može jednostavno odustati... zahvaljujući mističkoj, metafizičkoj i moralnoj uzdržanosti, sve ostaje upravo onako kako je bilo, i posmatrač... ima osećaj da je nešto odlučno bilo na ivici da se desi, ali se nikada nije zaista desilo*“ (Geertz, 1998:II/208-209). Ovu praksu u balinežanskom društvu Gregory Bateson naziva „plato“ (Bateson, prema Deleuze i Guattari, 2004: 24).

Ovakva struktura tako odbacuje i svaku promjenu jer je ona „uznemirujuća“ i može poremetiti „uobičajeni poredak stvari“. Tako sâmo društvo ostaje u sferi „običaja“,¹⁰⁵ i konzervativno. Unutar ovakvog postupanja percepcija vremena ostaje čvrsto vezana za neprekidno, bezvremeno „sada“ koje se uvijek odražava u ponavljajućem „poretku stvari“.¹⁰⁶ Bitno je naglasiti da ovdje pretpostavljamo jednu posve pragmatičnu perspektivu. Upravo se kolektivna memorija gradi na ovome „ponavljanju“, i ona pokazuje da je povijesno svaki poremećaj „uobičajenog poretka stvari“ redovno donosio „nemirnu Bosnu“, stanje anomalije unutar kojeg je život i opći prosperitet bio temeljno ugrožen. U ovakvoj perspektivi odustajanje od „sumnjivih“ promjena nadaje se kao logično djelovanje za postizanje maksimuma mogućeg prosperiteta u bosanskohercegovačkom društvu.

Upravo zbog te „tribalne“ samodovoljnosti i zatvorenosti u neposredne ciljeve, zajednica koja je konstituirana i situirana u permanentnoj „graničnoj situaciji“ dodira *partikularnih-MI*, i koja se zbog toga stalno proizvodi – reproducira u nizu djelatnih reciprociteta, iznimno je osjetljiva na spoljne agense, koji u vremenu anomalije, kada je „konflikt menadžer“ odsutan, lako zaposjedaju već „upisane“ rasjede unutar zajednice, prekidaju lance reciprociteta i „vraćaju“ u zajednicu narative *antagonizma* i time je regrutiraju za borbu za puku egzistenciju a protiv eksterminacije. Isključujući tada perspektive transetničke *kooperacije*, fantazmu *općeg-MI*, ali i onu o „kolonijalnoj sili kao konflikt menadžeru“, bosanskohercegovačka „društvena“ realnost biva okupirana agregatom antagonističkih, ekscentriranih etnija i pokazuje se kao „politička“ realnost, koja je, vidjeli smo u biti „ratna stvarnost“. Pluralizam se tako čita uvijek iz perspektive *antagonizma*.

U prethodnim razmatranjima konstitutivnih mikronarativa o Bosni i Hercegovini, *antagonizma i kooperacije*, vidjeli smo da se oni pokazuju uvijek raspoloživim repertoarom konstitucije bosanskohercegovačke stvarnosti. Iako figuriraju kao kontradikcije međusobno se isključujući, oni faktički djeluju istovremeno u komplementarnim stvarnostima. U modu *antagonizma* proizvodi se *kooperacija*, u *kooperaciji* se stvaraju uvjeti *antagonizma*. Koja od tih „priča“ stiče atribut „temeljne“, ili preciznije „*mainstream* priče“, a koja je „subverzivna“, odnosno koja će od tih raspoloživih komplementarnih „priroda“ bosanskohercegovačke realnosti biti „viđena“ ovisit će o „promatraču i njegovoj „promatračkoj opremi“ – epistemologiji i ideologiji. Istovremeno ova vizura

¹⁰⁵ Bringa pokazuje kako je „običaj“ česta kategorija u seoskom diskursu (Bringa, 2009: 95). I u poratnoj BiH prave su medijske „ofanzive“ pred i tokom svih vjerskih praznika i „naših“ i „njihovih“, gdje se velik prostor daje upravo običajnosti koja ide uz te praznike.

¹⁰⁶ Geertz nastavlja za balinežansko „odsustvo vrhunca“: „...*događaji se dešavaju kao praznici. On se javljaju, nestaju i ponovo se javljaju – svaki zaseban, dovoljan sam sebi, posebna manifestacija utvrđenog poretka stvari. Društvene aktivnosti... ne koračaju čvrsto ka nekom cilju, ne streme nekom razrešenju. Kao što je vreme tačkasto, tako je i život tačkast... U balinežanskom društvenom životu nema vrhunca jer se on odvija u nepokretnoj sadašnjosti, bezvrednosnom i neusmerenom sada... u balinežanskom životu nema kretanja jer u društvenom životu nema vrhunca... Percepcija pripadnika zajednice, iskustvo istorije i stanje kolektivnog života – ono što se ponekad zove 'etos' - međusobno su povezani odredljivom logikom. Ali ta logika nije silogistička; ona je socijalna*“ (Geertz, 1998: 209- 210).

podložna je djelovanju spoljnih (gravitacionih – geopolitičkih) sila, koje u konačnici određuju stanje (a)nomije u kojem jedna ili druga „priča“ bivaju „ohrabrene“. Tako se opet vraćamo pojmu „graničnosti“ koji je temeljni modus konstitucije bosanskohercegovačkog društva, njegovih pluralnih identiteta i konačno Bosne i Hercegovine kao „graničnog fenomena“.¹⁰⁷

U kompleksu ovih djelovanja pokazuje se ono za čim smo tragali. „Biti Bosanac i Hercegovac“ znači **stalno se situirati** u „graničnoj situaciji“, proizvoditi sebe kao „granični fenomen“. No ovo „bivanje na granici“ također je jedna *raspoloživost* višestrukih identitetskih označavanja, jedan kapacitet igranja višestrukih i slojevitih „jezičkih igara“, rekli bismo jedna otvorenost, zatvorena samom „graničnošću situacije“: ironijska pozicija *par excellence*! Ako se vratimo na sam početak u kojem smo naznačili da identitet *raje* djelom čini sadržaj onog „biti Bosanac i Hercegovac“, možemo onda zaključiti da „biti *raja*“ znači tim dijelom imati kapacitet ovoga označavanja „biti Bosanac i Hercegovac“ koji smo pokušali opisati.

U kontekstu ovih prethodnih analiza, u slijedećim poglavljima posmatrat ćemo (kulturni) fenomen *raje* u Bosni i Hercegovini, odnosno u konkretnoj studiji slučaja fenomena *raje* u gradu Sarajevu. *Raja* će biti analizirana u perspektivi svoga mjesta u „kaleidoskopu“ (Markowitz, 2010) bosanskohercegovačke društvenosti, svoje interne strukture, principa, strategija i taktika svojih djelovanja, kao i samih djelovanja i njihovih produkata.

¹⁰⁷ Atribucijom „graničnosti“ ovdje se ne pokušava omalovažiti pozicija Bosne i Hercegovine u usporedbi sa tzv. „normalnim“ državama i društvima. Ovdje se pokušava pokazati upravo obrnuto, da specifičnost fenomena Bosna i Hercegovina, kao i mnoštva uporedljivih društva, omogućuje upravo redefiniranje pojmova „normalnih“ društava i država koji se nameću u dominantnom političkom, ali i znanstvenom diskursu. U političkoj perspektivi, prije nego pomakom od norme koju bi trebalo zadovoljiti, Bosnu i Hercegovinu promatramo proizvođačem „lanca označitelja“ koji mogu nadopisati tu normu. No, ovo je samo perspektiva koja se nadaje. Ovaj rad nema nikakve normativne ambicije.

„TbO¹⁰⁸ je ono što ostaje kad sve oduzmete. A to što oduzimate su upravo fantazije, značajnosti i subjektivizacije u cjelini... TbO je načinjen na takav način da može biti okupiran, nastanjen samo intenzitetima... TbO čini da intenziteti prolaze“.

Gilles Deleuze i Félix Guattari –
Hiljadu platoa, kapitalizam i shizofrenija

Raja: Definicija i deskripcija strukture, strategija i taktika

Definicija raje

U razmatranju *raje* kao fenomena mogli bismo krenuti od etimologije samoga pojma. Upućeni sugovornik kaže:

„Etimološko, pojam, jeli, potiče od riječi 'ra-ha-ha-ja', koja označava, u stvari, sirotinju, jebi ga, ljude čak i pripadnike tadašnje vjerske... ma u stvari konfesije koja nije bila na vlasti, he, he, he! Znači... katoličko i pravoslavno stanovništvo, a?“ (2: 48).

I zaista riječ „*raja*“ potiče iz arapskog jezika. U osnovi znači „stado“ ili „jato“. U Otomanskom Carstvu, izraz se koristi da označi podanike, obične ljude, nasuprot vladajuće kaste Otomana. U tom smislu on označava sve podanike, ne samo nemuslimane, već i muslimane koji nisu u vladajućim strukturama. (Malcolm, 2002: 48). Vidjeli smo, postojao je i zakon u Otomanskom Carstvu *kanun-i raya*, čiji je subjekt bila nemuslimanska „*raja*“ i diskriminatorno se odnosio prema njima (Ibid: 66). Može se reći, dakle, da originalno značenje termina „*raja*“ unosi jedno predznanje u razumijevanju fenomena *raje* u Bosni i Hercegovini kojeg mi promatramo. Ona se odmah, u etimologiji, pokazuje kao nešto kolektivno, ne-elitno, lišeno moći i vlasti. Također se pokazuje kao i princip diskriminacije, koji priznaje heterogenost, nadasve religijsku heterogenost, ali je istovremeno smješta u kontekst podređenosti, lišavajući je tako društvene moći. Ovo predznanje otvara perspektivu, dakle, da se *raja* u povijesnoj perspektivi kao nametnuto stanje čita kao svojevrsna „strategija preživljavanja“ onih lišenih stvarne društvene i političke moći.

Međutim, otvarajući prostor eksplikaciji *raje* kako se ona danas pokazuje, u slijedećoj rečenici sugovornik mijenja početnu perspektivu: „*ovaj sad izraz naš nema puno veze s tim, jel' tako. Znači raja nema veze s nacijom*“ (2:56).¹⁰⁹ Sučeljavajući ove dvije „kontradiktorne“ izjave, novi elementi u predznanju *raje* se pokazuju. Makar i u izmijenjenom značenju „*raja*“ se prisvaja kao „*naš izraz*“, nešto čime „se samoodređujemo“. Premda to samoodređivanje: „*nema puno veze*“ sa originalnim značenjem, ono ga atributom „*puno*“ ne negira u potpunosti, već otvara mogućnosti „nadopisivanja“

¹⁰⁸ TbO - Tijelo bez organa.

¹⁰⁹ Iako je u prvoj rečenici spomenuta religija kao katoličanstvo i pravoslavlje, ovdje se upotrebljava „nacija“. Ovo je sinonimna funkcija, koja je omogućena religijskim „supstratom“ nacije. Na pitanje „koje si vjere“ često se odgovara nacionalnim a ne vjerskim deklariranjem.

toga originalnog značenja u kontekstu „sadašnjice“. Konačno „isključujući“ kontekst „nacije“ izjava „isključuje“ i perspektivu diskriminacije. No u rezolutnosti ovoga „isključivanja“ da se naslutiti upravo princip diskriminacije koji u jednom obratu djeluje od „nas“ kao *raje* ka „vani“.

U pokušaju sumiranja ovoga „etimološkog“ i „lingvističkog“ **predznanja** o fenomenu kojeg posmatramo, možemo reći da *raja* označava samoodređenu heterogenu ljudsku skupnost, kolektivitet, koji je na neki način lišen društvene i političke moći i koji također na specifičan način diskriminira princip diskriminacije. U narednim razmatranjima će se sugerirati jedno šire i detaljnije razumijevanje *raje* kao fenomena iz onoga kako se ona pokazuje svojim protagonistima.

Autoreferencijalnost – „Ontologija“ raje

Quod ergo raja est? – parafrazirat ćemo Svetog Augustina pomalo implicirajući kompleksnost fenomena s kojim se susrećemo. Za ljude koje ćemo referirati kao *raju*, „*raja*“ je samorazumljiva činjenica svakodnevnog egzistencije. „*A šta da ti kažem... konkretno za raju... Raja je raja, heh!*“ (3:44) – zaključio je kroz smiješak sugovornik, upitan da pokuša definirati *raju*. Slično, u ovom stilu dosjetke, izjavljuju i drugo dvoje sugovornika (4:9; 5:12).

Grice, u svojem članku *Logic and Conversation* smatra da su ovakvi iskazi, kao svojevrsne figure govora, ekstremno nepoštivanje konverzacijske maksime kvantiteta koja glasi: „1. *Učini svoj doprinos (konverzaciji) toliko informativnim koliko se zahtijeva (za trenutne potrebe razmjene); 2. Neka tvoj doprinos ne bude informativniji no što se traži*“ (Grice, 1975:45). Smatra da su ovakve „očite tautologije“ „potpuno neinformativne“ čime narušavaju „maksimu kvantiteta u bilo kakvom konverzacijskom kontekstu.“ Dalje, međutim, Grice sugerira da one imaju izvjesnu implikativnu informativnost, ali je „identifikacija njihovih informativnih sadržaja na ovom nivou zavisna od sposobnosti slušaoca da objasni govornikov izbor upravo ove POSEBNE očite tautologije“ (Ibid: 52).

Ako bismo slijedili Griceovu logiku, iskaz „*Raja je raja*“ zasigurno ne definira pojam „*raje*“. *Definiens* i *definiendum* su identični, dakle, riječ je odista o tautologiji. No cilj ovakve izjave i nije da jednoznačno odredi sam pojam. Ona se više pokazuje kao svojevrsna diskurzivna priprema za daljnju eksplikaciju.

Ovdje možemo iskoristiti pojam „argumentacijske orijentacije“ koji uvodi Ducrot razgraničavajući logičko rezonovanje – gdje iskaz kao argument sadržava značenje u sebi, bez obzira na konkluziju, i, u krajnjoj instanci, svoju vrijednost zadobiva definiranjem istinosnih uvjeta pod kojim je moguć, od „diskurzivne argumentacije“ gdje iskaz kao argument zadobiva semantičku vrijednost samo u vezi sa konkluzijom. Dati semantičku deskripciju iskaza znači, ne tražiti istinosne uvjete pod kojim

je on moguć, već „tražiti konkluziju kojom neko biva doveden u situaciju da proizvede taj iskaz“ (Ducrot, 1996: 34). U ovom smislu koncept značenja dobiva novi smisao, koji se „sastoji samo u tome da nekoga dovedemo u situaciju da osjeća, da percipira iskaze tako kao da imaju izvjesnu orijentaciju, i kao takve koji se ne obaziru na informacije, koje daju i zaključke koje neko može izvesti iz tih informacija“ (Ibid: 50). U ovom smislu riječi imaju argumentacijsku orijentaciju, i u vezi sa mogućom konkluzijom mijenjaju svoju semantičku vrijednost, a time i vrijednost iskaza.

Tu Ducrot uvodi pojam *polifonije*, koji u suštini znači da svaki iskaz u sebi sadrži nekoliko stanovišta, koja od svakog iskaza zapravo čine „mini dramu“ ili „mini dijalog“ (Ibid: 96). Ova stanovišta su u iskazu predstavljena *iskazivačem*. Ovaj pojam označava jednu od tri ideje koje Ducrot združuje sa pojmom *govornika*. Tu prvo imamo *proizvođača*, kojem se pripisuje intelektualna i fonetska aktivnost u proizvodnji iskaza. *Lokutor* je osoba koja je označena u samom iskazu kao odgovorna za njega i uvijek dolazi u prvom licu i zapravo je imaginarni autor iskaza. I na trećem mjestu imamo *iskazivača*, osobu čija su stanovišta predstavljena u iskazu. Upravo je *iskazivač* taj koji je najbliže vezan sa mogućnošću polifonije. Jer svaki iskaz upućuje na nekoliko (čak neograničen broj) *iskazivača*, koji mogu biti uvedeni s obzirom *argumentacijske orijentaciju* iskaza, to jest, s obzirom na moguće konkluzije, koje mogu opravdati izricanje tog iskaza.

Da pokaže način kako je ova argumentacijska funkcija upisana u jezik, to jest, koji semantički elementi rečenice određuju argumentacijsku funkciju segmenata diskursa, Ducrot uvodi teoriju *toposa*. U argumentacijskom nizu tipa argument(A) – konkluzija(K) postoji uvijek referenca ka trećem terminu, koji kao neka vrsta principa omogućava validan prelaz od A ka K. Taj princip Ducrot, koristeći Aristotelov termin, naziva *topos*. Tri su crte koje karakteriziraju *topos* – on je opći (ne univerzalni!) princip, predstavlja zajedničko vjerovanje i skalaran je. Općost *toposa* sugerira da je

„on opća (i istovremeno vrlo apstraktna) shema ili matrica koja dozvoljava mnoštvo partikularnih konkluzija, koje nisu obavezujuće na način silogizma ili logičke dedukcije. Topos (tj. referiranje na topos ili njegova primjena) može dopustiti neke konkluzije, ali nije univerzalno vezan za njih“ (Žagar, 1997: p.9).

Da su *toposi* zajednička vjerovanja znači „da neka zajednica priznaje njihovu validnost ili validnost i opravdljivost konkluzije zasnovane na ovim *topoi-ma*“ (Ibid.). Budući neuniverzalno obavezujući i zasnovani, no ne kao istine, već kao zajedničko vjerovanje, oni omogućuju svoju različitu upotrebu u procesu argumentacije. Skalarnost *toposa* znači, prvo da u sebi veže dva svojstva – jednim svojstvom P se veže za argument, a drugim Q se veže za konkluziju; drugo, „svojstva P i Q su sama po sebi skalarna. To znači da su oni svojstva kojih može biti više ili manje... (i) da se moraju smatrati skalama“ (Ducrot, 1996: 152); treće, sam odnos između P i Q je također skalaran, što znači da kretati se duž skale svojstva P u izvjesnom pravcu, također znači kretati se duž skale svojstva Q

u izvjesnom pravcu. Zbog toga je u jednom *toposu* moguće pronaći dvije topičke forme: $FP' = +P+Q$ (što više ideš uz P, više ideš uz Q); i $FP'' = -P-Q$ (što niže ideš niz P, niže ideš niz Q). Koristeći ove topičke forme moguće je uspostavljati različite relacije između A i K, koje su utemeljene, ne na istinitosti onoga što *topos* predstavlja, već upravo na toj mogućnosti da nam se *topos*, kroz topičke forme nadaje kao skalarna vrijednost. Tako „je argumentacija formulirana u govoru bazirana na skalarnim principima“ (Ibid: 162), jer opravdljivost konkluzije nije zasnovana na istinitosti principa, koji kao *topos* nikako i nije u sferi istine, već na njegovoj skalarnosti.

Vraćajući se na naš iskaz „*raja je raja*“ iz ove perspektive sad možemo pretpostaviti također izvjesnu *polifoniju* na koju ovaj iskaz *argumentacijski orijentira*. U pokušaju određivanja te polifonije *raje* nadaje se nekoliko mogućih pravaca interpretacije.

Na samom početku razgovora suočeni smo sa jednom diskurzivnom strategijom *raje*. „Uvučeni“ u razgovor o fenomenu *raje*, ni manje ni više sa zahtjevom njene definicije „na prvu ruku“, odnosno definicije važnog, za neke možda najvažnijeg, a samorazumljivog aspekta/načina vlastitog života, sugovornici ovakvom izjavom gotovo instantno reaguju na nemali izazov pitanja: „Kako ti, najkraće, definiraš *raju*, ili šta je za tebe *raja*?“ *Raja*, vidjet ćemo kasnije, u svojoj „ekstremnoj“ kompetitivnosti, izuzetno cijeni sposobnost takve brze reakcije na „provokaciju“. Pri čemu ta mora biti u potpunosti suvisla! Cijeni se i ako je duhovita! Iako jednostavna i kao tautologija naizgled besmislena, ovakva definicija sve je samo ne nesuvisla. Već nagovještava svu kompleksnost pojma s kojim se suočavamo. Izrečena, ona je kao „kupovina vremena“ kojom se omogućuje eksplikacija te kompleksnosti.

A kompleksnost je sadržana već u samom iskazu – on *raju* stavlja prvo na „ontološku“ razinu. Naprosto kaže „**Raja jest!**“. Svodeći je na autoreferencijalni pojam, *raja* se pokazuje kao jedan neupitni, samorazumljivi „horizont objektivne realnosti“. Ali kako „*raja jest raja*“ i sama „realnost“ ispunjena je entitetom koji se naziva *raja*, čime se *raji* daje i „ontička“ vrijednost.¹¹⁰ Konačno, u perspektivi Ducrota *raja* ima sve vrijednosti *toposa*. Kao takvog „svi je prepoznajemo“ i „svi znamo šta *raja* jest.“ Time izjava uspostavlja i neku vrstu „saveza“ između govornika i slušaoca – „kolektiv“, upućujući u zajedničku „misteriju“, koja se čak ne treba dalje eksplicirati da bi se razumjela. Kao zajednička, ona „pretpostavlja“ izvjestan kodificiran sistem značenja, kôd i kodeks. Istovremeno, kao najopćenitija, ovakva definicija otvara neograničen broj individualnih mogućnosti interpretacije fenomena. Tako svačija priča može biti definicija fenomena samog, tj. svaka dalja eksplikacija empirijske je vrijednosti.

¹¹⁰ O „ontološkom“ i „ontičkom“ Cf. Heidegger, 1985.

Ali ni na koji način ova izjava nije izrečena da bi bila shvaćena ovako filozofski ozbiljnom. Ona nosi izvjesnu ironijsku napetost. Zapravo, izrečena je više kao dosjetka,¹¹¹ što joj opet nikako ne umanjuje „metafizički“ teret značenja. Ovdje bi forma dosjetke više slijedila freudovsko „oslobođenje“ napetosti polja „nesvjesnoga“ sabranoga oko fenomena *raje*, čime se postiže dvojni učinak: s jedne strane se energija potisnutoga oslobodi; s druge strane potisnuto ostaje neizrečeno.¹¹² Konačno, dosjetka je i strategija kako da se zadovolji fon (imperativ) duhovitosti u reakciji koju zahtjeva *raja*. Također na fonu strategije dosjetke, iz jedne druge, rekli bismo, „politološko-pravne“ perspektive, slikovito i ne bez ironije, sugovornik uspoređuje *raju* i Daytonski Ustav Bosne i Hercegovine:

„To me podsjeća na Daytonski ustav, Aneks 4, koji kaže da je Bosna i Hercegovina država sastavljena od dva entiteta. Ne kaže kakva je to država, da li je to republika, monarhija...društvenom uređenju i tako dalje. On samo kaže da je sastavljena od... znači možeš da zaključiš da je složena! država. Tako za *raju* možeš reći da je složen pojam“ (2:46).

S onu stranu ironije, čini se da ovakva usporedba nije ni na koji način slučajna: tako kompleksnom državnim uređenju Bosne i Hercegovine neosporno odgovara i jedna kompleksna društvena praksa – u ovom slučaju *raja*! Sugovornici, dakle, ovakvim definicijama, ili preciznije rečeno odustajanjem od definicije, zapravo otvaraju mogućnost interpretacije, odnosno vlastite „priče“ o *raji* koja je dio opće „priče“ o *raji* kao *polifonom* fenomenu.

Raja kao kulturni *milieu*

Raja se u vlastitim „pričama“ pokazuje s jedne strane kao kulturni *milieu*, niša: „*Sarajevska raja je ustvari mentalitet Sarajlija*“ (5:159). Može se definirati i kao **kôd** – nepisani svakako: „...*to je u stvari jedan.. jedan u stvari kôd časti...*“ (7:17).

Iako se čini da pominjanje „mentaliteta“ upućuje na njegovo predrazumijevanje kao nekoga neobjašnjivoga kvaliteta specifične ljudske grupe (Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 100), daljnja eksplikacija onoga šta se podrazumijeva pod tim daje jednu pragmatičniju perspektivu, u kojoj se mentalitet pojavljuje zapravo više kao „stil mišljenja“ (Cf. Barnard i Spencer, 2002: 452). I *mentalitet* kao „stil mišljenja“, i *kôd* kao „pravilnik ponašanja“, stoga neosporno ukazuju na neko djelovanje. „Priča“ o *raji*, pokazat će se iz razgovora sa svim sugovornicima, uvijek je priča o nekom djelovanju kroz *raju*: sama *raja* se pak pokazuje kroz djelovanje, nadasve vlastito djelovanje, kojim se neko „upisuje“ u *raju* i tako je permanentno re-kreira. *Raja* je, stoga, i djelatni

¹¹¹ Što se vidi iz tona, smijeha i kratkotrajne zadržke kod izgovaranja kod sugovornika.

¹¹² Rad dosjetke ćemo tematizirati u kasnijem izlaganju.

princip konstituiranja zajednice. Tako se u osnovi pokazuje da *raja* posjeduje „dualnost strukture“ (Giddens).

Raja kao zajednica

A zajednica koja se konstituira kroz „*rajsko*“¹¹³ djelovanje jest *raja*. Dakle, s onu stranu *raje* kao kulturne niše, kao nadopuna djelatnog kulturnog principa, kao njegova objektivizacija, *raja* se pokazuje kao faktička grupa ljudi: „*grupa povezana... nečim većim od drugarstva... Razumljivijim...*“ (5:12). I upravo je tu tačka gdje „priča“ o *raji* za sugovornike – *raju* samu – započinje. Za grupu ljudi, teritorijalno i/ili interesno povezanih „*to je termin pripadnosti*“ (7:17).

„Raja, pa to ti je, to je pripadnost jednom plemenu, jednoj određenoj grupi ljudi... koji žive na jednom određenom području, dosta bliskom...“ (7:9).

„Ja sam bio član goričke *raje*...“ (1:15).

„...*raja* je ono kad te.. tvoji prijatelji koji te okružuju u.. u.. kvartu, u školi, itd.“ (2:46).

„Tako sam i ja isto imao različitu *raju*, iz različitih druženja. Znaš... Jedno je... sport, drugo je kafana, treće je umjetnost, četvrto je muzika..znaš.. školska *raja*, fakultet i to sve ostalo...“ (3:44).

„...nekako najbliže neka vrsta interesne grupe... *Raja* može biti određena po nekom interesu... (6:13)
Vidim kao ljude koji se nađu... nije sad pitanje interesa nekog, nego i nekog... povezivanja tih nekakvih mentalnih sklopova, istog načina razmišljanja,... nekih stvari... za koje imaš interes, a da li je to sport, da li je to muzika, da li je to, ne znam, jedan posebni način ponašanja.. neću reći sleng, ali neki akcent ili neki način izražaj i tako“ (6:15).

„...ja *rajom* sam smatr'o uvijek, dakle, neku ekipu s kojom sam odrast'o, rast'o, u stvari živio, koja je bila oko mene. I imali smo možda neku priču... i ko god se uklap'o u tu priču, šta ja znam - Ma, on je naša *raja*! - Znaš, to je to, to je ta priča...“ (9:7).

No „priča“ o *raji* ne prestaje sa teritorijalnošću i zajedničkim interesima, ona ima i emocionalnu dimenziju.

„...to je moja *raja*... moje društvo, moje ono najbliže s kim sve dijeliš“ (5:12).

„...*raja*.. *raja*.. to su prijatelji kojima se možeš povjeriti“ (4:9).

„Bliskost!.. Prva asocijacija to je jedna riječ – bliskost! (6:13)... Neka povezanost gdje si ti spreman da uradiš neke stvari za te ljude iz *raje* što ne bi uradio za neke druge. Mislim da je to neka poveznica. Ta bliskost, taj jedan bliži odnos, neko razumijevanje, neka vrsta empatije unutar te grupe“ (6:22-23).

¹¹³ Pridjev „*rajsko*“ nalazim kod sugovornika kada daje primjer „*rajskog*“ (umjesto „*rajnog*“) djelovanja (1:53). Ova upotreba priziva (ne slučajno) pridjev „*rajsko*“ nastao od imenice „*raj*“, kao da su *raja* i *raj* u neku ruku sinonimi. Česta je ovakva apologizacija. Npr: „*Eh! Tako da smo mi ono baš... fino živjeli. I imali fantastičnu mladost ... Društvo, koje... nije bilo sebično, koje... nije bilo agresivno...*“ (4:75). Stoga ćemo termin *rajsko* koristiti u cijelom tekstu.

¹¹⁴ Gorica – sarajevski kvart/mahala.

Raja, dalje, nije naprosto zajednica određenog broja ljudi vezanih teritorijem, interesom i emocijom, već je „*skupin(a) koja funkcioniše*“ (10:11). Funkcionira tako što djeluje, proizvodeći društvenu stvarnost u skladu sa vlastitim principima o kojima će biti riječi u daljem toku izlaganja.

Još je jedno značenja pojma *raje* važno za njeno cjelovitije razumijevanje.¹¹⁵ *Raja* jest zajednica, ali ona je zajednica *pojedinaca* koji u njoj i kroz nju djeluju. Tako *raje* može označavati **i pojedinačnu osobu** koja u *raji* poštuju *rajske* principe i kodove.

„...kad sam živio u inostranstvu... kad sam se sreo sa Sarajlijama, pa pričamo o nekom trećem, onda za tog trećeg, ako je dobar kažemo da je raja. I samo nas dvojica znamo šta tačno znači t.. kakve on mora imat kvalitete, i zašto je on ra.. zašto smo mi njega prozvali raja“ (7:17).

Ovdje se u diskurzivnoj praksi pokazuje ona „neizreciva“ kvaliteta, „misterija“ *raje*, o kojoj je bilo riječi. Ali iako neizgovorena ta kvaliteta ima svoje „utvrđene“ (praktične) vrijednosti koje funkcioniraju kao *moralni kôd*. Da bi neko bio *raje* znači da je „*prvenstveno ... dobar, drugo da je duhovit, da se zna šalit na svoj račun, da zna častit ture, ha, ha!*“ (3:136). Etiketiranoj kao *raje*, osobi se priznaje „univerzalni status“ u svakoj pojedinačnoj *raji*, što znači da pretpostavlja da ta osoba neće iznevjeriti.¹¹⁶

„...kada kažeš za nekoga da je raja, onda to jednostavno znači da je tip OK. Znači da se možeš pouzdati u njega, da te od njega nikada neće zaboliti glava, da te neće žednog prevesti preko vode, da mu možeš vjerovati i da on od tebe očekuje da mu vjeruješ. Znači da te nikada (bez razloga) neće izlevatiti, da nije šupak i da iskreno sažaljeva papke. Ne voli grebatore i muzevire i užasava se gluposti i sile. Raja je sinonim za dobrog čovjeka, prijatelja ili komšiju, za iskrenog, poštenog i „pravog igrača“.¹¹⁷

Osoba koja zadovoljava ove kriterije – *raje*, garant je sa svoje strane da će se principi *raje* kontinuirano reproducirati, čime se „krug bitka“ *raje* zatvara – *raje* se pokazuje u „totalitetu“ kao jedna svrsishodna, samozadovoljna i zatvorena cjelina: „*raje jeste jedan sui generis društvo*“ (2:111).

Ako bi se ovdje pokušalo zaključiti koja sve značenja crpimo iz „polifonije“ *raje*, onda bi se svakako moglo reći da za *raju* ona ima vrijednost jednog kulturnog principa, „ontološkog“ načela

¹¹⁵ Konačno termin *raje* može biti korišten u nekoliko općih smislova. Može biti naprosto sinonim za puk, što je blisko originalnom značenju i vrlo često u izjavama tipa: „*Raja šuti i trpi!*“ Može označiti bilo kakvu grupu ljudi: „*Vidi raje na skijanju!*“, što je potpuno različito od „*Raja sa skijanja*“. Rečenica „*Vidi raje na skijanju!*“ doslovno bi značila „*Vidi ljudi na skijanju!*“, dok *raje sa skijanja* označava specifičnu grupu ljudi koji se bave skijanjem. Isto tako raja može biti puko markiranje pripadnosti „*On je mostarska raja!*“, što naprosto znači: „*On je iz Mostara.*“ Pri čemu treba voditi računa da izjava „*On je mostarska raja!*“ isto tako može označavati tip ponašanja koji ide uz nekoga ko dolazi iz Mostara. Jedno ili drugo značenje određuje se iz konteksta jezičke igre koja je u pitanju. Potencijal *Weltanschauung-a raje* u označavanjima ovoga tipa moći će se deducirati iz naknadnih razmatranja u ovome radu, ali se sam neće tematizirati.

¹¹⁶ Vidjet ćemo kasnije, da je ovaj status uvijek na provjeri, pa je njegova „univerzalnost“ više govorna figura!

¹¹⁷ „*Raja ili smrt čaršije*“: Internetom duže vremena kruži svojevrsni „rječnik *raje*“ nazvan „*Raja ili smrt čaršije*, u kojem je nepoznat autor pokušao definirati terminologiju kojim se etiketira pozicija u bosanskohercegovačkom, posebice sarajevskom društvu s perspektive (ne)pripadnosti *raji*.

bivanja u bosanskohercegovačkom, nadasve sarajevskom društvu. On je njegovo „transcendentalno označeno“, „mistični“ entitet koji izbjegava jednostavnu definiciju i samo se može pokazati u nekoliko svojih „emanacija“. Jedna od njih je da se *raja* nadaje kao kulturni *milieu* koji definira okolinu djelovanja u datom društvu, dakle proskribira „mentalitet“ i „kôd“. U tom smislu, *raja* jeste i djelatni princip. Kao takav *raja* se objektivizira kroz konkretne grupe pojedinaca vezane teritorijalnom pripadnošću, interesom i emocijama. Djelujući prema *rajskim* principima, *raja* kao grupa pojedinaca konstituira sebe kao zajednicu i ujedno rekonstruira – rekreira sam princip *raje* na kojem je zasnovana. Istovremeno *raja* je, i kao kulturalni princip i kao niša i kao zajednica, polje socijalizacije – kreiranja vlastitih „subjekata“ – pojedinaca. Njihova „zrelost“ kao „subjekata“ koincidira sa potpunim poštivanjem i djelovanjem u skladu sa zadatim principima *raje*, čime u konačnici bivaju etiketirani – promovirani u *raju*. Kako se *raja* pokazuje kao specifičan „mentalitet“ cjelokupna (bosanskohercegovačka – sarajevska) društvena stvarnost za *raju* biva aproprirana *rajom*. *Raja* se pokazuje kao cjelokupni raspoloživi socijalni prostor.

Bitno je za napomenuti: Ovdje se nije nudila nikakva metafizička deskripcija niti se pledira ikakva hijerarhija značenja pojma *raja*. Redosljed kojim su se deskripcije nizale u svojevrsnoj fenomenologiji značenja *raje* ima više estetsko-logičku nego onto-logičku funkciju. Cilj je bio dati natuknice o dinamičkoj i (re)konstruktivističkoj „prirodi“ fenomena *raje*, koja se pokazuje u *polifoniji* značenja koju iščitavamo iz diskursa *raje*, a ne konačnu deskripciju tih značenja.

Elementi strukture i principi organizacije

U kontekstu *raje* kao zajednice vidjeli smo da *raja* nije samo skupina ljudi povezanih teritorijem, interesom ili emocijama. *Raja* je i funkcionalna, „produktivna“ zajednica koja se pokazuje kao neko „*lijepo organizovano društvo*“ (5:22). No ova organizacija ni na koji način nema nekakav formalni karakter.

„A *raja* je nekako potpuno neformalna“ (2:62).

„Vrlo neformalno! ...To je u stvari jedan, jedan vid neformalnog... kluba i neformalnog koda časti. Sve je to nešto neformalno (7:33). U stvari, nema.. nema sastanaka nadzornih odbora, nema, nema šefova, nema zamjenika, nema sekretara, nema za.. zapisničara, oni komuniciraju jednostavno svojim ono day-to-day basis viđenjem na ulici... Oni ne prave nikakve planove kako biti *raja*, ko će uč' u *raju*, ko će izač' u *raju*... to je jednostavno jedan oreol u jednom kvartu“ (7:31).

No iako nema nikakve formalno „propisane“ organizacijske strukture, pa čak ni neke uobličene neformalne strukture,¹¹⁸ ali kao djelatna zajednica, ona počiva na izvjesnom organizacijskom „mehanizmu“ dovoljno strukturiranom da se određene sheme i putanje mogu relativno stabilno trasirati. U ovom poglavlju ćemo pokušati proniknuti u strukturalne elemente te „organizacije“.

Na osnovu poređenja prethodnih analiza konstitucije društvenosti u Bosni i Hercegovini i uvodnih pokušaja definicije *raje* dobijenih na osnovu materijala polučenog iz terenskog istraživanja, vidimo da se fenomen *raje* pojavljuje u perspektivi onoga što smo imenovali „društvena“ realnost Bosne i Hercegovine, koja je rezultanta interakcija u zajednici svakodnevnog života. Elementi ove sfere društvenosti su heterogenost, teritorijalna bliskost i kooperacijsko djelovanje. Također ukupnost ovoga iskustva imenovali smo *komšilukom*. On se pokazao kao svojevrsna „strategija“ koja omogućava neometano, zajedničko i inkluzivno polje komunikacije i recipročne razmjene u perspektivi heterogene strukture stanovništva, ali i „uzurpirane“ moći (lokalnih i stranih) upravljačkih elita smještenih „izvan društva“ – izvan zajednice svakodnevnog života – u uvjetima (permanently) nestabilne socijalne/ekonomske/političke situacije. Za fenomen *komšiluka* smo također napomenuli da je svojevrsni normativ za zajednice svakodnevnog života u Bosni i Hercegovini, stoga ćemo za *raju*, kao evidentnu zajednicu svakodnevnog života pretpostaviti strukturu blizinu sa fenomenom *komšiluka* i to će biti pozicija s koje ćemo ući u analizu.

¹¹⁸ Dakle, *raja* ne funkcioniše ni kao udruženje građana, ni kao neformalna grupa građana upućena nekom cilju, tj. *raja* nije nikakva organizacija civilnoga društva.

Heterogenost

Heterogenost je temeljna činjenica bosanskohercegovačkog društva time i Sarajeva, kao mjesta u kojem je studija slučaja poduzeta. Posmatrana je kao etnička i religijska. I *raja* se, u percepciji njenih protagonista, pojavljuje kao fenomen između ostaloga zbog „*izmiješanosti ljudi*“ (3:46). Zbog kolonijalne prošlosti i demografskih tokova stanovništvo Bosne i Hercegovine ima i „*karakteristike Germana, karakteristike ovih Arkadaša dole... Tako da se to sve skupilo, tih milion nacija*“ (3:96-98). Ovo je stvorilo uvjete da „*gdje god je... bilo mješovitih.. naroda...vjera.. E tu su se stvarale te mahale i ...ta se raja... pa bez ... obzira na vjeru i naciju i... rasu... polako počel(a). .. jednostavno... da formira... (K)od mene, u našoj ulici, mi smo imali sve nacije.. Čak i...Čeha smo imali*“ (4:72-75). Nadalje, svi sugovornici su ukazali na tu heterogenost kao gotovo kategoričku vrijednost *raje*. Čak i unutar samoga grada, jedan sugovornik, koji je sebe definirao kao *haustorče* – što označava specifičan urbani *habitus*, osobu koja raste u gradskom kvartu kojim dominiraju (multi-apartmanske) novije zgrade, naseljene etnički miješanim stanovništvom¹¹⁹ – ne smatra *mahalaše rajom*, dakle ljude koji dolaze iz gradskih *mahala*,¹²⁰ uvjetno rečeno starijih dijelova grada, jer „*naš, mahale su etnički čiste*“ (9:265).¹²¹

Iako se heterogenost često iz političkih razloga reducira na tri konstitutivne grupe, neki od sugovornika su imenujući svoje komšije pokazali da je njihova najbliža sredina uključivala gotovu cijelu lepezu etničkih identiteta koji se mogu susresti u Sarajevu. Pored tri najbrojnije grupe, tu se pokazalo da su komšije bile i Jevreji i Romi i Nijemci i Mađari, ali i Švicarci, Makedonci, Bokelji, već spomenuti Česi, ali i da je bilo dosta etnički miješanih porodica, čak religijskih manjina: „*ja (sam) s goričke raje, tako da smo mi znali za subotare... Ta Gorica, to je tako to, i jeb'o bosanski lonac, bola!*“ (1:133)... *I mi smo svi tu. Ima nas svih fela*“ (1:318). „*I sve izmiješano bilo, to tvrdim*“ (8:16). Nedvojbeno se, dakle, može zaključiti da među *rajom* postoji jasna perspektiva heterogene zajednice grada Sarajeva, odnosno etnoreligijske različitosti. Ona je prepoznata i priznata. „*Ali u raji to nikom ništa nije smetalo*“ (1:133). Najmlađa sugovornica govoreći iz vlastitog iskustva kaže:

„Moja najbolja prijateljica je zapravo druge vjeroispovijesti i to mi apsolutno ne smeta. Pozdravljamo se i na moj i na njen način. Ona ulazi u kuću i govori meni – Selam alejk! – ljubi me tri puta. Tako da govorim, njoj njena vjera meni moja. I ono niko nema tih problema“ (10:63).

Najstarija sugovornica, pravoslavnog porijekla, potvrđuje to stanovište, i ide dalje u eksplikaciji pluralizma *raje*:

¹¹⁹ I u kojima se *haustor* pokazuje kao glavni koridor unutar kojega se događa primarni međuetnički kontakt, odmah nakon izlaska iz stana, dakle, sfere privatnosti, koja je, vidjeli smo sa Bringom kao i seoska kuća, simbol etnoreligijskoga identiteta.

¹²⁰ „Prirodu“ *mahale* ćemo kasnije detaljnije pokazati.

¹²¹ Izrazi: „naš“, kao i „zna“, ali i „na“ stoje za „znaš“ kao specifični izgovori česte poštalice u sarajevskom vernikularu.

„Mi nismo imali nikakvih problema. Eto, ja ti kažem... ja sam išla u mejtef, godinu dana, završila sam prvi razred mejtefa, i eto čak i bula koja je držala to nije imala ništa protiv, znala je i ko sam i šta sam, nije ništa imala protiv. Drugo. Eto, dobro, slavili su se svi praznici, zna se, da smo Bajrame provodili i iftare i sva čuda u doba Ramazana kod muslimana, a doba Vaskrsa, Božića, toga, to se provodilo u kršćanskim kućama bez ikakvih... odvajanja... Čak i mame i tate, to nema, kud god se išlo, jednostavno smatrali su nas svi kao svojom djecom, i ponašali se prema nama tako“ (5:61-62).

Dakle, ne samo da je različitost prepoznata i priznata, ona se u *raji* i slavi. Ista sugovornica nastavlja:

„Ja sam, kažem ti, išla sam i u džamiju... za 27-u noć, i to dobila sam i dimije i nanule i sve, i išla sam na klanjanje. I B i C su išli sa, ono s muškom rajom, u doba Ramazana išli su u onu džamiju na Đidikovcu... Za ove kojekakve praznike, eto za Bar micva se znalo... cvjetna nedjelja, išlo se... BB je komotno, normalno išla sa mnom u crkvu, da gledamo procesiju“ (5:63-66).

Za ovo zajedničko slavljenje, može se pretpostaviti da ima dvije funkcije. Ono je s jedne strane najveći znak priznanja i poštovanja različitosti. S druge strane, jer se permanentno odvija kao recipročna razmjena, ono je slavljenje samog „duha zajedništva“, odnosno ono proizvodi zajednički simbolički univerzum, sâmo društvo. „Čitava je mahala slavila!.. I .. normalno tu se stvaral(o)... jedno...divno društvo! Društvo, koje i nije bilo sebično,... nije bilo agresivno, mislim u ovom smislu sad.. što se priča“ (4:75). Ovaj modus narativa o *raji* kao afirmacije evidentnog pluraliteta, kao temeljne pozicije sarajevske *raje*, ima zapravo višestruko dejstvo. S jedne strane on u osnovi pozicionira razlike, kao datosti, kao jasno izdiferencirane subuniverzume značenja: „*Takav si kakav si*“ (4:77). S druge strane, u recipročnoj interakciji, te razlike bivaju afirmirane i nadalje reproducirane u svojim diferencijalnim značenjima. Najzad, sama interakcija, kao afirmativna, otvara prostor transetničnosti unutar kojeg djelovanje ovih razlika biva transcendirano.

Razlike se u konačnici pokazuju „nevažnim“, redundantnim, „viškom“ značenja u komunikacijskoj situaciji *raje*, odnosno proizvodnji društvenosti, te se od njih u principu odustaje.¹²² Ovo odustajanje ne znači da se ovakva razmjena obustavlja. Ona nastavlja djelovati, istina „u pozadini“ kao (trajni) simbolički rad obnavljanja zajedništva u svojim osnovama,¹²³ ali se u diskursu u principu ne pojavljuje. Pripadnost nekoj posebnoj etno-religijskoj grupi se smješta u registar društvene irelevantnosti. „*Ah, nama to ništa nije bilo. Čuj, i kak'e veze ima koje si ti vjere*“ (4:77). Iako se ovo gubljenje značaja etno-religijskoga identiteta za „društvenu“ realnost ne može

¹²² Prirodu ovoga odustajanja razmatrat ćemo kasnije.

¹²³ Snagu ovoga reciprociteta možemo pokazati u slučaju autorovog personalnog iskustva. Osamdesetih godina XX vijeka, umire majka prijatelja moga oca. Odnos između njih dvojice bi mogao definirati *rajskim* u punom smislu značenja te riječi. Zbog bivanja na planini, moj otac nije bio u prilici saznati za tu smrt, tako nije uspio niti otići na sahranu. Nakon vraćanja u grad i saznanja o smrti, on naziva prijatelja izjavljujući mu saučešće, i izvinjava mu se na nedolasku na sahranu iz objektivnih razloga. Ovaj saučešće prima hladno i svaka komunikacija prestaje i taj muk traje nekoliko godina. Trebao je zapravo početi rat, da se ova komunikacija ponovo uspostavi. Lanac reciprociteta, dakle, ne smije se prekinuti čak ni pukim slučajem. Ovo upućuje da u pozadini postoji suptilni balans koji se po svaku cijenu mora održavati, jer i najmanji poremećaj dovodi do raspada društvenosti.

isključivo vezati za period socijalizma, jer je to povijesna praksa *kooperativne interakcije*, pokazali smo prije da je komunistička praksa u potpunosti aproprirana ovaj sloj društvenosti i time ga osnažila.

„prvo u to vrijeme uopšte... neko pitanje... pripadaš li nekoj naciji, ili nekom etnosu. To je bilo van pameti! To niko nije postavljao, ne zato zbog sistema, jeb'o sistem! Dobro, sistem to inače, sistem je. podržav'o, nije... favorizov'o to... osjećaš se Srbinom, Hrvatom, ili od kad Džema uvede, Muslimane (1:17)¹²⁴... primarni uslov je bio: nije važno šta si... ili ko si, nego kakav si... Znači ja sam odgojen u jednom... takvom miljeu, takvom ambijentu gdje... ta neko pitanje vjere, pitanje etnike, nije, nije postojalo...“ (1:81).

U kombinaciji sa potpunom marginalizacijom nominalnih religija socijalizam je omogućio da se diskurs *raje* odvija u potpunosti izvan registra etno-religijskoga. „*Rijetko je ko iš'o u džamiju.. crkvu, jednu i drugu. Jevreji vrlo rijetko... Niko... imaš drugova s kojim se družio dva'est godina, znaš mu samo nadimak, ne interesuje te njegovo ime i prezime, nego samo nadimak.* (3:192-193) Moguće je tako i cijeli životni vijek provesti s ljudima iz *raje*, a da ova razlika ne postane manifestna. „*Eto i umrli su i sve, ja nikad nisam znao ni ko su oni, ni šta, ni koja nacija, ni.. jedan od njih.*“ (8:10-14) *Raja* se tako pokazuje potpuno anacionalnom: „*Mada...smo mi bili, moja raja i u mojim godinama u prošlosti... potpuno anacionalni, nismo znali ko je koje nacije, nije nas zanimalo, to nije bila tema*“ (2:115). Ovo de-tematiziranje etno-religijske razlike ide do gubljenja svakog odnosa *raje* prema tim pitanjima: „*...taj odnos prema naciji, religiji, pripadnosti ne postoji što se tiče raje. To apsolutno ne postoji!*“ (7:75). U konačnici se razlike pokazuju kao „*budalaština tipa vjere, nacije... zajebancije su postojale na temu ko šta jede i ko ide na koju slavu, i ko šta slavi...*“ (2: 115; Cf. 4:77). Snaga ideologije ovoga *rajskoga* narativa koji u najmanju ruku ignorira etno-religijske razlike pokazuje se i danas kroz generaciju koja raste u post-socijalističkim, ratnim i poratnim *mainstream* reprodukcijama etničkih identiteta koji ih čine apsolutno nesamjerljivima.

„Ali u Saraj'vu pogotovu, ne skreće se pažnja ni na čije ime, ni na čiju vjeroispovijest u bilo kakvoj raji... Možda zato što smo djeca koja su.. koja rat kako treba nisu ni doživjeli, pa ih to nešto specijalno ni ne zanima, nit imamo neke strašne traume, jer smo baš, baš mladi bili. Ili.. ili jednostavno zato što se Sarajevo što se toga tiče vraća u ono doba kada je Tito bio, kada smo svi živjeli nekako u miru, slozi, kada se nije gledalo ko je šta“ (10: 63-67).

Ali ovo ne-odnošenje prema tim pitanjima, ne znači i njihovo iščezavanje sa scene društvenosti. Ona su samo, vidjeli smo, „*premještena*“ (potisnuta) i nastavljaju djelovati „*izvan sfere raje*“ (7:77). Oni ostaju u sferi običajne recipročnosti, čiji smo konstitutivni značaj već razmotrili. „*Ali, to se išlo jedni drugima.. znaš, po kućama još od malena, jebi ga. Mi nismo ni znali te vjerske praznike, a*

¹²⁴ U interpretaciji ideologije sadržane u ovom iskazu pokazuje se identitetska ambivalencija koju je sistem socijalizma reproducirao, i koju smo prije pominjali. Istovremeno je ohrabrivao etničku indiferenciju na nivou društva, ali i radio konstitutivno u kreiranju nacija na nivou političkoga.

bilo nam je drago... svi nas zvali i svi smo išli jedni drugima. Pojma nismo imali! Niko od nas nije ništa znao“ (8:10). Krajnja irelevantnost etno-religijskoga u diskursu *raje* upravo je moguća jer je zasnovana na reciprocitetu koji nastavlja da djeluje, čak iako je njegov sadržaj i značaj nemanifestan, možda i nepoznat. Recipročna interakcija nastavlja u pozadini, na marginama *raje*, u „graničnim situacijama“ da re-producira *subuniverzume značenja*, i „očito je da su te kategorije... puno žilavije... a tiču se i identiteta“ (2:115), dakako etno-religijskoga identiteta, koji se percipira kao dominantna identifikacija u bosanskohercegovačkom društvu. Stoga je „odustajanje“ od ovoga identiteta u samoj osnovi *bivanja-u-raji*.

„Sjetim se da sam k'o klinac, s Koševskog Brda iš'o u mejtef, jel', vjeronauka. Jedanaest godina sam ja iš'o.. na vjeronauku, i to sam krio od *raje*.... Znaš, to mi je interesantna stvar... Šta je to bilo, jel' to bio stid. S jedne strane sam imao ubjeđenje da ono što mi majka daje da je to istina, mislim i danas sam ja na istom stajalištu. Ali tad je znaš pitanje vjere bilo, znaš, percipirano kao primitivizam i nazadnjaštvo... Pogledaj rat, čini mi se, ti zatrpavaš, veoma bitan identitet... (pauza 7 sekundi)... Krio sam to od *raje*“ (9:245).

Dakle, ovo „odustajanje“ može biti svjestan čin, kao što je u ovome pokazanom primjeru. Ali ono može biti i potpuno nesvjestan čin iz pozicije nepoznavanja/nepriznavanja vlastite/tuđe etničnosti, kako je nekoliko sugovornika također pokazalo. No on se uvijek odvija u samorazumljivosti izvjesne društvene kompulsije – **Biti *raja* znači nemati identitet!**

Egalitarnost

No ovdje se ne staje na etno-religijskome identitetu. Heterogenost se misli na najširoj osnovi. „*Pa se neće družiti samo ljudi u raji, samo ljudi istog imovnog statusa, ili iste klase ili ne znam ni ja, kaste*“ (2:66). Ekstrapolacija principa „odustajanja“ od identiteta ide i do (bes)konačne pozicije: „*Rajska podjela na ljude na jednoj, i đubrad na drugoj strani, bila je najpoštenija i najispravnija iz prostog razloga jer je isključivala bilo kakve kulturne, nacionalne, religiozne, polne, rasne, intelektualne i slične razlike.*“¹²⁵ Proširujući ovako svoju heterogenu osnovu, pluralnost društva se priznaje na najširoj osnovi. Ali istovremeno u ovoj igri „odustajanja“ ona naprosto implodira sažimajući se u jednostavnu kategoriju *biti-raja*. Ovo nas vraća na autoreferencijalnu definiciju *raje*, koja se opet pokazuje ne tako slučajnom dosjetkom. Istovremeno ovo djelovanje gotovo metafizičkim rezom smješta svaki partikularni identitet s onu stranu prostora koji okupira *raja*. *Raja* u konačnici znači naprosto biti čovjek, koji je, „oslobođen“ svih razlikovnih potencijala koji dijele čovjeka od čovjeka, u cijelosti otvoren za „neposrednu“ (kooperativnu) društvenost. Ovo se nadaje,

¹²⁵ „*Raja ili smrt čaršije*“ Naglasio NŠV.

poigrajmo se s Kantom, kao svojevrsni *hipotetički imperativ*, osnova morala *raje*.¹²⁶

U jednoj **radikalnoj interpretaciji** može se reći da nepoštvanje ovoga *isključivanja* razlika znači smjestiti se s onu stranu ljudskosti. To je pak realnost čijim se domenom kreće *papak*, osoba koja u sebi zbraja skalu vrijednosti neprimjerenih *raji*, odnosno njenom tabuu *isključivanja* razlika.¹²⁷ Ali ovo *isključivanje*, vidjeli smo, nije naprosto anuliranje razlika, ono je istovremeno i njihova reprodukcija i stalna transpozicija – *izmještanje* „*izvan sfere raje*“. Unutar *raje*, pak, ostanimo u domenu **radikalne interpretacije**, **niko se ne razlikuje**. Stoga je jedan od temeljnih (diskurzivnih) principa njene „organizacije“ *egalitarnost*. Ona je i jedan od dominantnih narativa u samopercepciji *raje*.

„Znači raja nema veze s nacijom.... raja nema puno veze ni sa imovinskim statusom. Što će reći da će biti u jednoj raji i... da... mogu da budu raja i najbogatiji i najsiromašniji ljudi“ (2:56).

„Ovde uđeš u kafanu u kojoj sjede i doktori i klošari i.. najbolji ti je primjer...birtija ona...Oliva. Četr'est i pet dana ljudi ne izlaze, doktori... manekenke tu dolaze, dolaze pjesnici ovi, klošari i sve ostalo. To je nezamislivo da imaš na jednom mjestu takav skup“ (3:88-92).

„Nikad nije bilo ni gospodina doktora... Bio komšija smetljak ili bio profesor univerziteta, on je bio čika ovaj, čika onaj. Nikad nije bilo negdje klanjanja nekome, ni nekome što je bogatiji, što ima nešto više ili to. Nikad nije bilo razlike, zglave!“ (5:76).

Bez obzira, dakle, na etničke, rodne, klasne, statusne, profesionalne, interesne, itd. identitete *raja* zahtijeva „izbalansiranost“.

„Mora bit balans, balans u raji. Ko god ide niže ili više odskače. U bilo čemu! U finansijama, u uspješnosti, u muzici, u... književnosti ili sve.. Automatski ga, što Al Pacino kaže – Ja pokušavam da se izvučem, al' oni me vuku nazad u raju! – I ta nivelacija mora bit“ (3:56).

„Mora... ko god hoće... da uđe u.. he, he... u nekakav klan, taj mora... da ne misli da je on iznad. 'Naš, mora da bude negdje na...razini sviju nas koji smo tu. Pa ti taman imao... milijarde.. da ti je čaća beg... general, narodni heroj... ti si mor'o da budeš ti negdje u granicama. (4:47)... Da se ne odvaja, da nisi iznad! 'Naš... da... ne stvaraš od sebe nekakvog – Jaaaa, pa, eeeej, ko je ko kao ja!“ (4:51).

Biti-u-raji znači prihvatiti poziciju koja je nužno u ravni sviju koji ulaze u *raju*. Kako je pak *raja*, s obzirom na svoju najširu heterogenu osnovu potencijalno inkluzivna *ad infinitum*, odnosno uključuje beskonačan potencijal „ulaznih“ razlikovanja koja trebaju biti „izbalansirana“, *egalitarnost* nije statični element strukture, već je uvijek u uspostavljanju. I upravo je ovo činjenica i same „strukture“ *raje* koja nije zadata nekakvim strukturalnim ili generativnim modelom (Deleuze i Guttari, 2004: 13), već je uvijek u uspostavljanju u djelovanjima *raje*. Struktura je samo *ravan konzistencije* (Ibid: 10) tih djelovanja. Stoga *biti-u-raji* znači „*cijeli život balansirat!*... (jer)...*Svak'*

¹²⁶ Premda ga *raja* doživljava svojevrsnim *kategoričkim imperativom*, moralnom *apriornošću* bivanja-*rajom*.

¹²⁷ Ovim fenomenom *papka* ćemo se pozabaviti kasnije.

ko pređe drastično... taj prag, odma' je donji!"(3:174-178). „Biti donji“ pak znači biti izvan *raje*. Kako je *raja*, inkluzivna do sveoubuhvatnosti „društvene“ realnosti, *ne-bitu-u-raji* znači društvenu izopćenost, kako smo maloprije spomenuli, biti s one strane ljudskosti.

Reciprocitet

Uspostavljanje *egalitarnosti* u *raji*, „balansiranje“, simbolička je razmjena koja djeluje kao ultimativni *reciprocitet*. Značaj recipročne razmjene već smo vidjeli u poglavlju o svakodnevnoj komunikaciji u bosanskohercegovačkom društvu. Posmatrali smo je kontekstu međuetničkih odnosa *komšiluka*, i također smo vidjeli da ova razmjena djeluje u pozadini diskursa *raje* omogućujući mu polje transetničnosti, unutar kojeg će djelovanje etno-religijskih razlika biti transcendirano i time otvoren put širokom spektru kooperacijskih djelovanja.

Kontekst ove razmjene jeste isključivanje „viška“ označavanja koji dolazi sa etno-religijskim partikularnim integracijama. One se pak odvijaju u sferi „političnosti“ koja je isključiva domena *antagonizma* i diferenciraju zajednicu do nesamjerljivih etnija. Isključivanjem ovoga nesamjerljivog „viška“ otvara se prostor *kooperativne* razmjene. Kako je repertoar mogućih razlikovanja u zajednici svakodnevnog života kakva je *raja* – posebno u kontekstu grada gdje je posmatramo – višestruko kompleksniji¹²⁸ u odnosu na etno-religijsku razliku, odnosno gdje se heterogenost permanentno multiplicira i sam „višak“ značenja će se multiplicirati. On će iz „organske“ i „političke“ perspektive etno-religijskih razlika zahvatiti cijeli kompleks društvenih označavanja – kulturnih, socijalnih i ekonomskih.

Ako bismo na ovom mjestu slijedili Freuda, mogli bi reći da ovdje je riječ zapravo o *regresiji*, jer će se sva ova raspoloživa razlikovna označavanja reducirati na perspektivu *etno-religijskoga*. Ono se prikazuje kao „*sirovi materijal*“ od kog su sazdana, odnosno na koga se mogu svesti ili iz kojih se percipiraju sva razlikovanja u bosanskohercegovačkom društvu, i koji djeluje kao „potisnuta“ slika *antagonizma*¹²⁹ i prema kojoj se, vidjeli smo, stvara *otpor* (Freud, 1976: II/195-201). Budući „višak“ on uvijek narušava balans, izaziva *princip nezadovoljstva*“ (Ibid: II/249-250). Kako je *raja* konstituirana upravo na balansu, svaki „višak“ dovodi u opasnost samu egzistenciju te zajednice. On svojom „težinom“ označavanja potencijalno uzurpira društveni prostor zajedništva i pokušava „pretegnuti“ u korist partikularnog „simboličkog poretka“ kojeg reprezentira. Za razliku od „*kolektivnih sklopova enuncijacija*“ koji su „*bez značaja, bez subjektivizacije... svaka*

¹²⁸ Na ovome ćemo mjestu ćemo morati uvesti pojam *urbanosti* u jednom reduciranom smislu kao agregata većeg broja raspoloživih mogućnosti djelovanja i identifikacija, nego što bi to bio slučaj sa ruralnom sredinom. Svjesni smo da je ovo redukcija, i da grad samo industrijalizira i kapitalizira „kulturnu produkciju“.

¹²⁹ Zbog psihičkog intenziteta, bitne nemogućnosti inhibicije i zastrašujuće perspektive koju on nosi (Freud, 1976: II/240-256).

individualizirana enuncijacija ostaje zarobljena u domenu označavanja, svaka označavajuća želja je asocirana sa dominirajućim subjektom“ (Deleuze i Guattari, 2004: 25). Stoga se može percipirati (jedino) kao sticanje prednosti koja uspostavlja odnos dominacije u kojem je neko uvijek „donji“. „Višak“ uznemiruje, stoga kao da uvijek zaziva *fantazmu* „kolonijalne sile“¹³⁰ kojoj se „mi“ suprotstavljamo, on je reprezent „opasnoga Drugoga“. Ulazak „viška“ u *raju* uvijek je ulazak sadržaja koji razara „tkivo“ zajedništva i stoga se pokazuje kao tabu, te se u principu se *a priori* isključuje.¹³¹

„U sarajevskoj raji je uvijek bilo sramota pokazivati, puno se hvaliti bogatstvom, položajem itd. ... Što meni reče jedan rođak kako mu u Kanadi neki čovjek koji je ovdje bio doktor u Saraj'vu, stalno govori – Ja ti kao doktor moram reći... A živi u Kanadi već 25 godina kao izbjeglica od socijalne pomoći, ali mora, kad god govori rečenicu, mora da kaže – Ja kao doktor! E, to se u Saraj'vu jako puno primjećuje. Recimo, u Beogradu nije bilo sramota... reći da ti je tata kupio super novo auto. U Saraj'vu se to nisi smio reći! Ti si rek'o tati – Nemoj mi kupovat, molim te, jer će me provaljivati u raji!“ (2:107).

Dakle u djelovanju *raje* „višak“ se uvijek pokazuje kao skup oznaka koji pojedinac posjeduje kao akumulaciju i demarkaciju svoje personalnosti, uključujući sve potencijalne privilegije, pozicije i kategorije u koje se može smjestiti na osnovu tih elemenata, bilo da je riječ o etničkom, rodnom, obrazovnom, profesionalnom, ekonomskom, klasnom, interesnom i ma kojem drugom kompleksu označavanja. Vrlo je bitno primijetiti da pod „viškom“ označavanja ne podrazumijevamo nekakav kvantitet, kao recimo veći broj oznaka. Mogli bi reći da je riječ samo o subjektivizaciji određenog broja označitelja: aproprijaciji, privilegiranju – za *raju* uvijek uzurpiranju – niza označitelja za vlastitu subjektivizaciju. „Višak“ je dakle **Subjekt!**¹³²

Ovo *isključivanje* „viška“ personalnog pregnuća, lako se čita kao zahtjev *raje* za prosječnošću. Moguće je to percipirati i kao osnovni kodeks *raje*:

„Da budeš pošten, da budeš pošten i da budeš ja bih rek'o u neku ruku i prosječan. Da budeš prosječan, da se ničim ne ističeš, da ničim... ne briljiraš, da nisi previše bogat, da ne dolaziš, pogotovu da ne dolaziš iz jedne bogate familije, nego da si prosječan, na takav način da te jednostavno svi mogu prihvatiti kao benignog, bezopasnog, al' uvijek tu prisutnog, i onda si ti raja“ (7:36-37).

U takvoj perspektivi zahtjev za prosječnošću je i opći zahtjev za društvenom priznatošću, koja na psihološkoj razini pojedinca funkcionira kao racionalizacija tipa *slatki limun*: „*Ako ne možeš bit doktor nauka, uvijek možeš bit raja! Ako ne možeš biti super uspješan hirurg u bolnici... možeš biti*

¹³⁰ Koja je retrospektivna fantazma – neka vrsta infantilnosti. (Freud, 1976: I/292).

¹³¹ Želja je zapravo ovaj pokret balansiranja. Freud kaže: „*Jedno takvo strujanje u aparatu, koje polazi od nezadovoljstva i koje cilja ka zadovoljstvu, mi nazivamo željom*“ (Freud, 1976: I/249).

¹³² Koji posjeduje privilegiranu moć označavanja – razlikovanja; koji „vraća moć označitelju“ (Deleuze i Guattari, 2004:10).

raja!“ (7:25). Ovako bi svaki zahtjev za *isključivanje* „viška“ bio zapravo motiviran čistom zavišću. „*E, sad, šta bi to drugo bilo ako nije zavist*“ (9:71). Međutim iako ovo dejstvo *uprosječavanja* ne možemo zanemariti, jer različiti motivi mogu voditi pojedince kao određenim sinhronim djelovanjima (Devereux, 1990: 172-190), perspektiva koju ovdje sugeriramo je posve drugačija.

Isključivanje „viška“ ultimativni je zahtjev *raje* – dakle zahtjev odricanja **svakoga** „viška“ označavanja, koji se pokazuje u poziciji Subjekta: u mjeri u kojoj se doktor znanosti odriče svih privilegiranih označavanja svoje društvene pozicije, u istoj mjeri se i fizički radnik odriče svih svojih privilegiranih¹³³ označavanja – tek tada su i jedan i drugi *raja*. Niti se doktor znanosti smije „folirati“ time što je doktor znanosti, niti se fizički radnik smije „folirati“ time što je fizički radnik.¹³⁴ Budući da nije riječ o kvantitetima, ovo odricanje se ne može mjeriti, stoga nije dakle nikakvo oduzimanje „viška“, već deprivilegiranje – razvlašćivanje Subjekata: ono je njihovo dovođenje na *ravan konzistencije* – ne njihovo uprosječavanje. U ovoj *ravni* doktor znanosti i fizički radnik postaju *raja*, koja međutim, nije neko novo *jedinstvo* označavanja ili Subjekt, već *ravan* desubjektivizacije – *multiplicitet*, koji razvlašćuje svaki Subjekt. Tako je igra odricanja – desubjektivizacije univerzalna i time osigurava temeljnu *egalitarnost*. Jedino ova univerzalnost „razvlašćivanja subjekta“ omogućuje da u (jezičkoj) igri *raje* nema značenja koje se ne može razmijeniti. U ovakvom univerzalnom odricanju svaka razlika gubi svoj sadržaj i u konačnici razmjena neće operirati nikakvim sadržajem, već samom razlikom.

Ovdje možemo ići dalje u interpretaciji ovoga procesa isključivanja i promatrati iz perspektive onoga što Baudrillard naziva „*strukturnom revolucijom vrijednosti*“, u kojem referentni aspekt vrijednosti znaka kojim on veže označitelj za označeno, gubi primat za račun „*strukturne igre vrijednosti*“ koja nastaje uslijed „*relativnost(i) unutar opšteg sistema izazvan(og) međusobnom suprotstavljenosti svih pojmova*“ (Baudrillard, 1991: 15-16).

„Strukturalna dimenzija postaje sve autonomnija dok potpuno ne isključi referentnu dimenziju... Drugi stupanj vrednosti je izvojevanje pobjedu, stupanj potpunog relativizma, opšte zamenljivosti, kombinatorike i simulacije. Simulacije u tom smislu, što se od sada svi znakovi razmenjuju među sobom a da se pritom ne razmenjuju u odnosu na stvarnost (a međusobno se razmenjuju dobro i onako kako treba, tek pod uslovom da se više ne razmenjuju u odnosu na stvarnost). Emancipacija znaka: oslobođen 'arhaične' obaveze da nešto označava, konačno je postao slobodan za strukturalnu ili kombinatornu igru, u skladu sa potpunom indiferentnošću i nedeterminisanošću koja je zamenila pređašnji poredak determinisane ekvivalentnosti... Determinisanost je mrtva, nedeterminisanost caruje“ (Ibid: 16).

¹³³ Igramo se ovdje s terminom privilegije: ne treba ju čitati iz klasne perspektive ili perspektive beneficija, već kao privilegirane označitelje koji definiraju određenu poziciju.

¹³⁴ Ovdje svakako uočavano jednu situacijsku ironiju!

Ako je društvena funkcija *kooperacijskog* mikronarativa proizvodnja zajednice svakodnevnog življenja u etno-religijski heterogenom društvu i u situaciji preživljavanja, u skali u kojoj se ovaj narativ reproducira u *raji* funkcionalnost ustupa mjesto strukturi. Ili riječima Baudrillarda,

„Ono što se od vas traži, nije da proizvodite, da izgarate u naporu (ta klasična etika bi čak bila sumnjiva), već da se socijalizujete. To će reći, da uzimate učešće u vrednosti...samo kao pojmovi u međusobnom odnosu....Višestrani, neprestani, vrtložni odnos sa čitavom mrežom drugih znakova“ (Ibid: 21).

Dakle, socijalizacija je ključni termin koji treba da objasni „funkciju“ *raje*. Ona nije proizvodna zajednica, ona je samo zajednica, ali i matrica, kôd specifične socijalizacije subjekata,¹³⁵ najzad subjekt socijaliziran na specifičan način.

„Šta raja radi.. Raja samo bivstvuje u stvari, oni ništa ne rade! Oni ništa ne rade! Oni... se apsolutno ne bave nikakvim biznisima.... To je jednostavno kôd časti, to je jedan biljeg da si pošten,.. da se na tebe uvijek može računati, da si dobar...i da si u nekom slučaju i benigan! Da si u stvari bezopasan, stvarno, da si ono kad se kaže da si raja“ (7:29).

Konačno, *raja* nema nikakve svrhe izvan same sebe „*Raja postoji zbog raje*“ (3:56). Ona se u neprestanom razmjenjivanju pokazuje, vidjeli smo i prije, kao *sui generis*.

Sve ono što proizvodi kontradikciju, odnos snaga, energiju uopšte, samo se vraća u sistem i daje mu novi impuls, krećući se zakrivljenošću sličnoj Mebijusovoj traci...

Potrebno je, dakle, sve prebaciti u oblast simboličkog, gde vlada zakon izazova, reverzije i nadmetanja... Tu se ne radi ni o nasilju ni o stvarnim snagama već o izazovu i simboličkoj logici. (Baudrillard, 1991: 52-53)

Teritorijalnost raje

Prije nego što se okrenemo strategijama ovoga simboličkoga djelovanja koje (re)konstituiraju *raju*, još nekoliko elementa njene strukture treba biti razmotreno.

Spomenuli smo da *raja* između ostaloga funkcioniše kao marker pripadnosti grupe ljudi „*koji žive na jednom određenom području, dosta bliskom*“ (7:9). Pokazali smo također važnost teritorijalnosti kao „granične teritorije“ u konstituciji bosanskohercegovačkih identiteta, te kako se u *kooperacijski* mikronarativ konstituiraju u kontekstu življenja u teritorijalno ograničenoj heterogenoj zajednici svakodnevnog života, u susjedstvu, dakle u *komšiluku*. Pokazali smo, da iako je u praksi uvijek riječ o ograničenom prostoru komunikacije, teritorijalnoj jedinici, princip *komšiluka* je sveobuhvatni princip *kooperacijskog* narativa u bosanskohercegovačkom društvu heterogenih zajednica.

¹³⁵ Baudrillard pokazuje „*Pošto je strukturalni zakon vrednosti zahvatio i značenje, kao i sve ostalo, ono više nema oblik znaka kao takvog, već određene organizacije koda*“ (Baudrillard, 1991: 17).

Napomenuti je da je kontekst *komšiluka* razmatran u ruralnoj zajednici kao (povijesno) preovlađujućem tipu organiziranja zajednice u bosanskohercegovačkom društvu, uzimajući u obzir kvantitativno i kvalitativno.

Komšilik u gradskoj zajednici ima svoje specifičnosti koje definiraju i specifičan tip urbanosti u bosanskohercegovačkom društvu.¹³⁶ Oko središnjeg gradskog jezgra – *čaršije*, trga, u kojem se odvija „produktivni“ aspekt življenja u gradu, nalaze se relativno nezavisna naselja namijenjena stanovanju – *mahale*.¹³⁷ Sastavljene su od skupa individualnih – porodičnih kuća i okućnica – *bašči*, povezanih (uglavnom uskim) ulicama – *sokacima* i *čikmama*,¹³⁸ ali i prolazima kroz *bašče* radi neposredne komunikacije sa najbližim susjedima – komšijama. U *mahali* se, pored stambenih objekata nalazi i manji broj objekata od javnog značaja kao što su česme, religijski objekti, manje trgovine mješovitom robom i slično. Riječ je svakako o specifičnom fenomenu urbanosti, čija analiza zahtjeva posebno istraživanje koje izlazi izvan obima ovoga rada. Stoga ćemo se ovdje zadovoljiti hipotezom za koju mislimo da će biti dostatna za daljnju analizu fenomena raje, a to je da se *mahala* se pokazuje kao primarni socijalni prostor gradske zajednice svakodnevnog života, time i socijalizacije. Ona je to svakako povijesno, kao pripadna tipu organizacije grada koji dolazi sa Otomanima, ali se pokazuje i strukturnim faktorom i to na jedan višestruki način.

Može se promatrati kao „izvorno“ mjesto konstitucije same raje: „*Raja je rođena, odgajana i oživotvorena u sarajevskoj mahali*“ (5:160). Zbog svoje teritorijalne kompaktnosti – „*Mahala ... zato što je sabijena, k'o na Kubi, zbližena*“ (3:68) – dakle nužne, prevashodno prostorne upućenosti stanovnika jednih na druge, ali i njihove relativne malobrojnosti, *mahala* se pokazuje kao zajednica u kojoj „*svak' svakog zna u dušu,*“ i u kojoj se ništa nije moglo skriti. „*Sve se znalo, šta ko ima, kol'ko diše, kol'ko je na veresiju u granapu*“¹³⁹ *kupio, sve, he, he, he! Ali nisu to tračevi! Svak' je to praktiko'vo... i naši roditelji. Joj, ba, to je bilo, to je bilo da bog sačuva!*“ (8:38). *Mahalu* bi stoga mogli promatrati kao prostor privatnog življenja u punoj i općoj transparentnosti, u kojoj je gotovo svaki aspekt privatnosti i personalnosti diskurzivno „javno dobro“,¹⁴⁰ i tako raspoloživ za cijeli spektar simboličke razmjene koja je, vidje li smo u osnovi diskursa *raje*.

¹³⁶ Ovo nije isključivi bosanskohercegovački tip urbanosti, već je karakterističan za otomansku urbanu filozofiju.

¹³⁷ Riječ je arapskog porijekla *māhallā* čiji korijen znači „smjestiti se“, „okupirati“.

¹³⁸ Slijepa ulica.

¹³⁹ „Granap“ u sarajevskom vernikularu znači „dućan“. Skraćenica od „GRAdsko NAbavno Preduzeće“, trgovačko preduzeća iz vremena ranog socijalizma.

¹⁴⁰ Uz nju se vežu termini *mahalati* – koji podrazumijeva niz radnji u rasponu od *gledati tuđa posla*, diskutirati o njima s drugim u *mahali*, prenositi „povjerljive“ informacije drugima, itd. *Mahaluša*, poglavito, ali i *mahalaš* su osobe koji se posebno ističu u ovim aktivnostima ili djeluju kao svojevrsni informativni *hub* unutar zajednice, preko koji se sve informacije u zajednici prenose. Bringa pokazuje da su ove osobe imale ambivalentan položaj u *komšiluku*. S jedne strane nisu bili omiljeni jer šire tračeve, s druge strane njihovo društvo je traženo jer su se od njih mogle saznati informacije o zajednici, ili ih prenijeti zajednici (Bringa, 2009: 95).

U kontekstu modernizacije i širenja grada, stvaranja novih naselja i kvartova i same *mahale* se transformiraju i moderniziraju, dobivaju nove socijalne sadržaje i prostore, škole, igrališta, kafane, itd. No u istom procesu novija naselja u velikoj mjeri ostaju determinirana „duhom *mahale*“. Kvartovi, ili čak samo ulice,¹⁴¹ sada su ta jezgra primarne socijalizacije *raje*. Konačno, *mahala*, kvart, ulica sa svojim sadržajima su mjesta gdje se počinje život u zajednici, život u *raji*: „*Kad si dijete raja je ono kad te tvoji prijatelji... okružuju u... kvartu, u školi*“ (2:46). *Raje* tako „počinju“ kao markeri ograničene teritorijalne pripadnosti, *mahali*, kvartu, ulici: „*raja nije jedinstvena stvar u Sarajevu*“ (1:14). Svako u biti pripada nekoj „teritorijalnoj *raji*“ po principu nadodređenosti – rođenja i/ili življenja u njoj. I to je nešto što determinira *image* osobe koji joj se (samo)dodjeljuje. Budući svaka *raja* ima „obilježja svog kraja grada. Npr: '*Vratnička raja*', '*Bjalavska raja*', '*Koševska raja*', '*raja sa čaršije*'“ (5:160), pojedinac je u velikoj mjeri određen tim „porijeklom“. Repertoar ovih različitih „obilježja“ svodi se uglavnom na idiosinkratičnosti načina ponašanja i govora, čija suptilnost razlike ostaje dohvatljiva samo *insider*-ima.

„Znači, pripadnici jedne mahale se ponašaju na jedan način, i mogu da se ponašaju samo na taj način. I ako počnu da se ponašaju kao druga mahala, da koriste njihove izraze, da se zezaju na njihov način, da koriste njihove poštapalice, riječi, oni su odma' odbačeni iz svoje mahale. Svaka mahala ima svoj pozdrav, svoje ponašanje, svoje izraze, svoje načine zezancije i tome slično... Nedavno su mi rekli za riječ – To, jel'! Normaala! – Vidi se da si s Bjelava, da spadaš u njihovo društvo. – Jer oni obično koji imaju taj izraz, kad neko nešto kaže, pogledaju ga, kažu – To, jel' – Onda ga pogledaju, kažu – Normaala! – I okrenu se. – Pa vidi se! – I tome slično. Dok ovi drugi se kunu zakletvom, što mi nikako nije jasno. Uglavnom ima tih nekih razlika u riječima – u samo par riječi po kojima se pojedine mahale prepoznaju“ (10:94-96).

Ove teritorijalne *raje*, funkcioniraju po „tribalnom“ principu. Vidjeli smo već,

„to je pripadnost jednom plemenu ...jednoj grupi ljudi, koji žive na jednom određenom području, dosta bliskom...Znači oni moraju...viđati se svaki dan, biti u kontaktu, i maltene... taj svoj kôd, u stvari.. svojim viđenjem, svojim skupljanjem stalno ga obogaćivati i nekako ga ono... kao učauriti ga, ne znam ni ja. Jednostavno, ljudi moraju biti, živiti na jednoj malo(j) mikro regiji...da bi bili raja“ (7:9).

Ekskluzivne su za svoje pripadnike, i kako postoji kompeticija među *rajama* one su nadasve defanzivne:

„...da je neko nešto, recimo udario, ružno kazao nekome od *raje*, svi ostali su jedno.. To se znalo i istući i protjerati... U stvari, taj naš ćošak gore, on je bio samo naš! Niko drugi.. ko god je drugi došao mi smo ga protjerali k'o – Otkud ćeš ti tu bit!“ (5:54).

„Kod moje zgrade bila ovako okuka jedna velika i neki gelenderi, 'naš. To je tu.. to kota... Kao dijete ćoška. Mi sjedimo tu na gelenderima i neugodno je ljudima proć' u neka doba, galamimo, priča,

¹⁴¹ Koje se u povećanju grada pokazuju kao maksimalne jedinice unutar kojih je *mahala* moguća.

zafkancija, onaj. Non-stop je neko na tim gelenderima bio... (9:3-9) I ako nisi odatle, razumiješ, bićeš ružno gledan, dobaciće to, možda ćeš i problema imati“ (9:33).

U presjeku teritorijalne bliskosti, transparentnosti, djelovanja spektra simboličke razmjene i same defanzivnosti javlja se snažna kohezivna sila koja *raju* čini da se za svoje pripadnike pojavljuje kao „*proširena porodica*“ (1:19). Metafora „stada“, „čopora“ se ovdje također često naglašava: „*Raja, to ima nešto... možda nešto kao mravinjak, kolektivna svijest*“ (1:42); „*Pa specifičnost raje, jel'... više liči.., na stada*“ (3:48); „*Sve je, sve je čoporativno! Sve je zajedničko!*“ (5:38). Tako se *raja* pokazuje kao jedan dobro definiran i kompaktan **kolektiv** u kojem se odvija sveukupnost zajedničkog življenja u teritorijalnoj jedinici svakodnevnog života, *mahali*, kvartu ili ulici.

No kako se sveukupnost življena pojedinca odvija u polivalentnosti raspoloživih interesa i aktivnosti koji nisu nužno vezani za teritoriju neposrednog življenja, vezanost za *teritorijalnu raju* nije apsolutna. U svojim individualnim interesima i aktivnostima, od školovanja, profesionalnih obaveza, kulturnih i sportskih sklonosti, hobija, najzad zabavljanja, pojedinci se umrežavaju stvarajući posebne grupe vezane za te interese, odnosno aktivnosti. Ovaj proces bismo mogli nazvati i svojevrsnom *deteritorijalizacijom raje* kojom pojedinci bivaju otrgnuti od nadodređenosti mjesta. Individualni izbor a ne neka datost rukovodi ovim procesom *deteritorijalizacije*.¹⁴² Slijedimo li Marca Augéa u ovom procesu, *raja* se iz *antropološkog mjesta*, koje je prostor vezanosti identiteta, odnosa i historije *izmješta* u nešto što bi on nazvao *ne-mjesto*, u socijalni prostor koji gubi ove karakteristike (Augé, 1995: 52, 77-78). Međutim, iako je ovdje riječ o *deteritorijalizaciji raje*, ona nije i njeno ukidanje. Upravo obrnuto, u ovoj *deteritorijalizaciji* dešava se proliferacija *raje*. Kako su ove, nazovimo ih interesne grupe, sastavljene od osoba već socijaliziranih u paradigmi *raje*, one sa sobom unose taj princip socijalizacije u bilo kakvo grupiranje. Ovo unošenje principa treba posmatrati prije kao *transdukciju* koda *raje*, nego kao *preertavanje* izvjesne strukture (Deleuze i Guattari, 2004: 11, 20). U širenju koda, *raja* kao princip konstitucije zajednice, pojavljuje u svakoj pori društvenog organiziranja grada. Pojedinaac istovremeno pripada većem broju *raja*:

„Tako da možeš imat raju za fudbal, i raju za kafanu, i raju, recimo za teretanu, i... da sviraš, igraš recimo bridž sa nekim genijalcima, i to ti je raju za bridž, pa onda ideš na fudbal sa nekim primitivcima, i to ti je raju za fudbal, i funkcionišeš u oba sistema, a onda odeš na književno veče, pa tamo imaš raju koja raspravlja o.. o.. ne znam... ko je danas pjesnik, he, he!“ (2:125).

¹⁴² Međutim i proces odrastanja na svojevrsan način determinira ovaj proces. Značaj *teritorijalne raje* opada kako se broj raspoloživih socijalnih obaveza i potreba mijenja sa odrastanjem. „*Al' činjenica je da ti se mijenja.. diskurs se mijenja u vezi.. tokom odrastanja i starenja*“ (2:46).

Tu su još i „raja s fakulteta“, „raja s posla“, čak „ratna raja“¹⁴³. Svaka od tih *raja* jest posebna jer je konstituirana oko partikularnog interesa i/ili angažmana, ali u dvije bitne tačke one su identične: nju čine pojedinci koji su socijalizirani kao *raja*, dakle na identičan *rajski* način; i svaka od tih posebnih *raja* interno funkcionira po *rajskim* principima, na identičan način. Tako

„raja nije samo po sebi zatvoren sistem. Znači, ako kažeš, neki čovjek, on je dobra raja, uklopiće se u drugu raju u nekoj situaciji, itd.“ (2:62).

„Da li su toliko zatvorene – nisu! Jer za nekog možemo reći da je raja bez obzira što pripada nekoj drugoj skupini, ako se on s nama druži, ili s nama sjedi, ili nešto tome slično. Jer pojedinci iz različitih, nazovimo, raja, se mogu savršeno uklapati i u druge raje, znači u druga društva“ (10:15).

U mjeri u kojoj se, dakle, *raja deterritorijalizira*, ispostavljaajući se izvan mjesta svoga „porijekla“, ona se istovremeno *reteritorijalizira* u partikularnim čvorištima u kojima se njeni subjekti-bez-subjektiviteta sastaju – u posebnim *rajama*: „*pokreti deterritorijalizacije i procesi reteritorijalizacije... (su) uvijek povezani, uhvaćeni jedni drugim*“ (Deleuze i Guattari, 2004: 11). Dakle, *izmještanje*, iako se vodi principom individualizacije, nije nikakvo usamljivanje pojedinaca, već rekonstrukcija *antropološkog mjesta* (Augé, 1995: 73, 98). Ako je individualizam, individualna potreba „nadjačala“ ekskluzivnost *teritorijalne raje* i omogućila integracije po drugim osnovama, onda je *raja* kao struktura, kao princip djelovanja sebi „podčinila“ individualnu potrebu, „iskoristila“ pojedinca za svoju proliferaciju. ***Raja je uvijek samo raja.***

Na primjer: *raja s fudbala* nikad sebe neće referirati kao „*raju s fudbala*“, za sebe su oni uvijek samo *raja*. Niti će bilo ko od *raje s fudbala*, sebe referirati u drugoj *raji* kao „*raja s fudbala*“. U svakoj poziciji pojedinac je samo *raja*.¹⁴⁴ Samo se treća lica referiraju kao „*raja s fudbala*“ ili općenito „*raja*“, i to jedino ako oni svojim ponašanjem pokazuju da su *raja*.

U *rajskom* djelovanju tako nestaje i pojedinac kao *teritorijalno* biće, ali i pojedinac sa svojim personalnim idiosinkartičnostima. Oni se „tope“ u formi *raje* koja se pokazuje kao cjelokupni raspoloživi socijalni prostor:

„...raja može da bude kao neki skupovi. Ja ih zamišljam kao oni skupovi u geometriji. Znači jedan skup, ili jedan veliki skup koji obuhvata sve. Pa kažeš sarajevska raja, ili raja s Alipašinog ili raja s Koševa... ti skupovi se prelamaju... jedni su skupovi u sastavnom dijelu drugog, pa u sastavnom dijelu trećega, tako da bi neka šema tih raja bila jako komplikovana. Na kraju bi se zatvorila sa nekom sarajevskom rajom koja bi obuhvatala sve te raje, i sve ljude u Saraj'vu“ (2:68).

Ovakva inkluzivnost principa *raje*, na kraju ne ostavlja puno mjesta izboru: „*Drama, klasična, da svi moraju bit u raji. Jel' ako nisi u raji... onda te čudno gledaju, znaš. Ti htjeo-nehtjeo moraš,*

¹⁴³ Jedan sugovornik kaže: „*Znaš ja imam i rajiu iz vojske, 'naš, koji su mi neizmjerio dragi, 'na'. Ne vidimo se po dva.. deset godina, ali meni prijatelji do groba. Krvi, ako treba odmah za njih*“ (3:70).

¹⁴⁴ Za ovaj uvid zahvalni smo EŠ.

izabrat sebi, 'oćeš li biti samo jednoj vrsti raja ili ... 'ćeš li imati raj...na sportu... (iz osnovne škole, srednja škola, fakultet... Onda, muzika, kafana...' (3:56). U *raji* se dakle zahtjeva, recimo sa Baudrillardom, „da svako bude terminal čitave mreže, ma koliko sićušan, ali ipak terminal – nikako neartikulirani krik, već jezički pojam usklađen sa čitavom strukturalnom mrežom jezika“ (Baudrillard, 1991: 24).

U *deteritorijalizaciji* – *reteritorijalizaciji* koja se pokazuje kao multiplikacija čvorišta, tačaka susreta i artikulacije posebnih *raja*, povećava se „vrijednost koda“, dolazi do „rasta valencije“ (Deleuze i Guattari, 2004: 11). No **teritorijalni princip bliskosti** zajednice svakodnevnog života, *mahale, kvarta, ulice ne gubi značaj*, jer „ta dva postajanja se međusobno povezuju i formiraju releje u cirkulaciji intenziteta tjerajući *deteritorijalizaciju čak i dalje*“ (Ibid.) U perspektivi opće pokretljivosti i izmjenjivosti unutar raznih *raja* „ti ne možeš lagat sebe, sredinu oko sebe pogotovu ne možeš lagat! Jer... onda ćeš tek pasti. Znaš! Jer ne možeš ti sad folirat' nekoga!“ (8:102-104). Opći princip transparentnosti u *raji* stoga glasi: „svako zna nekoga ko zna tebe, ergo, svako zna svakoga u dušu!“ U ovom kontekstu *raja* kao zajednica kao da ne prelazi prag „imaginarnosti“ u kojem bi veza s drugima bila „zamišljena“. Ona se uvijek pojavljuje kao „realna“ „organska“, „tribalna“ zajednica u kojoj su svi pojedinci u „vidokrugu“, raspoloživi na ovaj ili onaj način sa svim svojim kapacitetima.

Iako se često u ovom radu usputno referiramo na razmatranja Deleuzea i Guttarija iz njihove zajedničke knjige *Hiljadu platoa – kapitalizam i shizofrenija*, iz kojih nam se nameću plauzibilne paradigme razumijevanja djelovanja fenomena *raje*, ovdje ćemo, nadamo se sa već dovoljno razloga, uspostaviti otvorenu referencu prema njihovom konceptu „rizoma“. *Raju* u njenom dejstvu vidimo kao svojevrsnu *rizomatsku* „strukturu“. Za Deleuzea i Guttarija

„... nasuprot granama i njihovim korijenju, rizom povezuje bilo koju tačku sa bilo kojom drugom tačkom, i njihove osobine nisu nužno povezane sa osobinama iste prirode; on donosi u igru vrlo različite režime znakova, čak stanja bez znakova. Rizom se ne može svesti ni na Jedno niti višestruko... On nije sastavljen od jedinica već od dimenzija, ili prije pravaca u kretanju. Nema početak ni kraj, već je uvijek u sredini (*milieu*), iz koje izrasta i koju prenaseljava. On konstituira linearne multiplicite sa n dimenzija nemajući ni subjekt ni objekt, koji mogu biti položeni u ravan konzistencije, i iz koje je Jedno uvijek oduzeto ($n - 1$)... rizom je acentrirani, nehijerarhični, neoznačavajući sistem bez Generala i bez organizirajuće memorije ili centralnog automata, definiran samo protokom stanja“ (Deleuze i Guattari, 2004: 23).

Raja jest nepobitno heterogena zajednica koju čine „različiti režimi znakova“, i koji se povezuju na najrazličitije načine; ona jest i pojedinac i zajednica, ali niti jedno od njih u punom smislu; ona je negdje u sredini, *milieu*, odnosno multiplicitet, u kojem su Subjekti uvijek u stanju *n-1*, i tako u *ravni konzistencije*; *raja* jest acentrirana i egalitarna zajednica kojom niko ne rukovodi „po pravilu

službe“; i konačno ona se uspostavlja u stalnom kolanju *raje*. Tako se *raja* u velikoj mjeri „upisuje“ u „zakonitosti“ rizomatskog kretanja, uz ogradu, da ni jedan teorijski model, niti analogija, ne može u cijelosti obuhvatiti i objasniti bogatstvo detalja koji proističu iz pojedinačnog djelovanja. No to nam daje pravo da ga nastavimo razmatrati u zahtjevu za boljim razumijevanjem kako samog fenomena, tako i teorijskih modela pomoću kojih ga pokušavamo razumjeti.

Kolektivnost

U dosadašnjem razmatranju smo sugerirali da se *raja* kao zajednica pojedinaca heterogenog porijekla u najširem smislu uspostavlja radom nivelacije. On čini da se *raja* uvijek pokazuje egalitarnom zajednicom, u kojoj su svi označitelji razlika *izmješteni*. Vidjeli smo da i u vlastitoj *deteritorijalizaciji* ona aproprira individualne sadržaje i uspostavlja svoju strukturu egalitarnosti. Tako je u **radikalnom smislu *raja* je zajednica pojedinaca bez identiteta**, ili bar bez partikularnih identiteta. Zajednica je to u kojoj su svi nominalno jednaki, prema svima se jednako postupa i nadasve nema privilegiranih. Ovakva situacija uspostavlja se beskonačnim nizom reciprociteta kojim se *raja* reproducira. Budući su ova djelovanja uvijek lokalizirana u nekoj posebnoj „realnoj“ *raji* i primarno su usmjerena na očuvanje same *raje*, *raja* je temeljno *kolektivnost* u kojem pojedinci *radikalno odustaju* od individualizma za račun „funkcionalnosti“ *raje*. Kako je ova funkcionalnost vidjeli smo prije, zapravo funkcionalnost same strukture a ne sadržaja, *kolektiv* se pokazuje kao opća „norma“ organizacije *raje*.

Raja je dakle uvijek kolektiv. Čak i kada je samo pojedinac etiketiran kao *raja*, bitan sadržaj toga označavanja jeste njegova sposobnost da se *kolektivizira*,¹⁴⁵ da *kolektiv* stavi kao primarnu vrijednost svoje egzistencije. Potrebe *raje* kao *kolektiva* stoga su uvijek prioritet nad individualnim potrebama.

„Jednostavno... to je k'o onaj mrav... pripadaš nekoj zajednici, ima neku vrstu kolektivne svijesti, nećeš ništa učiniti protiv... ne možeš učiniti protiv *raje*“ (1:241).

„Raji u Saraj'vu je apsolutno... nemoguće da neko kad se igra fudbalska utakmica s nečijom tuđom loptom, ili se karta s tuđim kartama, da taj vlasnik karti ili lopte, traži svoj artefakt prije nego što je meč završio. Recimo što smo mi na.. našem primjeru saznali iz Lilehamera, da je u drugim nekim društvima to potpuno uobičajen, jer je kolegica, koja je došla i rekla – Vratite mi moje karte! – prije nego, he, he, što je partija završila. To je bilo potpuno nezamislivo!“ (2:56).

Ultimativna recipročnost i zahtjev za prioritetom *kolektiva* stvara snažnu unutrašnju kohezivnu silu koja čini da se *raja* pokazuje jedinstvenim korpusom: „*Mi smo bili... livadari...bili smo... jedno za*

¹⁴⁵ Ovdje imamo svojevrstan „rad sažimanja“ na jednu *kolektivnu sliku* – „*zajedničku sliku, dabome, sa crtama punim kontradiktornih osobina*“ (Freud, 1976: I/296).

drugog, svi smo bili... ono baš k'o jedno, jedno tijelo! Ono baš jedno tijelo. Svi smo mislili isto, svi smo radili iste stvari, pomagali jedni drugima“ (4:9). Snaga kolektivnosti toga korpusa može se može se naročito pokazati u susretu raje i outsider-a. Raja

„može da bude u odnosu na spoljni svijet... vrlo moćna stvar. Znači kad se pojavi neka raja u kontekstu nekog šireg okruženja, kad se pripadnici te raje ponašaju u skladu sa kodovima i kodeksima koji su tipično sarajevski, onda su oni superiorni na izvjestan način, sa mnogim drugim ekipama i društvima, zato što imaju neku koheziju – *for good or for bad* – koheziju silu!“ (2:56).

No, iako se *raja* pokazuje kao, „jedno tijelo“ i kao zajednica jednakih, ona „ne funkcioniše“ po principu ravnomjerne raspodjele moći i utjecaja svih njenih pripadnika. Ona je uvijek hijerarhizirana: „*to se znalo, hijerarhija se znala, ko je ko*“ (8:151). *Raja* ima vlastite autoritete koji se poštuju, ona ima tačke koncentracije moći: postoje *vođe u raji*, odnosno *glavni u raji*. Na početku hijerarhije su generacijske. Postoji *stara raja*, *mlada raja* i postoji *mala raja*. One su date, neprikosnovene patrijarhalne i nekompetitivne.

„Nevjerovatno kako se cijenilo... starija raja. Onaj te k'o s poslom pošalje da mu kupiš nešto ili piće ili u trgovinu... ili po cigare... Nema veze, ovdje iza prve gimnazije, na čizi, od razbojnika do ove normalne raje, znaš... Džaba, kad treba, nađe se mlađi, i idi mi.. Nema tu da nešto, ha, ha, odmah dobiješ ćušku i nešto“ (8:151).

Ali hijerarhija je zasnovana i na vertikali moći: „*u svakom stadu ima predvodnik*“ (3:50). „*Ima predvodnika, obavezno. I neko je, neko je ipak glavni i on planira kompletno i koje će igre biti i gdje će se igrati i šta će se raditi, i ... kom će se podvaliti, kom će se dobro učiniti*“ (5:17-18). No ovakva, vertikalna autoritativnost moći nije unaprijed zaposjednuta određenim Subjektom kao datim i neprikosnovenim. Ona je jedno strukturno mjesto koje se može zauzeti u jednoj posve pragmatičnoj perspektivi i usko je vezana za sadržaj i djelovanje *raje*.

S jedne strane autoritet je raspodijeljen prema sposobnostima pojedinaca.

„U momentima neko je uvijek bio glavni!...U čemu si ti najbolji, ti si onog momenta glavni... Ja sam bila što se tiče tuče, tu sam ja bila glavna! S kim ćemo se tući, i kako ćemo se tući. Ko ide u... tuču. Eh, to, ja sam bila za to. Drugi je bio zadužen za ovo, onaj za ono, i tako da u stvari nismo imali ono baš pravog... lidera.. kod nas!“ (4:138-139).

„... zavisno od interesa. Na primjer: kad raja ide na utakmicu, zna se ko vodi na utakmicu. Ko je ono glavni... Ili kad, kad se organizuje dernek, zna se ko organizuje dernek.. zavisno od situacije, zavisno od interesa, uvijek se nađe neko ko će... predvoditi druge“ (6:63).

Međutim, bez obzira na ovu „protočnost“, odnosno zamjenjivosti pozicije *glavnog u raji* s obzirom na to šta *raja* radi, ipak u svakoj *raji* postoji općenito „*neko ko... se više sluša*“ (6:63), određena osoba čiji je autoritet sveobuhvatniji, neko ko je u principu *vođa raje*: „*uvijek (je) postojao neko kao 'prvi među istima' čije je mišljenje uvažavano...*“ (5:162). Nadmoć ovoga „predvodnika“ može biti i

fizička i intelektualna. To je „čovjek sa karizmom, ludilom, energijom, inventivnosti, i sve ostalo...“ (3:52). „A vođa je obično onaj pojedinac koji se izdvaja od ostalih samo po tome što više razmišlja o posljedicama... što ima više uticaja, što... je jači, nadmoćniji psihički, fizički od ostalih pojedinaca i što se vrlo često više ističe od njih“ (10:148). On može biti dakle onaj „ko je najjači!“ (9:121).

'Naš, prije ko je Baja u raji, u jednom .. krugu raje, na primjer imaš raju Kovača, raju Vratnika, raju Čaršija. Prvo se on mora dokazat ko je *boss* u toj raji. E pa onda, onda ide fino, marisana,¹⁴⁶ onda se skinu prsteni, 'naš, skinu se prsteni, da se ne povrijede, i kad ga izbubaš, onda ga zoveš na piće. Ali, ali ja sam taj *boss*!'“ (3:114).

Ali isto tako *glavni u raji* može biti i neko ko je najinteligentniji, neko ko je „*rijetko duhovit... rijetko načitan i ovo sve ostalo... da mu daje to za pravo da drži bank*“ (3:128-130). Za razliku od generacijskih hijerarhija ovo su kompetitivne pozicije. Svaka može biti izazvana nekim jačim i boljim udarcima ili boljim vicevima, „provalama“ i „podvalama“, boljom organizacijom. Dakle autoritet moći se uspostavlja po zaslugi i nema permanentno i formalno značenje: „*niko te ne izabere da budeš... glavni u raji... nikakvog vijećanja nema... Nego jednostavno tako... zna se ko je glavni u raji... kad on priča svi su pogledi uprti u njega, onda se zna da je on glavni u raji*“ (7:150:151). Istovremeno hijerarhijska pozicija nije signal nikome unutar raje da preuzme društveno višu poziciju – svaki *vođa raje* je tek temporalno ili sporadično „*prvi među jednakima*.“ *Raja* osigurava na svoj način da se takvo što dogodi: „*Zajebavali su ih, i vođu su zajebavali, 'naš. U pilani je i on znao bit... A on, nek' je najjači, he!*“ (9:125). Stoga prag koji nekoga trajno „izdvaja od raje“ i hipostazira, subjektivizira u neku permanentno nadređenu instancu nikad ne smije biti pređen. Ovdje nam se opet „aksiomatika rizoma“ pokazuje plauzibilnom, jer pokazuje da

nemamo jedinica mjere, samo multiplicitete ili mnoštvo mjerenja. Pojam jedinice pojavljuje se samo kada ima moći preuzimanja u multiplicitetu od strane označitelja ili odgovarajućeg postupka subjektifikacije... Jedinica uvijek operira u praznoj dimenziji koja nadopunjuje onu od razmatranog sistema (nadkodiranje). Stvar je u tome da rizom ili multiplicitet ne dozvoljava sebi da bude nadkodiran, ne posjeduje raspoloživu dopunsku dimenziju povrh i iznad broja svojih linija. Svi multipliciteti su ravni, u smislu da okupiraju sve njihove dimenzije: tako govorimo o ravni konzistencije multipliciteta (Deleuze i Guattari, 2004: 10)... Kad multiplicitet ove vrste promjeni dimenziju, on nužno mijenja prirodu, prolazi metamorfozu (Ibid: 23).

To je tačka u kojoj se *raja* raspada i kao struktura i kao zajednica, konačno i pojedinac prestaje u toj tački biti *raja*. „*Karijera ti je završena*“ (3:170). Kodeks *raje* tako zahtijeva od *vođe raje* da ako „*ima neko, veći... od njega, on bi sam sjeo šutio i sluš'o bi i smij'o se*“ (3:132). Nemogućnost da se u konačnici uspostave trajni autoriteti osigurava *hegemoniju* kolektiva nad pojedincem. Jedini modus

¹⁴⁶ „Marisana“ – u sarajevskom slengu znači „potući se“, „tući se“, „istući“. Riječ vjerovatno dolazi od policijskog transportnog vozila za prevoz uhapšenika popularno zvanog „marica“; budući je završiti u „marici“ značilo uglavnom dobiti i batina. Za ovo tumačenje zahvalani smo OŠ.

u kojem se pojedinac kao pojedinac pokazuje u *raji* jeste kada se nameće kao autoritet u *raji*. Istovremeno, biti autoritet u *raji*, znači biti ono najbolje u *raji*, biti „predvodnik“ u reprodukciji *raje*, osiguravati da sama struktura *raje* opstaje. Kako *raja* opstaje na *isključivanju* „viška“ značenja, u konačnici i autoritet, kao unutrašnji „višak“ značenja isključuje i samoga sebe, potirući vlastitu individualnost. Biti autoritet u *raji*, znači biti u beskrajno ironičnoj situaciji.

Patrijarhalnost raje

U razmatranju *kolektivnosti raje patrijarhalnost* smo spomenuli kao faktor generacijske hijerarhije. Referirajući se na nalaze Bringe, vidjeli smo također da rodna uloga ima relativno bitnu funkciju u međuetničkim transakcijama u ruralnim zajednicama svakodnevnog života. Ona pokazuje da su žene, više vezane za kuću i porodicu, i time više situirane u domenu etičkoga. U razmatranjima konstitucije etničkih identiteta u Bosni i Hercegovini, vidjeli smo pak da se oni konstituiraju kao vertikalne patrijarhalne zajednice. S druge strane Bringa pokazuje da muškarci zbog veće dostupnosti različitih sfera društvenosti više operiraju transetničkim identifikacijama (Bringa, 2009: 88-89), tako se može reći da se i sfera zajednice svakodnevnog života konstituiraju u registru *patrijarhalnosti*.

Budući smo fenomen *raje* smo također smjestili u kontekst zajednice svakodnevnog života, *patrijarhalnost* nadaje kao strukturni element. Međutim, pokazali smo da se *raja* reproducira na najširoj heterogenoj osnovi diskurzivnim *isključivanjem* svih „viškova“ označavanja, svih potencijalnih razlikovanja, etničkih, kulturnih, profesionalnih, interesnih, klasnih, itd. U tom kontekstu bi se mogla posmatrati i rodna diferencijacija. Kao narativ koji proizvodi heterogenost rodni razlika, u principu, i on potpada u kontekst *isključivanja*. Tako bi u konačnici *raja* bila transrodna zajednica koja *isključuje* „višak“ rodnoga označavanja.

Međutim, posmatrajući *raju* kroz rodnu perspektivu, u praksi se pokazuje, za razliku od svih ostalih, **nesvodivost rodni razlika**.¹⁴⁷ I upravo u ovoj tački se temeljno pokazuje **ideološka struktura raje**, koja se u beskonačnoj igri *razlikovanja-odustajanja od razlika*, na neki način gubi iz vida. U toj protočnosti i nemogućnosti hipostaziranja *razlika*, nemogućnosti vezanja označitelja za označeno, *raja* se pokazuje kao ideologijski indiferentna i/ili neutralna struktura. Rodna perspektiva, međutim razotkriva tu neutralnost prepoznajući njenu ideološku potenciju, koja nije instrument samo hegemonije strukture – *kolektivnosti*, već i hegemonije sadržaja, koji se pokazuje

¹⁴⁷ Za ovaj uvid zahvalni smo EŠ. A. D. Smith u svojoj tipizaciji identiteta za spolne razlike kaže: „Mada ne nepromjenjive, polne klasifikacije su univerzalne i sveprožimne. One se također nalaze u osnovi drugih razlika i podređenosti“ (Smith, 1998: 15).

patrijarhalnim. Istina, struktura igra svoju igru *isključivanja* „viška“ koji se pokazuje nebitnim. Na pitanje sugovornici da li je *raja* „muška stvar“, ona rezolutno odgovara: „*Nije, da ti jedno kažem, nije!*“ Opravdavajući činjenicom da joj je njen brat šio haljinice za lutkice, jer ona to nije znala, nastavlja svoju argumentaciju: „*Mislim, oni (u raji – NŠV) su bili muškarci, nas dvije curice, mi smo se više muškobanje.. preskakale skupa s njima ograde i čuda, i izvodili bijesne gliste, ne kao djevojčice, nego kao barabe*“ (5: 29-30). Pokazuje se, dakle, da se *isključivanje* „viška“ označavanja biti-djevojčica, djevojka, konačno žena, odigrava u registru *isključivanja* tradicionalnog značenja ženstvenosti, odnosno u preuzimanju „viška“ označavanja tradicionalne muškosti. *Biti-raja* pokazuje se znači „biti-muško“ ili bar ponašati se kao „muško“. Ovo je djelovanje je potpuno razvidno iz iskaza, slučajno ili ne, najmlađe sugovornice:

Raja jest muška stvar, zato što muškarci u stvari na neki način djelimično nose taj imidž svoje ulice. Kada govori.. kada već kažemo da se ponaša kao muško, kada već ima te pretenzije, da se ponaša kao muško, to je obično zato što se ona druži sa muškarcima. Jer, ukoliko ima njihovu podršku onda ona tek spada u njihovu raju. A kad spada u njihovu raju onda ostale žene ne mogu da se tu bune. Jer u stvari muškarci drže manje-više te raje. Jer, djevojke ukoliko se druže samo, isključivo sa djevojkama, one rijetko kad imaju tu svoju neku raju. Mislim imaju raju svoju, kao nas 5 drugarica, ali kada se govori o raji s određene teritorije, to su obično muške glave koje su napravile te neke kao podjele, s tim što tek nekolicina žena može da kaže – Ja spadam u njihovu raju! – ili nešto tome slično. Obično muškarci kreiraju te krugove i oni ih drže. Možda zato što su oni inače fizički jači od žena, pa i dan danas postoji ta neka podjela, prevlast muškaraca nad ženama. Koliko god se feministkinje trudile da to ukinu. Mislim, sad da organizuju tu neku jednakost... pogotovu u Saraj'vu jer mi smo, pogotovu u BiH, jer mi smo malo i zaostali poslije rata. Pa kod nas još uvijek postoji taj neki... patrijarhalni sistem... To isto ostaje i u rajama. I to vrlo često utiče na raju, zbog toga su obično muškarci ti koji rukovode te neke situacije, samo iz tog razloga. Dok žene koje su.. koje se druže sa tim nekim recimo rajama više-manje nastoje da se ponašaju kao muškarci iz tog razloga što će se tako što bolje uklopiti u njihovo, recimo bratstvo“ (10:144-146).

Dejstvo ove ideologije uočava i jedan sugovornik premda samo kao izvjesnu ambivalenciju položaja žena u *raji*.

„Ali interesantan nekako ženski dio te raje, nismo nešto s njima, znaš. Recimo u mojoj raji, na Koševskom Brdu gdje sam odrast'o, ja znam da je jedna cura bila u raji. Bilo je onih prijateljica nešto oko zgrada što rastu, al' u raji jedna koja.. Al' ona cugala, jarane, lešila se živa. Pratila nas“ (9:9).

Dakle mjesto u *raji* žene osiguravaju „praćenjem muške raje“. Inače su „*prijateljice... više jaranice, ne možeš reći da one su rajice, jel ...nema ni ženskog izraza za raju, jel*“ (7:145-149). Snaga ideologije se ogleda upravo u ovoj „lingvističkoj“ perspektivi sugovornika, koji pokušava zbirnu imenicu srednjega roda smjestiti u isključivi domen muškoga roda. Nesvjesno djelovanje ideologije se može pokazati i u slijedećim perspektivama. Govoreći o *raji* kroz odrastanje sugovornik kaže:

“...onda plus raja iz gimnazije. To je meni bio najljepši period! Jer tu su se i ženske uključile, pa su jedinstvene, ha, ha, kad je pilana protiv profesora...” (8:18). Ženama se dakle na neki način daje „ograničeno“ *bivanje-u-raji*, tematski i vremenski. Isto se može primijetiti i u slijedećem, također ambivalentnom iskazu.

„...zavisi od vrste raje. Ako je ona raja zasnovana na konfliktu, ono što sam maloprije govorio, onda to je više mačo stvar. Zavisno od toga kako ko pojedinačno u okviru raje gleda na to. Ali mislim da nije. I raja je ono u najširem smislu, podrazumijeva znači sve i muškarce i žene i djevojke, mladiće...Nije, po meni nije mačo stvar!“ (6:107).

Da ipak jeste „mačo stvar“ pokazuje se i u već spomenutom tekstu „Raja ili smrt čaršije“. Pokušavajući opisati „jarana“, koji je za njega „viši stadij za Raju“, nepoznati autor tog teksta kaže da su *jarani* „grupacija... plemenita, humana i solidarna... rado viđeni iz prostog razloga jer su pozitivni, progresivni, spontani, nonšalantni i jer umiju animirati sredinu i iz ničega napraviti feštu“, istovremeno, „**Žene i cuga su im slabost**“ (Naglasio NŠV). Unutar ovakve perspektive *bivanja-u-raji*, žena se pak posmatra kao permanentni objekt želje *prave raje*,¹⁴⁸ istovremeno se postavlja i u biblijsku perspektivi „prvoga grijeha“.

Dakle iako smo strukturno usmjereni da u strategiji *raje* pozicioniramo transrodnu perspektivu, kao i uostalom transgresivnu perspektivu svakoga razlikovanja, u praktičnom djelovanju *raje* pokazuje se jasna ideologija *patrijarhalnosti* koja nadodređuje njenu strukturu, djelovanje i subjekte. Istovremeno uočavanje ove ideologijske strukture *raje* otvara perspektivu razmatranja drugih mogućih ideologijskih dejstava koja bi u seduktivnosti i zaigranosti same strukture ostala prikrivena. U ovom kontekstu vrlo je znakovita napomena Deleuzea i Guattarija:

Svaki rizom sadrži linije segmentiranja prema kojima je stratificiran, teritorijaliziran, organiziran, označen, atributiran, itd. kao i opadajuće linije deteritorijalizacije po kojima bježi.... Možete načiniti raskid, povući liniju bijega, ipak postoji *opasnost da će se susresti organizacije koje sve restratificiraju*, formacije koje vraćaju moć označitelju, atribucije koje rekonstituiraju subjekt – od oživljavanja Edipa do omasovljenja fašizma. Grupe i individualci posjeduju mikrofašizme koji samo čekaju da se kristaliziraju“ (Deleuze i Guattari, 2004: 10).

¹⁴⁸ Ovdje će ostati neodgovoreno pitanje da li su i žene koje „prate“ muškarce u *raji* objekti želje! I ako jesu, zbog njihove ambivalentne pozicije *ponašati se kao muško*, koja je perspektiva ove želje – heteroseksualna ili homoseksualna?

Strategije simboličkoga djelovanja

U prethodnim razmatranjima vidjeli smo da je nivelacija „viška“ označavanja, nastalog kao posljedica ekstrapolacije heterogenosti, u osnovi diskursa i konstitucije *raje*. Također vidjeli smo da se ova nivelacija odvija u kontekstu djelovanja ultimativnog reciprociteta, „*gde vlada zakon izazova, reverzije i nadmetanja*“ (Baudrillard, 1991: 53), i kojim se uspostavlja egalitaran odnos u zajednici kao *ravan konzistencije*. U ovome poglavlju pokušat ćemo analizirati strategije koje *raja* upotrebljava u procesu nivelacije ovih „viškova“.

Druženje kao permanentno djelovanje

Biti-u-raji, vidjeli smo, znači „*cijeli život balansirat'*“, da se ne bi bilo „*donji!*“ (3:174-178). Ovo podrazumijeva da je „višak“ označavanja uvijek prisutan kao jedna društvena datost i da ga je potrebno stalno *isključivati*. Kako je ovaj „višak“ u proliferaciji heterogenosti zahvatio sva polja društvenosti, rad *isključivanja* zahtijeva „univerzalni“ angažman, koji je permanentno djelovanje u *raji* i kroz *raju*. Vidjeli smo već da ovo nije nikakvo proizvodno djelovanje, dakle takvo koje bi proizvodilo neke materijalne vrijednosti ili dobra, već rad **socijalizacije**: proizvod je *raja*, koja „*postoji zbog raje*“ (3:56). *Druženje* je stoga imperativ svakog djelovanja, odnosno svaki personalni angažman ima primarnu perspektivu *druženja*. „*Tako sam i ja isto imao različitu rajju, iz različitih... druženja... Jedno je... sport, drugo je kafana, treće je umjetnost, četvrto je muzika,... školska raja, fakultet i to sve ostalo*“ (3:44). Ići s *rajom* na skijanje, ne znači primarno uživati u skijanju, već *družiti se sa rajom sa skijanja*. Studirati na fakultetu za *raju* ne znači primarno sticati određeno znanje i zvanje; ono znači *družiti se s rajom s fakulteta*.

Znanje i zvanje koje se u *raji* prvenstveno priznaje jest *znati se družiti i biti-raja*. Mjerilo nije „*šta si... ili ko si, nego kakav si*“ (1:81). „*To znači da je to jedna društvena osoba, s kojom se može sjediti i razgovarati, i s... kojom se može našaliti. Znači neko ko se može uklopiti u bilo kakvu društvenu sredinu, pod bilo kakvim uslovima. To bih rekla prava raja*“ (10:19). Moralni imperativ socijalizacije stoga je u osnovi djelovanja *raje*. Odgovor na pitanje *kakav si* uvijek je relacijski i dinamičan. Upleten u mrežu reciprociteta, pojedinac se kroz stalno *druženje* dokazuje kao *raja*. U ovom dokazivanju pojedinac transcendirira čak i vlastitu ignoranciju:

„Mora se znat lopte igrat. Ne lopte, ba, sve sam znao igrat, vjeruj mi! Razumiješ, u jednom momentu pred zgradom je koš. I glavna nam svaki dan košarka! Svaki dan, b'an, nema sporta koji ja ne znam, vjeruj mi. A sve raja! Naučio! I oni koji su dvije lijeve noge imali, u neka doba... mor'o si nešto igrat lopte“ (9:151).

Dakle, nije važno *znati igrati lopte*, važno je *igrati s rajom lopte*, odnosno *družiti se*. U *druženju* je moguće transcendirati i vlastiti (kulturni) ukus. Objašnjavajući svoj odnos sa različitim *rajama* koje su i reprezentanti različitih „kultura“, često potpuno nesamjerljivih s njegovom, sugovornik kaže:

„...ja njih dovedem u svoju kuću, pa ih natjeram... da slušaju jazz. Pa još tu... kad se zapije, tu su i... bubnjevi, pa to krene svirka, bolan! Pa oni, jel' počnu svirat! He, he!... Znači nije pitanje da se ja njima prilagodim, nego oni meni, ili ja njima, nema veze, svejedno. Ja mogu sjedit sa njima.. ja mogu sjedit sa njima i slu.. mrzim! Mrzim, gadi mi se narodna! Al' sjedeći sa njim... u društvu, ja mogu slušati i... ne mogu.. mogu slušati, nego ne registrujem, 'naš. Ali sve to zaboravim“ (3:79-86).

Djelovanje kao *druženje u raji* tako nije samo puko bivanje-zajedno u određenoj grupi. Ono je stalno izazivanje sposobnosti i kapaciteta pojedinca da prate te dinamične procese socijalizacije u raznim kontekstima. Kako se prostor *raje* pokazuje kao sveobuhvatni društveni prostor, pojedinac je „uvijek“ u modusu *druženja*, uvijek socijalno djeluje. Slijedeći princip permanentnog djelovanja, *raja* traži aktivnoga subjekta. U *raji* se ne može biti pasivan, jer to je kršenje principa djelovanja koje narušava i reciprocitet *raje* i konačno egalitarnost – bitne elemente strukture *raje*. Pasivnost je tako svojevrsno djelovanje izvan „standarda djelovanja“ stoga je neprimjerena *raji* i može biti samo uzrokom *izmještanja* njenog subjekta „izvan sfere *raje*“. Prestati se *družiti* stoga znači prestati *biti-raja*.

Uzajamna pomoć

U razmatranju *kooperacijskih* mikronarativa vidjeli smo da uzajamna pomoć u zajednici svakodnevnog života, pored omogućavanja lakšeg izlaska na kraj sa kompleksnim zahtjevima življenja ima perspektivu recipročne razmjene i učestvuje u konstituiranju takve zajednice. *Raja* kao zajednica svakodnevnog života slijedi ovu praksu u punom obimu. Ona najprije dolazi u kompleksu „*mentaliteta mahale*“ (8:92). Razmjena dobara i rada tu je stvar prvenstveno preživljavanja.

„Postoji razlika između raje.. iz škole, te raje... sa neke rekreacije, te raje iz mahale.... Jedno je kad ti vidiš ljude u 7 dana, 15 dana,... drugo je kad ti imaš ljude na raspolaganju 24 sata bukvalno!... I kad ti u po frke, ne znam, u 11 – 12 navečer dođeš, zaglavi ti auto, ti pokucaš i ovaj izlazi, ne pita, ne govori – Šta treba? – nego – Da pomognemo! – znaš“ (6:31).

„Mislim, bilo šta. Taman mati poslala da kupiš germe, neko je od raje iš'o s tobom. Eto, mislim, sve što se radilo, radilo se skupa. Zimi, eto pošto smo stanovali u mahali, gore, skidanje snijega s krova. To se znalo da će kompletna raja doći i skidati... Rezanje drva, to je kompletno društvo!“ (5:36-38).

Pokazuje se u i vremenu anomalije da praksa uzajamne pomoći perzistira. Sugovornik podsjeća na ratni period devedesetih u Sarajevu:

„Dole u Dobrinji... Sarajevo je u okruženju, a Dobrinja je bila baš još u jednom okruženju. Al' šta je njih, mentalitet mahale ih održao. Jedni drugima: ovaj ima brašno, ovaj ima šećera, il' treba li tebi ovo, evo ti djeci ovo, održalo ih je to u najkritičnijem.. mentalitet, ono, he, he, jedni drugima, evo šta ko ima, gdje šta ima, i znaš... bogami i pomagali se“ (8:92).

Ali riječ je ne samo o materijalnim dobrima i radu, već i u međusobnoj protekciji i to u situaciji opasnoj po život onoga koji pomaže *raji* u *mahali*. „*Mi smo za NDH stanovali u ulici, sami.. bile su nas tri ili četiri kršćanske porodice. Nikada nismo imali problema ni s kim! Iako su Srbe proganjali, i čuda i 'vamo-tamo, mi nikad nismo imali problema*“ (5:126-128). Epizoda iz istog perioda, dakle drugog svjetskog rata u Sarajevu na jedan vrlo ilustrativan način pokazuje ovaj protekcionizam. Grupa dječaka iz *mahale* se igrala i

„pošto su sjeli pored Misićevih taraba, oni su ispod provukli ruke i ukrali pištolj... Walter. Ukrali su pištolj Švabi, i pobjegli. I... neki ih je tamo vidio, otišli su pa su mu zapalili plast. Pokupio ih je Starić (koji) je bio... ustaški, 'ajd doglavnik, šta li nešto. Međutim, Starići su inače narodni heroji, braća su mi i povješana i to. On je njih pokupio gore i sve koliko ih je bilo, sve ih je premlatio. Niko živ ništa nije rekao, 'na!'“ (5:16).

Pokazuje se, dakle, da uzajamna pomoć, kao i čitav niz razmjena omogućuje takvu kohezivnost *raje* da se može reproducirati i u takvim uvjetima.

Kako se *raja* *deteritorijalizirana*, ova praksa uzajamne pomoći projicira u sve strukture *druženja* *raje*. Otvara se univerzalni prostor uzajamne pomoći i razmjene:

„Jednostavno, dijelilo se sve (5:38)... Ako si nešto više im'o...viška čokoladu, da si im'o ovo, to si donjeo da podijeliš“ (5:82).

„a, prvo...u tom nekom rajskom okruženju, rajskom, mislim na raju, jel' de... šta je moje to je i zajedničko... Ja imao, jeb'o te, ja sam imao auto...Al' taj moj auto! Fiat 1100!... Ne! Fiat 1300 je bio prvi aerodromski auto. Pa to je bila kurva! To je bila kurveštija, jeb'o te! Ja kad dođem na aerodrom ja ga ostavim tamo na parkingu, otkud ja zna ko će ga vozati... Nek' ga voza kome treba... Svi su učili na njemu voziti!... Eh, i to je bilo normalno“ (1:193).

„Gdje ćeš otić' automehaničaru! Ili uzet kamion da dovedeš frižider iz Foče! Platit prijevoz! Nije to ni pitanje plaćanja, to je pitanje principa... Raja.. brate, aerodromska je bila jedan samodostatan.. organizam... po svim, apsolutno po svim pitanjima. Znači i eksternim i internim. Šta će.. što god je trebalo moglo se sredit. Uvijek je neko bio negdje na nekom mjestu i nekom položaju ko je mogao srediti probleme *raji*. I pojedinac.. i pojedinačne... i da kažem klupske“ (1:57).

Kako je *raja* zajednica gdje u konačnici „svako zna nekoga, stoga svako zna svakog“, svako je i u mogućnosti da nekako pomogne:

„To što kažeš, baš je *raja*... On dogurao eto do gradonačelnika, pa pomogne iz komšiluka mlađoj *raji* i sve. Onda, da ostane i dalje, znaš, *raja* i da pita i da se druži (8:18)... A i tada smo znali biti u nevolji. U školi, pa ti pomaže, znaš, pa ti neke veze, šnjure, e onda, pa čak i roditelje nagovore jedni druge, znaš, ko ima, kako pomoć', znaš. (8:30)... Ili ako je neko u freci, onda svi žele da pomognu. Onda i roditelje angažuješ, znaš. Neko u MUP-u radi, neko ovamo, neko tamo od roditelja, pa šta može učini, znaš ono“ (8:38).

Raja stoga ima svojevrsnu *korupcijsku* perspektivu, u kojoj djeluje izvjesna vrsta nepotizma: „*članovi si jedan drugoga protežiraju, pokrivaju, spašavaju, pravdaju*“ (1:47). Nepotizam kao praksa ima centralno mjesto razmatranjima sociobioloških teorija konstitucije etniciteta, koje isti vide kao „*proširenje principa srodstva*“. On je „*osnova etničke solidarnosti*“ jer „*podaruje grupama koje ga upražnjavaju znatnu selektivnu prednost nad onima koje ga ne upražnjavaju*“ (Poutignat i Streiff-Fenart, 1997: 104-105). Međutim u kontekstu *raje*, koja se čak može percipirati kao neka vrsta „*proširene porodice*“, nepotizam nema ovo diferencirajuće značenje sticanja prednosti jedne nad drugom grupom. „*Protežiranje*“ ovdje ima značenje individualne pomoći pojedincu kojem se istovremeno nameće obaveza uzvratanja, pri čemu se, istina kreira *solidarnost*,¹⁴⁹ ali je tip ove *solidarnosti* u univerzalnom reciprocitetu *raje*: „*Prednost*“ ne dobija posebna *raja*, već *raja* općenito, jer se struktura *raje* ovdje reproducira. U ovim „*protežiranjima*“ i općenito pomaganju *raja* se stalno dokazuje: „*morao si.. i dokazati... primjerom, znaš, da nisi sitne duše... da hoćeš i pomoći*“ (8:18-20). Ova pomoć mora biti nesebična i neproračunata, nadasve usmjerena na održanje kolektiva – *raje*.

„*znaš, dokaže se raja. E ja se sjećam u drugom gimnazije, čak i djevojke,¹⁵⁰ i one što su bile odlične, briga ih bilo. Bilo je bitnije da niko ne propadne, da svi zajedno idu u slijedeću godinu. Bukvalno tako je i bilo, he, he, he! U drugom gimnazije, bukvalno je tako bilo. Niko se nije trudio da bude odlikaš nego da svi prođemo. Znaš, ono, vadione kojekakve, joj...*“ (8:30).

Dakle *raja* „*pomažu jedni drugima, istovremeno mogu i (da) odmognu... ali na izvjestan način će bit zajedno pa i u tom dobrom i lošem*“ (2:68). Iako ova pomoć mora biti nesebična i neproračunata ona ne izlazi iz perspektive reciprociteta. On ne mora biti, niti je uvijek istoznačan, tj. ne mora operirati u terminima jednakih sadržaja. Pomoći nesebično nekome u nevolji ne zahtjeva povrat te usluge, pogotovo ako je tu uslugu nemoguće vratiti zbog određenog broja razloga. Bitno je postojanje perspektive da lanac reciprociteta postoji i neće biti prekinut. Ovo se najbolje vidi u slijedećem primjeru.

„*Evo meni! Evo sada, ja u kakvoj sam situaciji... ja više raje imam vani, u inostranstvu.... ali da ti pravo kažem nema dana da me ne zovu! Nema dana! A bogami hoće i pomoći ako nešto zatreba i...kad mi je brat umr'o svi su pitali –... kako stojiš s parama, kako si treba li ovo... – čak su neki i rekli – Plati vijence... – a on će po drugim poslat lov i tako je i bilo.. Prijatelj mi.. raja... to je najveći kapacitet bio, um, što se tiče uma... Eto on je doktor medicine, on je dva fakulteta završio, magisterij i doktorir'o medicinu. Eno ga, oni mi pošalje, ba, lijekove, i to sve objasni carini, da su to takvi i takvi lijekovi, da oni ne bi posumnjali nešto, znaš. Tamo iz Australije on to pošalje... I držimo se i... održavamo se i čujemo se i vidimo se, bogami, i sakupimo se nekada ovde, pa se zato na Poljinama okrene i janje, jare i tako, vjerovao ili nevjerov'o“ (8:20).*

¹⁴⁹ Odnos *solidarnost* vs. „*prijateljstvo*“ razmatrat ćemo poslije (Cf. Radcliffe-Brown, 1982:154-157).

¹⁵⁰ U ovome – „*čak i djevojke*“ – ponovo upućujemo na ideologiju „*ograničenog biti-u-raji*“ za žene!

Upravo se na ovom primjeru pokazuje da reciprocitet ne operira „stvarnim“ vrijednostima, već se odvija isključivo u simboličkom spektru. On čini „*sistem totalne prestacije*“ u kojem je „*sve komplementarno*“ (Cf. Mauss, 1998: 103-117). Tako uzajamna pomoć nema ekonomsku funkciju, ne pomaže isključivo *raji* da preživi. Njena funkcija je kao što smo prije razmatrali potpuno aproprirana zahtjevom održavanja same strukture, dakle *raje*. Mauss pokazuje „*Sve kruži kao da se između klanova i pojedinaca obavlja neprekidna razmena neke duhovne materije koja obuhvata stvari i ljude*“ (Ibid: 36). U cijelom procesu odgovornost nije pozicionirana u odnosu na pojedinca kome se pomaže, niti na posebnu *raju*, već u odnosu na *raju* općenito. Neodgovornost raskida univerzalni lanac reciprociteta i tako dokida *raju*. Stoga je odgovornost prema *raji* uvijek primarna: „*Bitnije je... bilo da si u raji nego... ono što ti roditelji pritisak prave... i zbog takvih relacija... bilo preča raja nego škola, ili nešto razmišljat'. Preče bilo kad će utakmica raja protiv raje*“ (8:6).

Poštujući pak dosljedno ove kodove i kodekse ponašanja pojedincu se pripisuje kategorija *prave raje*. „*On je, ma prava je raja! – Neko kom možeš sve povjeriti, nekom kom.. kog možeš očekivati.. i svaku pomoć, i ne znam, ... svako razumijevanje, nekom kom se možeš povjeriti u cijelosti ada budeš uvijek zaštićen*“ (5:56). Biti *prava raja*, ne znači samo biti takav za krug ljudi u kojem se krećeš, za svoje *raje*. Štaviše, rijetko se u vlastitom krugu *raje* u konverzaciji za nekoga kaže da je *prava raja*. Strukturno je to problematično, jer narušava suptilni balans „viškova“ označavanja: komparirajući *raju* kao pojedince i dajući nekome (moralno) viši status *prave raje* bitno se narušava mogućnost reciprociteta. U „našoj“ *raji* „mi smo svi“ samo *raja*.“ *Prava raja* je moralna etiketa koja se dodjeljuje „trećem licu“ za koje postoji uvjerenje da u punoj mjeri poštuje kôd i kodeks *raje*, i koje je u stanju biti članom bilo kakve *raje*, koji je *raja par excellence*. „*Nekog sam danas upoznala, i sad sastanem se s mojim društvom, kažem – Joj, upoznala sam. Raja, on je prava raja! – Mislim, nekog kog...bi sutra mogao da priključiš svom društvu jer ispunjava, eto, sve*“ (5:60). Označavajući nekoga „trećega“ *pravom rajom* u konverzacijskoj situaciji

„daju mu na prvom mjestu neki ljudski kvalitet. I kad meni neko kaže za treću osobu da je raja, ja to automatski postavljam u svojoj glavi kao neko ko je pouzdan, ko je spreman da pomogne, ko je.. ko je čovjek! Ko može ljudski reaguje da u određenoj situaciji kad je to zaista potrebno. Tako ga vidim“ (6:41).

Bitno je napomenuti da moral o kome je ovdje riječ nije kategorija moralnosti koja se nadaje kao opće prihvaćena u široj društvenoj zajednici. Ovo je moral ograničen na striktan kodeks *raje*.¹⁵¹ Tako osoba koja bi se mogla nazvati „dobrom“ prema općim moralnim standardima zajednice nije nužno *raja* – dovoljno je, vidjeli smo, samo da se osoba *ne druži* pa da se već ne može svrstati u

¹⁵¹ Vidjeli smo da je ovo moral „MI-nakana“, odnosno moral niza „naših“ praksi, onoga što „mi činimo a drugi ne“ (Sellars prema Rorty, 1995: 75-76).

raju. S druge strane etiketa (prava) *raja* može djelovati i kao univerzalni moralni alibi za sve koji se drže *rajskih* principa: „čak se i za neke kriminalce može reći da je *raja*“ (7:19).

„Bilo je i unutar *raje*, bilo ih je koji su, evo kod mene u ulici, osim P i S u mojoj zgradi, ono je ostalo iz mog djetinjstva...sve je završilo... po... Stocu i KP domovima. Ali su *raja* bili! Ne d'o bog da neko dirne nas! Znaš, jer i mi smo prema njima bili *raja*. Al' njihovo, kad idu u lopovluka, idite, to su vaše stvari, ha, ha!“ (8:6).

U konačnici *prava raja* nema niti širi niti različit domen značenja od same *raje*, već postaje samo govorna figura u „jezičkoj igri“ diferencijacije *raje* od *ne-raje*.¹⁵² Jer *raja* u ovom kontekstu ima apsolutnu, nikako skalarnu vrijednost.¹⁵³ Ne može se biti manje ili više *raja*! I ponovo se pokazuje **radikalna** pozicija, u kojem *biti-raja* znači *biti-čovjek*. „I nije.. rijetko da se dešava kod čovjek i umre u godinama, da mu se skupi *raja* na grobu kažu da je bio *raja*, jel'. To je nešto najviše što mu mogu dat“ (7:95). *Ne-biti-raja*, s druge strane, znači *isključiti* se iz lanca reciprociteta, i postaviti vlastite interese na prvo mjesto.

„Ima neko ko je rođen da gleda samo sebe, samo svoje interese. Ništa više. Neko je rođen tako! Neko je rođen da nema osjećaj.. nije to, to nije osjećaj odgovornosti, to je jednostavno sve. ono što je meni i najmanje važno pokušaću ostvariti bez obzira na količinu kolateralne štete.... kolateralna šteta ne postoji kao kategorija ukoliko je nešto meni važno... Ti znaš da ne možeš ti očekivati da će... ti nešto pomoć' ukoliko će to njemu odmoć', ili da ti neće, ako je gladan, a ti jedeš, imaš ti mrvicu hljeba da ti je neće pokušat uzeti. Tu jednu. Jer koristi njemu, opšta stvar ne postoji...“ (1:270-272).

Pokazuje se da u općem zahtjevu recipročne razmjene na način *raje*, u kojoj su uzajamna pomoć i dijeljenje resursa viđeni kao trajni zalog održavanja društvenosti, *kolektivnosti*, očigledna odstupanja od te prakse se zapravo teško mogu misliti u okviru društvenosti uopće. Daje im se oreol biološke predispozicije, svojevrsnog animaliteta. Metonimija *papak*, kojom se etiketiraju *ne-raja*, sažima skup osobina suprotan kodu i kodeksu *raje*, dolazi iz iste perspektive – animaliteta. *Biti-papak* znači biti nesocijaliziran, u konačnici *ne-bit-čovjekom* a *biti-životinjom*.

¹⁵² Inačica termina „prava raja“ jest termin „fina raja“. Premda često sinonimni, potonji ima ponekad i estetski prizvuk u smislu nekoga ko ima istančan ukus (pretežno za umjetnost i kulturu). Ali u konačnici ni to značenje nema zapravo širi obim od „*raje*“.

¹⁵³ Prije smo pokazali da se *raja* u diskursu nadaje kao ducrotovski *topos*, koji je skalaran. Ovdje nismo u kontradikciji s tom perspektivom. Skalarnost *raje* kao *toposa* omogućuje beskonačan niz deskripcija kojim se *raja* uvijek pokazuje kao *raja*. Apsolutnost *raje* o kojoj ovdje govorimo, rezultat je tih deskripcija koje uvijek vraćaju na svoj *topos* u nemogućnosti da se bilo koja od tih deskripcija privilegira ili hijerarhizira. Stoga je ova apsolutnost zapravo moralna kategorija.

Kompetitivnost

U dosadašnjim razmatranjima sugerirali smo da se *raja* u svojoj *polifoniji* uspostavlja u permanentnom djelovanju procesa socijalizacije, koji se odvija kao *recipročna* razmjena. Ova razmjena je po svojoj „prirodi“ simbolička i odvija se kao *izmještanje* „viška“ značenja „*izvan sfere raje*“. Ovaj proces uspostavlja *egalitarnost raje*. No ovo nije tačka nulte entropije. Ovdje se ne radi o stanju *egalitarnosti* koje je uspostavljeno, već je riječ o permanentnom procesu uspostavljanja. *Raja* nije statična institucija, već traži permanentan angažman socijalizacije – *druženja*, kako ga sama *raja* naziva. Kako je „logika“ koja pokreće sistem „simbolička“ u njoj vlada, vidjeli smo s Baudrillardom, „*zakon izazova, reverzije i nadmetanja*“ (Baudrillard, 1991: 53). Pojedinci, „bačeni“ u *raju* permanentno se bore za svoju poziciju, koja je uvijek nekakvo *izmještanje vlastitosti* – svoje, ali i tuđe. Stoga, možemo zaključiti da je *raja* u suštini kompetitivna zajednica.

Dakle, razmjena se u *raji* u principu odvija po „*načelu suparništva i nadmetanja*“, te ima formu *potlača* (Cf. Mauss, 1998: 17-19). Ona zahtjeva od pojedinca permanentan angažman u potvrđivanju pozicije u *raji*.

„Al' ta borba, ko će bit pametniji, bolji, ovo sve ostalo, daje, daje taj čar, to.. toj zezanju, ironiji... jer ja idem iz pozicije, ne gledam jesi li ti zvijezda, imaš li para i ovo sve ostalo, idem poziciju... ko je pametniji, ko je bolji... 'naš, i u tome, to je nadahnuće. Kad pričaš viceve onda ide ping-pong... ide provala na provalu, nadahnuće, isto kao što sviramo. Pa onda kad vidiš kako T dobro odsvira, onda i ti, i ti se digneš. Tako u tim provalama, u ironiji i u tome svemu ostalome, kako ko ... daje ti... doping, tako i ti... nesvjesno... više od sebe daješ... Ali je neiscrpna mogućnost“ (3:64-66)

Biti-u-raji znači baš poput ovisnika, gotovo nekontrolirano, biti u sredini koja traži uvijek nešto više od vas, pri čemu je to više „*neiscrpna mogućnost*“ novih označavanja u svakom djelovanju *raje*. Standardi su, dakle, zahtjevni. Navedimo primjer u kontekstu trenutka, gdje je domen religioznosti gotovo nedodirljiv, tabu za bilo kakav neortodoksni diskurs. Sugovornik opisuje epizodu:

„Idu ljudi... sad po Bolonji u školu... I šta *raja* uradi. Neki dan T i ja hodamo gradom, i momak jedan, koji ide u džamiju, mahala je u pitanju, ka'e – Gdje ćeš? – Ka'e – Idem u Džamiju. – Kaže – Od danas klanjam po Bolonji!“ (3:66).

Ova anegdota zorno ilustrira svakodnevnu situaciju u kojoj *raja* dakle „*zadaje*“ visok standard koji se treba moći uzvratiti i s čim se pojedinac u *raji* mora suočiti da bi ispao bolji, tj. opstajao u *raji*. Stoga *raja* ima „instaliran“ princip unapređenja standarda, dakle crtu inventivnosti.

„Ali vidi ove, ovu mladu generaciju, na primjer k'o Đuro što je otiš'o... gore, pa onda ovaj Loša, koji su postali ugledni... članovi slovenačkog društva, na'...Vidi Aleksandar Hemon, najbolje prodavani pisac u Americi!...Većina njih postaju uspješni.. Zbog te *raje* i sveg ostalog, 'naš. Jer ima taj neki takmičarski duh, u *raji*. Ko će bit bolji od boljeg, 'naš, ko će bit veća provala, ko će bit, ovaj uspješniji u čemu, 'naš“ (3:164-168).

No ovakvi zahtjevi nisu samo pitanje „čara“ ili „nadahnuća“, već univerzalni izazovi za pojedinca, njegovim vlastitim mogućnostima i kapacitetima. Vidjeli smo prije, u *raji* se „sve mora znati“ i nadasve se ne smije pokazati slabost. Stoga *raja* traži permanentnu pažnju o tome šta se radi i šta se govori – to je gotovo *per definitionem raje*.

„Al' obično znaš šta, kad kaže raja, znaš šta je meni ono as'cijacija?... As'cijacija mi je ono šta će raja reć', znaš. I moraš pazit... Moraš pazit šta radiš, jer u djetinjstvu možeš nađe nešto, mislim, i da dobiješ etiketu neku koju ćeš nosat čitav život. Znam. Imam prijatelja koje zovem nadimcima nekim.. nema nikakve veze ni s imenom ni prezimenom, ni sa čim! Razumiješ, ja znam iz djetinjstva zašto je to tako, negdje.. I dan danas ga ljudi zovu tako!“ (9:13).

Još jedna epizoda ovo jasno pokazuje: „Ej! Žena u sred rata, mala viče, viče – Čika Slunto, čika Slunto!¹⁵⁴ – A ja kaže' – uđi... Kako Slunto? – Kaže žena – Vjerujte ja ga znam odavno iz komšiluka – kaže – al' ja mu ne znam pravo ime!“ (8:8). U općoj transparentnosti zajednice u kojoj „svi sve znaju“ teško se šta možeš sakriti. Svaka epizoda jest potencijalna „priča“ koja ostaje pripisana pojedincu do smrti.

„Znaš... i onda raja... izanaliziraju priču.... A kad se pojavi prostor onda virmaž, he, he, uleti – Eh, evo ti sad! – ... Jest, mor'o si naučit kako ćeš reagovat“ (9:132-133).

„Mi smo... znali ko je on i šta je on. I unutar raje nema.. nema, 'naš. Mi zajedno šutamo lopte, zajedno.. druge stvari zajebancije, zezanje jedni drugim. Al' nema, ako se ljuti još mu je gore. Nema veze jel' on razbojnik, još mu je gore. Onda ga uhvate u ono što kažu pilanu, 'naš. Onda, ne možeš se osloboditi toga. I zato je mnogima, eto i danas su... ostali nadimci, znaš, iz djetinjstva. Osim toga nije mogao nikad, ha, ha, ha, riješiti, znaš, ha, ha.. Šansi! On se ... pomiri se tim i tako, jebi ga“ (8:8).

U ovakvim situacijama jasno se pokazuje i druga „priroda takmičarskog duha“ u *raji*, koji nije nužno pokazati da si bolji, ili da znaš „zadati“ visok standard. Ovdje je predmet takmičenja čista vlastitost, vlastiti opstanak u *raji*. „Strategija jedna jest sigurno nemoj se čupati, he, he, nemoj se čupati ni pod razno... ako se počne, može se samo na tu zajebanciju nakačiti i ti, pa i ti nadodavati“ (9:137). „Grieh“ nije u određenom trenutku pokazati slabost, manu, neznanje, nesposobnost ili čak različitost po bilo kojoj osnovi, „grieh“ je, prvo, ne moći priznati taj „nedostatak“, drugo, nemati sposobnosti elaborirati ga na takav način da će ta elaboracija postati izazovom za sve u *raji*. Pri čemu je riječ zapravo o denuncijaciji vlastitosti do te mjere da se ovaj „nedostatak“ pokaže kao takav „višak“ označavanja koji se može procesom razmjene *isključiti* iz „sfere raje“ i omogućiti pojedincu koji ga „nosi“ da bude ravnopravnim pripadnikom *raje*. Biti bolji ovdje dobija značenje biti bolji u *izmještanju* vlastitosti, dakle „zadati“ takvo devastirajuće samooznačavanje koje drugi neće moći dosegnuti. I možda se nigdje bolje ne pokazuje nego ovdje „priroda“ principa *isključivanja* „viška“ označavanja. Marcel Mauss u kontekstu *potlača* govori o „obrednim

¹⁵⁴ „Slunto“ je izraz u žargonu za čovjeka koji je izrazito nespretn.

uništavanjima“ vlastite „imovine“, čiji je cilj da „*budu darivanje koje će obavezno biti uzvraceno*“ (Mauss, 1998: 42). Samodevastacijom vlastitosti u *raji* također se uspostavlja/održava princip reciprociteta, koji zahtjeva od svih pojedinaca istu sposobnost. Prije smo napomenuli da u kodu *biti- raja*, osoba ima obavezu između ostaloga „*da se zna šalit na svoj račun, da zna častit ture...*“ (3:136), da općenito ima sposobnost dijeliti svoje „vlasništvo“ s *rajom*. Dakle i ovaj kôd se može čitati iz forme *potlača*. Ovdje također možemo smjestiti i rodnu perspektivu kompetitivnosti, gdje su žene „pozvane“ da „*prate raju*“, odustajući tako od svoje vlastitosti kao žena.

Posljedica kompetitivnosti u *raji* jeste uspostavljanje vertikalne hijerarhije moći. Vidjeli smo da svaka *raja* ima *glavne u raji, vođe raje*. Također smo vidjeli da su te pozicije samo privremene i kompetitivne i da bi trajno pozicioniranje narušilo strukturu *raje*. U vezi s ovim, treba razmotriti i perspektivu da kompeticija u *raji* proizvodi „neiscrpnu mogućnost“ označavanja. Ona se može jedino čitati iz perspektive mogućnosti proizvodnje označavanja koja samo mogu biti u odnosu reciprociteta, makar i u formi *potlača*. To je takmičenje koje ide „*samo do jedne određene granice, to je do vrha maksimuma, a da pređeš, da se ističeš od ostalih, to ne možeš! Jer, odma' ako.. te vide da si otiš'o... gotovo. Karijera ti je završena. Tako da moraš, ovaj... cijeli život balansirat!*“ (3:170-174). To je prag iznad kojeg *raja* ne može uzvratiti. To je „postvarenje“ različitosti u vlastitosti – osobnosti, kojem se po definiciji ne može parirati, drugim riječima: Subjektivizacija. To je kada se vlastitost pokazuje kao „samo takva“, kao vrijednost koja se ne može i ne treba razmjenjivati, konačno kao vlastitost koja ne izaziva takmičenje već zavist i pogotovu kad diskurs *samoizmještanja* ne funkcioniра. U *raji* se ne smije desiti da „*stvaraš od sebe nekakvog – Jaaaa, pa, eeej, ko je ko kao ja!*“ (4:51). Ti možeš biti svoj, čak uspješan, „*A to.. znaš šta je, zato, mnogi su uspjeli, a ostali su raja ili unutar raje*“ (8: 18), ali taj uspjeh je uvijek samo za sebe; za *raju* se taj „višak“ nužno *izmješta* da bi ostala *raja*.

Iako je dakle struktura *raje* – *raja* kao *kolektiv* – prioritet koji kroz permanentno djelovanje teži uspostavljanju egalitarnosti, ovaj proces je na jedan nužan način kompetitivan. Inače bi bio čisto svodenje na prosjek, koji može samo regresivno stagnirati do iščeznuća. S druge strane kompetitivnost ne proizvodi *raju* progresivnom zajednicom, bar ne u smislu u kojem doprinosi – unapređuje samu poziciju te zajednice i pojedinaca u njoj u nekom širem svijetu. Ona je, međutim progresivna u kontekstu provođenja diskursa *izmještanja* kojim se svaki „višak“, svaka razlika, na svojevrsan način transponira izvan „tonaliteta“ i „harmonije“ *raje*. U ovome *izmještanju* se dakle krije sama inventivnost *raje*.

Scena kompeticije u *raji* nije isključivo podešena u kontekstu međusobnog takmičenja pojedinaca. Ona podrazumijeva i skup trajnih rivaliteta između različitih *raja*. Iako je hijerarhija generacija neprikosnovena, *mlađe raje* regularno provociraju *starije raje* i obrnuto. Bilo da je to kulturološka

razlika: *“Kod njih je, kod stare raje je zapravo bilo Stounsi...a mi smo...ne mogu Gunsima cipela odbiti, he, he. Mi smo na Gunsima rasli,”* ili međusobno „takmičenje“ u raznim „disciplinama“, na primjer ko može više popiti (9:271). Rivaliteti između ulica, kvartova i *mahala* – Vratnik, Kovači, Bistrik, Bjelave, Čaršija, Gorica, Koševo, Koševsko Brdo, Mejtaš, Dolac Malta, Livada, itd. su također trajno obilježje sarajevske *raje*. Unutra toga rivaliteta postoji i općenitiji rivalitet *mahale* i modernijih dijelova grada – *haustorčadi*. *„Malo su zatvoreniji bili ovi iz mahala“* (8:94).

„Recimo čaršija, ja ne volim na čaršiju otići u jednom.. Ne volim, ne volim se sresti s ljudima s čaršije, a tol'ko je ne volim. Sad u ovom periodu. Jer, 'naš, kada kažem to mahalac... ima ta čaršija nešto, znaš, neku priču, oni nešto! Znaš. Nešto oni, šta?... Ne razumijem šta je, koja je to priča, šta je poenta, a nide veze... Ti si s čaršije, ti si, eto... grad, šta li, Bimbaša, Dariva. Koze ba, seljakluk... Ne volim ih, ne odem, vjeruj mi da ne odem, kad moram, eto!“ (9:87).

Također su *„poznati bili rivalitet prve i druge gimnazije“* (8:18). I konačno tu je rivalitet između navijača dva sarajevska fudbalska tima „Željezničara“ i „Sarajeva“. Može se na neki način kazati da je ovaj rivalitet paradigma funkcioniranja *raje*. To je *„bitna stvar u Saraj'vu“* (9:107-112). Pripadanje jednom timu uvijek je pripadanje *raji*, pripadanje drugom timu je problematično iz pozicije vlastite *raje*. Međusobno se (samo) etiketiraju kao „košpicari“ – navijači „Željezničara“ i „pitari“ – navijači „Sarajeva“. ¹⁵⁵ „Zagriženi željovac“ kaže:

„Imaš rajū.. između navijačkih skupina. Nije ista raja... navijači na primjer „Želje“... i navijači „Saraj'va“... Tačno je to kvalifikacija ljudi... ono je tamo radnički tim, i u komunizmu, i u kapitalizmu, i u nacionalizmu borio se protiv države! Svi su bili protiv njega! I to su ljudi shvatali k'o pokret... Ta raja! Prava, istinska, sarajevska...I onda ta raja koja dolaze dole (navijači „Sarajeva“ op.NŠV.), to je raja.. potpuno drugačija od ovih, jer je i klub drugačiji! Ovo je vojno-policijsko-državni tim. I ti.. ti svi ljudi, sa tim mentalnim karakteristikama, koji više vole vlast i preko nešto... ovo razmaženost i ovo sve ostalo, svi idu gore... A ovi.. stare Sarajlije, đaci, opičeniji, radnička klasa i ovo sve ostalo ide dole. I onda je to taj derbi“ (3:185).

Navijač „Sarajeva“ pak kaže:

Kupim kuću prije par godina...u Buća Potoku. ¹⁵⁶ Jebem ti! ... ha, ha.. Deš' reć' da si iz Buća Potoka! Ha, ha! Svi se zajebavaju, kad „Željjo“ pobijedi u Buća Potoku se slavi! Ha, ha! I Interesantno, u mojoj raji, niko, kunem ti se za „Željju“ nije navijao. Niko! (9:107)... Dakle sva ta moja raja svi.. svi za „Saraj'vo“ navijali. Stara, starija raja (9:113)... Ja interesantno je to za Saraj'vo, znao sam, par

¹⁵⁵ „Košpicari“ dolazi od stereotipa da su navijači „Željezničara“ uglavnom „došlje“ – doseljenici, a ne „rođene Sarajlije“. Budući su kosovski Albanci u Sarajevu uglavnom na utakmicama prodavali košpice, te bili „došlje“ i uz to još pretežito smatrani „primitivnim“ i „inferiornim“, tako građanima drugog reda, „košpicar“ sabira te osobine i pripisuje ih navijačima „Željezničara“. S druge strane, termin „pitari“ označava u ironijskom aspektu „maksimalni domet“ kulture „rođenih Sarajlija“, pravljenje pite. Međutim, u stvarnosti nemoguće je vezati bilo koji klub navijača za razliku domicilni-doseljenici. S druge strane ovaj rivalitet ogleda se i u još jednom sarajevskom kulinarskom specijalitetu – sarajevskim ćevapčićima. Premda u Sarajevu ima desetine ćevabdžinica, dvije dominiraju „diskursom ćevapa“ – „Hodžić“ i „Željjo“. Prva u vlasništvu „stare sarajevske mesarske familije“, potonja u vlasništvu kosovskih Albanca koji žive u Sarajevu. Privrženost jednoj ili drugoj nije nikako stvar ukusa ćevapčića, već prije bi se reklo „kulturološkog ukusa“ – ona sabira brojna socijalna (samo)označavanja i diferencijacije.

¹⁵⁶ Predgrađe Sarajeva naseljeno uglavnom nesarajlijama i koje nije dio primarnog urbanog kompleksa.

ljudi možda znam, željovaca da ka'e bolesnik! Al' pitara bolesnika znam bruku! Al' bukvalno on bolestan kad „Saraj'vo“ izgubi, on je bolestan“ (9:271).

No u djelovanju se pokazuje prava „priroda“ rivaliteta:

„...navijačke raje... Znali su praviti unutar raje neko za „Saraj'vo“, neko za „Želju“. Ali se to pravilo, zajebancije se pravile... Eto mi, a mi smo znali otić' da slušamo provale raje, ba, ha, ha. S strana onih bolesnika navijača... Onda nema veze za koga navijaš, odeš. Odeš, jeb'o te, navijaš i onda zezaš u toku utakmice, jedan drugog zezaju.... Odemo na utakmicu da slušamo ove, jesmo ozbiljno, ha, ha! Ma ej! K'o na izlet da odeš, jeb'o te, nema veze ko igra, joj, da li je utakmica „Želje“ il' „Saraj'va“, dogovorimo se i mi odemo tako...ali zato se pijucka, mezi, zeza se, 'ajd, k'o da je bitna utakmica. Jel' 'naš... bitno je zajebavanje kasnije“ (8:64-66).

Tako, za naizgled nepomirljive skupine, kao i u ostalim djelovanjima za suprotstavljene *raje* i suprotstavljene pojedince u *raji*, kompetitivnost sadržaja determinirana je kontekstom *druženja*. Dakle cilj nije naprosto nadmašiti drugu skupinu – pojedinca; *druženje*, makar i kompetitivno – ono se pokazuje i kao samo djelovanje *raje* i kao cilj djelovanja *raje*.

Taktike kompetitivnog djelovanja

Premda su se iz prethodnog izlaganja mogle implicite zaključiti svojevrsne taktike koje se koriste u kontekstu kompetitivne konstitucije *raje*, u ovome poglavlju ukratko ćemo pokušati eksplicirati one koje su najzastupljenije, odnosno koje su u samoj suštini *raje*. Riječ je o *marisani*, sportu, piću, (samo)ironiji i zafrkanciji.

Marisana

Odmjeravanje fizičke snage kroz pojedinačnu ili grupnu tuču – *marisanu*, jedan je od važnih aspekata socijalizacije u *raji*. Gotov svi sugovornici su ukazali na to, i to tako da se na neki način nadaje kao primarni aspekt. Svakako je to vremenski u kontekstu odrastanja i ulaska u *raju*.

Marisana se veže prvenstveno za onaj tip organizacije *raje* koje smo nazvali *teritorijalni*. „Kad smo mi doselili, kad smo se uklopili u tu *raju* bjelavsku, u ona čuda, igrat se, prvo smo se potukli s njima, a onda smo.. jednostavno nerazdvojni“ (5:18). Osim svojevrsne ulaznice, kako smo pokazali, *marisana* služi uspostavljanju hijerarhije unutar *raje*, „ko je *Baja* u *raji* u jednom... krugu *raje* ... ko je boss u toj *raji*“ (3:114).¹⁵⁷ Također *marisana* je i mehanizam *konflikt menadžmenta* za rješavanje

¹⁵⁷ U kontekstu rodne perspektive kolovođa *marisane* premda pretežno, nije nužno muškarac. Sugovornica suvereno potvrđuje: „Prva ja, ja sam se volila tući kao dijete... He, he, i bježali svi od mene, maltari su bježali od mene da znaš

nesuglasica i konflikata u *raji*. „A i događale su se tuče i između nas! Ne.. ne možeš se složiti sa.. prijedlogom nekakvim koji je, pa to ti dođe do... zajebanih riječi, počnemo se vrijeđati u onom smislu u kojem ne bi trebalo, 'na'. Pa dođe i do psovki, he, he!“ (4:161).

Izbjegavanje *marisane* viđeno je kao izbjegavanje ulaska u *raju*, a to *raja* u svojoj težnji za sveobuhvatnošću ne tolerira, te izaziva pojedinca da se uključi na „ravnopravnoj“ osnovi: „U našoj *raji*...imali smo jednog privjeska. Ali on nam je plačko bio, mi smo curice, on je nama služio da ga tučemo... i jadnog J smo uvijek tukle“¹⁵⁸ (5:28).

Pored unutrašnjeg djelovanja – kada su odnosi uspostavljeni „*sad idemo na, na, onu dole raju!*“ (3:114) – *marisana* često definira odnose među *rajama*: „...tu je dolazilo do sukoba: livada – *maltari*, 'na'. Do sukoba i to ozbiljnih sukoba! Gdje se išlo u tuče (4:9)“. Ili „*gorička i marindvorska raja, pa se...tuklo*“ (1:17). Dakle, *marisale* su se *mahale* protiv *mahale*, kvartovi protiv kvartova, ulice protiv ulice. Međutim, u konačnici, pored *teritorijalnih raja* i sve vrste rivaliteta podrazumijevale su *marisanu* kao regularan način komunikacije između *raje*: *školske raje* su se tukle međusobno, *navijačke raje*, *raje iz kafana*, *supkulturne raje* (recimo „*metalci*“ i „*pankeri*“), itd.

Međutim *marisana* ne izlazi iz konteksta shvatanja kompetitivnosti u *raji*. Ona je prije svega „*gospodska marisana*“ (3:114). Cilj nikako nije povrijediti drugoga: „*u suštini to je bilo neko šaketanje*“ (6:69). „*Skinu se prsteni, da se ne povrijede*“ (3:114). Tako su „*se zakazivale tučnjave*“ (1:17).

„Najjači se dogovore, a onda mala raja za njima, onda oni se tamo potuku. Fer-plej, nema tu, znaš... to je znala i policija, okrene leđa. Znala je da ima zakazana tuča jednog il' dvojice iz ove iz ove raje.. najjači.. Onda mi svi ko dječurlija za njima.. To bude groznih, opasnih.. ha, ha.. opasnih tuča bilo“ (8:10).

U konačnici „*sve je to kratkog vijeka... nismo zlopamtila bili*“ (4:161), i kada se *marisana* završi „*onda ga zoveš na piće*“ (3:114). „*Pa se nekada i zbliže te raje. Postanu, đe se god vide... vani i oni su raja*. (8:10).

Marisanu je tako moguće tumačiti na dva načina. Jedan je uspostavljanje hijerarhije – simboličkog poretka u *raji* i među *rajama*, da se naprosto „zna ko je ko“. Ali budući da to na kraju nije važna činjenica, jer je uspostavljanje odnosa, dakle *druženje* je cilj, a ne dominacija *raje* nad *rajom*, te princip egalitarnosti ultimativno aproprira sve različitosti, *marisana* kao taktika odražava princip

(4:9)... *Ja sam bila što se tiče tuče, tu sam ja bila glavna! S kim ćemo se tući, i kako ćemo se tući. Ko ide u... tuču. Eh, to, ja sam bila za to*“ (4:139).

¹⁵⁸ Ovdje ćemo opet ukazati na rodnu perspektivu i zahtjev ženama da „*prate*“ *mušku raju*. Činjenica da je curicama ostavljeno da tuku dječaka koji izbjegava tuču, pokazuje koji je model identifikacije u *raji* zahtjevan – Njima, koje su zbog svoje spolnosti na samoj granici ulaska u *raju*, omogućen je ulazak u *raju* jer „*prate*“, istovremeno muškarac kojeg one tuku je ispod svih kriterija *raje* i time i „*muškosti*“.

važnosti djelovanja – učestvovanja i reciprociteta. Spremnošću da učestvuješ u *marisani*, bez obzira na ishod, pokazuješ da si spreman da dijeliš i upravo tu gdje je učestvovanje opasno po tvoj fizički integritet. To je svojevrsna simbolička žrtva kojom stičeš *rajski* kredibilitet – učestvuješ u reciprocitetu s maksimum svojih (fizičkih) sposobnosti: ili si dao ili primio batine, ali u svakom slučaju učestvuješ.

Sport

Koliko je fizičko učestvovanje u *raji* važno pokazuje odnos raje prema sportu. „*Hoću da kažem da je uvijek bilo veći fazon da je nek(o) dobar sportaš... nego da ima auto*“ (2:107). Mogli bismo sugerirati da sport kao fizička taktika kompetitivnosti *raje*, za razliku od *marisane* već unaprijed ima jasan simbolički značaj i ne traži stvarnu „žrtvu“ fizičke egzistencije. No, bez obzira na to ova taktika nije ništa manje kompulsivna. Već smo spomenuli da se od pojedinca traži da po svaku cijenu učestvuje u sportskim igrama, tj. da „*nema sporta koji ja ne znam... I oni koji su dvije lijeve noge imali, u neka doba ... mor'o si nešto igrat lopte*“ (9:151). Prevažodno je riječ o timskim sportovima, fudbal prije svega, ali i košarka, odbojka, rukomet, i tu gotovo nije bilo izuzetaka.

„Poznati bili rivalitet prve i druge gimnazije u sportovima, rukometu, u košarci pogotovu... gotovo.. to je znalo ba 3000 duša doć' u Metalac, na granama, one topole bile i po ogradama. Boša¹⁵⁹ kod nas, Pimpek, Davor¹⁶⁰ tamo, za drugu gimnaziju... to su bili rivaliteti“ (8:18).

Iako u manjoj mjeri, *raje* se formiraju i oko individualnih sportova, kao što su skijanje, gimnastika, tenis ili atletika, a danas fitnes i teretana. U jednom od, recimo, specifičnijih sportova – vazduhoplovstvu, jedan od sugovornika, dugogodišnji član Aerokluba „Sarajevo“ pokazuje za *raju* iz toga kluba:

„Ta aeroklupska raja, to je fenomen... ipak su životi u pitanju. Mislim, na kraju krajeva, hoćeš li ti kazat nekom nešto pogrešno pa da se on zbog toga ubije, I ja... kad počnem o tome da pričam (1:57)... Čovječe... ja sam bio spreman da se rastavim od žene, kad je ona počela ozbiljno da se buni što ja idem da trošim cijeli dan na aerodromu. Da mi bar plate... ja idem dole i trošim cijeli jebeni dan... i ne napravim minut leta. Nego budem rukovodilac letenja... I odgovaraj za sve (1:59)... Evo... uskoro ću napuniti 30 godina, već sam ostario.... A zašto smo ostarili, zato što ti je neko dao... tu djecu, jeb'o te, da ih vučeš da lete, i.. možda se ubiju. Imaš... lako je brinut' se o malom djetetu... ti imaš punu brigu nad odraslim ljudima (1:241)... Roditelj se brine o svemu. Da te nahrani, da ovo, da ono! Ti si doš'o na aerodrom zato što ti se sviđa, zato što voliš da uživaš u letenju, hoćeš da letiš što više, hoćeš da se družiš, i tu ima neki D, ili S, ili neki ovaj ili neki onaj, koji te uči kako ćeš to da radiš i da preživiš, i da budeš sa drugima, i zajebavate se, i kafana, i podvale“ (1:242).

¹⁵⁹ Nadimak Bogdana Tanjevića, dugogodišnji trener KK Bosna

¹⁶⁰ Pimpek – nadimak Davorina Popovića, pjevača grupe Indexi iz Sarajeva.

Iako zbog mnogih aspekata specifičnija, *aerodromska raja* se pokazuje upravo paradigmatičnom *rajom*, koja je okupljena oko zajedničkog interesa, u kojoj pojedinac zadovoljava svoje specifične potrebe, istovremeno se podređuje kolektivu, *izmješta* iz svoje vlastitosti, preuzima odgovornost, ne samo za druge pojedince, već za cijeli proces konstitucije *raje*. Tako *raja* postaje „*samodostatan organizam*“ (1:57) koji se permanentno reproducira stalnim angažmanom sve *raje*. *Raja* se dakle pokazuje primarnom u odnosu specifičnu potrebu, letenje u ovom slučaju. Ovo u svom pismu pokazuje također jedan član Aerokluba koji sada živi u Kanadi:

„Evo, da pozdravim iz ovog dalekog Vankuvera... U Sarajevu sam mislio da na aerodrom idem gotovo isključivo zbog letenja, pa sam se tako vrlo brzo po dolasku u Vankuver ponovo uhvatio livade. Tek tada sam u stvari shvatio da mi je na Butmiru mnogo više značilo društvo nego letenje samo za sebe. Ovdje je letenje lijepo, ima ga – nije da nema, ali je sve to nekako suho i oskudno bez poznatih lica, frke i galame, lopte i ping-ponga.“¹⁶¹

Može se reći dakle da unutar timskih sportova pojedinac biva uvučen inercijom *raje* i vještina se pokazuje sekundarnom karakteristikom, dakle *raja* vas uvodi u fudbal. S druge strane, u individualnim sportovima vještina je ta koja vas uvodi u *raju* – drugim riječima znanje skijanje vas uvodi u *raju sa skijanja*. No kako smo vidjeli, bez obzira na prirodu „inicijacije“ u određenu sportsku aktivnost, *druženje* je konačni cilj bavljenja sportom kroz *raju*. „*Al' svi su se družili opet i po FIS-u i na treninzima i sve. I ne samo u FIS-u, gdje Skenderija, tu bio stadion 22. decembar, znaš. E tu bile one fildžan liga, blato, šljaka, pa sa strana bili teniski tereni*“ (8:18).

Tako kada jedan sugovornik kaže za *raju* „*da se nisu se bavili ni školom, nisu se bavili ni nekim zanatima, nit su se bavili ni sportom, oni su jednostavno, tako – egzistirali kao raja, kao pripadnici... neke... grupe*“ (7:77), on na neki način postavlja pravu „dijagnozu“. Kao i ostale aktivnosti i taktike, sport u *raji* jest *druženje*, potvrđivanje pripadnosti nekoj grupi, a ne postizanje sportskih uspjeha. Baviti se sportom za *raju* stoga ne znači biti fudbaler, skijaš, gimnastičar, već se *družiti* povodom tih sportskih aktivnosti, dakle, reproducirati *raju*. Biti sportista u pravom smislu te riječi znači, kao i svako drugo vlastito „postvarenje“, biti „*izvan sfere raje*.“

Piće

„Slabost na cugu“, „moći dobro popiti“, „pratiti u cugi“, „znat počastiti“, bitni su elementi *druženja* u *raji*. *Raja* dakle „zna popiti“, bilo da je riječ o tome da je ta sklonost „*samo rezultat prekomjerne i učestale akumulacije pozitivnih i divnih vibracija, kao i potrebe za oslobođenjem tih osjećaja*“ koje *raja* stalno proizvodi,¹⁶² ili je to kulturno, čak „genetsko“ naslijeđe: „*možda su oni budalaši bili u*

¹⁶¹ Cf. http://www.aeroklub-sarajevo.ba/Pisma_urednistvu-Pohvale.htm – Pristupljeno 24.09.2010.

¹⁶² „Raja ili smrt čaršije“

tursko doba, fistadžije... Vjerovatno je to i genetski, ima...A tad, tad se jelo i pilo, mezetilo i sve ostalo... od Turaka sjedi, popi, zamezi, zajebaji, 'naš. 'Ajd muzika, 'ajd sve ovo ostalo“ (3:96-98).

U kontekstu kompetitivnog djelovanja ovo znači „piti više“ ali i „častiti više“, no uvijek u formi reciprociteta: ne možeš uvijek častiti, jer time pokazuješ „višak“, ne možeš odbiti piće jer se „izdvajaš iz *raje*“ i time prekidaš lanac. I u piću, pojedinac je „izazvan“ da pokaže više. Stoga anegdote o višesatnim i vešednevnim dnevnim opijanjima često su sastavni dio regularne „priče“ *raje*. Vidjeli smo prije: „Četr'est i pet dana ljudi ne izlaze...iz jedne prostorije. Boce naručuju, nit se ko kupa, nit se šta pere...“ (3:92). Ili:

„Sjetim se nedjeljama... Akvarijum, gore kod stadiona. Nas trojica sjeli... – daj nam – Šta ćete pit? – Daj nam tri gajbe pive! – Ou! I onda raja dolaze, gajbe n'ake... U 10 ujutru, nedjelja, utakmica u 8 naveče. I mi vjerov'o mi, s Koševskog Brda, nas dv'est dođe, dakle, od moje raje tamo, a plus još s Koševskog Brda raje tu što ima još s kojima sam ja dobar“ (9:113).

No kao i u ostalima slučajevima *rajskog* djelovanja, *druženje* a ne sadržaj *druženja* dominira.

„Nas trojica, izašli 'nako k'o i svaku noć, daj nam piva ovdje, daj piva, daj piva, i sad sjedile, neke djevojke sjedile tu sto pored, i one isto, al' one nešto slave. Šta je, diplomirala ova jedna... Hajd, čestitamo. Pa kaže – Šta vi slavite? – Mi? Ništa, mi to, ha, ha, 'vako, he, he, 'vako redovno!“ (9:9).

Dakle ne pije se u *raji* nužno da se nešto proslavi, niti da se napije, čak niti da se „popravi“ raspoloženje, pije se naprosto jer se *druži*. Piti u *raji* – alkoholizam stoga se pokazuje kao jedan od bitnih načina socijalizacije, a nikako individualna sklonost ili ovisnost. U potonjoj perspektivi vezanost se pomjera od *raje* ka sadržaju, ka piću samom i time njegov *rajski* karakter iščezava.

(Samo)ironija i zafrkancija

Biti zafrkant, imati na repertoaru beskonačan broj viceva, i znati dobro zabaviti ekipu gotovo su instantne asocijacije koje se pripisuju Sarajlijama kontekstu jugoslavenskih prostora.

„Znate, kad dođete kao Sarajlija u bilo koje društvo u Zagrebu, Beogradu, ljudi od vas očekuju da pričate viceve non-stop... gdje Bosanci ispadaju glupi, tako da je to, mislim, jedna pozitivna odlika, da mi pričamo viceve o samim sebi kao glupima“ (2:83-85).

Iz perspektive *sarajevske raje* ovdje ćemo samo podsjetiti na brojne primjere u kojima su sugovornici spominjali zafrkanciju, šale, šale na svoj račun, provale, itd. kao stalne elemente *druženja* i nadmetanja u *raji*. Oni se pokazuju u kontekstu permanentne recipročne razmjene simbola kojima se rekonstruira *raja*. S druge strane, nagovijestit ćemo također da se *izmještanje* „viška“ označavanja, koje smo stalno spominjali kao bitnu strategiju uspostavljanja egalitarnosti odvija u izvjesnoj (samo)ironijskoj perspektivi kojom se omogućuje komplementarna identifikacija subjekata heterogenoga porijekla. Međutim ove taktike kompetitivnog djelovanja u *raji* ćemo

detaljno razraditi u poglavljima koja dolaze. I štaviše dat ćemo im centralno mjesto u konstituciji *raje* kao one koje čine tu *differentia specifica raje* kao fenomena.

Izmještanje

U prethodim poglavljima često smo govorili smo o *isključivanju* i *izmještanju* „viška“ označavanja iz „*sfere raje*“. Riječ je također o strategiji koju *raja* „nasljeđuje“ kao strukturni element bosanskohercegovačke zajednice svakodnevnog života općenito. U onome što smo, razmatrajući je, nazvali mikronarativom *kooperacije*, bitna etno-religijska razlika među stanovništvom zajednice svakodnevnog života se *isključuje* i time njihova potencijalno *antagonistička* pozicija biva *izmještena* u sferu „politike“ kao etnopolitike. Ovo zauzvrat omogućuje funkcionalnost zajednice koja se izgrađuje u kontekstu permanentne recipročne razmjene. Kako se etno-religijska razlika percipira kao temeljni izvor (svih) nejednakosti – napetosti u bosanskohercegovačkom društvu, u kontekstu *raje*, u njenoj *deteritorijalizaciji*, vidjeli smo da dolazi do procesa ekstrapolacije principa heterogenosti na najširi spektar društvenih i kulturalnih razlika, istovremeno i do proširivanja sfere djelovanja. *Raja* funkcioniра tako da u svom svakovrskom djelovanju *isključuje* „višak“ označavanja koji se nadaje kao posljedica tako široko postavljene heterogenosti zajednice i kojim se omogućuje uspostavljanje egalitarnosti zajednice. Također smo sugerirali da ovo *isključivanje* nije neka anulacija ovih razlika, već istovremeno i njihova reprodukcija i *izmještanje* iz onoga što nazivamo „*sfera raje*“.

„Višak“ smo definirali zapravo kao Subjekt, a njegovo *izmještanje* kao razvlašćivanje u kontekstu *multipliciteta raje*. Ovdje se sada možemo referirati na Freuda, jer se čini da termin *izmještanje* na neki način priziva, premda u izmijenjenoj formi što Freud naziva *pomjeranje*. Govoreći o *pomjeranju* kao mehanizmu rada sna Freud kaže:

„da se prilikom rada sna ispoljava jedna psihička sila koja, s jedne strane, psihički visoko vrednim elementima oduzima njihov intenzitet a, s druge strane, putem predeterminisanja od elemenata manje psihičke vrednosti stvara nove vrednosti koje posle toga dospevaju u sadržaj sna. Ako je tako, onda se u procesu stvaranja sna zbiva prenošenje i pomeranje psihičkih intenziteta pojedinih elemenata... Posledica ovoga pomeranja je da sadržaj sna više ne izgleda isti sa jezgrom misli sna, da san daje samo jedno izopačenje želje sna koje postoji u nesvesnom“ (Freud, 1976: I/310-311).

Razlog ovoga *pomjeranja* jest djelovanje još jedne psihičke sile koju Freud naziva *cenzirom* i koja onemogućuje da se želja *potisnuta* iz nekih razloga neprikriveno ispolji, stoga dolazi do *pomjeranja* i *izopačenja* sna. „San je (prikriveno) ispunjenje jedne (potisnute, suzbijene) želje“ (Ibid: 166).¹⁶³

¹⁶³ Freudov kurziv!

Izmještanje o kojem mi govorimo, kao razvlašćivanje, također podrazumijeva izvjesno depotenciranje, „oduzimanje intenziteta“ označavanja „visoko vrijednim elementima“ – Subjektima i njihovo nadomještanje multiplicitetom *raje*. Ovim se „visoko“ potenciranim elementima onemogućuje pristup u *ravan konzistencije raje*, čime se oni *potiskuju – izmještaju* u „sferu *izvan raje*“. Ono što je pak „*izvan sfere raje*“ jesu etno-religijske, klasne, kulturne, ekonomske, interesne, profesionalne, itd. razlike. Ukratko, svi „postvareni“, subjektivizirani društveni potencijali razlikovanja – partikularni identiteti – *izmještaju* se u druge društvene „sfere“. Ovi potencijali se pokazuju kao „višak“ označavanja u jednoj zajednici, i kao takvi ne mogu ući u beskrajn lanac reciprociteta, iz prostoga razloga jer se, kao najvlastitiji označitelji ne mogu razmijeniti. Ulaskom u *raju* ova vlastitost doživljava redeskripciju: razlika u odnosu na *kolektiv – raj* se *isključuje*, a sinhronizira se sa jedinom mogućom vlastitosti u *raji – biti-raja*. Ovdje dolazi do jednog „izopačenja“ Subjekta: nemati-vlastiti-identitet, odnosno imati identitet-*raje* najpersonalnija je pozicija *bivanja-u-raji*.

Paradigmatičan slučaj ove redeskripcije vlastitosti jeste *nadimak*. Bilo da je nastao kao posljedice neke nespretnosti, gafa, bilo da je posljedica neke fizičke idiosinkrazije, bilo da je samo skraćeno ime ili prezime, neka igra riječi, ili naprosto neko treće ime, svako, ili gotovo svako u *raji* ima neki *nadimak*. Vidjeli smo „*imaš.. drugova s kojim se družio dva'est godina znaš mu samo nadimak, ne intersuje te njegovo ime i prezime, nego samo nadimak*“ (3:193). On *izmješta* nečiji najvlastitiji identitet sabran u imenu i prezimenu u sferu „privatnosti“ pojedinca time i u sferu „političnosti“; istovremeno, *nadimak* funkcionira kao jedino raspoloživo ime za „javnu upotrebu“¹⁶⁴ – upotrebu u *raji*. Kako je međutim, *nadimak* također sabiranje određenih označavanja pojedinca, dakle nekakav „višak“, postavlja se pitanje kako i on sam ne dođe „pod udar“ mehanizma *izmještanja*? Ovo je moguće jer on funkcionira kao svojevrsni dvostruki kôd. S jedne strane vlastitost, vlastito ime koje se ne može recipročno razmijeniti se *isključuje*; istovremeno pojedinac dobija *rajsko* ime koje je upravo proizvod te recipročne razmjene – *nadimak* se dobija u konsenzusu etiketiranja kao samoetiketiranje. Konačno, ime kao *nadimak* ne referira nečiju partikularnu vlastitost, već je primarno simbol pripadnosti *raji* – on „asocira“ nekoga u *raju*, ili – da ostanemo na freudovskom fonu – *nadimak* je „prva asocijacija“ nečije pripadnosti *raji*. U perspektivi *raje* vlastito ime se štaviše percipira kao neka „spoljna datost“, stoga je zapravo „nevlastitost“: *nadimkom* osoba zadobija „pravu vlastitost“ – vlastitost u *raji*. I ovo ni na koji način nije slučajno etiketiranje – ono proizlazi iz temeljne transparentnosti *raje* – zajednice u kojoj „se sve zna“. U tom kontekstu su i sva označavanja vlastitosti pojedinca raspoloživa, stoga se ovdje pokazuje **komplementarna „priroda“** ovoga *izmještanja*. Ono istovremeno zadržava i odbacuje „višak“: zadržava u formi raspoloživosti, odbacuje u formi smještanja u „pravi kontekst“. *Biti-raja* kao pojedinac, znači imati

¹⁶⁴ Svojevrsni obrat u percepciji javno-privatno ćemo razmatrati kasnije.

sposobnost određivanja „mjesta“ svakoga identiteta. Pri čemu ovo nije samo klasifikacijska sposobnost, već diskurzivna sposobnost (*samo*)*izmještanja* koja konstituira *raju* i kao zajednicu – *kolektiv*, i kao pojedinca. Na ovaj način pojedinac u *raji* opstoji u svojevrsnoj komplementarnoj realnosti, reći ćemo *nadrealnosti* – s kapacitetima da **SE** uključuje **u** i isključuje **iz raje** – **i kao Subjekt i kao objekt**.

U kontekstu *izmještanja* potrebno je ukazati na jednu perspektivu konstitucije odnosa *javno-privatno* u *raji*. *Raja*, kao sveobuhvatni princip konstitucije zajednice svakodnevnog života, kao zajednica koja obuhvata cijeli raspoloživi socijalni prostor, istovremeno kao transparentna zajednica u kojoj „se sve zna“, aproprira cjelokupni prostor javnosti. *Raja* je stoga „javna stvar“. *Izmješteni* „viškovi“ označavanja se iz sveobuhvatne „*sfere raje*“ dodjeljuju „sferi privatnosti“. U principu, dakle, kao pojedinac možeš za sebe u privatnosti biti religiozan, ali „*ne pravi kino od svoje vjere*“ (1:81), dakle ne pravi od nje „javnu stvar“. Tako religijski, etnički, nacionalni, politički, profesionalni, kulturni, interesni, itd. identiteti i s njima asocirana djelovanja funkcioniraju jedino u „sferi privatnosti“, koja se kao nesamjerljivi i nerazmjenjivi „višak“ *raji* uvijek pokazuje kao problematična. Upravo u ovom odnosu postaje prepoznatljivo šta mislimo kad kažemo da *raja* „zauzima sav raspoloživ socijalni prostor“. „Socijalni prostor“ za *raju* jest prostor socijalizacije koja je za *raju* uvijek *druženje*. Svaka aktivnost kad se provodi kao *druženje* prebiva u tom prostoru; i obratno, svaka aktivnost koja nije *druženje*, izlazi iz domena socijalizacije, dakle iz „socijalnog prostora“.

Antielitizam

U prethodnim razmatranjima vidjeli smo da u *raji* postoji izvjesna ambivalencija prema pojedincima koji su uspješni. U samodeskripciji *raje* općenito nema ili „*barem to je priča bila vezana za Saraj'vo, to je možda neki narativ koji se ono i dan danas to, e nema u Saraj'vu, popularnih... Nema faca!*“ (9:57-59). Opće mjesto toga *antielitizma* je da se uspjeh ne prašta: „*I ovaj, interesantno je da... ja još nisam primijetio da se za neke ljude koji su izrazito uspješni u Sarajevu ...kaže...da su raja (7:19)... U ovoj sredini, u ovoj kotlini jednostavno se ne dozvoljava..da budeš uspješan, da budeš drugačiji, da budeš moderan, da budeš šminker*“ (7:39). U tom kontekstu figuriraju slijedeća razmišljanja sugovrnika:

„Pa ne može se smatrat rajom ako neko...dođe sa Ferarijem i dvije dobre ono trebe, dođe u klapu, i ode, naruči tonik da popije. On nije raja. Kakav god, bez obzira na njegove ljudske kvalitete, bez obzira na njegove intelektualne kvalitete, bez obzira, bilo šta! On odma' apsolutno nije više raja!“ (7:99).

„Jer ako dođe neko ko ima jako puno love i ko je uspješan i počne da se s oprostjenjem kurči u raji, doživjet će fijasko! Neće više bit prava raja... Mislim Saraj'vo je poznato po tom što ljude spušta, jel', sve koje se uzdignu, malo spuštaju“ (2:68).

„zvijezde... nisu mogli ovde ni živit!.. Morali su otić', htjeli-nehtjeli. Jer svugdje su autoritet, svugdje su... zvijezde... osim u ovome gradu“ (3:56).

No, suprotno tome općem shvatanju, uspjeh po sebi nije problematičan. Vidjeli smo da su „*mnogi... uspjeli, a ostali su raja ili unutar raje*“ (8:18). Uspjeh postaje problematičan onda kada osoba traži da se taj uspjeh prizna u *raji*, odnosno da joj se na osnovu toga dadne povlašćena pozicija, izvućena iz konteksta *reciprociteta*.

Kinđe¹⁶⁵ je smatran rajom i Pimpek, a nije Goran Bregović... Pa zato što je Goran Bregović uz'o jahtu i otiš'o sa onom dobrom... trebom... i na učkur ufatio ribu, jel'. E on je prop'o odma' kod raje... A Kinđe je dobrića jedan koji je šuk'o, jel', koji je i pio i bio bolestan... Pimpek pogotovo, vodili ga kući, on je bio raja, jer je bio tako, kako ću ti opisat ono... prihvatljiv svima! Prihvatljiv svima!... Nije se folir'o, nije... im'o vikendicu na Jahorini, ovaj je imao ovo... (Bregović op. NŠV) On već nije... he, he, u raji... A stvarno.. Pimpek,...ostaje da je raja....Pimpek, iako je bio pjevač i uspješan“ (7:41-143).

Pokazalo se, dakle, da oni nisu nepoštovani *per se*, već postaju takvim u onom trenutku kada „uspješni“ pojedinac uzurpira „javni prostor“ *raje* za vlastitu promociju, kada u kontekstu *raje* pokušava održati svoju „izvršnost“, i tako se nametnuti kao trajni autoritet – izvući se iz obaveze reciprociteta. Kršeći tu obavezu, odnosno pretendirajući poziciju elitizma u odnosu *raju*, pojedinac **SE isključuje iz raje**. Međutim, ako „uspješni“ pojedinac poštuje kôd *samoizmještanja*, reciprociteta i svoju „izvršnost“ *izmješta* „izvan sfere raje“, on **SE uključuje u raju**. Tako je moguće da „*ovdje svi zajedno sjede, još ova ironija, ka'e – Pjevač, napiše li se šta!*“¹⁶⁶ – *Znači, ide... zezanje, ta zafrkancija, 'na'! Ali, ne damo.. svi moraju bit u istoj ravnini*“ (3:56). U tom kontekstu *raja*

„sve koje se uzdignu, malo spuštaju... Hoću da kažem... prisustvo neke dobre raje... u kojoj je neki čovjek koji je možda probio neke granice... možda ima... za njega.. dejstvo terapeutsko, koje će ga malo spustiti na zemlju i vratiti u neke normalne okvire“ (2:68).

U ovom procesu *izmještanja*, *raja* se nadaje *antielitnom* zajednicom koja *isključuje* svaku „izvršnost“. Međutim u tom *isključivanju* ona konstituira sebe kao ekskluzivnu zajednicu, dakle upravo kao svojevrsnu *elitu*: „...*ti pripadaš jednom ekskluzivnom klubu raje* (7:17)... *To je nekakav ekskluzivitet koji ljudi daju sami sebi*“ (7:101).¹⁶⁷ Vidjeli smo da *biti-raja* znači istovremeno biti

¹⁶⁵ Nadimak Mirze Delibašića, košarkaša KK Bosne iz Sarajeva i reprezentativca Jugoslavije.

¹⁶⁶ Ovdje se „pjevač“ odnosi na već pomenutog Pimpeka, Davorina Popovića. Ova epizoda je inače urbani mit, jer se u ulozi „pjevača“ u raznim prepričavanjima može naći bilo koja uspješna osoba. Kasnije ćemo vidjeti da je to i Ivo Andrić.

¹⁶⁷ Sugovornik ovdje i nastavlja iskaz: „...*u nemogućnosti da postanu nešto*“ (7:101). Prije smo sugerirali da ova perspektiva „mediokriteta“ *raje*, premda se ne može isključiti, dovodi do pogrešnog zaključka o „prirodi“ djelovanja *raje*: *izmještanje* „viška“, a ne njegovo svođenje je „ključ“ razumijevanja toga djelovanja.

prava raja, što po automatizmu pozicionira „izvrsnost“. Kako „priroda“ te „izvrsnosti“ leži zapravo u sposobnosti da se upravo ta „izvrsnost“ *izmjesti* „izvan sfere raje“, prva podteza koju smo postavili na početku razmatranja pokazuje se plauzibilnom. Osnaženi novim saznanjima o „prirodi“ raje i njenog djelovanja možemo zaključiti **da se raja može sasvim argumentirano promatrati kao antielitna elita čija „izvrsnost“ leži u njenoj strukturnoj mogućnosti, kapacitetu i praksi izmještanja svake „izvrsnosti“**. U ovom potencijalu negiranja, svaka „izvrsnost“ u konačnici samo je mit.

„to je iz toga, jer ti ne možeš lagat sebe, sredinu oko sebe pogotovu ne možeš lagat! Jer...onda ćeš tek pasti. Znaš! Jer ne možeš ti sad folirat' nekoga! Pa vidio si i ovi što su bili svirači, pjevači poznati po Jugi, ovde, ba, raja mu klempe.. ostanu raja. Šta će, ne može! Jer gotov je, he, he!“ (8:104).

„mi smo imali... jednu djevojku koja je izigravala ...da je ona iznad seb¹⁶⁸ ... iznad sviju nas... ona se smatrala damom... Mi smo bili ispod nje. Ona nas je, ono, gledala s visine... ali, pošto je ona imala te nekakve frizure,¹⁶⁹ ovo, ono, hah, pa smo je.. Ali... kasnije se ona uključila, kasnije je ona vidjela da ne može... s takvim ponašanje da ima... prijatelja, u stvari!“ (4:47).

Osoba se dakle može *folirati*, *umisliti* si, odnosno *izigravati* da je nešto drugačije od ostale raje. A „ta vrsta ponašanja ovdje nikad nije bila dobrodošla jer su ljudi manje-više spuštteni na zemlju. Bez obzira na to koliko imaju, šta imaju, nastoje da budu ono šta jesu“ (10:152). Osoba je stoga **uvijek i samo tek raja**. Tako i svaka „drugost“ kao svojevrsna „izvrsnost“ iščezava u ovom totalizirajućem efektu raje kao sveobuhvatne zajednice koja okupira cijeli raspoloživi socijalni prostor.

Urbano vs. ruralno

No ovo iščeznuće „izvrsnosti“ jeste još jedno *izmještanje*, *deteritorijalizacija* „drugosti“ u a-socijalni prostor, u prostor animaliteta. I ovo u raji funkcioniра kroz jedan od temeljnih narativa, koji se fokusira na razliku *urbano vs. ruralno*. *Urbano* je u **naraciji raje** „sfera raje“. Grad je tako socijalni prostor *par excellence*. To je prostor *druženja*: egaliratan, raznovrstan, otvoren i napredan tehnološki i kulturno. *Ruralno* u istoj perspektivi stoji nasuprot tome. To je za raju temeljno prostor agrikulture i animaliteta: zatvoren, primitivan i egoističan svijet kojim dominira sila.

„45-te, kad nam je Tile nabacio seljake u grad, i sve ostalo, ostalo je to. Jer stare raje ne mogu da podnesu.. Jer, znaš šta je, Sarajlije kad odu u neki drugi grad, vrlo brzo prihvate način, običaj, jezik drugih ljudi. A ove džukele ne mogu! One dođu u ratu... na balkonu krave drže!... On ne može svoj agrarno-primitivni način... da ubaci u kontekst grada. Način ponašanja i sve ostalo. I ne more se

¹⁶⁸ Ovdje ne možemo a da ne ukažemo ovu „omašku“. Jer *raja* zapravo vidi ovo kao „višak“ označavanja ne iznad prosjeka raje, već iznad same vlastitosti.

¹⁶⁹ Opet vidimo rodnu perspektivu raje.

promjenit'. Zato je to nastalo 'papak'... – Vidi opančara, vidi mu kose! – i sve ostalo. On mrzi Saraj'vo!' (3:108).

Ruralno je za *raju* svijet *papka*, čistoga negativna *raje* – nesocijalizirane osobe koja se „druži“ samo životinjama – papkarima, ili je „opančar“ – *papan*¹⁷⁰ koji hoda u blatu, za razliku od *raje* koja hoda po kaldrmi (asfaltu). *Papak* se ne zna ponašati, šaliti, pogotovu šaliti na vlastiti račun, željan je moći, i zato što je „niko i ništa“, hoće uvijek biti „neko i nešto“, stoga je samo skorojević, njegove su potrebe uvijek primarne u odnosu na društvo.¹⁷¹ U tekstu „Raja ili smrt čaršije“ autor definira *papka*:

„Papak je nešto blaži oblik pakšua¹⁷² koji je najčešće dolazio iz prigradskih naselja, sela i iz nižih društvenih i socijalnih struktura. Njihov najveći zajeb je to što se nikada nisu mogli prilagoditi zakonima čaršije, mada su cijeli život težili tome. Papak voli selo, miris sijena i balege, Lepu Brenu i Cecu. Zatvore oči u transu kada čuju „Bum Cile bum...“, nerijetko izazivaju i isprovociraju frku kada pocugaju, razbijaju čaše po kaficima, a 'poslastica' im je dokazivanje muškosti, dok razbijaju prazne pivske flaše sami sebi od glavu?! Kad priča, papak pretjerano galami i mlatara rukama, obožava cvijetne ili geometrijske dezene na košuljama, a u unutrašnjem džepu sakoića obavezno se nađe čakijica u slučaju 'Ne daj Bože, nek se nađe...“

U konačnici u *papka* se u potpunosti projicira značenje „drugoga“, koji se u bosanskohercegovačkoj perspektivi uvijek čita kao „opasni Drugi“.

„Nemam ja ništa zajedničko sa 150,000 Južnih Srba koji su došli, ja njih nazivam Južne Srbe – ne Sandžaklije, i Albanaca, koji su sad izborna baza... Šta ćeš ti sa njim da provaljuješ... A nemaš ti ništa... duhovito da ti pričaš s čovjekom koji samo tebe gleda k'o objekat, kako uzeti novac od tebe“ (3:100).

Kako je „opasni drugi“ zapravo samo fantazma „kolonijalne sile“, i *papak* je u konačnici fantazma, „upražnjeno mjesto“ u diskursu koje može zaposjesti bilo kakav sadržaj.

„Da ne govorim Albanci, Turci, Kurdi, Arapi, što je sve naselilo u ovaj grad. Tako da ima i ta, i ta varijanta, koju ne treba zaboraviti, jel'. Ti ne možeš sa njim da je, da je ober takva raja, ja nisam vidio još nekoga da.. mo'š radit za njega, al' da ti je fino sa njim, da mo'š ić' u provale, da mo'š pit, jest, hodat, ić' po utakmicama, orgijat, to ne postoji“ (3:100).

¹⁷⁰ Izraz „papak“ danas je češće u upotrebi, dok je izraz „papan“ već zastario, ali ga *starija raja* još upotrebljava.

¹⁷¹ U lingvističkoj perspektivi – „papak“ je temeljno **imenica muškoga roda u jednini**, što sugerira poziciju „papka“, dok je *raja* vidjeli smo **zbirna imenica, srednjeg roda**. Međutim postoji i izvedeni izraz za ženu – „papanka“.

¹⁷² „Šupak“ – u sarajevskom žargonu često se zadnji slog premeće na početak riječi. I cijele rečenice su se običavale izgovarati u tzv. „šatri“, odnosno „šatrovačkom jeziku“. Na primjer, u Sarajevu je regularan pozdrav bio „Vozdra! Je šta mai!“ – „Zdravo! Šta ima!“ Danas se „šatrovački“ rijetko upotrebljava, osim samo u pozdravu „Vozdra!“

Isti autor definira i „karakter“ „šupka“ na ilustrativan način: „Šupci su dolazili iz svih sredina i bilo ih je jako mnogo u svim društvenim i socijalnim strukturama. Karakteristično za njih je i to da su se mogli pronaći u svim religijama i svim nacionalnostima. Njihov stil življenja se sastojao uglavnom u podmetanju nogu svim drugim ljudima u njihovoj blizini (prije svega kvalitetnijim i vrijednijim od njih samih), od krađa, prevara, intriga, laži, kao i svih ostalih niskih i animalnih poriva“ (Raja ili smrt čaršije).

Ovdje se svakako treba prisjetiti i odnosa bosanskohercegovačkog stanovništva prema *elitama* uopće, koje su uvijek promatrane kao lokalni reprezentanti „kolonijalnih sila“¹⁷³ i to u *antagonističkoj* perspektivi „njih“ naspram *općeg-MI*. Stoga je *antielitizam* na neki način povijesno već upisan u strukturu društva.

U perspektivi bilo kojega „viška“ označavanja raspoloživog u *raji*, svaka osoba se može etiketirati *papakom*. Vidjeli smo u razmatranju rivaliteta samih *raja*, da jedna *raja* za drugu smješta u „selo“: „*Koze ba, seljakluk!*“ (9:87). Također smo vidjeli da za *mahalaše* postoji mišljenje: „*malo su zatvoreniji bili ovi iz mahala...ali već kad krene gimnazija... ovo, ono, i ta druženja... onaj ko se uklopio i dan danas je raja!*“ (8:93-94). „Uklapanje“ je tako „upisano“ kao mehanizam u ovu diferencijaciju. Tako se i doseljenici u grad „*svi nastoje prilagoditi... svi nastoje uč' u društvo Sarajeva, u tu rajju*“ (10:122). Zahtjev uklapanja i prilagođavanja *raji* tako je snažan da dovodi i do identifikacijskih paradoksa. Tako osobe koje su iz K će reći: „*Ja sam iz K – tek kada odu na svoju teritoriju... Dok su oni u Saraj'vu, svi su oni u stvari Sarajlije, svi oni brane Sarajevo.*“ I to po principu „*Šta će nama ovaj došljo iz K! – nema veze što sam ja iz Z – kao – Šta će meni ovaj došljo iz K da priča!*“ (10:128-130). Stoga je diferencijacija *raja* vs. *papak* uvijek situacijska – „drugi“ su uvijek *papci* i stoga su oni uvijek u modu isključivanja/uključivanja u *raju*. Konačno, *papak* je osoba „postvorena“ „viškom“ označavanja. Svako je ultimativno *papak* u svojoj nesvodivoj vlastitosti i različitosti.

Narativ *urbano* vs. *ruralno* kao fantazma „ruralnosti koja osvaja grad“ funkcionira samo kao mit, dakle skup raspoloživih fiksnih označavanja u ovome procesu diferencijacije i *izmještanja*. Konačno pokazatelj je ekskluzivizma i elitizma *raje* naspram svih ostalih:

„Evo vidiš 99, da smo bili raja, 99.998 %! (1:258)... Ima neko ko je rođen da gleda samo sebe, samo svoje interese... ja sam u životu¹⁷⁴ sreo dva takva čovjeka (1:270)... To je, u stvari, to je rijetkost. Ali to nije rijetkost u.. običnom svijetu, kad se krećeš, to je najnormalnije“ (1:276).

Represija

U ovom *uključujućem* ekskluzivizmu *raja* se situira u svakom djelovanju *izmještajući* „viškove“ označavanja. Ovdje se, stoga, ne ostavlja slobodnog socijalnog prostora za djelovanje koje bi bilo drugačije od djelovanja u *raji*, kroz *raju* i na način *raje*. *Raja* kao kolektiv nadodređuje pojedinca u svakoj njegovoj vlastitosti na način *izmještanja*. Stoga, iako ne postoji eksplicitna prisila da se bude u *raji* – i teoretski *biti-u-raji* čin je dobrovoljnog pristanka: „*Pazi, ono kako ja vidim, ti u rajju*

¹⁷³ I oni su samo „reprezentanti“ moći, nikad moć sama – dakle i lokalne elite su uvijek u registru „izigravanja“ , „foliranja“ da se nešto drugo nego što jesu.

¹⁷⁴ Sugovornik je inače rođen 63 godine prije razgovora!

svojevoljno i ulaziš i izlaziš, tvoja volja“ (6:53) – sveprisutnost *raje* kao dominantnog (ako ne i jedinog raspoloživog) principa socijalizacije u zajednici svakodnevnog života, *de facto* djeluje kao snažna „gravitacijska“ socijalna kompulsija. Vidjeli smo prije da se *raja* odigrava kao „drama, klasična da svi moraju biti u raji“ i da je izbor praktički nemoguć: „*ti htjeo-nehtjeo moraš... izabrat sebi*“ (3:56). „*Nikad... nisi ti smio dopustiti da nešto odbiješ u tom ozbiljnom smislu... jer ignorisaće te, jednostavno te neće poznavati više. Onda si morao, jednostavno morao se uklapat, svako se morao uklapati sa svim*“ (5:039-40). Tako iz perspektive pojedinca „*raja može da bude vrlo surova stvar. Znači može da bude vrlo okrutna prema onome ko se ne uklapa, ili se uklapa na neki način*“ (2:56). To može biti fizička okrutnost – za nekoga ko je, vidjeli smo „*plačko bio... jdnog J smo uvijek tukle*“ (5:28); ili je to psihološki pritisak, pa *raja* „*zna bit isključiva, zna omalovažavati, obezvrjeđivati*“ (6:119). Ali se represija provodi i kroz zafrkanciju. Tako su one koji se nisu uklapali „*šprkali... zafrkavali ih... s njenim onim... nadobudnim nekakvim fazonima, počev od frizure završivši sa peticama, i šta ja znam*“ (4:55). I konačno neko se može samo ignorirati: „*Ko da ga nema, samo, znaš ga, pozdraviš ga, ako te i ne pozdravi... ali ne želiš ih ni vrijeđati, ne želiš ih direktno, ono, nego ovako u priči samo, zna se ko je i šta je, i dadneš do znanja i ko je i šta je, kakav je*“ (8:98-100).

Međutim u ova prisila ima simbolički karakter: *raja* kao sistem „*živi od simboličkog nasilja*“ koje

„međutim, nema dodirnih tački sa stvarnim nasiljem ili protiv-nasiljem... simboličko nasilje se izvodi iz jedne logike simboličkog (koja nema ničeg zajedničkog sa znakom ili energijom): iz reverzije, neprestane reverzibilnosti protiv-poklona“ (Baudrillard, 1991: 52).

U pragmatičnoj perspektivi, *biti-u-raji* snažan je socijalni imperativ koji djeluje kao nužna predispozicija opće socijalizacije, ali i za ostvarivanja društvenih i personalnih beneficija. Princip reciprociteta simboličke razmjene konstituira *raju* i kao zajednicu i kao pojedinca u zajednici, čineći jedan perpetuirajući „mehanizam“ koji proizvodi „opće dobro“; istovremeno, „uspjeti“ kao pojedinac u *raji* može se samo kroz *raju*. Obrnuto: *ne-biti-u-raji* znači potpunu socijalnu isključenost i izolaciju. Za *raju* je to jedna zastrašujuća mogućnost. „*Najstrašnija stvar koja ti se mogla desiti je da te raja expel!.. Expel nije izbaciti!.. To je nešto... izgurati... mislim, tako, čušnem te malo van, nešto u tom stilu, jel!*“ (1:22-24). „*Generalno te neće niko istuć, al' jednostavno oni smatraju da je kazna to što ti nisi u raji, što te oni nisu nazvali rajom... nisu te prihvatili u raji, oni i misle da je to samo... po sebi neka kazna da... jednostavno te nisu prihvatili*“ (7:45-47). No, ovo nije samo benigna opozicija koja izolira pojedinca, ona narušava princip recipročne razmjene. Stoga ovo *isključenje* ne označava samo *izmještanje* u „sferu izvan *raje*“, već onemogućuje pristup kapacitetima i resursima *druženja*. Takav pojedinac je za *raju* „*gotov... neće imati ni izvor...tog duha... gotov je ili će se morati selit. Pa ko digne nos da baš ono prema svima bude đubre, znaš. Nema veze koje su bili*“ (8:106-110). Kako *druženje* pak determinira svakovrsno pa i „uspješno“

djelovanje, a time i „ostvarivanje“ pojedinca, tako pojedinac koji *nije-rala* zapravo i nije pojedinac (već je *folirant*) i jedini način da se ostvari kao „nekakav pojedinac“ (koji nije *rala*) jeste „ne živjeti ovdje“.

„Ta inventivnost, kao što imaš, po Sarajvu. Ima opasne muzičare, Sarajevo ima... opasne književnike, slikare, i ovo, al' niko u Sarajvu nije mogao... steć' tak'u slavu, jedino da odu vani, da budu svjetske zvijezde, i to sve ostalo, al' u Sarajvu nikako! U Sarajvu su tu uvijek među rajom, znaš“ (3:64).

Paradoksalno, međutim, ni činom „*ne živjeti ovdje*“ „uspješna“ osoba se apsolutno *ne isključuje* iz *rala* – on na jedan bitan da kažemo „primordijalan“ način ostaje tu „*i on kaže da je Sarajlija, i ti kažeš to je naš Sarajlija!*“ (3:166). „Živjeti ovdje“ pak znači živjeti stalno sa *rajom*, znači „pristati“ na stalnu represiju vlastitosti ada bi se vlastitost ostvarila i zadržala. Međutim u ovom „samoostvarivanju“, u poopćavanju, prisila se gubi iz perspektive i osoba sa punim kapacitetima i otvorenošću participira u *rali*.

Ovim totalizirajućim efektima *rala* uspostavlja se stabilnost heterogene zajednice svakodnevnog života. Ona se pokazuje svojim protagonistima dobro strukturiranom, kohezivnom, snažnom, produktivnom, predvidljivom, ugodnom, istovremeno izazovnom i superiornom. No posljedica ovog efekta također je i zatvaranje u ekskluzivitetu raspoloživih označavanja. *Rala* aproprira sva raspoloživa označavanja, ali na način *izmještanja*, čime unutar sebe depotencira sve „viškove“. Ovo depotenciranje jeste permanentni proces inovacija diskursa društvenosti kojim se sama struktura održava. Domišljatost se ogleda u „proizvođenju“ označavanja, „*stalnoga obogaćivanja koda*“ (7:9), koji će očuvati strukturu *rala* u uvijek novim datostima.

Ako je *rala*, kao diskurzivni genije koji stalno izumijeva nove označitelje *izmještanja*, **progresivna**, onda je kao sistem tih označavanja, kao struktura koja opstaje, kao diskurzivna „mašina“ **konzervativna**: čak i kada se stalno renovira i remontira, ona ostaje, premda poboljšana, ipak „stara mašina“ koja ne proizvodi ništa novo.

Ali ona je konzervativna sredina i na jedan drugi način. Kako je *rala* „mašina“ *izmještaućeg* diskursa, *izmještanje* je njena „transcendentalna apriorna mogućnost“ – „višak“ je već uvijek *izmješten*, pa je to „*jedna zatvorena sredina...koja jednostavno vrlo teško prihvata sa strane bilo kakav uticaj...Kao što je rala zatvoren... sistem u ulici... tako je i čitav grad jednostavno vrlo, vrlo konzervativan i zatvoren*“ (7:69). Novotarije su stoga uvijek sporo nalazile put u *ralu*,¹⁷⁵ i tek nakon iscrpne diskurzivne „obrade“ *izmještanja* one su mogle, no ne i nužno, postati „standardnim“ repertoarom označavanja.

¹⁷⁵ Posebno socijalne, kulturne i političke novine koje uvijek dolaze sa ideološkim implikacijama po uvriježeni simbolički sistem.

Dernek

Na ovom mjestu ćemo se vratiti *druženju* u pokušaju eksplikacije još jednog fenomena koji na neki način sažima cijelu „priču“ o *raji* u njenoj praksi.

Prostorno-vremenska tačka u kojoj *druženje* kao takvo postiže svoj vrhunac jeste *dernek*.¹⁷⁶ Iako može ali i ne mora biti vezano za neki povod, *dernek* je *druženje* lišeno svakog sadržaja osim *druženja*, dakle „čisto“ *druženje per se*. Stoga je *dernek* zapravo paradigma akta *druženja*, koji pokazuje njegovu „pravu“ prirodu, gdje se ljudi *druže* radi *druženja*.

Dernek se može napraviti u principu bilo gdje, gdje se *raja* okupi, na javnom ili u privatnom prostoru: kuća, stan, kafana,¹⁷⁷ tačka u gradu, izletničko mjesto, na moru, na planini – samo su neka od „tipičnih“ mjesta za *dernek*. Često je to „privatna“ tačka susreta neke ili nečije *raje* koja je u principu otvorena za „najširu javnost“. Tako je to i tačka susreta raznih *raja* i pojedinaca iz raznih *raja*. Na *derneku* se *raja* upoznaje, pije se,¹⁷⁸ meži, jede, roštilja,¹⁷⁹ razgovara se o najširem spektru tema,¹⁸⁰ pričaju se vicevi, pjeva se, pleše, „bare se koke“,¹⁸¹ a na *derneku* dođe ponekad i do *marisane*. U konačnici na *derneku* se temeljno *zafrkava*, jer niti jedna od ovih aktivnosti nije mišljena „ozbiljno“.¹⁸² Međutim u polivalenciji komunikacijskih taktika sve se pokazuje transparentnim i stoga su u izravnom kontaktu sve razlike dovedene u pitanje. Svi su „izazvani“ i od svih prisutnih očekuje se puno učestvovanje i doprinos da *dernek* bude uspješan.¹⁸³ A on je takav,

¹⁷⁶ Iako je u intervjuima *dernek* spomenut usputno nekoliko puta, na njegov pravi značaj i sadržaj mi je u razgovoru o temi *raje* ukazao OŠ. Inače *dernek* je inačica *party*-ja, tuluma, žurke, pira, zabave, gide (u Tuzli) itd. Riječ je vjerovatno izvedenica od „derati se“.

¹⁷⁷ Tačka u kojoj je *dernek* uvijek „kod kuće“ jest kafana. Ona nije samo neko mjesto susreta, već privilegirano i uvijek raspoloživo mjesto susreta *raje* kao potencijalnog *derneka*. Za neke *raje* specifična kafana je „matično mjesto“ kao tačka susreta, dok se neke *raje* formiraju oko kafane (Cf. 3:44). Kafana u kontekstu *raje* transformira tokom druge polovine 70-ih u „kafić“. To nije naprosto kafana, nije bar, nije kafeterija, nije bistro, nije diskoteka, a sve je to pomalo. On tako po definiciji obogaćuje „prostor“ ponude kafane za *druženje* u širem dijapazonu i stoga je uvijek u nekom „modusu“ *derneka*. Na ovakvu strukturu kafića pažnju mi je skrenuo jedan od intervjuiranih sugovornika, ali u jednom prethodnom razgovoru.

¹⁷⁸ Kod starijih *raja* alkohol i duhan su bili jedini opijati u *raji*, dok se kod mlađih *raja* dijapazon opijata proširio u „skladu s vremenom“.

¹⁷⁹ Čevapčići su, pored njihove funkcije kao glavnog specijaliteta roštiljanja, na neki način simbol i jedna od prvih asocijacija na Sarajevo u jugoslavenskoj regiji. Vjerovatno dio zasluga nose sami sarajevski čevapčići, koji imaju specifičan ukus, posebno u centralnom dijelu grada nazvanom Baščaršija, koji datira iz i zadržava izgled otomanskog Sarajeva. Međutim, također je vjerovatno da čevapčići u tom kontekstu simboliziraju upravo specifično *druženje*, odnosno *derneke* sa kojim se „stranci“ suočavaju kad dođu u *raju*.

¹⁸⁰ Često referirano kao „pjanska“ – razgovor pod uticajem alkohola, koji je priča bez cilja i uglavnom niz uzajamnih monologa koji se asocijativno vežu jedan na drugoga.

¹⁸¹ Specifičan izraz za zavodenje. „Koka“ ili „treba“ su *rajski* sinonimi za djevojke. Iako ideološki i strukturno derogativni, tipičan produkt patrijarhata, u jezičnoj praksi se ne upotrebljavaju kao takvi, tj. da se djevojka omalovaži. Štaviše, često se koriste kao laskanje i divljenje da se označi „ženstvenost“, naravno u fizičkom smislu, što je opet odraz patrijarhalnog konteksta i ideologije.

¹⁸² Premda se nova prijateljstva i ljubavi, ali i neprijateljstva mogu dogoditi kao posljedica *derneka*, sama ideja *derneka* jest *druženje* kao *zafrkancija*!

¹⁸³ U kontekstu ovog zahtjeva za općom participacijom, interesatno je upravo „pjevanje“. Iz prethodnog razmatranja vidjeli smo da *raja* izaziva i „kulturni“ ukus pojedinca, tražeći svojevrsnu „transcendenciju“ istoga. Na drugom mjestu smo pokazali kako ovaj zahtjev pokreće „industriju“ pop muzike koja je muzika za *dernek*, jer svojom muzičkom i poetskom strukturom omogućuje participaciju svih. Tako dolazi do razvoja „sarajevske pop-škole“, koja dominira

ako iza njega ostane „priča“ kako je bilo super. Puno učešće i naknadna „priča“ temeljni su zahtjevi reciprociteta.

Dernek je također jedna od prvih „ulaznica“ u *raju* u kontekstu odrastanja. Uglavnom se počinje od rođendana, kad zoveš svoju *raju* iz osnovne škole, *raju* iz ulice i haustora, a tu se nađu i djeca prijatelja od roditelja s kojima se također *družiš*.¹⁸⁴ Ušavši tako u „svijet *derneka*“ ulazi se i u ciklus reciprociteta: slijedeći put neko drugi iz *raje* organizira *dernek*.

Dernek dakle sadrži sve bitne elemente, strategije i taktike konstitucije *raje*, i pokazuje se kao najočitija tačka njene reprodukcije. Stoga bi se moglo reći da je *dernek* „*rajski* univerzum“ doveden do elementarne čestice.

Raja kao strategija svakodnevnog života – Zaključak poglavlja

U razmatranje fenomena *raje* krenuli smo s idejom jedne *polifonije* značenja tog termina koja nam s početka nadala, i koju smo pokušali raščlaniti na njene elemente poradi boljeg razumijevanja. Prateći, upoređujući, sučeljavajući i tumačeći iskaze sugovornika, koji su temeljno „priče“ o *raji*, odnosno o njenom djelovanju, *raja* nam se pokazala u širokom spektru svojih oblika i dejstava. Ovdje ćemo ih pokušati rezimirati.

Raja se tako pojavljuje i kao kulturni *milieu*, i kao *djelatni princip*, i kao *moralni kôd*, ali i kao *zajednica* ljudi koji žive na jednom teritoriju, dijele neke interese i/ili aktivnosti. Konačno *raja* je svaki pojedinac koji djeluje po *rajskim* principima i kodeksu ponašanja.

Raja je prevashodno heterogena – *primarno* u etno-religijskom, *sekundarno* i ultimativno u svakom smislu. *Razlikovanje* u socijalnom, kulturnom, profesionalnom, interesnom, itd. smislu jest u osnovi *raje*. Ona je temeljno *multiplacitet*.

Istovremeno cijela „priča“ *raje*, diskurs u kojem se ona pojavljuje, jest *nivelacija* ovih razlika. I tako se u presjeku ovog djelovanja *raja* nadaje kao *egalitarna zajednica*. *Nivelacija* je pak proces *simboličke recipročne razmjene* kojom se konstruira zajednički simbolički univerzum. Upravo su *razlikovanja* simbolički materijal ove razmjene, te da rad *nivelacije* „proizvodi“ „viškove“ označavanja, odnosno označavanja koja ne mogu biti samjerljiva i time uvedena u niz *reciprociteta*.

sarajevskom muzičkom scenom, marginalizirajući sve ostale pravce, osim narodne muzike u širem smislu (i kao novokomponirane i najzad turbo-folka). Iako se za potonje veže mit da su temeljno muzika *papaka*, zbog strukture slične pop-muzici, one su itekako prihvatljiva muzika za *derneka*. Čest je slučaj da *raja* koja na *derneku* sluša i pjeva čak i rock, pa i alternativnu rock muziku, u „sitne sate“ završi na tzv. narodnjacima (Cf. Šavija-Valha, 2000: 169-174).

¹⁸⁴ Moglo bi se reći da se *kultura derneka* usvaja i ranije, prije postajanja „subjektom“ *derneka*. Upravo kroz posmatranje *druženja* vlastitih roditelja s njihovom *rajom*.

U konačnici ti „viškovi“ proizlaze iz suštinske nesvodljivosti samih *razlikovanja* – te *raja* djeluje kao *isključivanje razlikovanja*.

Raja je teritorijalna zajednica. Ona je to kao „mjesto“ zajedničkog življenja i kao „ne-mjesto“ zajedničkog djelovanja. Pojedinci kao *raja* se uvezuju po raznim osnovama i kreiraju mrežu *čvorišta* u kojima se *raje* kao zajednice pojavljuju. Stoga je ona je uvijek u procesu *deteritorijalizacije* i *reteritorijalizacije*. Najzad u tim procesima *raja* je *transparentna* zajednica u kojoj se svi na neki način poznaju.

Kao teritorijalna, kao transparentna i kao egalitarna *raja* je *zajednica*, *Gemeinschaft* – *kolektiv* koji je primaran u odnosu na pojedinca. Sposobnost *kolektivizacije* jest temeljna sposobnost pojedinca kao *raje*. *Raja* je također *hijerarhiziran kolektiv*. Postoje generacijske hijerarhije, i hijerarhije sposobnosti. Prve vertikalne, zadane; potonje kompetitivne, uvijek izazivane, stoga u nemogućnosti da uspostave trajne autoritete koji bi bili nekakvo fiksno *razlikovanje* u moći. Pokazalo se također da je *raja kolektiv* čija je ideološka struktura u osnovi *patrijarhalna*.

Raja se uspostavlja u kompleksu međudjelovanja njenih subjekata koji slijede određene strategije i taktike unutar ovih elemenata.

Temeljena na uvijek prisutnoj razlici i „višku“ označavanja *raja* je *permanentno djelovanje* njihovog *niveliranja*. Ono, dakle kreira simbolički univerzum *raje*, stalno je uspostavlja kao *zajednicu* i omogućuje pojedincima da se „upišu“ u nju. Stoga djelovanje jest socijalizacija i *raja* djeluje tako što se u svakom *čvorištu* primarno *druži*. *Raja* je kompetitivna zajednica *druženja* koja uvijek traži više od pojedinca, pri čemu je ovo „više“ neki kapacitet (*samo*)*isključivanja razlikovanja* za *kolektivizaciju*. *Isključivanje* o kojem je riječ jest diskurzivna praksa *izmještanja* „viška“ *razlikovanja* u „*sferu izvan raje*“. *Raja* je tako prostor *nerazlikovanja*. „Višak“ se međutim nije anulirao, već se samo transponirao u prostor *razlikovanja*, koji je komplementarna mada *izmještena* realnost. Kao transparentni prostor socijalizacije i *recipročne razmjene raja* jest područje javnosti; kao nesamjerljiv, „višak“ je uvijek u prostoru *privatnoga*.

Raja se u ovom *izmještanju* pokazuje *antielitnom*, jer su sve „izvrsnosti“ i autoriteti iz nje *isključeni*. No ovim se ekskluzivitetom sama *raja* uspostavlja kao *elita* jednakih i socijaliziranih. Nasuprot nje je animalni i agrikulturni svijet *papka* koji sabira svu „drugost“ *raje* i koji živi kroz mit o *urbanom vs. ruralnom*.

U aproprijaciji cijeloga javnoga prostora, u zahtjevu stalnog angažmana *recipročne razmjene* kao jedine raspoložive socijalizacije, konačno u zahtjevu *izmještanja* vlastitosti, *raja* je *represivna* zajednica. Međutim u totalizirajućem zahvatu *kolektivnosti* kojim se sama *raja* reproducira, ona je i

(jedina) raspoloživa vlastitost, garant i instrument probitka pojedinca, čime njena *represivnost* u principu i sama *izmještena*.

U zbiru svih opisanih djelovanja, u praktičnom smislu, *raju* vidimo kao jednu ***sveobuhvatnu strategiju svakodnevnog života*** koja se odvija u **specifičnom kulturnom kontekstu** etno-religijski heterogenog bosanskohercegovačkog društva, koje „okupira graničnu teritoriju“, koje se reproducira u komplementarnim realnostima *antagonizma* i *kooperacije*, i gdje je moć izmještena izvan društva. ***Raja je*** – u Sarajevu zasigurno, ali sa upućenom uvjerenošću u primjenjivost deskripcije i u drugim urbanim bosanskohercegovačkim sredinama, pa djelomice i u ruralnim – kao uostalom i *komšiluk*, **autentična strategija**, kojom se na specifičan način „krči put“ kroz identitetsku ambivalenciju u zajednici svakodnevnog života. Ona u kontekstu spomenute kompleksne geopolitičke i socijalne situacije omogućuje stabilnu strukturu koja održava zajednicu s onu stranu prisutnih ambivalencija, i omogućuje pojedincima maksimum probitka.

Ironijski subjekt Bosne i Hercegovine

Uvodno razmatranje

Već smo na više mjesta pokazali i dali naslutiti da postoji nešto što se može nazvati ironijskom napetošću u kontekstu Bosne i Hercegovine, time i *raje*. Tu napetost povezujemo sa „graničnošću“ fenomena Bosne i Hercegovine, i to s jedne strane, kako smo vidjeli, s graničnošću njene teritorije, i s druge strane identitetskom nestabilnošću i protočnošću. Oba ova elementa smo vidjeli u funkciji temeljne heterogenosti bosanskohercegovačkog društva. Sugerirali smo dalje da se ova situacija ispoljava kroz mikronarative *antagonizma* i *kooperacije*. Prvi smo vezali za sferu etno-religijskih razlika, odnosno „političnosti“; potonju za sferu svakodnevnog života, odnosno „društvenosti“. Istodobno, primijetili smo i njihovu komplementarnost, tj. da funkcioniraju međusobno kao privilegirani označitelji, te je „*antagonizam specifičan modus u kojem se kooperacija dešava*“, ali i obrnuto.

Razmatrajući, međutim ovaj modus na ravni zajednice svakodnevnog života, primijetili smo nešto što smo nazvali strategijom *isključivanja* ili preciznije *izmještanja*. Ona pretpostavlja heterogenu zajednicu unutar koje se etno-religijske razlike pokazuju svojevrsnim „viškovima“ označavanja. Oni narušavaju „društveni“ balans zajednice svakodnevnog života, te se u radu „nivelacije“ ovih „viškova“, koji je *recipročna razmjena*, oni *izmještau* izvan diskurzivne sfere te zajednice. Vidjeli smo, međutim da oni ostaju raspoloživi u simboličkom univerzumu zajednice, ali na svojevrsan način depotencirani.

Ovdje ćemo sada analognu situaciju primijetiti i u ravni „političnosti“, odnosno sferi konstitucije etno-religijskih identiteta. Sam proces homogenizacije, kako pokazuju neki autori, jest proces deheterogenizacije (*Cf.* Strathen, prema Bringa, 2009: 36), dakle konstruiranja jasno odijeljenih subuniverzuma značenja. Stoga se u ovom radu upravo raspoloživi simbolički univerzum zajednice kao agregat – refleksija heterogenosti pokazuje također kao „višak“ od kojega se treba diferencirati, i tu se javlja također strategija *isključivanja* odnosno *izmještanja*, depotenciranja heterogenosti.

Ovi procesi, i u jednom i u drugom slučaju, restriktivno i nadasve pragmatično zahvataju sveukupni univerzum označavanja, dopuštajući samo neke skupove značenja ovisno od situacije, istovremeno zadržavajući raspoloživost ostalih za „jezičke igre“ drugog tipa. Strategija *izmještanja* stoga dopušta stalnu koegzistenciju različitih polja označavanja u komplementarnim realnostima, odnosno onemogućava potpuno *isključivanje* bilo kojeg od njih. Tako je identifikacija uvijek pragmatična i situacijska i ima „*ograničeno područje značenja*“ (Geertz, 1998: 168), te se ni u jednom polju ne može temeljno fiksirati, jer se uvijek međusobno pretpostavljaju: zazivanje partikularnog etno-religijskog identiteta upravo proporcionalno je zazivanje njegovih heterogenih „korijena“, naravno

u modusu *izmještanja*; zazivanje jedinstvenog (regionalnog, lokalnog, čak bosanskog ili hercegovačkog) identiteta uvijek je zazivanje partikularnih etno-religijskih identiteta – u modusu *izmještanja*. Ova djelovanja su strategije „preživljavanja“ u socijalnom i političkom kompleksu Bosne i Hercegovine, i omogućuju pojedincima „povlčenje“ kroz sve aspekte društvene realnosti, preciznije nekontradiktorne situacijske interpelacije i socijalizaciju u ova oba kontradiktorna segmenta, odnosno njihovu raspoloživost. No, istovremeno, radikalno se onemogućuje, kako u kontekstu diferenciranosti, tako i u kontekstu heterogenosti, „potpuno“ artikuliranje ili „dovršenje“ bilo kakve partikularne identitetske konstrukcije, – osim u sferi *izmještenosti*. Možemo, dakle, govoriti o „trajnoj“ ambivalentnosti identiteta u Bosni i Hercegovini.

Kompleks ovih dejstava nazivamo ***ironijskim subjektom Bosne i Hercegovine***, i smatramo ga jednom od temeljnih „crti“ bosanskohercegovačkih identitetskih konstrukcija. S jedne strane *ironijski subjekt* je strukturna pozicija konstitucije identiteta nastala kao posljedica djelovanja „spoljnih“ elemenata (geopolitičkih, povijesnih i kulturnih), stoga se može smatrati situacijski-ironijskim subjektom,¹⁸⁵ a u tom smislu možda preciznije i *objektom*. S druge strane on bi trebao denominirati izvjesnu aktivnu svijest o prikazanoj identitetskoj „transcendentalnosti“ i njoj svojstvenoj pragmatici, stoga se pojavljuje upravo kao (aktivni) subjekt ironije, nosilac ironijske diskurzivne prakse kao strategije svakodnevne komunikacije u Bosni i Hercegovini. I upravo ovaj potonji smisao *ironijskog subjekta* bit će nadalje tematiziran, naravno, u kontekstu fenomena *raje*, kao naše studije slučaja i predmeta istraživanja.

Predrazumijevanje ironije – „Scena ironije“ u raji

Ironija je u *raji* očit, ako ne i sveprisutan „instrument“ *bivanja-u-raji*, dakle *druženja*. Sugovornik kaže da „...*druženje u Saraj'vu podrazumijeva neki ironični podtekst*“ (2:64). Ovaj iskaz nesporno ima epistemološku vrijednost. Ukazuje na činjenicu samorazumljivosti *ironije*, ali istovremeno nagovješćuje da je ona neki ključ za dešifriranje koda djelovanja *raje*. Dakle, može se reći on pozicionira izvjesno predrazumijevanje funkcije *ironije* u *raji*, čiji ćemo sadržaj pokušati ekstrahirati.

Samoironiju i *ironiju* smo već spomenuli u razmatranju kompetitivnosti *raje* i to kao njene bitne taktike. Oni se tu pojavljuju kao faktori simboličke razmjene tipa *potlač*. „*Al' ta borba, ko će bit pametniji, bolji, ovo sve ostalo, daje, daje taj čar, to.. toj zezanju, ironiji... to je nadahnuće... tako i*

¹⁸⁵ Enciklopedija Britannica definira ironiju između ostalog kao „*situaciju u kojoj postoji nepodudarnost između onoga što se očekuje i onoga što se dešava.*“ <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/294609/irony> – Pristupljeno 18.10.2010.

ti... nesvjesno... više od sebe daješ“ (3:64-66). No vidjeli smo da „biti bolji“ nije cilj sam po sebi, već je to stalna „borba“ koja ide, „samo... samo u krug“ (3:58) u pokušaju niveliranja „viškova“ označavanja: „*ja idem iz pozicije, ne gledam jesi li ti zvijezda, imaš li para i ovo sve ostalo... Kad pričaš viceve onda ide ping-pong... ide provala na provalu*“ (3:64). Ovo je opet bitna funkcija reprodukcije zajednice: „*Recimo da je ta ironija i sarkazam ono što drži raj u okupu*“ (10:77). Čak i na svojevrsan način kao „*zbir te ironije, provala, smijeha, viceva*“, dakle kao način života u ludičkom smislu konstituiraju i idiosinkratični identitet: „*ja sam vazda govorio definiciju... Sarajlija: mahnita klima – mahniti ljudi!*“ (3:58). Dominantni registri ironije su humor i zafrkancija: „*Rijetko je mjesto, onaj, na svijetu gdje imaš ovakvu količinu i ironije, i šale, i viceva na jednom mjestu... Duhovitost!*“ (3:62).

No nije samo „kvantitet“ u pitanju, već i sam način ironijske komunikacije: „*Rijetko gdje ti ćeš sresti da raja... na svoj račun... pravi toliko šala i viceva, k'o što je ovde. I ne samo pojedinačno, nego i prema... sredini, 'naš! I to su najbolji!*“ (8:102). Tako, ironija je za raj uvijek dvojno djelovanje – ona je i ironija i samoironija: „*ima dosta samoironijskog pomaka u raji. Znaš, da ljudi su, kol'ko god bili ironični prema drugima... u Sarajevu postoji i neka tradicija da se i prema sebi bude...*“ (2:66). Čak se može reći da ova potonja praksa ima i svojevrsni primat, jer se uvijek počinje „*od toga da se svi zezaju prvo na svoj račun, pa tek onda na račun svih ostalih*“ (10:77). Nadalje, snaga i kohezivnost raje dolaze upravo „*iz tog samoironijskog pristupa*“ (2:113). I prije smo već vidjeli da je bitan element u etiketiranju nekoga rajom ili pravom rajom „*da se zna šalit na svoj račun*“ (3:136).

U ovom smislu, ironija za raj ima i funkciju „normaliziranja“, ona „*spušta, jel, sve koje se uzdignu,*“ pa time čak ima i neku vrstu „terapeutskog djelovanja“ koje će nekoga „*vratiti u neke normalne okvire*“ (2:68). A upravo „normalnost“ se pokazuje kao nešto što je uvijek problematično u bosanskohercegovačkom društvu:

„Zašto smo ironični – Ja sam nekako optimistična što se tiče te ironije. Meni je ironija u stvari najzanimljivija stvar u cjelokupnom bosanskohercegovačkom društvu. Možda zato što posmatramo... svoju situaciju onakvom kako jeste, jer ako smo u stanju da se našalimo svojim problemima onda je to jedna jako lijepa stvar! Jer, ili očekujemo bolje ili nam je to jednostavno toliko smiješno... da se moramo smijati. Bolje i to nego da smo svi depresivni, tužni, da plačemo ili nešto tako slično. Zato smo ironični: bolje ironični nego depresivni!“ (10:80).

No vidjeli smo da ovo „spuštanje“ zna biti i okrutno jer zafrkancija

„je nekad na svoj račun, nekad i nije, nekad može da bude jako, jako pokvarena, na nečiji tuđi račun. I šale na tuđi račun koje su poznate u raji se nikad ne zaboravljaju, ha, ha! Što znači, možete vi bit predsjednik države itd. al' svi se vas sjećaju kao nekoga koga je prije 20 godina neko provalio, navuk'o na neki glupi štos, itd.“ (2:81).

Ali i u ovakvoj „surovosti“, *raja* postiže cilj dovođenja u „normalu“, jer se pokazuje da konačno dejstvo *ironije* nije samo „terapeutsko“ već i stvar preživljavanja u datoj geopolitičkoj situaciji: „*ta duhovitost, ta raja nam je omogućila da preživimo ono što niko nije preživio za dva'est vjekova... i u socijalizmu isto tako!*“ (3:140).

Ako bi pokušali sumirati iz ovih navoda šta za *raju* znači *ironija*, mogli bismo reći da je riječ o jednom samorazumljivom diskurzivnom sredstvu, kojim dominira registar humora i zafrkancije, i kojim se kroz niz recipročnih *redeskripcija* i *samoredeskripcija* pripadnika *raje* nivelira i reproducira zajednica, čime se istovremeno omogućuje probitak pojedinca.

Funkcija ironije u društvu

U prethodnom razmatranju, mi smo zapravo ukratko opisali „*scenu ironije*“ (Hutcheon, 2005: 1-9), njen manifestni oblik, onakav kakvim se pokazuje *raji*. To da se *ironija* prevashodno kreće u domenu humora i zafrkancije bit će tematizirano u slijedećem poglavlju. Ovdje ćemo se fokusirati na ono što smatramo da je šire značenje *ironije* u kontekstu *raje*, ali i bosanskohercegovačkog društva uopće, i pokušat ćemo ići i dalje od ovoga predrзумjevanja *ironije* i njenog neposrednog dejstva.

Iako se iz već iz prikazanog može zaključiti čemu (intuitivno) cilja *ironija* – održanju zajednice i probitku pojedinca – pitanje koje postavlja Linda Hutcheon, u svojoj knjizi „*Irony's Edge – The Theory and Politics of Irony*“ (Hutcheon, 2005) i shodno tome njeni odgovori, vrlo su relevantni za naše razumijevanje djelovanja *ironije* u *raji*. Dakle, ona pita „*Zašto bi iko želio koristiti taj čudan način diskursa, gdje govorite nešto što u stvari ne mislite i očekujete od ljudi da razumiju ne samo ono što ste mislili, već i vaš stav po tom pitanju?*“ (Ibid: 2). Možda bismo za našu svrhu mogli i proširiti pitanje, na koje Hutcheon također pokušava ponuditi odgovore, u smislu toga da vidimo šta ima tako značajnoga u *ironiji* kao diskurzivnom sredstvu, da omogućuje opisanu instrumentalizaciju.

U strogo lingvističkom smislu, *ironija* jeste „*jezično sredstvo, u govornoj ili u pisanoj formi, kojim je stvarno značenje skriveno ili kontradiktorno doslovnom značenju riječi.*“¹⁸⁶ Međutim, oba ova pitanja odmah upućuju na jednu perspektivu koja *ironiju* ne posmatra isključivo kao „*izolirani trop*“ (Hutcheon, 2005: 2), jezičnu figuru, već prije kao jednu kompleksnu „*diskurzivnu praksu ili strategiju*“ (Ibid: 3) Definicija koju nudi Oxford English Dictionary uvodi tu perspektivu tako što posmatra *ironiju* kao „*namjerno obmanjujući akt koji sugerira zaključak suprotan stvarnome*“

¹⁸⁶ <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/294609/irony> – pristupljeno 18.10.2010.

(prema Hutcheon, 2005: 48). U tom smislu *ironija* je jedan govorni čin čije se značenje „*dogada*“ u „*socijalno/komunikativnom kontekstu*“ (Hutcheon, 2005: 6 i *passim*), koji je „*scena ironije*“, a koja je i politička i socijalna, jer „*uključuje odnose moći utemeljene u odnosima komunikacije*“ (Ibid: 2, 4). Unutar ove „scene“ nekoliko elemenata „*rade zajedno da omoguće ironiji da se desi: njena kritična ivica; semantička kompleksnost; 'diskurzivne zajednice'...; uloga intencije i atribucije ironije; njeno kontekstualno uokvirivanje i markeri*“ (Ibid: 4).

Ako *ironija* kao govorni čin u sebi ima nešto skriveno, indirektno, čak obmanjujuće, i uz to je kontekstualno vezana za relacije moći (Ibid: 9), onda smo s njom u neku ruku na „skliskom terenu“, a za Hutcheon ona je neosporno „*risky business*“ (Cf. Ibid: 9-34). Ironija podrazumijeva „*dinamičke i pluralne relacije između teksta ili iskaza (i njegovog konteksta), takozvanog ironiste, tumača, i okolnosti koje obuhvataju diskurzivnu situaciju*“ (Ibid: 11). To je „*produktivni, aktivni proces atribucije i interpretacije koji u sebi sadržava intencijski akt zaključivanja,*“ unutar kojeg sudjeluju i ironista i tumač. On prenosi i svojevrsnu informaciju i procjenjujuće stavove, ali u kontekstu onoga što nije eksplicitno rečeno (Ibid: 11-12). I zapravo se „*ironija 'dogada' u prostoru između rečenog i nerečenog (čak uključujući ih)*“ (Ibid: 12),¹⁸⁷ Tako je *ironija* inkluzivna i relacijska, uvijek „*drugačije i više nego što je rečeno*“ (Ibid.). Ona razarajući „*semantičku sigurnost veze 'jedan označitelj: jedno označeno'*“ stvari čini kompleksnijim, i nikad ne uklanja dvoznačnosti (Ibid: 12-13). Stoga joj se „*ne može vjerovati*“ i uz nju se veže nelagoda (Ibid: 9), čak iritantnost „*jer poriče naše izvjesnosti demaskirajući svijet kao dvoznačnost*“ (Kundera, prema Hutcheon, 2005: 14). Ovaj procjep sa sobom nosi i svojevrsni afektivni „naboj“, koji onda objašnjava dijapazon emocionalnih reakcija – „*od bijesa do ushićenja*“ – i motivacija i prijemčivosti – „*od distancirane ravnodušnosti do pasioniranog angažmana*“ (Ibid: 15). *Ironija* poriče, devalorizira, ona se „*ruga, napada, ismijava; može biti isključiva, može postidjeti i poniziti*“ (Ibid: 14). Ali i ona i zabavlja (Ibid: 4).

Moi pokazuje svojevrsnu auto-destruktivnu ulogu *ironije* tako da „*u ironijskom diskursu svaka pozicija podriva samu sebe... (dovodeći autora) u poziciju gdje njen ironijski diskurs može dovesti do toga da dekonstruira njenu vlastitu politiku*“ (Moi, prema Hutcheon, 2005: 16). No ovdje se može dodati i svaku moguću politiku. Stoga bilo kakav pokušaj da se *ironija* smjesti u jednoznačan politički ili socijalni kontekst, kao privilegija ili progresivnih ili regresivnih snaga, naprosto ne odgovara njenoj „prirodi“: „*ironija taktički može i funkcionira u službi političkih pozicija širokog opsega, legitimizirajući ili podrivajući različite interese*“ (Hutcheon, 2005: 10). S njom se dakle smješta s onu stranu lažnosti i istine u „*carstvo umjesnosti i neumjesnosti*“ (Ibid: 14). Ona intrinzično nije niti subverzivna niti konzervacijska strategija, i odgovara joj atribut „*transideološkijska*“ (White H, prema Hutcheon, 2005: 10). Može funkcionirati i kao konstruktivna

¹⁸⁷ U citatima su naglašeni Hutcheonin kurzivi.

sila unutar sistema i kao negativna sila spoljna sistemu. Može isključivati i dovršavati, može uključivati i relativizirati. No „*ironija eksplicitno uspostavlja relaciju (i postoji unutar nje) ironiste i publike... koja je politička po prirodi*“ (Hutcheon, 2005: 16). Stoga u uspostavljanju relacija „*čak i kad izaziva smijeh, ironija priziva pojam hijerarhije i subordinacije, prosuđivanja možda čak moralne superiornosti*“ (Chamberlain, prema Hutcheon, 2005: 16-17).

No iako uspostavlja relacije, ona ne uspostavlja zajednicu; upravo obrnuto, *ironija* je moguća jer već postoji *diskurzivna zajednica* „*koja obezbjeđuje kontekst i za razvoj i atribuciju ironije... ako razumiješ da ironija može postojati... i ako razumiješ kako ona radi, već pripadaš nekoj zajednici*“ (Hutcheon, 2005: 17). Samu *diskurzivnu zajednicu* Hutcheon definira kao „*kompleksnu konfiguraciju zajedničkog znanja, vjerovanja, vrijednosti i komunikacijskih strategija*“ (Ibid: 87) Ona nije jedinstveni i statični entitet, već se pojavljuje u svom multiplicitetu, mobilnosti, i različitim nivoima međupovezanosti sa drugim zajednicama (Ibid: 87-88). Kao foucaultovska „*diskurzivna formacija*“ ograničena je i zapravo

„stavlja u prvi plan partikularnosti prostora i vremena, ali i klasu, rasu, rod, etnicitet, seksualne orijentacije – da ne spominjemo nacionalnost, religiju, dob, profesiju, i sve druge mikropolitčke grupacije u koje se smještamo u našem društvu“ (Ibid: 88).

Kako mi zapravo pripadamo istovremeno mnogim ovim zajednicama, od kojih su neke preklapajuće, neke čak konfliktne, upravo ovo preklapanje je „*uvjet koji omogućava ironiju, premda će razmjena uvijek biti djelomična, nekompletna, fragmentarna; pored svega toga ponešto se zaista uspije razmijeniti – što će reći dovoljno da učini da se ironija dogodi*“ (Ibid: 88.) I Kierkegaard ukazuje na ovu polivalenciju, pokazujući da je „*mnogostukost aktualnosti bitni element ironiste*“ (Kierkegaard, 2000: 21). Ovdje, dakle dolazimo do zaključka, da je zapravo heterogenost bitan preduvjet *ironijskog* diskursa i da se sama *ironija* dešava upravo u ovoj „kontakt zoni“ (Hutcheon, 2005: 89). Ona je pak područje „*zajedničkih pretpostavki na više različitih nivoa*“ (Ibid: 91), svojevrsna „*interindividualna teritorija prepoznavanja*“ (Bryson, prema Hutcheon, 2005: 94), rekli bismo u konačnici *ravan konzistencije*.

I samo na ovoj razini možemo govoriti o kompetenciji učesnika za *ironiju*, dakle onih koji „shvaćaju“ i onih koji „ne shvaćaju“. Ona je u funkciji preklapanja zajedničkih značenja *diskurzivnih zajednica*. Gdje ih ima, *ironija* se događa, ne kao subjektivni čin već kao stvar neposredne socijalne i kulturne situacije (Hutcheon, 2005: 86-87). No u ovom „događanju ironije“ nužno se događa i diferencijacija, i to hijerarhijska, „iniciranih“, dakle elite i „neiniciranih žrtava“ *ironije*, onih koji „ne shvaćaju“. Međutim kako *ironija* operira u „kontakt zoni“, u realnom prostoru i vremenu, potonji mogu biti samo „imaginarna grupa“ (Ibid: 90). U tom smislu *ironija* se, kao diskurzivna strategija, može u strogom smislu posmatrati zapravo samo kao unutar-grupno

dogaćanje između članova koji „dijele 'socijalnu sredinu'... koja dopušta ironiji da postane gotovo 'dijalektom'... koji se koristi među njima“ (Ibid: 87) Stoga stoji činjenica da su *diskurzivne zajednice* te koje su „*istovremeno inkluzivne i ekskluzivne – ne ironije*“ (Ibid: 92).

Ironija nije direktni jezik kontakta. Nalazeći se u međuprostoru izrečenoga i neizrečenoga, ona uvijek „operira“ na samoj „ivici“, što je čini distinktivnim prema drugim figurama govora. Pri čemu ona nije neutralni već upravo „obremenjeni način diskursa u smislu da je asimetrična, nebalansirana u korist tišine i neizrečenoga“ (Ibid: 35). Ova „prevaga“ – reći ćemo i „višak“ značenja tišine uključuje proces procjene stavova koji može ići do prosuđivanja čak osuđivanja, stoga u sebi podrazumijeva stanovitu afektivnu dimenziju (Ibid.). Uvijek potencijalno vodi u više pravaca interpretacije i čak se optužuje kao „hermeneutički promašaj“. „*Ironija vas može načiniti da budete na rubu (edgy), da budete nervozni zbog toga što ne možete zasigurno fiksirati značenje ili odrediti motivaciju*“. „Nervoza“ koju za sobom ostavlja *ironija* čak ide do toga da neki autori smatraju da *ironija* potkopava čak egzistencijalnu izvjesnost (Ibid: 36).

No ova multidirekcionalnost interpretacije *ironije* s druge strane „otvara prostor alternativnim reakcijama“ (Empson, prema Hutcheon, 2005: 36; Cf. Rorty, 1995: 121), jer nije samo ironista taj koji je aktivan u procesu *ironije*: „*Obojica, i ironista i tumač vjerovatno sude jedan drugome o njihovim mogućnostima i emocionalnim pozicijama*“ (Hutcheon, 2005: 37). Stoga je *ironija*, jer proizvodi efekte na one uključene u razgovor, perlokucijski akt.

U ovom kontekstu *ironija* može imati i pozitivnu i negativnu artikulaciju, pri čemu je potonja frekventnija. (Ibid: 38) U tom pejorativnom smislu, ona je „unidirekcionalna“ i služi kao „oružje ironiste da sudi – i tako ili da razbije stavove drugih... ili da stavi ljude na njihovo mjesto (održava ih)“ (Ibid: 38). Stoga se uvijek pokazuje polemičnom. S druge strane, *ironijski* stav može izazvati simpatije i toleranciju, što je slučaj kada su i ironista i tumač pripadnici homogenije *diskurzivne zajednice*. U ovom smislu ironisti imaju „*potencijal da moderiraju i reguliraju višak*“ (Ibid: 39). No niti jedna od ovih artikulacija nema isključivu prednost. I jedna i druga mogu biti korišteni da osiguraju nečiju „superiornost“, da izazovu polemiku, da nekoga „spuste“, da ublaže tenzije, da izbjegnu polemiku, da ekvilibriraju odnose, itd. odnosno da uspostave čitav niz odnosa između ironiste i tumača, i njihovih emocionalnih stanja: „*od zadovoljstva do bola, od zabave do gnjeva*“ (Ibid: 38-39). Pri čemu se, o ovome nas temeljno podučava Freud, ne može reducirati negativna artikulacija *ironije* sa bolom i gnjevom, niti pozitivna sa zadovoljstvom i zabavom.

Zapravo, nemoguće je govoriti o bilo kakvim privilegiranim markerima ili signalima *ironije*. Oni su „*pragmatični entiteti*“ u funkciji *diskurzivne zajednice* koje konstituiraju prethodno razumijevanje bilo kojeg teksta, ali i konteksta samog iskaza koga čine okolnosti u kojima je izrečen, tekstualna sadržina i njegova intertekstualna vrijednost. U nekoj interakciji ova dva faktora pojedini markeri ili

signali, kao npr. navodnici, ton, itd. ukazuju na *ironijski* čin; u drugoj pak ne. „*Tako bilo koji aspekt govora (leksički, sintaktički, fonetski) može (ali ne nužno) biti marker ironije... i možda ima isto toliko ironijskih strategija u bilo kojem mediju koliko i strategija diskursa općenito*“ (Ibid: 147).

U ovakvoj „transideologijskoj“ poziciji i polivalenciji svrha, još jednom je bitno ukazati na aspekt interpretacije i intencije u *ironiji*. Kod ironije je dakle riječ o jednom „*kompliciranom interpretativnom procesu*“ (Ibid: 12) u kojem se u interakciji nalaze ironista, tumač i sam tekst (Ibid: 117). *Ironija* se međutim ne dešava tek tako. Ona je namjieran, intencijski akt. Pri čemu ova intencionalnost nije samo asocirana sa ironistom, *iskazivačem*, već leži i u osnovi mogućnosti interpretacije kao takve. „*Interpretacija je, na neki način, intencijski čin od strane tumača*“ (Ibid: 113). Stoga tumač nije ni na koji način pasivni recipijent, upravo obrnuto, on je aktivni djelatnik, čak dobrovoljan, bez kojeg se o *ironiji* ne može uopće govoriti. I možda se nigdje bolje ne vidi ova intencionalnost tumača, nego u onome što zovemo prepoznavanjem „*situacijske ironije*“, „*ironije događaja*“, „*ironije sudbine*“, itd. Tu se čak može govoriti i o *ironiji* kao „*strategiji interpretacije*“ (Ibid: 111-112). Iako se intencije ironiste i tumača nužno ne podudaraju, ipak se može govoriti samo o zajedničkoj odgovornosti ako do atribucije *ironije* treba doći (Ibid: 114). Radikalno posmatrajući, i sam je tumač ironista (Ibid: 116).

Konačno, ni tekstualna razina *ironije* ne smije se isključiti iz razmatranja. Bjelodano je da „*niti jedna izjava nije ironična sama po sebi*“ (Ibid: 40-41). *Ironija* kao kompleksan proces interpretacije gotovo paradigmatično slijedi spomenutu Ducrotovu polifoniju i teoriju argumentacije, tako nas samo „*jedan označitelj – 'ironija' ne smije nikada zaslijepiti za pluralnost njenih funkcija kao i efekata*“ (Ibid: 42). Tri bitne karakteristike *ironije* se pokazuju u kontekstu njenih semantičkih vrijednosti: ona je „*relacijska, inkluzivna, i diferencirajuća*“ (Ibid: 56). **Relacijska** je jer operira ne samo kao odnos između rečenoga i nerečenoga, već je *ironijsko* značenje „*posljedica odnosa, dinamičkog, performativnog okupljanja različitih proizvođača značenja, ali i različitih značenja*“ (Ibid.). Već smo vidjeli da relacija nikad nije ravnomjerna i da „*moć neizrečenog da izazove izrečeno je definirajući semantički uvjet ironije*“ (Ibid: 57). No izrečeno i neizrečeno nisu unutar *ironije* dva pola isključivosti, koji bi bili zaigrani u percepciji poput Wittgensteinovog odnosno Jastrowoga¹⁸⁸ zeca-patke: *ironija* ne fiksira značenja ni izrečenog ni neizrečenog. Ona u jednom „*fluksu*“, u „*hermeneutičkom pokretu između njih... implicira svojevrсну simultanu percepciju*“ ta dva značenja i rezultira trećim – ironijskim značenjem. (Ibid: 57-58). Tako je *ironija* u principu „*polisemija*“ i kao **inkluzivna** izbjegava „*ili/ili*“ model. „*Semantičko 'rješenje' ironije bi onda držalo suspendiranim izrečeno plus nešto drugo nego i povrh toga što je ostalo neizrečeno.*“ U otkriću ovoga inkluzivnog „*semantičkoga viška*“ možda se i krije *zadovoljstvo*, time i seduktivnost

¹⁸⁸ Najčešće prepoznatog preko Wittgensteinovih „Filozofskih istraživanja“.

same *ironije* (Ibid: 61). Karakter inkluzivnosti je u direktnoj vezi sa trećim, **diferencijalnim** aspektom *ironijskog* značenja. Ono se zapravo formira

„kada se dva ili više različitih koncepata postave zajedno... neizrečeno je drugačije nego, različito od izrečenoga... U strukturalističkom smislu, ironijski znak bi bio sačinjen od jednog označitelja, ali dva različita, no ne i nužno suprotna označena... ironija uvijek označava razliku“ (Ibid: 62).

Može se stoga zaključiti, da i u semantičkom smislu *ironija* podrazumijeva polivalentnost analognu heterogenosti *diskurzivnih zajednica* čime se omogućuje njeno s jedne strane jezično, i s druge strane socijalno dejstvo. Upravo, jedno od očiglednih mjesta gdje se „*ljudsko djelovanje potvrđuje na kompleksne načine i na mnogim razinama* (jeste): *u namjeri, izvršavanju, interpretaciji, afektivnom odgovoru, i posljedicama ironije*“ (Ibid: 113).

U zaključku ovoga pregleda napomenut ćemo izostaje jedna, pa makar i radna definicija *ironije*. Ona od strane autorice na koju smo se referirali eksplicite nije ni ponuđena. Ne bez razloga, s obzirom na kompleksnost fenomena koji je pred nama. Međutim možemo na neki način preuzeti sumiranje onog što nam Hutcheon u ponuđenom zahvatu prema razumijevanju *ironije* pokazuje i to joj imputirati kao svojevrsnu radnu definiciju ironije, ili možda preciznije kao zaključak mogućnosti *ironije*:

„Čak i za najjednostavnije verbalne ironije... mora biti zajednička saglasnost oba učesnika o slijedećim osnovnim stvarima: da riječi imaju doslovno značenje; da riječi mogu, međutim, imati više nego jedno značenje, naročito u izvjesim kontekstima; da postoji takva stvar kao što je ironija (različita od obmane) gdje izgovoreno značenje nametnuto umjesto impliciranog ali neizrečenog značenja – sa svojevrsnom procjenjujućom ivicom; da ironija može biti namjerna, ali i ne mora; da će vjerovatno biti neke vrste kulturnog dogovora oko markera u izjavama i/ili u enuncijacijskom kontekstu koji signaliziraju i da je ironija u igri i kako treba biti interpretirana“ (Ibid: 91).

U kontekstu ovoga kratkoga pregleda razumijevanja funkcije, dejstva, socijalnog (i političkog) potencijala *ironije*, a posebno u smislu ove „definicije“, vratit ćemo se predrzumijevanju *ironije* u *raji* i pokušati povući paralelu, koja će nas osnažiti u uvjerenju da imamo „ironijski subjekt“ na djelu.

Ako je *diskurzivna zajednica*, odnosno pluralitet *diskurzivnih zajednica* opći preduvjet „događanja ironije“, *raja* kao *diskurzivna zajednica*, i uz to heterogena, taj preduvjet zadovoljava. Štaviše, iz onoga što već znamo o *raji* može se reći da se *ona* na neki način konstituira u prostoru *između* partikularnih *diskurzivnih zajednica*, tamo gdje se i *ironija* „događa“. Zaigrana u niveliranju „viška“ značenja tih partikulariteta, *ona* ih *izmješta* – oni jesu to što jesu u svom doslovnom značenju, ali uvijek negdje drugdje; u *izmještanju* u *raji* uvijek ostaje neizrečeni „višak“ značenja, pa čak i ako su naznačeni samo znacima navoda koje koji „lebde“ u komunikacijskom „zraku“. I to je „višak“ koji *izmještajući*, dakle *isključujući* uključuje.

Kao „obremenjena“ „viškom“ značenja „tišine“, odnosno „neizrečenoga“ *ironija* je analogna, ako ne paralelna onome što smo naučili o *raji*. U „manifestnom“ smislu u *raji* se „višak“ ne pokazuje, kao da ga nema, ne izgovara se; istovremeno u „latentnom“ on prevladava, izgovara se na svojstven način. Zajedno oni „čine“ *raju*. *Ironija* je u tom smislu „savršeno“ diskurzivno sredstvo *raje*. Vratimo se ovdje, ilustracije radi spomenutom primjeru doktora, Sarajlije, koji živi već dugo godina u Kanadi i koji uvijek ima potrebu da kaže: „Ja kao doktor...“ (2:107). Ovakvo postupanje jest neosporno ono što Hutcheon naziva „semantičkim rješenjem ironije“, igra relacije, inkluzivnosti i diferencijacije. Formula za *raju* zapravo je jednostavna. Ako prilošku odredbu „kao“ zamijenimo sa navodnicima dobijemo: „DOKTOR“ (izrečeno) + DOKTOR (suspendirano, neizrečeno) = RAJA (ironijsko, odnosno samoironijsko značenje). Bez obzira na dalji tok razgovora, ovdje imamo **neosporno** „*dogaćanje ironije*“.

Ako bismo pokušali jednu analizu toga iskaza *a la* Ducrot, izgovarajući „kao doktor“, naš iskazivač govori tri stvari u isto vrijeme. Prvo: „Ja sam doktor medicine“. Ovaj iskaz profesionalno identificira, socijalno i klasno pozicionira, i s obzirom na poziciju te profesije i hijerarhizira uključujući moć, i to ne samo društvenu već i egzistencijalnu, jer može pomoći. Drugo, *de facto* izgovoreno, umeće rječicu „kao“ i suspendira cijeli niz pomenutih označavanja koji se vežu za doktora medicine, odnosno kaže: „To što sam ja doktor medicine ne znači da sam nešto posebno u odnosu na tebe“. Treće, pozivajući se na *topos*, dakle *raju* kao djelatni princip, „*područje zajedničkih pretpostavki*“ koji uključuje i element nivelacije, iskazivač kaže: „Ja sam raja!“ Dakle riječ je o „polifonom“ intencijskom govornom aktu zaključivanja, koji zahtjeva komplicirani interpretativni rad, postojanje koda interpretacije – *toposa*, iskazivača, tako i tumača. On uspostavlja odnose moći i hijerarhije na više razina, u kontekstu socijalne stratifikacije, ali i u kontekstu *raje* – istovremeno naznačuje superiornost i „spušta je“; on „upisuje“ Subjekta u *raju* desubjektivizirajući ga; sama *raja* se – kao zajednica i kao pojedinac – potvrđuje ovim aktom; konačno, razumijevanje ovoga „kao doktor“ kao *samoironijskog* pomaka poradi „upisivanja“ u *raju* moguće je samo unutar date *diskurzivne zajednice raje*. Neko ko nije *raja* ovdje neće nužno pročitati išta *ironijsko*, već možda upravo kao doslovno naglašavanje statusa poradi bilo koje svrhe, čak samohvaljenja, ili nešto posve treće.¹⁸⁹

Također, vidjeli smo da dejstvo *ironije* u *raji* ima i afektivnu dimenziju i čitav repertoar emocionalnih odgovora, od zadovoljstva, zabavnosti, do okrutnosti. Kako *raja* operira u *izmještanju* svih raspoloživih razlika, ona se pokazuje „transideologijskom“ praksom, baš kao što je sugerirano i za prirodu *ironijskog* djelovanja. U odnosu prema svim partikularnim subuniverzumima značenja, *raja* je ironično subverzivna, dovodeći u pitanje njihovu signifikantnost; istovremeno *raja* je

¹⁸⁹ Naravno, ovdje je heuristički uzet primjer samo jednog markera *ironije*, upravo zato što je jednostavan i daje jasnu ideju o funkcioniranju *ironije* u *raji*. Također je bitno i što je spomenut u intervjuu kao signifikantan.

ironično konzervativna, u pokušaju očuvanja vlastite signifikantnosti – same mogućnosti designifikacije. *Ironija*, zaključimo, dakle i *raju* uvijek drži „na ivici“, omogućujući njeno funkcioniranje u permanentnoj dvoznačnosti Subjekta i *raje*.

Raja i „konačni vokabulari“

Ovdje ćemo pokušati ići i dalje u razumijevanju veze *ironije* i *raje*, i to u daljem pokušaju opravdavanja onoga što smo nazvali „ironijskim subjektom“ Bosne i Hercegovine. Ovdje ćemo se stoga prvo okrenuti Richardu Rortyju i njegovom „liberalnom ironisti“, kojeg nalazimo kao teorijsku inspiraciju, istovremeno svjesni *ironijskog pomaka* koji ovdje nudimo prema tom terminu, supstituirajući ga sa terminom „bosanskohercegovački ironista“. Ali ovo je obrat koji nam *ironija* kao „strategija interpretacije“ dopušta. Rorty u svojoj knjizi *Contingency, Irony and Solidarity* (Cf. Rorty, 1995) polazi od pozicije da je potrebno napustiti zahtjev za objedinjujućom teorijom javnog i privatnog, te da se treba zadovoljiti „*pristupom koji će težnje za samostvaranjem i ljudskom solidarnošću smatrati jednako vrijednima, no za svagda nesumjerljivima*“ (Ibid: 13). Ovaj pristup daje ideju o ličnosti koju Rorty naziva „liberalnim ironistom“. „Dugujući“ po svom priznanju definiciju „liberalnog“ Judith Shklar, prema kojoj je liberal osoba koja misli „*da je okrutnost ono najgore što činimo*“, Rorty definira svog *liberalnog ironistu*:

„'Ironistom' nazivam onu vrst osobe koja je spoznala kontingenciju vlastitih središnjih uvjerenja i želja – nekoga tko je dovoljno historicist i nominalist da napusti misao da se ta središnja uvjerenja i želje odnose na nešto sasvim izvan vremena i slučaja. Liberalni ironisti su ljudi koji među te neutemeljive težnje ugrađuju i vlastitu nadu da će se smanjiti patnja, da će ljudska bića prestati ponižavati druga ljudska bića“ (Ibid.).

U „građenju“ onoga što naziva „liberalna utopija“ (Ibid: 14), Rorty polazi od Davidsona, koji raskida s jezikom kao medijem (bilo predstavljanja, bilo izražavanja) transformirajući ga u „prolazne teorije“ o kojima se nastojimo usaglasiti u „općem snalaženju u svijetu“ (Rorty, 1995: 30-31). Tako zapravo intelektualnu povijest možemo posmatrati samo kao povijest metafore, i u kontekstu „progresa“, odnosno onoga što nazivamo znanstvenim revolucijama možemo govoriti samo kao „metaforičkim redeskripcijama“ prirode, ili uvođenje novih vokabulara, kojima se ne približavamo „samim stvarima“, niti nekoj istini, koja bi bila s one strane vokabulara (Ibid: 32-33). Štaviše novi vokabulari služe kao „*oruđe koje slučajno izvjesne stvari obavlja bolje nego bilo koje ranije oruđe*“ (Ibid: 35). Stoga je kontingencija, a ne predeterminirani slijed ono što stoji iza ove „*mobilne vojske metafora*“ (Nietzsche, 1987: 79). Tako, baš poput evolucije orhideje, „*(n) aš jezik i naša kultura su jednako toliko kontingencije, jednako toliko rezultat tisuća malih mutacija*“ (Rorty,

1995: 32). Cilj je u konačnici ovog preokreta ka „metaforičnosti“ proizvesti učinak na sugovornika, a ne prenijeti poruku (Ibid: 34).¹⁹⁰ Oslobođanje jezika njegove predstavljajuće funkcije jeste za Rortyja wittgensteinovska dedivinizacija svijeta u kojoj dolazimo „do one tačke na kojoj više nećemo obožavati ništa, gdje ni sa čim nećemo postupati kao s tobožnjim božanstvom, gdje sa svime – našim jezikom, našom sviješću, našom zajednicom – postupamo kao s proizvodom vremena i slučajnosti“ (Rorty, 1995: 38).

Raja se u velikoj mjeri može upisati u ovu izjavu, jer je njen jezik „razriješen“ svih subjektivizirajućih „viškova“, i štaviše funkcionira upravo kao dobro „oruđe“ interakcije koja nužno ne prenosi informacije, već izaziva reakcije koje su upravo u kontekstu kontinuirane deprivilegizacije „viška“. Ovaj „višak“ smo u prethodnim poglavljima poistovjetili sa Subjektom, a sam proces *izmještanja* nazvali desubjektivizacijom kojim se konstituira *raja*.

Ovdje se vraćamo Rortyju koji analogno kontingenciji jezika govori i o kontingenciji sopstva koje također treba dedivinizirati. Freud je upravo taj koji prema Rortyju dedivinizira vlastitost¹⁹¹ „tragajući za sviješću do njezinih praznina u kontingencijama našeg izrastanja... Freud ruši tradicionalne razlike između višeg i nižeg, esencijalnog i akcidentalnog, središnjeg i perifernog. Ostavlja nas sa sopstvom koje je više mreža satkana od vlakana kontingencije a ne potencijalno dobro uređen sistem sposobnosti“ (Ibid: 46-47). Za razliku od prethodnih vokabulara, sastavljenog od vrlina i mana, Freud daje vokabular za samoopisivanje, dakle, da u onome što Rorty naziva „zdravorazumskim freudizmom“ „napravimo nacrt priče vlastitoga razvoja, naše idiosinkratske moralne borbe“ (Ibid: 49). Racionalnost tako postaje mehanizam prilagodbe različitih kontingencija, a „s sofisticiranost... naših nesvjesnih strategija... omogućuje da na znanost i poeziju, genijalnost i psihozu – i, što je najvažnije na moralnost i razbor – ne gledamo kao na proizvode izrazitih sposobnosti nego kao na alternativne načine prilagodbe“ (Ibid.).

Slijedeći Rortyja na ovoj tački, mi ćemo se ponovo referirati na Freuda u daljem pokušaju razumijevanja ovoga procesa desubjektivizacije koji se događa u *raji*. Već smo u razmatranju strategije *izmještanja* „viška“ označavanja vidjeli da ona na izvjestan način slijedi Freudovo *pomjeranje* pažnje sna, pod dejstvom cenzure, sa bitnih misli na manje bitne elemente sna, čime dolazi do izvjesnog „izopačenja“ (Freud, 1976: I/310-311). Ovdje ćemo pokušati ići i dalje s analogijom nadovezujući se na primjer koji smo uzeli kao ilustraciju „semantičkog rješenja“ *ironije* – vratit ćemo se dakle našem doktoru.

U iskazu „Ja kao doktor“ prepostavili smo izvjesno *sažimanje* (Freud, 1976: I/281-307) i u semantičkoj analizi razotkrili tri značenja: doktor, „doktor“ i *raja* – iskazano, neiskazano i ironijsko.

¹⁹⁰ Za Baudrillarda „Sam pojam znaka ima tek aluzivnu vrednost“ (Baudrillard, 1991: 17).

¹⁹¹ Nasuprot Kantovim transcendentnim uvjetima mogućnosti, koji *a priori* konstituiraju Subjekt, premda i oni, u konačnici daju prioritet ne spoznajnim već moralnim uvjetima (Rorty, 1995: 46-47).

Dajmo sada doktoru i ime, recimo K. i nastavimo analizu analognu Freudovoj terminologiji. Pod pretpostavkom da dobro poznajemo K-a možemo reći:

K je raja.

Također znamo profesiju K-a i to nam također omogućuje da kažemo:

K je doktor.

Međutim, iako denominiraju istu osobu, iako pripadaju jednoj „zajednici diskursa“¹⁹² ova dva iskaza pripadaju različitim simboličkim univerzumima, različitim „sferama“ ili *diskurzivnim zajednicama*: prva je zajednica deprivilegiranih Subjekta; potonja je upravo zajednica Subjekata. Pozicionirani su kao kontradiktorni i komunikacija među njima se odvija u principu samo u međusobnom „isključivanju“. No pokazat ćemo da je ovo također jedno „uključivanje“. Ako bi K-a htjeli uvesti u *raju*, da opravdamo prvi iskaz, njegovo „uključivanje“ donosi „višak nadražaja“ i uspostavlja disbalans. Ako bi bio u funkciji je Freudov „princip nezadovoljstva“ i „primarni proces“ došlo bi do pukog „pražnjenja nadražaja“, tj. *isključenja* „viška“. K tako ne bi imao pristup *raji*. Međutim, ovdje dolazi do „sekundarnog procesa“, koji pod dejstvom cenzure,¹⁹³ „inhibira pražnjenje“ tako što oduzima intenzitet „nadražaju“. To radi time što mu pridružuje ironijsko značenje sadržano u onome „kao“ čime mu omogućuje „uključivanje“ u *raju*, a istovremeno „potiskuje“ puni sadržaj „nadražaja“.¹⁹⁴ Na ovaj način K sebe identificira s *rajom*.¹⁹⁵ Ako, dakle K želi reći da je doktor, i uz to biti *raja*, on mora dodati jedno „kao“. On mora „izopačiti“ sebe u ovom samoironijskom *pomjeranju*: K se na neki način mora pretvarati da nije doktor inače bi se za perspektivu *raje* pretvarao, folirao da jeste i time se automatski isključio. Pretvaranje je, pak, za Freuda u društvenom životu strategija koja se javlja u odnosima ljudi gdje ne postoji balans moći, te osoba „*izopačava svoje psihičke akte... ona se pretvara*“ (Freud, 1976: I/147).

K je raja ako i samo ako je **kao** doktor.

U ovom kontekstu biti samo „doktor“ jest za K-a neka vrsta „neprijatne sadržine“, jer je iza nje rad *potiskivanja*, ako hoćemo vlastitosti. No ona se pokazuje također načinom ispunjenja želje¹⁹⁶ – razrješavanja disbalansa između K doktora i K *raje*. Ona, supstitucijom omogućuje koegzistenciju

¹⁹² Koja nije isto što i *diskurzivna zajednica*. „Zajednica diskursa“ je „*socio-retorički konstrukt neutralan u smislu medija i neograničen prostorom i vremenom*“ (Swales, prema Hutcheon, 2005: 88).

¹⁹³ Ako bismo pokušali locirati mjesto cenzure u ovom procesu, onda je to vjerovatno predrasudijevanje funkcioniranja i djelovanja *raje*, usvojeno procesom socijalizacije.

¹⁹⁴ O djelovanju ovoga fiktivnog psihičkog mehanizma kod Freud, 1976: II/239-259).

¹⁹⁵ Za Freuda je identifikacija jedno „*prisvajanje na osnovu istog etiološkog polaganja prava; ona izražava jedno 'kao' i odnosi se na nešto zajedničko što ostaje u nesvesnom*“ (Freud, 1976: I/156). Naglašen Freudov kurziv.

¹⁹⁶ U balansiranju na ivici nezadovoljstva i zadovoljstva, pokazuje se afektivna strana ironije o kojoj je bilo riječi.

kontradiktornih premda komplementarnih identiteta. Ne biti DOKTOR već „DOKTOR“ za K znači biti RAJA-DOKTOR, biti – ovdje ćemo napraviti odklon od Freuda – rizomom.¹⁹⁷

Sada već možemo sugerirati puno značenje *izmještanja* koje smo imali na umu, kao procesa desubjektivizacije kojim se Subjekt razvlašćuje i upisuje u *raju*. Riječ je dakle o *izmještanju* Subjekta u *ironijski prostor*, čime on postaje **ironijski subjekt**. Ostanemo li u freudističkom toku misli možemo parafrazirati: *Ironijski subjekt „je (prikriveno) ispunjenje jedne (potisnute, suzbijene) želje¹⁹⁸ da budem Ja (a ne „Ja“)*, odnosno, Rortyjevim riječima „(alternativni) način prilagodbe“ kontingencijama svakodnevnog života u kontekstu bosanskohercegovačkog društva.

U kojem je omjeru onda *ironijski subjekt raje* prema Rortyjevom „liberalnom ironisti“? Ovdje ćemo to pokušati razmotriti. Da bi mogao reflektirati o ironisti, Rorty definira „konačni vokabular“ prema kojem se ironista i određuje.

„Sva ljudska bića nose uza se jedan niz riječi koje upotrebljavaju za opravdanje svojih akcija, svojih uvjerenja i svojih života. To su riječi kojima se formuliraju pohvale našim prijateljima i prezir prema našim neprijateljima, naši dugoročni projekti, naše najdublje sumnje u nas same i naše najviše nade. To su one riječi kojima mi pričamo, katkad unaprijed a katkad retrospektivno, priču svojeg života...

On je 'konačan' u onom smislu da, ako se posumnja u vrijednost tih riječi, njihov korisnik nema više neposrednog argumentativnog utočišta. Te su riječi ono najdalje dokle on može dosegnuti jezikom; iza njih je samo bespomoćna pasivnost ili pribjegavanje sili“ (Rorty, 1995: 89).

Ironista je onda za Rortyja osoba koja „*ima radikalne i stalne sumnje u konačni vokabular koji upravo sad upotrebljava, jer je bila impresionirana drugim vokabularima;*“¹⁹⁹ ona također shvaća da se te sumnje ne može razriješiti u svom vokabularu, niti je njen vokabular išta bliži stvarnosti nego neki drugi (Ibid: 89). Ona shvata „*da se ponovnim opisom svaku stvar može učiniti dobrom ili lošom.*“ I konačno ironisti nisu „*nikad sasvim sposobni da sebe uzimaju ozbiljno, jer su uvijek svjesni da su uvjeti u kojima sebe opisuju podređeni promjenama, uvijek svjesni kontingencije i krhkosti svojih konačnih vokabulara, pa onda i sebe samih*“ (Ibid: 90). Njihova metoda jest „*ponovni opis, a ne zaključivanje;*“ (Ibid: 94) kojim se nadaju da će „*ostvariti najbolje moguće sopstvo*“. No ovo je pragmatična perspektiva, jer nema konačne redeskripcije: ona je uvijek u modusu „*re-re-redeskripcije*“ (Ibid: 96). Sam „ironizam“ je dakle „*rezultat je svijesti o snazi redeskripcije*“ (Ibid: 106).

¹⁹⁷ Baš kao što „*Osa i orhideja, kao heterogeni elementi, formiraju rizom*“ (Deleuze i Guattari, 2004: 11).

¹⁹⁸ Freud kaže: „*San je (prikriveno) ispunjenje jedne (potisnute, suzbijene) želje*“ (Freud, 1976: I/161).

¹⁹⁹ Rorty upotrebljava ženski rod opisujući „ironistu“. Kaže: „*Korištenje zamjenice muškog roda za metafizičara, a ženskog roda za ironistu dijelom je samo prikladan način za razlikovanje toga dvoga, a dijelom aluzija na Derridinu tvrdnju da je metafizika u osnovi muška, falogocentrička ideja*“ (Rorty, 1995: 89).

U kontekstu u kojem smo do sada razmatrali *raju* vidjeli smo da ona nastaje u susretu mnoštva partikularnih „konačnih vokabulara“ od kojih se u permanentnim (samo)ironijskim redeskripcijama odustaje. Međutim, za razliku od Rortyjevog ironiste, *raja* nije impresionirana nikakvim drugim vokabularima već je povijesno bačena u taj multiplicitet, u koji se sumnja, koji se pojavljuje sumnjivim, od kojega se bježi.

I upravo se ovdje pokazuje odmak *raje* i njenog *ironijskog subjekta* i „liberalnog ironiste“. Potonji figurira u liberalnoj zajednici, koju Rorty također dedivinizira predlažući zamjenu vokabulara prosvjetiteljskog racionalizma, vokabularom metafore i samostvaranja, jer za njega se sloboda sastoji u „prepoznavanju kontingencije“ heterogene zajednice „konačnih vokabulara“. To bi bilo liječenje od „duboke metafizičke potrebe“. Ovo je pomak od epistemologije ka politici (Ibid: 85), i pokazatelj je „o sve većoj spremnosti da se živi s pluralizmom i da se prestane tražiti univerzalna valjanost“ (Ibid: 84). „*Liberalno društvo je ono koje se zadovoljava time da 'istinitim' (ili 'ispravnim' ili 'pravednim') nazove sve što god bude bio ishod nepomućene komunikacije, koje god stajalište pobijedi u slobodnom i otvorenom susretu*“ (Ibid: 83). No ono ne razrješava napetost privatnog i javnog, samostvaranja i solidarnosti. Jedino se može postići kompromis: „*Privatiziraj ničeansko-sartrovsko-fukoovski pokušaj za autentičnost i čistoću da bi spriječio vlastito kliznuće u politički stav koji će te navesti da misliš da postoji cilj koji bi bio važniji od izbjegavanja okrutnosti*“ (Ibid: 81). Ovo bi bio temeljni politički akt Rortyjevog „liberalnog ironiste“. Pozicionirajući ga u zajednicu Rorty dalje sugerira da

„...većina ljudi ne želi biti ponovo opisana. Žele da ih se shvati pod njihovim okolnostima – ozbiljno onakve kakvi jesu i onako kako govore. Ironist im kaže da će jezik kojim govore biti upravo na njezinoj meti i meti onih njene vrste. Ima nečeg potencijalno vrlo okrutnog u toj tvrdnji. Jer najbolji način da se u ljudi izazove trajna bol jest da ih se ponizi, prikazujući stvari koje im se čine najvažnijima kao beskorisne, izlišne i bez snage... Ironist koji pravi novi opis, prijeteći nečijem konačnom vokabularu, pa time i sposobnosti njegovog vlasnika da osmisli sebe vlastitim, a ne njezinim riječima, navješćuje time da su njegovo sopstvo i njegov svijet beskorisni, izlišni, bez snage. Redeskripcija često ponizuje“ (Ibid: 106).

No iako redeskripcija nije isključivi mehanizam ironiste, njihova redeskripcija posebno iritira. Razlog tomu treba tražiti, Rorty sugerira, u činjenici da metafizičar „osnažuje“ osobu kada vrši redeskripciju, nudeći moć i slobodu, odnosno resubjektivizaciju kao rezultat ponovnog opisa, dok, ironista ne daje takvu nadu, ona ne „osnažuje“, već kao historicist sve prepušta povijesnim kontingencijama (Ibid: 107). Istovremeno ona „*želi da naše šanse da budemo nježni, da izbjegnemo ponižavanje drugih budu povećane ponovnim opisivanjem.*“²⁰⁰ Definicija osobe za ironistu je „*nešto što može biti poniženo*“ a u osnovi solidarnosti je „*osjećaj opće opasnosti*“, ne

²⁰⁰ Naglašen je Rortyjevo kurziv.

imovina, moć, ili uvjerenje. Ovdje se za Rortyja pokazuje nesamjerljivi jaz između redeskripcije u privatne i javne svrhe. Da bi izbjegao poniženje drugih „liberalni ironista“ mora biti erudita – poznavati što više „alternativnih konačnih vokabulara“ u kojima se opisuju ljudska djelovanja i načini kako ljudi mogu biti poniženi (Ibid: 108). Jedina univerzalija ljudskosti koju ironista vidi jest „osjetljivost na bol“, stoga

„ljudska solidarnost nije stvar dijeljenja zajedničke istine ili zajedničkog cilja, nego dijeljenja zajedničke sebične nade, nade da naš svijet – male stvari oko kojih isplećemo naše pojedinačne vokabulare – neće biti razoren. Za javne svrhe nije ni važno što je svaki konačni vokabular različit, sve dok ima dovoljno preklapanja tako da svatko ima nekoliko riječi kojima može izraziti poželjnost poniranja u mašte drugih ljudi kao i u svoju vlastitu“ (Ibid: 109).

Solidarnost, dakle nije nikakva ljudska datost, već konstruirana u ovom stalnom opisivanju malih stvari „*koje čovjeka čine osjetljivim na bol*“ (Ibid: 111). Moralni napredak postoji u smjeru veće ljudske solidarnosti shvaćene kao mogućnosti „*da se sve više i više tradicionalnih razlika (plemena, religije, rase, običaja i slično) sagledaju kao nevažne kad se usporede sa sličnostima u odnosu na bol i poniženje – mogućnost da se o različitim ljudima misli kao da su uključeni u 'nas'*“ (Ibid: 208). Strategija solidarizacije jednoga ironiste jeste pretvoriti ljude od sudaca u supatnike (Ibid: 119). Ovo je čin samoredeskripcija, kojim se ironista oslobađa opisa kojim ih drugi opisuju, istovremeno opisujući te druge. Ovim činom se deprivilegira svaki vokabular, svaki autoritet izbjegavajući postati nekim novim autoritetom (Ibid: 118-119). Ovo je temeljno kretanje koje Rorty uočava kod Proustovog romana, koji se pokazuje kao „*mreža malih kontingencija, koji se međusobno podstiču*“ (Ibid: 117), i on uspijeva u ovom poduhvatu jer „*nije imao nikakvih javnih ambicija*“ (Ibid: 134), ničega što bi rekuperiralo moć i autoritet. Stoga Rorty zaključuje da bi se ironisti

„trebali pomiriti s raskolom privatno-javno unutar njihovih konačnih vokabulara, s činjenicom da razrješenje sumnji oko pojedinačnog vokabulara nema nikakve posebne veze s pokušajem spašavanja drugih ljudi od bola i poniženja. Povezivanje i ponovni opis malih stvari koje su nekome važne... neće rezultirati razumijevanjem ičega većeg od sebe, ičega kao 'Evropa' ili 'povijest'. Trebali bismo prestati s pokušajima da povežemo samostvaranje i politiku“ (Ibid: 137).

Tako na kraju postoji jedna distinkcija *privatnog konačnog vokabulara*, koji odgovara na pitanja „*Šta ću ja postati?*“ „*Šta mogu postati?*“ „*Šta jesam?*“ i *javnog konačnog vokabulara* koji odgovara na pitanja „*O kojim stvarima kojih ljudi trebam voditi računa?*“ (Ibid: 159). Odgovor na „*pitanje kada treba napustiti privatne projekte radi otpora protiv javnih opasnosti*“ ne može se unaprijed dati, jer u mreži kontingencija nema općeg odgovora (Ibid: 161). Ne postoji stoga nikakva unaprijed zadata moralna referentna tačka solidarnosti. Postoji samo jedna pragmatična perspektiva *ironije* koja se nada da „*(a)ko smo ironični prema svojim konačnim vokabularima i znatiželjni prema drugima ne moramo se brinuti o tome da li smo u kontaktu s moralnom stvarnošću ili da smo zaslijepjeni ideologijom ili smo se 'relativizirali'*“ (Ibid: 193). Ovo stalna sumnja ironiste, ukazuje

na jednu u potpunosti neuspjelu socijalizaciju, koja izaziva sa svoje strane jednu „očajnu potrebu za **razgovorom s drugim ljudima**“ kojima se naša „mreža uvjerenja i želja“ održava koherentnom (Ibid: 203). U konačnici „nije toliko važno koji su to odnosi, koliko je važno da ti odnosi budu s ljudima dovoljno inteligentnim da razumiju o čemu se razgovara – ljudi koji su sposobni da uvide kako bi čovjek mogao imati te sumnje, jer znaju kakve su one, ljudi koji su i sami skloni ironiji“ (Ibid: 203). Opasnost gubitka ove koherencije jeste negiranje nečije vlastitosti što osobu „čini iracionalnom, u posve preciznom smislu. Nije u stanju dati razlog za svoje uvjerenje, koji bi bio usklađen sa njenim drugim uvjerenjima. Ona postaje iracionalna, ne u smislu da gubi kontakt sa stvarnošću, nego u smislu da više ne može racionalizirati – više ne može opravdati samu sebe samoj sebi“ (Ibid: 194). Ovo otvara put političkim manipulacijama, čiji se tok ne može predvidjeti radi cijelog niza „malih kontingentnih činjenica“ (Ibid: 204).

Skica bosanskohercegovačkog ironiste

U pokušaju iščitavanja *ironijskog subjekta raje* preko teorijskog aparata koji nudi Rorty i koji smo skicirali, sugerirat ćemo da drugi kôd za dešifriranje mora biti korišten, da bi razumjeli strukturnu blizinu ali i odmak, odnosno duboki jaz koji postoji između ova dva *ironista*. Za razliku od „liberalnog ironiste“, *ironijski subjekt raje* postoji također u heterogenoj zajednici „konačnih vokabulara“ koja međutim nikada ne postaje političkom; heterogenost se stoga ne transformira u pluralizam, već uvijek „potiskuje“ upravo u prostor *ironijskog*, koji je antipolitičan, jer denuncira svaku moguću politiku. Iz istog razloga *ironijski subjekt raje* ne funkcioniše u prostoru privatnosti, nije samostvaranje osobnosti, već je javna stvar, stvar „solidarnosti“,²⁰¹ štaviše konstitutivan je u odnosu na javnu stvar. Ali ovdje imamo i obrat: on zapravo jeste samostvaranje *izmještene* vlastitosti, takve koja je čin „solidarnosti“ u reciprocitetu beskrajne *simboličke razmjene*. Ovo je precizno mjesto njegove erudicije i inventivnosti.

Svjestan je da redeskripcija ponižava i zato je samodeskriptivan. Baš poput Prousta, oslobađa se opisa kojim ga drugi opisuju, istovremeno stižući jednako „pravo“ opisivati druge. Ovo je temeljni moral *ironijskog subjekta*, i kao takav on je njegova inherentna relacija „s onu stranu dobra i zla“, recimo i „ideologije“. ²⁰² Ovim činom razvlašćuje svaki vokabular, sebe kao autoritet, ali i svaki drugi autoritet. I u tome uspijeva također jer nije ambiciozan – nikad uistinu ne izaziva moć, već je *izmješta* u sferu privatnosti, koja je opet u domenu „drugoga“, etnopolitičke elite, kao supstitucije „kolonijalne sile“.

²⁰¹ Ovu „solidarnost“ ćemo u razmatranju *zafrkantskih odnosa u raji* biti „prinudeni“ preformulirati.

²⁰² Ne zaboravimo: u *raji* je uvijek ON, a samo „ONA“.

U ovom kontekstu *raja* jest proizvođenje supatnika, „nas *raje*“ nasuprot „moćnicima“ koji su uvijek „drugi“ – konačno vidjeli smo da termin „*raja*“ originalno jest denominacija običnog puka, lišenoga moći. *Ironijski subjekt raje* stoga funkcioniра u kolonijalnom društvu, i pragmatična je reakcija na kontingencije poniženja u politikama dominacija koje takva struktura uspostavlja. Izbjegava ih „ponižavajući“ samoga sebe, desubjektivizirajući se u domenu *ironijskog značenja*; i upravo mu *ironijska subjektivnost*, kao jedini raspoloživi prostor slobode, omogućuje da sasvim lagano i lagodno pluta između kontradiktornih identifikacija, interpelirajući se „prostim“ stavljanjem navodnika, „nikad ne misleći ozbiljno“, premda uvijek „smrtno ozbiljno“, maksimizirajući tako izgled za preživljavanje sebe u *raji*, i *raje* same. Ovdje se zapravo vidi osnova bosanskohercegovačke „solidarnosti“: ego-potreba „dijeljenja“ sebe u nadi očuvanja svoga svijeta – „mirne Bosne“!

On stoga ne samo da se pomirio sa raskolom javnog i privatnog, već manipulira istim. Stoga *ironijski subjekt raje izmještajući* „privatne konačne vokabulare“ kao domenu političnosti konstituira „javni konačni vokabular“, „konačni vokabular *raje*“ koji – ne kao „metavokabular“, već kao nezaustavljivi niz kompetitivnih redeskripcija, desubjektivizacija – u *druženju* istovremeno (re)konstituira (diskurzivnu) zajednicu svakodnevnog života.

Ovdje treba ukazati i na jednu inherentnu osobinu *ironijskog subjekta u raji*. On je već spominjani *plato*, i to u smislu koji mu daju Deleuze i Guattari:

„Plato je uvijek u sredini, ne na početku ili kraju. Rizom je načinjen od platoa. Gregory Bateson koristi riječ 'plato' da označi nešto vrlo posebno: stalni, samo-vibrirajući region intenziteta čiji razvoj izbjegava bilo kakvu orijentaciju prema tački kulminacije ili spoljnim ciljevima. Bateson se poziva na balinežansku kulturu kao primjer: seksualne igre majka-dijete ili čak svađa između muškaraca podvrgava se ovoj bizarnoj intenzivnoj stabilizaciji. 'Neka vrsta kontinuiranog platoa intenziteta zamijenjena je za (seksualni) klimaks', rat ili tačku kulminacije... Mi nazivamo 'platoom' bilo kakav multiplicitet koji je vezan sa drugim multiplicitetima vještačkim podzemnim stabljikama na taj način da formiraju ili šire rizom“ (Deleuze i Guattari, 2004: 25).

Smješteno u kontekst *ironijskog subjekta raje*, *plato* znači da se onemogućuje bilo kakvo fiksiranje identiteta, već samo protok permanentnih identifikacija koje su *izmještanje*. Postoji jedna trajna napetost intenziteta „ironijske tišine“ koja ne kulminira već se stalno reproducira. Ona se ni prema čemu pozitivno ne određuje, niti ima smjer. Zato je *raja* uvijek u prezentu, jedno permanentno sada bez budućnosti i ideje budućnosti. Baš poput *ironije* kao intencijskog čina, ona se događa *ad hoc*, uvijek u susretu, ne prema nekom nacrtu i planu, čiji bi rezultat unaprijed bio znan i siguran. Ovo s jedne strane omogućuje širenje *raje* u svim djelovanjima; s druge strane ovo je depotenciranje koje „izdanke“ čini osjetljivim upravo na spoljna djelovanja moći od kojih se odustaje. I Rorty, vidjeli smo upozorava na kontekst gubitka koherencije vlastitosti, koja onda može biti reprogramirana u

smjeru bilo kakvih povijesnih kontingencija. Dodat ćemo, pogotovu ako Subjekt nikad zapravo i nije bio desubjektiviziran, već samo u radu *izmještanja* „potisnut“. A ponovimo ovdje još jednom – ne bez dubokog razloga – i upozorenje Deleuza i Guattarija da: „*postoji opasnost da će se susresti organizacije koje sve restratificiraju, formacije koje vraćaju moć označitelju, atribucije koje rekonstituiraju subjekt – od oživljavanja Edipa do omasovljenja fašizma. Grupe i individualci posjeduju mikrofašizme koji samo čekaju da se kristaliziraj*“ (Deleuze i Guattari, 2004: 10).

Zaključak poglavlja

U pokušaju zaključivanja skice „priče“ o bosanskohercegovačkom ironisti, reći ćemo da je *ironijski subjekt* rezultat stalno uspostavljaćeg „kompromisa“ komunikacijske situacije u Bosni i Hercegovini uslijed njene temeljne heterogenosti, geopolitičke pozicije i skupa povijesnih kontingencija. Unutar ovakvog konteksta dolazi do jedne nepotpuno uspjele socijalizacije (Rorty, 1995: 203) i u registru homogenosti, ali i u registru heterogenosti *diskurzivnih zajednica*. Ovo stvara „scenu ironije“ koja u nuždi svakodnevne egzistencije ova dva registra komunikacije sučeljava. Alternativu – **ili-ili** – koja se na prvi pogled nudi između ovih *zajednica*, kao „očigledno“ disparatnih, upravo zbog neuspjele socijalizacije moguće je pretvoriti u konjunkciju – **i-i** (Deleuze i Guattari, 2004: 28), i time proširiti dijapazon komunikacije.

Kako je međutim u registru homogenosti koncentrirana moć, dok je registar heterogenosti depotenciran, nužno je u ovoj konjunkciji uspostaviti balans moći. Ovo se događa tako što se Subjekti, nosioci moći razvlašćuju i u ovoj desubjektivizaciji transformiraju u *raju*. No ovo nije političko razvlašćivanje, već se ono događa u prostoru (*samo*)ironije. Stavljajući pod navodnike svoj „konačni vokabular“, svoju vlastitost, re-deskribirajući se, Subjekt kao *ironijski subjekt* ulazi u *raju* kao zajednicu svakodnevnog života. *Raja* je dakle zajednica *ironijskih subjekata*, konstituirana zapravo u ovim stalnim redeskripcijama – pokretima (*samo*)ironije.

U ovom kontekstu naša **druga podteza** čini se također plauzibilnom jer se **ironija i samoironija kao jezična sredstva u kojem se te desubjektivizacije dešavaju pokazuju bitnim, ako ne i krucijalnim diskurzivnim strategijama integracije u kontekstu heterogene bosanskohercegovačke društvenosti**. Dakle one omogućavaju (re)konstituciju sfere društvenosti; istodobno ne „diraju“ moć. Štaviše omogućuju nepomućenost oba kontardiktorana djelovanja – društveno kao *kooperativno*, političko kao *antagonističko* – i to u modusu neosporno *ironijskih* pokreta antagonističke kooperacije i kooperativnog antagonizma, dakle dok se ni jedan od njih „ne

misli krajnje ozbiljno“. Ironijski je pokret stoga uvijek dvostruki: ulazeći u *raju* Subjekt se desubjektivizira, povlačeći se iz *raje* Subjekt se rekuperirara de-desubjektivizacijom.

Stoga, upravo je *ironijski subjekt* taj koji „u ime“ *raje* pragmatično rekuperira cijelu „društvenu“ stvarnost. Potonja pak funkcionira uvijek kad je moć *izmještena*, kad je „moć“. I zato ona može biti samo jedno deleuzovsko i guattarijevsko „n – 1“.

No ovdje *ironijski subjekt* krije dvije opasnosti. On istina nivelira temeljnu napetost bosanskohercegovačkog heterogenog društva *izmještajući* – *ironizirajući* sve potencijalne *troublemaker-e*.²⁰³ I tako kreira svoju transparentnu sferu javnosti kojoj su sva značenja raspoloživa i istovremeno *ironijski* potentna. Ova ogromna ironijska moć, moć „ironijske tišine“ asimetrična je u korist *raje*, upravo jer su njoj raspoloživa sva društvena označavanja, sva heterogenost. Ona stoga uvijek *isključuje* – *ironizira* uspostavljajući jednu *ravan konzistencije* koja jest multiplicitet, ali jednodimenzionalan, u neku ruku **totalizirajući**: njen „*PLURALIZAM = MONIZAM*“ (Deleuze i Guattari, 2004: 23). Ponovit ćemo, nema socijalnog prostora „*izvan sfere raje*“, odnosno takvoga koji nije *ironiziran*. Svaki društveni uspjeh determiniran je ovom mogućnošću (*samo*)*ironije*.

Međutim ovaj pokret *ironiziranja* istinski **ne razrješava** napetost toga društva. Vidjeli smo da je u pitanju rad „potiskivanja“, „izopačenja“ Subjekta koji se *izmješta*. I to u sferu privatnosti, koja ne ulazi u domenu razmjene. Sfera privatnosti jest sfera Subjekta, jest sfera moći, konačno to je sfera koja je aproprirana etno-religijskim *ergo* političkim Subjektima. Ona je izvan kontrole *raje* i njenog *ironijskog subjekta*; nju kontrolira „Drugi“ kao „kolonijalna sila“, kao stranac koji po definiciji ne razumije o čemu je kod *raje* riječ – ako hoćemo najzad i kao *papak*. No „Drugi“ ima moć i „ne zna“ kako da tu moć socijalizira – *ironizira*. U susretu „moći“ i moći potonja matematičkom preciznošću „pobjeđuje“, jer nosi „višak“ koji se ne može više ni na šta svesti. Osjetljivost čak submisivnost *raje* prema moći leži u činjenici da je moć u *raji* uvijek – premda latentno – prisutna.²⁰⁴ Ona čeka neku povijesnu kontingenciju koja će je osloboditi skidajući „trajno“ navodnike sa sebe, „uzimajući sebe potpuno ozbiljno“, najzad devastirajući vlastitu „društvenu“ realnost. U ovom kontekstu *ironijski subjekt* pokazuje onu auto-destruktivnu ulogu *ironije* koja uvijek „*podriva samu sebe*“, stvarajući konačnu mogućnosti vlastitog „neuspjeha“. „*Ironija može igrati na ivici, ali isto tako može prisiliti ljude na ivicu, a čak i preko nje*“ (Hutcheon, 2005: 41).

²⁰³ Ovdje upozoravamo na Hutcheoninu primjedbu o ironiji između riječi „iron“ (između ostalog „pegla“) i „irony“ („ironija“) u engleskom jeziku. Konotirajući vezu „pegle“ i tradicionalne uloge žena u „peglanju“, ona ovu ironiju čita kao „*aproprijaciju transgresivnih, provokativnih, i subverzivnih potencijala ironije u domene djelovanja žene*“ (Hutcheon, 2005: 34).

²⁰⁴ Najzad i Derrida ironično upozorava, referirajući se na „teoriju značenja 'FIDO' – FIDO“, koja se poziva na Russellovu razliku „spominjanja“ riječi i njene „upotrebe“, da su to „*teoretiziranja...* (koja) *će uvijek biti biti sigurna unutar zakona navodnika,*“ te stoga sumnja u njihovu korisnost (Derrida, prema Rorty, 1995: 147/148).

Konačno u situaciji *raje* osoba je uvijek pod nekim navodnicima, ona uvijek nešto „izigrava“, uvijek igra neku ulogu. Tako je *raja* svojevrsni teatar svakodnevnice, koji se odvija u beskrajnim dijalozima u kojem je svako *eirôn* koji se odnosi prvenstveno prema svom vlastitom, ali i *alazônu* svih ostalih. Ili ponovljenim riječima našega sugovornika „*Drama, klasična... da svi moraju bit u raji*“ (3:56). Stalni rad na obnavljanju – postavljanje ove „scene“ izmještanja „viška“ koji uzurpira javni prostor jest dakle osnova „solidarnosti“ *raje*. Ali ovo je i drama stvarnoga života u kojoj *ironija* možda – kako sugerira Martyn Percy za Anglikanizam i u kontekstu sakralnosti – povezuje – Geertzovim terminima – etos i pogled na svijet, u pokušaju konačnog „*razrješenja svih ozbiljnih formi sukoba koji prijete shizmom ili inkohherentnošću?*“ (Percy 2004: 88-81). No, za razliku od Anglikanizma, koji se u sakralnosti može pozvati na konačni spas onostranog, *raja* nema tu privilegiju konačne nade, jer je sve spoljne aktere već *isključila*, i prepuštena je pukim kontingencijama kojima se može „suprotstaviti“ jedino mehanizmom *ironije*. Kako je ona jedno *intermezzo* (Deleuze i Guattari, 2004: 27), „vječno sada“, tj. ne posjeduje ideju budućnosti, nema ni ideju nade, već samo perspektivu „osvajanja teritorije“, odnosno perspektivu da će SE sve kontingencije *ironizirati* kad do njih dođe – baš poput „nomadskih osvajača“ koji se uz to nigdje ne kreću! (Ibid: 419-420). Ovo je dakle jedna decerteauovska primisao o, rekli bismo, *ironičnoj* subverzivnosti *raje* kao jednog „*bježanja bez napuštanja*“ (Certeau, 1984: xiii). I to kroz posjedovanje izvjesne „*moći znanja... (kao) mogućnosti transformacije neizvjesnosti historije u čitljive prostore,*“²⁰⁵ (Ibid: 36) koji su, međutim uvijek situirani u „*mjestu... (koje) je poredak (bilo koje vrste) u skladu s kojim su elementi distribuirani u odnosu njihovu koegzistenciju*“ (Ibid:117). Mjesto je međutim uvijek spolja, i u vlasništvu „drugog“, i tek u *ironijskom* „posjedu“ *raje*.

²⁰⁵ „Prostor postoji samo kad se u razmatranje uzmu vektori pravca, brzine i vremenske varijable... *prostor je prakticirano mjesto*“ (Certeau, 1984: 117). Kurzivi Certeauovi.

Zafrkantski odnosi kao mehanizmi konstituiranja zajednice

Uvodno razmatranje

Vratimo li se ovdje na trenutak samom početku razmatranja fenomena *raje*, tamo smo u sveprisutnoj stereotipizaciji identiteta sa jugoslavenskog područja pročitali neku vrstu jednačenja onoga *biti-raja* sa onim *biti-Bosancem* i *Hercegovcem*, koje podrazumijeva i podtekst toga jednačenja: *biti-raja* znači *biti duhovit*. Ova identifikacija projicira izvjesno očekivanje „dobre zabave“, i tako bi kulturološki (ako ne i genetski, sudeći po stavovima nekih sugovornika – 3:96) svaki Bosanac ili Hercegovac trebao, kako je jedan sugovornik već primijetio (2:83-85),²⁰⁶ raspolagati neograničenom količinom šala, pretežito na vlastiti račun, i time uveseljavati svako društvo. S onu stranu stereotipa, ovaj dominantan identifikacijski niz kulturoloških crta – Bosanac i Hercegovac = *raja* = duhovitost – neosporno je simptomatičan, i traži jednu širu eksplikaciju.

U prethodnim poglavljima pokušali smo na slučaju sarajevske *raje* pokazati suštinu prvog dijela te veze – Sarajlija = *raja* – i to kao strategiju svakodnevnog života kojom se „transcendira“ heterogenost društvene zajednice i koja ima totalizirajući efekt na sve pripadnike te zajednice. Tako se pokazalo da u kontekstu društvenosti, kao *ironijski subjekti* sve Sarajlije-Sarajke jesu na neki način *raja*. U ovom poglavlju, ćemo pokušati „razriješiti“ i drugi dio jednačenja, dakle *raje* i duhovitosti.²⁰⁷ Vezu *raje* i zafrkancije već smo više puta uspostavili, naročito u listi bitnih karakteristika nekoga ko pripada *raji*, dalje, u kontekstu druženja i kompetitivnog djelovanja, najzad kao privilegiranih mehanizma ispoljavanja (djelovanja) (*samo*)*ironije* u *raji*. U pokušaju boljeg razumijevanja fenomena zafrkancije u *raji*, ovdje ćemo nastaviti sa njegovom eksplikacijom.

Raja i zafrkancija

U prethodim razmatranjima humor i zafrkancija²⁰⁸ su često spominjani i to kao važni elementi *bivanja-u-raji*. Biti duhovit, znati se našaliti na svoj ili na tuđi račun, općenito zafrkavati se, predstavlja važnu vještinu koja ima vrijednost principa inkluzije: osoba općenito treba „*da je*

²⁰⁶ Istina za Sarajlije, ali se princip može ekstrapolirati na cijelu Bosnu i Hercegovinu.

²⁰⁷ Tema sarajevske zafrkancije pojavila se čak i na Haškom tribunalu. Prema magazinu „Dani“, svjedok optužbe protiv Radovana Karadžića, Momčilo Mandić je objašnjavajući „snimljeni razgovor koji je vodio s bivšim kolegama iz republičkog MUP-a... rekao da su se srpske snage spustile u grad, očistile Grbavicu, da drže Dobrinju, Ilidžu i teritoriju do studentskih domova u Nedžarićima i da drže Turke pod opsadom: 'To je šaljivi razgovor bivših saradnika. Zbijali smo šalu sa Munirom Alibabićem jer smo znali da nas prisluškuje. Vi ste, gospodine tužioče, preozbiljan čovjek da shvatite šale i prepucavanje na sarajevski način!'?“ (Karup-Druško, 2010: 9).

²⁰⁸ Premda sugovornici koriste čitav niz oznaka za termin „zafrkancija“, od kojih neki imaju čisto sinonimnu funkciju, dok drugi označavaju suptilne razlike u načinu zafrkancije, mi ćemo koristiti zajednički termin „zafrkancija“ za sva ta (govorna) djelovanja. Ovdje ćemo nabrojati listu termina koji se često koriste: zezanje, zajebovanje, sprdanje, šaljenje, šegačenje, provaljivanje, podvaljivanje, ali i ismijavanje, podmetanje, podjebavanje.

veseljak! Natmurenog nismo volili nikako!“ (4:137). Ovaj kompleks crta podrazumijeva i otvoren odnos osobe prema situaciji da bude i beskompromisnim predmetom zafrkancije. Inače „*lagano budu isključeni! Lagano... ga u toj nekoj dnevnoj komunikaciji uklanjaš, u stranu. Pa ono kažeš – Hajmo ovog zvat! – Ma nemoj njega, on je ono, nije mi on nešto! – U tom smislu kao – ne zna on za šalu... i vidio si kako je reagovao. – U tom smislu, postepeno ta osoba lagano bude... gurnuta u stranu*“ (6:53). Zahtjev za pristajanje na vlastitu „objektivizaciju“ u zafrkanciji tim je izraženiji jer u većini slučajeva nikako nije riječ o benignom humoru.

„Podvale su svjetske bile, podvale su se dole radile raji. Nikad niko se nije naljutio. Mislim, ono, naljuti se dva minuta, onda kaže – E, e što si me.. izjeb'o! –... koja su to podmetanja. Podmetanja! Ne podmetanja, nego da napraviš podvalu tako, al' tako da se cijeli aerodrom smije i da svi za to znaju. I ima neko ko bude objekat taj dan... Zajebava se, ali i pamti se, ali nikom to nije... ružno. Znaš, to je bilo neko nevjerovatno, nevjerovatan osjećaj sigurnosti i mira si ti imao“ (1:242).

Slično pokazuje i drugi sugovornik.

„Al' ti ljudi to nikad ne uzimaju tu... zajebanciju... za ozbiljno da bi se nešto naljutili, da bi napravili sada neku ozbiljnu situaciju, gdje bi se poremetili ti međuljudski odnosi. Svi su meta i svi mogu da se zajebaju! Znači, kako daješ šegu i zajebanciju tako je i primaš. I to je vrlo bitno, i mislim da je tu bitna razlika između ove raje, jedne raje i one druge gdje toga nema. Taj neki elemenat zajebancije“ (6: 51).

Ova sposobnost primanja šale na svoj račun, dakle, nešto je što u narativu *raje*, u samodeskripciji predstavlja specifičnu razliku *raje* i svih drugih jer

„...većina...ljudi.. nisu duhoviti. Nemaju ironije, ne znaju se šaliti na svoj račun. Onda to odma' shvate k'o...ličnu uvredu. A ovde to sasvim normalno od pokoljenja kad... rasteš... to ti ide. Ovaj, i zato se oni oduševavaju sa rajom i ja ti opet kažem, zato što su rijetko ovde... talentovani ljudi, znaš, u svemu! Svemu!... da napraviš, na primjer, ovak'u seriju, luđačku k'o što je ovaj „Lud, zbunjen“... pa da se mi smijemo tim provalama, a... ako se mi smijemo tim provalama, u Ljubljani, Beogradu i Hrvatskoj se koče. Na podu dole... Razumiješ. Oni se koče. Zato su to najgledanije..emisije... Ovde ide drama, bolan, 'na'... I zato to ljudi vole“ (3:184).

Spremnost da se bude objektom zafrkancije, po automatizmu zahtjeva i spremnost da se od drugog napravi objekt zafrkancije, stoga postoji potreba za reciprocitetom i taj izazov permanentnog kretanja zafrkancije, kako je sugovornik spomenuo tipa „ping-pong“, gdje se provale vežu jedna na drugu i u kojoj svako nastoji biti bolji. Tu se uspostavlja i svojevrsna hijerarhija. „*Recimo kad se zafrkavaju između sebe... tu se vjerovatno određuje ko je glavni u raji... ko najviše zafrkava, ko je najveće... spadalo*“ (7:49). Stoga, zafrkancija predstavlja i jednu od najvažnijih taktika kompetitivnog djelovanja *raje*.

U dijelu u kojem smo razmatrali „scenu“ *ironijskog subjekta* također smo vidjeli da se za *raju* (*samo*)*ironija* uglavnom pokazuje kroz humor i zafrkanciju, tj. da su oni na neki način privilegirani

mehanizmi ispoljavanja (djelovanja) (*samo*)ironije. Kao što smo primijetili za *ironiju* – ona desubjektivizacijom dovodi sviju na *ravan konzistencije* čime se temeljno omogućuje recipročna simbolička razmjena. Ostavljajući „svoj“ *ironijski subjekt* u permanentnom stanju „s one strane“ (ne)ozbiljnosti, simbolička razmjena se pak u djelovanju pokazuje kao stalna produkcija zafrkancije. Kao takva, zafrkancija je gotovo neizbježni čin svakog *druženja*. U opisivanju onoga šta sve *raja* radi sugovornica zaključuje: „*U stvari najviše je bilo zafrkancije!*“ (4:13). Pa čak i u kontekstu „neprijateljstva“ unutar *raje*, a i između *raja zafrkancija* je bila *ultima omega* toga tipa *druženja*. „*To se tuklo 'nako... A u stvari mi smo sve to završavali sa smijehom i zezancijom. I kad smo se, he, he, izdegenečili, mi smo se onda sastali bez obzira na sve te tuče, mi smo opet... završili sa smijehom i zezancijom*“ (4:19). Tako možemo reći da *druženje* u *raji* na neki način uvijek podrazumijeva svojevrsni zafrkantski modus.

Kao i u slučaju *ironije*, „meta“ zafrkancije je svaka moguća subjektivizacija: „*Sve! Ma sve! Mislim, od svakodnevnih političkih stvari, od sporta,... od nekih privatnih stvari ... nekih sitnih malih nezgoda koje se dogode, mislim. Banalan primjer... Kod mene je komšija na primjer pao s kauča trie'st centi i slomio ruku, mislim! I to je onda, to je zajebancija, znaš*“ (6:51). Fizičke, pa i psihičke mane, postignuća, interesi, pozicija, ili naprosto pogodna situacija stavljaju osobu u „centar“ zafrkancije. Gotovo da nema tabua, svako može doći pod udar zafrkancije. U doba socijalizma, gdje je izrazita moć bila koncentrirana u rukama komunističkih funkcionera i u politici i u privredi, izraz „guzonja“ se regularno koristio u svakodnevnom govoru za njihovo imenovanje, jer „*čitava Jugoslavija je bila siromašna... a oni su već počeli da imaju nešto malo više i moralo se, raja je morala da izbaciti novi naziv*“ (5:102). Pri čemu niti oni nisu imali društvenu privilegiju suprotstaviti se tome, bez obzira na moć koju su posjedovali jer „*mi smo ipak imali bosanske političare, koji su odrasli u istim uslovima, i pod istom zvijezdom. Tako da, i oni dok nisu došli do tog položaja, isto su tako... bili raja i isto su tako reagovali na vlasti*“ (5:107-110). Također „*na osnovu i vjere smo se mi zajebavali!*“ (4:77). I to se dešavalo u onom trenutku ako bi neko pokušavao svoja religijska, baš kao i bilo koja druga uvjerenja pokazivati ili iskazivati izvan *samoironijskog* koda. Svako „uživljavanje“, dakle u bilo kakvu „veliku priču“, čak i ako je riječ o najbanalnijim stvarima već je smještanje sebe u centar zafrkancije:

„Vrlo često je to kada se neko uživi u priču. Juče' je drug pričao o kolaču, govorio je – Znaš kakav je to kolač! to je strašan kolač! To je kolač samo takav! – I radi kolača, radi običnog kolača smo se svi počeli smijati, rekli nešto u smislu kao – Kako ga ti samo doživljavaš! – Vrlo često se tome smijemo“ (10:53).

U takvom jednom okruženju niti najtragičniji događaji, bolest ili smrt nisu izuzeti iz reciprociteta zafrkancije. Slijedeće sugovornikove anegdote to zorno pokazuju:

„Otvaranje je prvenstva,²⁰⁹ ja ne mogu hodati, jeb'o te, 4 infarkta, stvarno, totalno... mene dovedu autom gore, iznesu me iz auta, onih par stepenica, gore do... hotel Igmana. I moja žena tu..., i Đ tu. I kaže D – Ej, Đ, vidi mi S, kako ti izgleda? – Ka'e – Znaš kako mi izgleda? Oš da ti kažem? – Kaže – Kaži! – Ne bi mu petobanku pozajmio!“ (1:291).

Dosta godina kasnije sugovornik je zamolio jednog drugog prijatelja da ovaj ako on umre nastavi održavati web-site posvećen zajedničkom interesu. Ovaj mu je na to izravno odgovorio: „– *Znaš šta!... Ti samo rikni! I nemoj ništa brinut! Mi ćemo se pobrinut o svemu!*“ (1:55). Interpretirajući taj odgovor sugovornik kaže:

„I to je toliko – ja imam taj njegov mail – E to je RAJSKI! To nije... ni humor. To uopšte nije šala. To je jako ozbiljno (1:55)... Nema tajni! Nema...foliranja! Nema... mislim jedno, kažem drugo. – Ja ti kažem, ... tvoje je da umreš... a ja ću se brinuti o onom što je ostalo iz tebe. Pomoću tvojoj ženi i djeci ako treba“ (1:183).

U ovoj sugovornikovo interpretaciji počinjemo sagledavati perspektivu koju *raja* ima prema zafrkanciji. Premda može biti i često jeste komična i zabavna, ona je daleko od toga da se može poistovjetiti isključivo sa komičnim, a kamoli zabavnim. Ona posjeduje jednu ozbiljnost forme komunikacije, prinudu ili zahtjev za permanentnim učešćem. U njoj se prvo pokazuje već spomenuta transparentnost *raje* u kojoj na jedan bitan način nema skrivanja i tajni „*jer ne možeš ti sad lagat nekog. Sve se znalo*“ (8:38). Stoga zafrkancija omogućuje da se to i na jedan specifična način iskaže.

Baš poput *ironije* i zafrkancija ima za *raju* i „terapeutsku funkciju“ vraćanja u „normalne okvire“ nekoga ko je „iskočio“ (2:68). „*Pa to je smijeh, to... na Zapadu ljudi plaćaju doktora, 'naš... možda ima i ta, zbog tog ludila, jel' ovde je veliki izbor ludila*“ (3:68). Ona, dakle ima funkciju „rasterećenja“. „*Pa ja mislim da je funkcija humora da se jednostavno nedaće i... problemi... da se jednostavno... da se izvrne na neku.. neku drugu ravan, prihvatljivu ravan*“ (7:153). Slično razmišlja i drugi sugovornik „*Ni jedan grad da nije ovako lud, ne bi mog'!... da izdrži, najveću živu patnju što, što je jedan grad im'o u, u istoriji dva'est vjekova ratovanja... ali je to održalo... narod... duhovitost, ironija, čak ironija prema neprijatelju*“ (3:68).

Nazad *raja* prepoznaje i socijalnu i konstruktivnu funkciju zafrkancije. „*Ima tu dosta toga ozbiljnog, grade se međuljudski odnosi, vrlo bitni, znači, i za život... Gradi se jedan krug ljudi gdje ti možeš očekivati neke stvari... koje ne bi mogao očekivati od nekih drugih*“ (6:47). Već smo i prije vidjeli mišljenje jednog sugovornika do opće učešće u *raji* i zafrkanciji, bez obzira da li je neko objekt i subjekt zafrkancije, stvara „*nevjerovatan osjećaj sigurnosti i mira*“ (1:242), što također potvrđuje i drugi sugovornik:

²⁰⁹ Riječ je o prvom svjetskom prvenstvu u para-skiju, održanom na Bjelašnici, kod Sarajeva 1987. godine.

Dobivaš neku sigurnost... (6:47) Mislim ono, čovjek je društveno biće. I njemu treba koliko god je ozbiljna situacija i koliko ozbiljno prolazi i živio tu situaciju, isto tako mu treba neki ispusni ventil. Znači, treba mu nešto što će ga opustiti, što će mu... svakodnevni život učiniti malo lakšim, i što će ga oraspoložiti i na kraju krajeva smijeh je najbolji lijek. Tako da... to više nije pitanje sad samo fizičke sigurnosti, već i neke mentalne, mentalnog zdravlja. Ja ti mogu dat X primjera iz rata, gdje su neki ti, taj uzak krug ljudi s kojima sam boravio, iz mahale i na liniji, i 'vamo i tamo... jednostavno da bi mentalno ostao zdrav koliko-toliko, sve se okretalo na neku šegu, na neku zajebanciju, na neke, male sitne provokacije, viceve i tako. Tako da vrlo je, vrlo je bitan taj spoj. Znači, ne samo te sigurnosti, već i taj jedan duh, 'ajd da tako kažem duhovni elemenat. To je vrlo bitno“ (6: 49).

Dakle već iz perspektive same *raje*, zafrkancija se pokazuje sveprisutnim i kompleksnim mehanizmom komunikacije, čija funkcija nadilazi puku zabavu iskazanu kroz komičan sadržaj, i predstavlja ozbiljno sredstvo *druženja*, psihičkog „rasterećenja“ integracije i sigurnosti.

Funkcija zafrkancije u društvu

Predrazumijevanje *raje* o funkciji zafrkancije kao „rasterećenja“ u svakodnevnom životu upućuje na jedno „zdravorazumsko frojdijansko“ tumačenje fenomena među samom *rajom*. Budući smo se i mi u ovome radu često referirali na Freuda, nameće nam se potreba da se i u fenomenu zafrkancije „konsultiramo“ sa Freudom. Tim više što se u kontekstu njegovih istraživanja o dosjetci daju važni zaključci, analogije i upute koje možemo slijediti u razmatranju fenomena zafrkancije *raji*.

Za Freuda dosjetka na osnovu forme izraza i tehničkih sredstava – sažimanja, pomjeranja, indirektnog prikazivanja, itd. „predstavlja radnju koja teži da iz duševnih procesa – intelektualnih ili drugih – ostvari uživanje“ (Freud, 1984: 96-98). Ona je u stvari jedan zaobilazni put (Ibid: 112) do uživanja, koje nastaje „pomeranjem psihičkog akcenta“ (Ibid: 51). Premda, kao bezazlena, može sama sebi biti svrha, ona je pretežito tendenciozna (Ibid: 91). I upravo na potonju Freud stavlja akcent, jer uživanje kojim ona raspolaže dolazi iz izvora „uživanja do kojih bezazlena dosjetka nema pristupa“ (Ibid: 98), koji su locirani u nesvjesnom (Ibid: 174). U službi te tendencije, dosjetka „omogućava zadovoljenje izvesnog nagona (pohotljivog i agresivnog) protiv jedne prepreke koja joj stoji na putu, ona zaobilazi tu prepreku i time ostvaruje uživanje iz jednog izvora uživanja koji je usled prepreke postao nepristupačan.“ Ova prepreka nastaje radom potiskivanja „primarnih mogućnosti uživanja“ koje kultura kroz cenzuru u nama onemogućava (Ibid: 103). Zaobilaženjem ove prepreke, cenzurirane predstave, nekom drugom, necenzuriranom predstavom, u čemu jednaku

ulogu imaju i tehnika²¹⁰ i tendencija, ostvaruje se uživanje, koje odgovara *ušteđenoj psihičkoj energiji... u utrošku energije kočenja ili ugnjetavanja*“ (Ibid:123). Drugim riječima „ekonomija dosjetke“ počiva na oslobađanju one psihičke energije koja je bila potrebna da se „nepodobnim“ predstavama onemogući dospijevanje u svijest. U razlici sputane i oslobođene energije odnosno u njihovom „kratkom spoju“ ostvaruje se uživanje koje je veće je ukoliko je razmak između predstava, tj. potiskivanje veće, jer je ušteda veća (Ibid: 124).

U ovom kontekstu, međutim, za događanje dosjetke nužna su tri lica: ono koje pravi dosjetku, ono koje je objekat dosjetke,²¹¹ i najzad „treće lice kod kojeg se ostvaruje namera dosjetke – da izazove uživanje“ (Ibid: 102). I upravo je treće lice mjesto gdje se za Freuda dosjetka događa. Njemu se zapravo uživanje u punoj mjeri poklanja – ono odgovara uštedi psihičke energije koju bi treće lice moralo investirati da bi savladalo iste unutrašnje prepreke kao i prvo lice. Kako se njemu predstava koja zaobilazi prepreku daje „na gotovo“, energija uštede pretvara se u zadovoljstvo i prazni putem smijeha (Ibid: 153-154). S druge strane uživanje prvog lica je za Freuda problematično (Ibid: 160). Neosporno je da za njega postoji ono što Freud naziva prethodnim uživanjem dosjetke, koje se ispoljava općenito kada jedna zaobilazna predstava dođe u svijest. Međutim energija koju je ono upotrijebilo da zaobiđe prepreku, oduzima se od sveukupne energije oslobađanja, tako da je njegovo uživanje neusporedivo s onim trećeg lica (Ibid: 155). Tako je dosjetka za Freuda asimetrična u korist trećeg lica (Ibid: 150).

Ovo prethodno uživanje odgovara psihogenezi dosjetke. Njen prvi predstapanj je jedno „uživanje u besmislu“²¹², „**(i)gra** rečima i mislima, motivisana određenim efektima uživanja iz uštede“ koji dolaze iz infantilnog (Ibid: 175). Međutim tu igru u svakodnevnom životu prekida kritika i razumnost, i ona ostaje prepuštena tek slučaju da je reaktivira (Ibid: 132).²¹³ Tragajući za izbjegavanjem kritike i nadoknadi izgubljenog uživanja javlja se drugi predstapanj dosjetke – **šala**. Ona uvodi smisao u besmisleno spajanje riječi i time ostvaruje zadovoljstvo u izbjegavanju kritike. Sam smisao za nju ne mora imati nikakvu vrijednost (Ibid: 133). Ona već u razlici predstava proizvodi komični efekt, te traži dva lica, prvo i drugo – proizvođača i objekt. Komični efekt se crpi iz razlike osoba, njenih pokreta, govora, postupaka, karaktera, kao i personificiranih stvari i

²¹⁰ Freud navodi tri glavne tehnike dosjetke – sažimanje, upotrebu istog materijala i dvojako značenje, svaku sa nekoliko mehanizama (Freud, 1984: 42).

²¹¹ Koje može biti i personalizirani predmet ili životinja (Freud, 1984:194).

²¹² Koje dijete pokazuje kad „uči da upotrebljava reči svog matrenjeg jezika, ono očigledno uživa da sa tim materijalom 'poigravajući se eksperimentiše'“ (Freud, 1984:129).

²¹³ U kontekstu „povratka besmislu“ Freud ukazuje na reakcija studenta na „diktatur(u) misli i realnosti, on oseća da njihova vlast postaje sve netrpeljivija i neograničenija. Dobar deo studentskog šegačenja spada u ovu reakciju... Student pokušava s veselom besmislicom ćaskanja, uz pivo, da sebi spase uživanje u slobodi mišljenja, koje školovanjem sve više gubi.“ Dalje Freud pokazuje da je razgovor uz pivo tako svjedok „da je kritika koja je potisla uživanje u besmislici postala već tako jaka da se čak ni privremeno ne može ukloniti bez toksičkih sredstava... Vedro raspoloženje, bilo da je proisteklo iznutra ili toksički izazvano, umanjuje snage kočenja, kritiku i time opet postaju pristupačni izvori uživanja na kojim je ležao teret pritiska“ (Freud, 1984: 130-131). Ovdje možemo samo ukazati na eventualnu mogućnost korištenja ovih razmatranja i na interpretaciju pića kao jedne od taktika djelovanja u *raji*.

životinja. Komično se može odvojiti od svog objekta i time smo u mogućnosti sagledati uvjet pod kojim je on pokazuje komičnim. To zauzvrat kreira komičnu situaciju, koja se proizvoljno onda može dodati jednoj osobi:

Otkriće da čovek poseduje moć da nekog drugog učini komičnim otvara pristup neslućenom dobitku komičnog uživanja i postaje izvor jednoj visoko izgrađenoj tehnici. Čovek isto tako može samog sebe načiniti komičnim kao i druge. Sredstva koja služe da se nešto napravi komičnim jesu: stavljanje u komične situacije, podražavanje, prurušavanje, razotkrivanje, karikiranje, parodija i travestija i dr. Samo se po sebi razume da ove tehnike mogu biti u službi neprijateljskih i agresivnih tendencija. Jednu osobu možemo načiniti komičnom da bismo je omalovažavali, da bismo je lišili prava na dostojanstvo i autoritet“ (Freud, 1984: 194).

Ako pak to o čemu šala kroz komično govori ima neku vrijednost, ona postaje **dosjetkom**, a ako uz sebe nosi i tendenciju, postaje i **tendencioznom dosjetkom**.²¹⁴ Ovo je proces „podruštvljanja“ šale (Ibid: 135-136). Dosjetka tako

„savladava prepreke stida i pristojnosti nudeći nagradu u vidu uživanja... obara kritički sud... razbija respekt pred institucijama i istinama u koje je slušalac verovao... Onde gde se argument trudi da kritiku slušaoca privuče na svoju stranu, tu dosjetka teži da tu kritiku potisne u stranu. Nema sumnje da je ona izabrala psihološki delotvorniji put“ (Ibid: 137).

Za Freuda je konačno dosjetka „*najsocijalnija od svih duševnih radnji koje teže da ostvare uživanje*.“ Ona traži dakle tri lica, traži i psihičku podudarnost tih lica, tj. da njihova idiosinkratična izopačenja, sažimanja i pomjeranja unutar psihičkog aparata poštuju uvjet međusobne razumljivosti (Ibid: 184). Rekli bismo, traži *diskurzivnu zajednicu*. Motivaciju stvaranja dosjetki nalazi već u samom uživanju koje ona proizvodi, ali i u socijalnom kontekstu gdje je direktna kritika ili agresija nemoguća – kao što je slučaj sa dosjetkama koji Jevreji o sebi stvaraju; dalje u samoreprezentaciji vlastitog duha u vidu neke vrste egzibicionizma, u postojanju „*brojnih sputanih nagona*“; konačno i sklonost nervoznim oboljenjima može biti preduvjet (Ibid: 145-147).

Još jedna uloga u triju lica dosjetke ostaje nerazjašnjena, naime ona drugog lica. Vidjeli smo da se ono pojavljuje kao lice-objekt, čak personalizirani predmet ili životinja. Ono je to što osujećuje zadovoljstvo – neprijateljska tendencija protiv koje se zbog prepreka ne možemo iskazati otvoreno.

„*Dosjetka će nam dopustiti da kod neprijatelja iskoristimo ono smešno*“, istovremeno ona će „*svojim ostvarenjem uživanja pridobiti slušaoca da bez strožije provere stane na našu stranu*“ (Ibid: 105)

.²¹⁵ Ovdje se dakle čita dvostruki potencijal dosjetke – s jedne strane to je strategija stvaranja

²¹⁴ Mada Freud kaže da su u stvari sve dosjetke zapravo na neki način tendenciozne (Freud, 1984: 137). Razlika je jer benigna dostiže preduživanje (kod proizvođača), a potonja puno uživanje (kod slušaoca) (Ibid: 141).

²¹⁵ Freud međutim drugo lice uvodi kroz „*tri lica skarednosti*“, i to kao ženu koja „*osujećuje zadovoljenje*“ i „*libidinozni impuls prvog lica razvija neprijateljsku tendenciju protiv tog drugog lica i poziva prvobitno suvišno treće lice koje mu je smetalo da mu bude saveznik. Skarednim govorom prvog lica razgolićuje se žena pred tim trećim licem, koje se sada kao slušalac – lakim zadovoljenjem svog libida – podmićuje*“ (Freud, 1984: 102).

saveznika, s druge pak, strategija borbe protiv moći (Ibid: 107). Međutim, važna je i upozoravajuća Freudova napomena:

„Može se glasno reći ono što te dosetke šapuću: Želje i prohtevi čovekovi imaju prava da se oglase i pored sveg strogog i bezobzirnog morala, i u naše dane je... rečeno da je taj moral samo sebičan propis malobrojnih bogataša i silnika, koji u svako doba, bez odlaganja, mogu zadovoljiti svoje želje... Taj konflikt može se rešiti samo zaobilaznim putem preko jednog novog saznanja...No, ne mogu se sve lične potrebe na taj način odložiti i preneti na druge, i jedno opšte i konačno rešenje konflikta ne postoji“ (Ibid: 112-113).

No iako nam ne nudi konačno razrješenje, dosjetka svakako nudi rasterećenje – uživanje socijalnom kontekstu. Međutim, ako je tu dosjetka „*najsocijalnija od svih duševnih radnji*“, za humor Freud kaže da je „*jedno od najviših psihičkih postignuća*“ (Ibid: 234). U bliskoj je vezi s drugim licem, koje jeste komični objekt i koje je stoga uvijek afektirano. Postavljajući se na mjesto tih neugodnih afekata koji proističu iz takve situacije, humor nudi uživanje koji bi ti afekti onemogućili (Ibid: 235). Humor Freud shvaća kao najvišu psihičku odbrambenu radnju, koje su općenito korelati fizičkog refleksa bježanja.

„On odbija da sadržinu predstava povezanu sa neugodnim afektom otrgne od svesne pažnje, kao što to čini potiskivanje, i time nadvlada automatizam odbrane; to postiže na taj način što pronalazi sredstva da već pripremljenom oslobađanju nelagodnosti oduzme njegovu energiju i da ovu putem pražnjenja pretvori u uživanje“ (Ibid: 240).

S obzirom da humorističko razrješenje „završava“ u zamjeni afekta uživanjem ono nužno ne traži ni drugo lice kao komično, ni treće lice kao dosjetka. Ono što je za afektiranoga humorističko uživanje, za drugoga može biti komično uživanje (Ibid: 235). U ovom smislu, u konačnici Freud nagovještava da u igri dosjetke, komičnog i humora sva „tri lica“ na neki način „profitiraju“ u ovoj, rekli bismo, psihičkoj ekonomiji:

„Smatrali smo da uživanje u dosetki proizilazi iz *uštede energije kočenja, uživanje u komici iz uštede energije zamišljanja (investiranja), a uživanje u humoru iz uštede energije osećanja*. Pri sva ta tri načina rada našeg duševnog aparata uživanje potiče od uštede; sva tri načina podudaraju se u tome što predstavljaju metode da se iz duševne delatnosti ponovo stekne uživanje koje se upravo razvojem te delatnosti izgubilo. Jer euforija koju tim putem težimo da postignemo nije ništa drugo nego raspoloženje jednog životnog doba u kojem smo svoj psihički rad uopšte podmirivali malim ulaganjem energije, raspoloženje našeg detinjstva, u kojem nismo znali za komično, nismo bili sposobni za dosetku i nije nam bio potreban humor da bismo se u životu osećali srećni“ (Ibid: 242).

Na ovom mjestu ćemo se vratiti našem razmatranju *raje* i zafrkancije, i pokušati vidjeti šta smo od Freuda dobili za razumijevanje te veze. S obzirom na postojanje Freudovih uvjeta i motivacija za nastajanje dosjetke, *raja* se pokazuje „pogodnim tlom“. Ona jeste *diskurzivna zajednica* unutar koje, u općoj transparentnosti, postoji podudaranje onoga što Freud smatra važnim, dakle

mehanizama izopačenja, sažimanja i pomjeranja, koje smo već razmotrili kao strategiju *izmještanja*. Štaviše, možemo reći da nam je samo *izmještanje* instantno ponudilo dva lica dosjetke: Subjekt koji postaje licem-objektom komičnoga; i desubjektiviziranu *raju* koja kao pojedinci u komplementarnim pokretima osciliraju između prvog i trećeg lica, kao proizvođači i kao primaoci dosjetke.

U nemogućnosti izmirenja javne potrebe iskazane kroz *raju* i privatne potrebe iskazane kroz Subjekt, koji je prepreka uključivanja u *raju*, dosjetka u *raji* je mehanizam kojim se iskorištava ono „smiješno“ kod Subjekta i tako nalazi zaobilazni put da se istovremeno iskaže Subjekt i pridobije treće lice – *raju* na svoju stranu. Subjekt se tako pojavljuje kao „neprijatelj“, a ono „smiješno“ u njega jest zapravo „višak“ označavanja koji on u sebi nosi. Ako bismo ovdje doslovno slijedili Freuda upravo u razlici „viška“ Subjekta u odnosu na *ravan konzistencije raje* javlja se uživanje. Predstava Subjekta bi tako bila potisnuta i izvorom zaobilaženja koje u konačnici stvara uživanje.

U kontekstu kako ga Freud opisuje, ovom logikom u *raji* nastaje i humor: proces desubjektivizacije – recimo (samo)omalovažavanje na primjer – uvijek afektira Subjekt, a humor se nadomješta tome zahtijevanom iskazivanju (neugodnih) afekata. Uloga humora u *raji* je još i značajnija, budući u fizičkom smislu nema razlike između prvog i drugog, pa u konačnici i trećeg lica dosjetke, jer Subjekt, uvijek pripada *raji*, i to kao *ironijski subjekt*. Stoga ovo djelovanje neminovno vodi u stavljanje samoga sebe u komičnu – konačno *ironijsku* poziciju.

Tako se u kontekstu proizvodnje dosjetki i humora uvijek kreira stanje zadovoljstva i u toj činjenici vidimo neodoljivu seduktivnost *raje*, koja je uvijek neko uživanje, bez obzira na geopolitičke i povijesne kontingencije kojima je bosanskohercegovačko stanovništvo bačeno. Zafrkancija, kao permanentna produkcija dosjetki i humora, jeste stoga s jedne strane kreiranje „supatništva“ i savezništva u okolnostima koje su izvan vlastite kontrole, i u kojoj ima nesagledivo mnogo sputanosti; istovremeno je i strategija odupiranja toj moći kontrole – svakako sa Freudovim upozorenjem, da je ipak riječ o jednom zaobilaznom putu, te da je jedno konačno rješenje konflikata nemoguće.

No pitanje veze osjećaja sigurnosti i zafrkancije koje su neki sugovornici napomenuli ostaje nerazriješeno iz freudijanske perspektive. Naime kako primjećuje Baudrillard:

„Svako tumačenje *Witz*-a... u terminima 'oslobađanja' fantazama ili psihičke energije, pogrešno je. Kada dođe do upada označenog koje cirkuliše u svim pravcima (simultanosti označenih koji potiču iz raznih psihičkih slojeva, transverzalnosti označitelja pod dejstvom primarnih procesa) – nema smeha i nema uživanja: to su strepnja, halucinacije i ludilo. Dvosmislenost i višeznačnost izazivaju strepnju, jer u njima ostaje očuvana opsesija značenjem (moralnim zakonom značenja), a jasno i jednosmisleno značenje im više ne odgovara“ (Baudrillard, 1991: 253).

Stoga je jasno da nikakav osjećaj sigurnosti ne može proizaći iz potiskivanja Subjekta u neku drugu ravan, jer upravo se time izaziva anksioznost. U ovom smjeru je upućena Baudrillardova kritika Freudovog uživanja u dosjetci. Za njega „*uživanje nastaje ukidanjem razdvojenosti tih razdvojenih oblasti... ono potiče iz nečega što prethodi samoj diskriminaciji instanci, a time iz diferencijalne igre investiranja*“ (Ibid: 250). Pozivajući se na samog Freuda protiv Freuda i ideju „*kratkog spoja*“, Baudrillard se pita:

„Ne nastaje li *Witz* kao posledica konflagracije... razdvojenih oblasti (fonema, reči, uloga, institucija) koje su do tada imale značenje *jedino kao razdvojene*, i koje *gube* svoje značenje tim nasilnim zbližavanjem koje ih primorava da se razmenjuju? Nije li po tome *Witz* proizvod uživanja u kome se **subjekt takođe gubi kao nešto razdvojeno**, ne samo u odnosu na refleksivnu distancu svesti, već i prema instanci nesvesnog? Ukidanje nad-ja u tom trenutku, napor koji treba uložiti u održanje discipline principa realnosti i racionalnosti značenja, ne znači samo ukidanje potiskujuće u korist potisnute instance, već znači simultano ukidanje i jedne i druge“ (Ibid: 250).²¹⁶

Upravo u istovremenosti, u ukidanju vremena između dva označitelja koje označavaju različite stvari, nastaje zadovoljstvo:

„*Uživanje je hemoragija vrednosti*, raspadanje koda, represivnog logosa. U komičnom biva ukinut moralni imperativ institucionalnih kodova (situacija, uloga društvenih ličnosti) – u slučaju *Witz*-a poništava se moralni imperativ samog principa identiteta reči i subjekta. Ni zbog čega. Ni zbog toga da bi se 'izrazilo' nešto 'nesvesno'... Ne radi se tu o nekom primarnom procesu (pomeranja, kondenzacije)... nema ničega iza tog ništa. Kraj razdvojenosti, kraj kastracije, kraj potiskivanja, kraj nesvesnog. Potpuno razrešenje, potpuno uživanje“ (Ibid: 251).

U ovom vremenski infinitezimalnom „*vraćanju označitelja samome sebi*“, u „*vremenu poništenja*“ otvara se polje nebrojenih značenja koja mogu ući u beskonačni niz razmjena, jer je sâmo značenje izgubilo bilo kakav oslonac i bilo kakvu vrijednost (Ibid: 252). Stoga

„Uživanje... proishodi otuda što je uklonjen svaki imperativ, svaka (manifestna ili latentna) referenca značenja, a to je moguće izvesti jedino tačnom reverzibilnošću svakog značenja – ne umnožavanjem, već preciznom reverzijom značenja. Isto važi za energiju: ni njeno eksplozivno 'oslobađanje', ni njeno razvezivanje, ni samo njeno skretanje, niti njen 'intenzitet' nisu uživanje – jedino je reverzibilnost izvor uživanja“ (Ibid: 253-254).

Tako dosjetka ima jedino smisao u razmjeni, baš kao i ostala simbolička dobra.

„*Witz* izaziva smeh ili uzvratanje drugom dosetkom, ili čak pravim potlačom uzastopnih dosetki...Tu sve odgovara simboličkoj obavezi. Sačuvati za sebe neku smešnu priču je apsurdno, ne nasmejati joj se, uvredljivo, ali prvi se nasmejati sopstvenoj priči, takođe krši suptilna pravila razmene“ (Ibid: 255).

²¹⁶ Kurzivi Baudrillardovi, naglasio NŠV.

Stoga nije riječ ni o kakvoj štednji psihičke energije, već naprosto o poništavanju vrijednosti u simboličkoj razmjeni. U konačnici za Baudrillarda „(j)edino subjekti lišeni svog identiteta... mogu učestvovati u društvenom reciprocitetu kroz smeh i uživanje” (Ibid.)

Ovim baudrillardovskim otklonom od Freuda, premda nam je potonji dobro koristio poput onih wittgeinsteinovskih ljestvi, za daljnje razumijevanje *raje* dobili smo barem dvije stvari. Potvrdilo se da *izmještanje* kao desubjektivizacija ne kreira neku drugu realnost u kojoj bi Subjekt kao potisnut našao svoju lokaciju, i čekao povoljan nadražaj da njemu proslijedi svoju kathetičku energiju. On u svojoj razlici uvijek prebiva u *ironijskom* prostoru, i u permanentnom dodiru sa desubjektiviziranim *rajom*, u *Kurzschluss*-u različitih potencijala, proizvodi uživanje. Tako se uspostavlja jedna gotovo nužna veza između gubitka identiteta – desubjektivizacije, uživanja, zafrkancije i *raje*. **Biti-u-raji dakle, stvar je nepatvorenog, „čistog“ uživanja.**

S druge strane, u kontekstu ove permanentne reverzibilnosti simboličke razmjene omogućene oslobađanjem vezanih značenja, dešava se i jedno „razrješenje fantazme“ (Ibid: 254). U kontekstu djelatne fantazme za koju smo pretpostavili da je „opasni Drugi“ bosanskohercegovačkog društva, u razvlašćenju Subjekta koji se pojavljivao kao njegov reprezent, razriješio se i potencijal tog „opasnog Drugog“. I čini se dakle da je ključ čitanja veze sigurnosti i zafrkancije upravo u permanentnom reciprocitetu i reverzibilnosti. Dok god simbolička razmjena opstoji, uživanje s sjedne strane i izmicanje opasnosti s druge strane su garantirani. Da potvrdimo ovo vratimo se na anegdotu našeg sugovornika o održavanju web-stranice u kojoj mu prijatelj kaže: „Znaš šta!... Ti samo rikni! I nemoj ništa brinut! Mi ćemo se pobrinut o svemu,“ i njegovu interpretaciju:

„E to je RAJSKI! To nije... ni humor. To uopšte nije šala. To je jako ozbiljno... Nema tajni! Nema...foliranja! Nema... mislim jedno, kažem drugo. – Ja ti kažem, ... tvoje je da umreš... a ja ću se brinuti o onom što je ostalo iz tebe. Pomoću tvojoj ženi i djeci ako treba.“

Sada tek možemo reći da smo dokučili smisao ovoga ushićenja. Ako u oblasti simboličke razmjene, prema Baudrillardu, u kontekstu reverzije i nadmetanja postoji „(z)akon po kome se na smrt može odgovoriti samo istim ili superiornijim oblikom smrti” (Baudrillard, 1991: 53), onda u ovom odnosu čitamo jedan *pre-mortem* ulog simboličke žrtve koji će *post-mortem* garantirati kontinuitet recipročne razmjene. I upravo ovaj sraz krajnosti – istovremenost onoga *pre i post-mortem* izvor je beskonačnog uživanja u ovoj anegdoti, koje uz to nudi isto tako beskonačan osjećaj sigurnosti.

Zafrkantski odnosi

U pokušaju da detaljnije razumijemo sveprisutni fenomen zafrkancije u *raji*, u prethodnom razmatranju pokušali smo da definiramo uvjete, kako psihološke, tako i socijalne u kojima se zafrkancija u *raji* događa, odnosno pokušali smo da odredimo kako ona funkcionira. Bez obzira na teorijske pretpostavke koje smo koristili, navedeni smo da zaključimo da su *raja* i zafrkancija na jedan nužan način vezani i to – simplificirajmo – vezom uživanja i recipročne simboličke razmjene *ironijskog subjekta*.

Ovdje ćemo dalje pokušati iz jedne druge perspektive govoriti o samim odnosima u *raji* koji se uspostavljaju putem zafrkancije. Neizbježne reference bit će studije Radcliffe-Browna „O zafrkantskim odnosima iz 1940, te „Još o zafrkantskim odnosima“ iz 1949.²¹⁷ Pod njima Radcliffe-Brown podrazumijeva u najširem smislu „odnos među dvema osobama u kome jednoj od njih običaj dopušta, a u nekim slučajevima od nje i zahteva da zadirkuje ili ismeva drugu osobu, pri čemu se od ove druge traži da se ne uvredi“ (Radcliffe-Brown, 1982: 126-127). Za njih dalje kaže da su „čudna kombinacija prijateljstva i antagonizma“, odnosno, „to je odnos dozvoljenog nepoštovanja“, prijetvornog neprijateljstva, tj. stvarnog prijateljstva (Ibid: 127). Budući su vezana sa (ne)poštovanjem, teorija o zafrkantskim odnosima mora biti dio teorije o poštovanju u društvenim odnosima, „jer očigledno je da celokupno održanje društvenog poretka zavisi od odgovarajuće vrste i odgovarajućeg stepena poštovanja koje se ukazuje izvesnim osobama, stvarima i idejama ili simbolima“ (Ibid: 127-128). Bilo da je riječ o bračnim, klanskim ili „političkim“ savezima, sam društveni poredak je zasnovan je odnosima konjunkcije i disjunkcije. „Društvena disjunkcija podrazumeva razilaženje interesa i, prema tome, mogućnost sukoba i neprijateljstva, dok konjunkcija zahteva izbegavanje nesloge“ (Ibid: 129). Da bi u ovakvim gotovo kontradiktornim uvjetima mogla postojati stabilnost dvije temeljne strategije su na djelu.

Prva podrazumijeva „najveće uzajamno poštovanje“ koje se kao „ograničenje neposrednog ličnog dodira... ispoljava u vrlo formalnim odnosima“ čiji je najizrazitiji oblik „potpuno izbegavanje bilo kakvog društvenog dodira“ (Ibid.). Ovdje nije riječ ni o kakvom neprijateljstvu, već upravo o vidu prijateljstva koji u suštini „sprečava sukob koji bi mogao da nastane usled razmimoilaženja interesa“. Druga, alternativna strategija jeste upravo *zafrkantski odnos*, dakle odnos „uzajamnog nepoštovanja i slobode. Svako ozbiljno neprijateljstvo sprečava se nestašnim antagonizmom zadirkivanja“ (Ibid: 130). Međutim ni izbjegavanje niti zafrkancija ne razrješavaju napetost društvene strukture, već svojim djelovanjem onemogućuju da se potencijalni konflikt realizira. U

²¹⁷ Cf. Radcliffe-Brown, 1982: 126-162. Premda u prijevodu koji koristimo stoji „O odnosima šegačenja“, mi ćemo koristiti termin „zafrkancija“ umjesto „šegačenje“, jer smo isti koristili kao izraz koji je uobičajen u sarajevskom govoru.

tom kontekstu podvojenost bilo unutar zajednice, ili među zajednicama već je unaprijed priznat i ona se zapravo „*naglašava kad se uspostavi odnos zafrkancije*“:

„Izigravanje neprijateljstva, stalno nepoštovanje, trajni je izraz one društvene disjunkcije koja je suštinski deo celokupne strukturalne situacije, ali zahvaljujući kome se, ne uništavajući niti čak slabeći tu disjunkciju, obezbeđuje društvena konjunkcija prijateljstva i uzajamne potpore.

Dakle, prema ovde izloženoj teoriji, i odnos zafrkancije koji stvara savez... predstavlja... načine organizovanja utvrđenog i postojanog sistema društvenog ponašanja, u kome se konjunktivne i disjunktivne komponente... zadržavaju i kombinuju“ (Ibid: 133).

Odnos u zajednici koji se stvara zafrkancijom, različit je od odnosa koje Radcliffe-Brown naziva specifično i opće pravnim odnosima. Prvi definišu prava, dužnosti i zabrane unutar društvene strukture, potonji te zabrane prenosi na cijelo „političko društvo“. *Zafrkantski odnosi* pak spadaju u odnose saveza ili udruživanja, i koji „*postoje samo među pojedincima ili grupama koje su na neki način društveno podijeljene*“ (Ibid: 146). U njima se još ubrajaju bračni odnosi, razmjena dobara i usluga, te krvno bratstvo (i razmjena imena i/ili sakralnih predmeta). U odnosu na ostale odnose u ovoj grupi, koji se mogu svesti pod ugovorne, jer postoje izvjesna prava, dužnosti i sankcije, *zafrkantski odnosi* su u suprotnosti bilo kakvom ugovornom odnosu.

„Umesto specifičnih dužnosti koje se moraju ispunjavati, postoji povlašćeno nepoštovanje i sloboda ili čak razuzdanost, i čovek je jedino obavezan da se ne vređa zbog nepoštovanja dok god se ono kreće unutar izvesnih granica utvrđenih običajem i ne ide preko njih. Svako odstupanje od toga predstavlja kršenje pravila ponašanja; smatra se da osoba koja to čini ne ume da se ponaša.“ (Ibid: 144-145).

Dok u ugovornom odnosu strane tačno definišu zajednički interes i shodno tome obaveze, odnosi zafrkancije i izbjegavanja su definirani društvenom strukturom, stoga se njihovi interesi često razilaze, „*iz čega bi mogao da proistekne sukob ili neprijateljstvo. Savez na osnovu krajnjeg poštovanja, delimičnog ili potpunog izbegavanja, sprečava takav sukob, a stranke ostaju udružene. Savez na osnovu zafrkancije čini isto to, ali na drugačiji način*“ (Ibid: 145-146).

Još jedna bitna činjenica se pokazuje iz Radcliffe-Brownovih razmatranja *zafrkantskih odnosa*. Naime jedna napetost, odnosno „izraziti kontrast“ između onoga što on naziva solidarnost i „prijateljstvo“, koje u ovom kontekstu sam Radcliffe-Brown stavlja pod navodnike.²¹⁸ Za njega je solidarnost odnos uzajamne pomoći, koja se dešava u kontekstu konjunksijske veze tipa otac, sin, braća, itd. dok „*isticanje 'prijateljstva' znači obavezu da dve osobe ne stupe u otvorenu svađu ili sukob*“ (Ibid: 149) i pretpostavlja disjunksijsku vezu. Pojam održavanja „prijateljstva“ podrazumijeva, i strategiju krajnjeg poštovanja – izbjegavanja, ali i strategiju nepoštovanja –

²¹⁸ A koristi ga na taj način jer pokušava naglasiti specifičnu upotrebu riječi „prijateljstvo“ među domorodačkim narodima (Radcliffe-Brown, 1982: 156).

zafkanciju, kojom se lažnim sukobom izbjegava pravi (Ibid: 149-150). Da bi se razumjela razmjera ovoga „prijateljstva“, potrebno je prvo uvidjeti moguće odnose između odvojenih grupa (plemena, klanova). Oni mogu biti ujedinjeni tako da među njima postoji solidarnost; između njih može postojati „*odnos aktivnog ili latentnog neprijateljstva*“; i treća mogućnost je „*da između dva klana nema ni odnosa solidarnosti ni neprijateljstva, već 'prijateljstva', u kome je naglašena odvojenost grupa, ali se otvoreni sukob među njima ili njihovim pripadnicima izbegava uspostavljanjem odnosa u kome oni mogu da se rugaju jedni drugima a da ne nanesu uvredu niti da se uvrede*“ (Ibid: 155). Dakle „prijateljstvo“ u ovom smislu označava tip odnosa u kojoj postoji „*izvesna doza i vrsta suprotstavljenosti*“, kao svojevrsni „*društveno kontrolisani i regulisani antagonizam*“, a *zafrkantski odnos* jest upravo takav jedan primjer. S druge strane i odnos uspostavljen putem stalne razmjene dobara i usluga, pogotovu u kontekstu potlača može se smatrati tipom ovakvog „prijateljstva“ (Ibid: 157), i vrlo često razmjena se odvija između ostalog upravo putem razmjene uvreda, odnosno zafkancijom. Stoga jedna opća teorija „prijateljstva“, koju su Mauss i Radcliffe-Brown nastojali da formuliraju, podrazumijeva pripadnost posebnim grupama i s jedne strane mora proučavati dar, a s druge *zafrkantske odnose* (Ibid: 158).

Zaključak poglavlja

I upravo nas na zaključku svoje druge studije Radcliffe-Brown ponovo vraća na *raju*. Bosanskohercegovačku, time i sarajevsku društvenu strukturu već smo u uvodim razmatranjima posmatrali u kontekstu njenih disjunktivnih i konjunktivnih odnosa, koje smo smatrali komplementarnim, posebno u mikronarativima *antagonizma* i *kooperacije*. Pokazalo se *antagonizam* funkcionira u registru *kooperacije* i obrnuto. Stoga strukturalna situacija u kojoj se pojavljuju *zafrkantski odnosi* postoji. *Raja* dakle počiva na takvoj heterogenosti u kojoj strukturalni antagonizam realno može prerasti u stvarni sukob. Svi mehanizmi *raje* stoga su angažirani da se ova društvena disjunkcija neutralizira.

U sferi etno-religijske običajnosti postoji izraženo međusobno poštovanje. Vidjeli smo da ono podrazumijeva recipročnu simboličku razmjenu, zajednička proslavljanja, uzajamne posjete i darove. Istovremeno možemo govoriti i o izbjegavanju kada u sferi svakodnevnice ovo poštovanje postane redundantno, odnosno „višak“ označavanja od kojeg se odustaje. Međutim, priroda ovoga odustajanja jest zapravo *izmještanje*, jedna desubjektivizacija etno-religijskog i u njegovoj *deteritorijalizaciji-teritorijalizaciji* svakog drugog Subjekta, čime on ne mijenja lokalitet, već postaje samo *ironijski subjekt*, istovremeno i *raja*. Poštovanje sada više nije moguće, jer je svako

uporište koje bi se poštovalo izgubljeno; izbjegavanje također nije moguće jer *raja* kroz *ironijski subjekt* okupira cijeli raspoloživi prostor.

Međutim, u zaigranosti, u *druženju*, desubjektivizirani „višak“ označavanja, u stalnoj se recipročnoj simboličkoj razmjeni, sada u *ironijskom* prostoru stalno se „prazni“ uživanjem kroz cijeli „*potlač uzastopnih dosjetki*“ (Baudrillard, 1991: 255), šala i humora – nazovimo ga humorističkim diskursom – kojem ništa nije sveto, nedodirljivo ili nedostupno. I upravo ovom neprekinutom cirkulacijom uživanja, ovim neprikosnovenim *odnosima zafrkancije*, ovim specifičnim, „prijateljstvom“ koje se pokazuje kao „neprijateljstvo“, pojavljuje se *raja*.²¹⁹ Gotovo jedino u ovom ključu „prijetvornog neprijateljstva“ možemo ispravno interpretirati urbani mit o Ivi Andriću,²²⁰ upravo kako to doslovno čini i naš sugovornik.

Znaš... u Sarajevu postoji i neka tradicija da se i... divljenje iskazuje na jedan blago ironičan način, kao oni što sjede u kafani, ona *raja*, pa kad naiđe Ivo Andrić oni viču – Halo, Na Drini ćuprija, napiše li se štagod! – čime on u stvari ne pokazuje samo svoj primitivizam, jel', he, he, koji je evidentan, nego pokazuju i da su oni i pročitali, prepoznali velikog pisca, da ga na izvjestan način cijene, i da su pročitali njegove knjige, i da, eto zanima i šta on sad radi, he! Mada ga u stvari zajebaju, jel'“ (2:66).

Zafrkancija se u konačnici nadaje zapravo kao jedini „regularni“ način komunikacije. Tako, nešto što smo s početka postavili kao stereotip, dakle vezu *raja* = duhovitost, više se ne doima tako proizvoljnim. **Upravo se pokazuje da se *raja* kao zajednica svakodnevnog života temeljno konstruira i rekonstruira u produkciji ovoga humorističkoga diskursa i to kroz mehanizme *zafrkantskih odnosa***, unutar kojih svako u *raji* ulazi u beskonačni niz simboličkih razmjena kojima je igra „prijateljstva“ i „neprijateljstva“ i permanentno uživanje, istovremeno i održavanje „poretka“ *raje*. Ovim i naša **treća podteza** postaje u kontekstu ponuđenih argumenata plauzibilnom.

Još dvije napomene ćemo dati na kraju razmatranja *zafrkantskih odnosa* u *raji*. Jedna je podsjećanje na ono što smo nazvali totalizirajućim efektom *raje* koji se ispoljava kao jedna *represija* u kojoj kolektiv uvijek na jedan nužan način determinira pojedinca. Govorili smo u represiji vlastitosti ada bi se ista zadržala u *raji*, te da se izgled ove „prisile“ gubi u „samostvarenju“ i probitku koje osoba zadobiva kroz *raju*. Ovdje možemo ići i dalje i reći da je u perspektivi registra zafrkancije u kojoj se ova desubjektivizacija događa – premda nas Baudrillard upozorava na bespotrebnost ovakve ekonomske računice – ostvaren užitak uveliko nadoknađuje gubitak subjekta. Tako se mehanizmi „redeskripcije“ u svojoj „okrutnosti“ uvijek pokazuju „smiješnim“ i „zabavnim“. Budimo i sami

²¹⁹ Ovdje napominjemo odnos prema „solidarnosti“ koja nam se nametnula u razmatranju *ironijskog subjekta*, kao čina desubjektivizacije u postajanju supatnikom u *raji*, i koja je bila „nadahnuta“ upotrebom tog termina kod Rortyja. S obzirom na to kako Radcliffe-Brown koristi termin „solidarnost“ za konjunktivne zajednice, ovdje nam se čini da njegova upotreba termina „prijateljstvo“ više odgovara tome šta smo mislili pod „solidarnošću“.

²²⁰ Prije smo verziju ovoga mita vidjeli sa Davorinom Popovićem – Pimpekom u „glavnoj ulozi“.

ironični i parafrazirajmo na ovome mjestu Marcusea: *raja* je jedan ugodni, uhodani, razumni, nadasve duhoviti mehanizam neslobode (Marcuse, 1989, 21). No s onu stranu ironije, i pomalo „gorkog ukusa“ kojeg ova totalizirajuća i represivna moć *raje* može imati nad pojedincem, pokazuje se da ona, u kontekstu heterogene bosanskohercegovačke zajednice svakodnevnog života zapravo posjeduje jedini (preostali?) aktivni mehanizam neutralizacije društvene disjunkcije i to upravo kao *zafrkantske odnose*.

Post scriptum: Crtica o New Primitives pokretu, „Top listi nadrealista“ i „Audiciji“

Razmatranje veze *raje* i zafrkancije u sarajevskom kontekstu, naprosto bi bilo nemoguće bez spominjanja fenomena *New Primitives* pokreta, „Top liste nadrealista“ i „Audicije“. No ovo su kulturalni fenomeni koji traže jedno šire istraživanje i razmatranje koje, na žalost ovdje ne može biti poduzeto. Zato ćemo samo pokušati u kratkim crticama naznačiti kako čitamo njihovo mjesto u kontekstu sarajevske *raje*.²²¹

Ako smo *raju* definirali kao permanentnog proizvođača *ironijskog subjekta* kroz *zafrkantske odnose* i cijeli *potlač* šala, dosjetki, humora u kontekstu zahtjeva njenoj pripadnosti, onda se u toj stalnoj napetosti i kompeticiji, zapravo kao „nusprodukt“ iskazuje jedna inventivnost koja se pojavljuje kao enormna kulturna produkcija. Iako se ona može trasirati i prije kroz „sarajevsku priču“, ili „sarajevsku šatru“, književnost, film i nadasve pop muziku, ova produkcija dobiva svoj puni publicitet s pojavom *New Primitives* pokreta, „Top liste nadrealista“ i „Audicije“. Oni se pojavljuju kao jugoslavenski fenomeni i skreću pažnju na fenomen *raje*.

Njihova pojava ne koincidira slučajno s pojavom *punk* pokreta, jer je upravo potonji oslobodio ako ne umjetničku, ono bar muzičku produkciju od „velikih priča“ supkulturnih pokreta iz šezdesetih i desubjektivizirao umjetnika, koji je sada jedan od nas,²²² rekli bismo *raja*. U ovom kontekstu *punk* se pokazao gotovo idealnim umjetničkim izrazom za jednu širu „priču“ o *raji*.²²³ No *punk* na sarajevski način ima jedan potpuno drugačiji izgled nego *punk* u ostatku Jugoslavije – on ne pokušava niti izgledom ni ponašanjem, pa čak ni muzikom kopirati britanske ili američke uzore. *Raja* naprosto nudi svoj „model“ koji je saobrazan ali samo u općem smislu s formom *punka*.

²²¹ Drugu, iz sadašnje pozicije vrlo paušalnu perspektivu dao je autor u tekstu „Sarajevski duh - Etno(muko)loška skica“: poenta kritike je bila da ako je pokret pokušao da ismije primitivizam „papaka“ to mu nije uspjelo jer su „papci obožavali njihov humor“. Kritika je u velikoj mjeri upućena u pogrešnom pravcu: vrijedila bi samo ako je postojala istinska namjera da se pravi ozbiljna društvena kritika, no takve namjere, iz sadašnje perspektive vidimo, nije bilo (Cf. Šavija-Valha, 2000).

²²² I ovdje samo dotičemo fenomen koji na žalost dalje ne možemo slijediti. (Cf. Muršič, 1995: 50-56).

²²³ Popularnost tzv. sarajevske pop škole muzike, vezana je također uz *raju*, ali na jedan drugačiji način. Ona nije nikakva „priča“ o *raji*, već zbog jednostavnosti i prihvatljivosti forme sredstvo za dobar *dernek!*

Sugovornik koji pripada upravo *raji* iz kojih su ovi fenomeni potekli jasno ukazuje o čemu je bila riječ u cijeloj toj „priči“, stoga citiramo cijeli dio razgovora o toj temi.

„To je naprosto došlo kao sraz te neke jalijaške supkulture²²⁴ koje smo mi bili svjesni i nismo bili njihov dio, jer su Nadrealisti i Audicija i svi ti ljudi su potekli iz dobrostojećih građanskih porodica, koje su imale dobro obrazovanje i dobre uslove za život. I koji su upravo u srazu te neke jalijaške filozofije ... mi smo s tim jalijašima igrali lopte, al' nismo bili njihov dio... Ali, sraz između te jalijaške supkulture, koja je nama bila zanimljiva i smiješna, i još *Monthy Pyton*-a i *punk* kulture... Nama nije bilo neprirodno, u to vrijeme, i ljudima koji su to radili, da miješaju te dvije stvari. To je vrlo zgodno, vrlo prirodno. Ako hoćete, ako slušate pjesmu '*Anarhija All Over Bašćaršija*' ćete shvatiti kako se mogu spojiti... jalijaška zajebancija i *Sex Pistols*-i. Naime, poenta je bila u tome da... ljudi koji su to radili iz mog okruženja... nisu shvatali prepreku, da kad već preuzimaju, recimo *punk* filozofiju, ili *new wave* bolje rečeno filozofiju, da kroz to provuku sarajevsku lokalnu zajebanciju. Upravo to je bila ideja vodilja koja je progurala Nadrealiste... i *New Primitives* kao pokret. Zašto bi ako bi... ako mazijamo od *Talking Heads*-a neku zafkanciju, zašto moramo da budemo smrtno ozbiljni... i ako sviramo pjesmu *Psycho Killer Talking Heads*-a zašto ne bi o jalijašu Haretu, Hare Killer, koji je udario flašom tamo nekog čovjeka, tako što se stvarno dogodilo, ha. I... zar to nije zanimljivije, zar to nije onda davanje lokalnog klorita jednoj svjetskoj furci? I upravo mislim da je to bilo ispravno shvatanje *punka*. Mislim da je glupo bilo svirati 88-e u Americi neku vrstu *punka* bez... lokalnog onog *touch*-a nekog. U čemu je onda poenta onda, to su *Pistolsi* već odsvirali. Na'. Mislim da je, muzički gledano... *New Primitives*, koji je važan aspekt te sarajevske raje i te zajebancije, da je... ono što je ljudima zanimljivo, to da eto imamo to nešto, a iz našeg je kvarta... Mislim da je to vrsta, način na koji muzika i zajebancija i supkultura neka i rock kultura mora da funkcioniše kroz lokalne neke... Mislim bili su neki bandovi, superbandoi iz Zagreba, iz Beograda, iz Ljubljane, koji su...eto te iz Ljubljane, koji su smrtno ozbiljno preuzimali te obrasce iz.. Londona! Jebi ga... mislim, ne živimo na žalost u East Endu, živimo u mahali. Mislim da je taj spoj doveo... do te zajebancije. Mislim ima puno internacionalnog uticaja više nego što se misli. Da to nije lokalni uticaj. Lokalna zajebancija o Muji i Sulji, jebi ga... Mujo i Suljo koji sjede i piju kahvu i tako provaljuju. Mislim da (su) Nadrealisti i *New Primitives*, Audicija i sve te, sarajevska škola duha, kako je i škola popa, i sarajevski duh... termini koje... izuzetno mrzim, he, ali da su puno više... preuzeli od nekih internacionalnih stvari. Da su bilo, ono stvarno, što bi se reklo – svjecki, a naši! Ha, ha!“ (2:101).

„Recept uspjeha“ koji je korišten dakle nije ništa drugo nego tipičan mehanizam *raje*: s jedne strane iskoristiti lokalnu heterogenost– dovesti u vezu, u *ravan konzistencije* dvije vrste *raje*; s druge strane uključiti u istu *ravan* spoljne ali kompatibilne modele, tada aktualne *punk* i britanski humor, ali i gotovo zaboravljene autore kao što su Iljif i Petrof,²²⁵ i u „srazu“ tih različitosti producirati takav *nadrealan* diskurs koji teško ostavlja ravnodušnim, bilo da je riječ o eksplozijama smijeha,

²²⁴ „Taj pojam 'jalijaš' je vrlo važan isto za raju... Jalijaš nije kriminalac... To je neki.. pojam jedne osobe, koja... nije sklona pravom kriminalu, ali voli malo da zavrne. Nešto kao *Del Boy*. Ali, na izvjestan način zna da bude, i da se pobije, a opet zna i da recituje nekog *Jesnina*, ako treba da mazne neku koku“ (2:83).

²²⁵ Sugovornik navodi ove pisce kao vrlo važne uzore Nadrealistima (2:93).

zgražavanju ili u konačnici čak podsmijehu: „*Al' mislim... da... (je) ta mistifikacija sarajevskog duha i sarajevske raje, koja se pojavila posebno s Nadrealistima učinila.. da Sarajlije ljudi posmatraju sa jednom dozom blagonaklonog podsmijeha u smislu – Baš su simpatični ovi Sarajevci – ... A da nisu u stanju da nauče da se ne kaže Sarajevci*“ (2:81-83). No bez obzira na moguće percepcije ovih fenomena, oni jesu na izvjestan način kodificirali fenomen sarajevske raje, skicirali izgled njenog „konačnog vokabulara“ stoga „enciklopedirali ga“, obznanili široj (jugoslavenskoj) javnosti, dali „upute“ za njeno korištenje,²²⁶ i na neki (ironičan) način ga „metafizicirali“, tj. kao da su iscrpili „sferu mogućnosti“ samoga (umjetničkog) žanra raje (Cf. Rorty, 1995: 152). Međutim kako jedan drugi sugovornik kaže, oni su također svojim djelovanjem ostavili zaviještanje, trag, „genetski kôd“ raje generacijama koje dolaze. Pogotovu nakon ratnih događanja na tlu Bosne i Hercegovine, jer „*gledaće on i 'Audiciju', gledaće on 'Top listu nadrealista'*“ (3:106), i to kao obrasce socijalizacije koji mogu možda nakon svega revitalizirati raju.

²²⁶ Rorty pokazuje da čim privatne (u ovom slučaju lokalne) asocijacije „*postanu javne ulaze u rječnike i enciklopedije*“ (Rorty, 1995: 147).

Raja i konflikt

Raja kao „konflikt menadžer“

Razmatranje odnosa *raje* prema konfliktima, možemo započeti nadovezujući se na posljednju primjedbu zaključnog dijela poglavlja o *zafrkantskim odnosima u raji*. Njih smo, pomalo dramatično, vidjeli kao „posljednju liniju odbrane“ funkcionalnosti bosanskohercegovačke heterogene zajednice svakodnevnog života u kontekstu uvijek prisutnih disjunktivnih-konjunktivnih tendencija. Ovdje ćemo pokušati pokazati da ova „dramatizacija“ zapravo nije bez osnova.

U onome što smo da sada razumjeli o *raji*, možemo reći da se ona pojavljuje u tački susreta pojedinaca svakovrsnog heterogenog porijekla, u strukturalnoj situaciji – geopolitičkoj i povijesnoj – koja nosi takve razlike koje imaju potencijale razvijanja konflikta. Međutim, koristeći potencijale disjunkcije, odnosno te razlike upravo protiv njih samih, *raja* omogućuje funkcionalnost – konjunksiju zajednice svakodnevnog života. *Strukturu* koja ona u tom djelovanju stvara – unutrašnju *heterogenost, egalitarnost, reciprocitet, teritorijalnost, kolektivnost, čak patrijarhalnost; i mehanizmi* koje u kontekstu te strukture koristi, koje smo nazvali „*strategijama simboličkoga djelovanja*“, i koje uključuju *permanentlyno djelovanje (druženje), uzajamnu pomoć, kompetitivnost kroz marisanu, sport, samoironiju i zafrkanciju, izmještanje, antielitizam, diferencijaciju urbano vs. ruralno, konačno represiju* – sve su to mehanizmi uspostavljanja *raje*, istovremeno i mehanizmi omogućavanja održavanja zajednice s onu stranu ozbiljnog konflikta. Jezikom Radcliffe-Browna, struktura i sve ove strategije kalkuliraju s konfliktom, subverzivno ga koristeći i transformirajući u niz recipročnih i kompetitivnih djelovanja, te „*prijetvornih neprijateljstava*“, kojim se uspostavljaju „*prijateljstva*“ ili *raja*.

U ovoj perspektivi nećemo pretjerati ako sva ova djelovanja posmatramo kao svojevrzne (autentične?) alate ili taktike upravljanja specifičnom konfliktom situacijom, a *raju* kao jednu sveobuhvatnu strategiju svakodnevnog života personificiramo i nazovemo „konflikt menadžerom“ bosanskohercegovačkog društva. Dakle, na neki način, u *raji* se cijelo vrijeme radi o nekoj vrsti transformacije i upravljanja konfliktom. Na ovome mjestu ćemo se zaustaviti na ovoj hipotezi, jer njena eksplikacija zahtjeva uvođenje novih teorijskih modela i obim koji prevazilazi zadane okvire. Reći ćemo još samo da uživanje i sigurnost *bivanja-u-raji*, koje nam svjedoče sugovornici, govore u prilog uspješnosti tog dejstva.

Međutim, isto toliko koliko nam je iz prethodnih razmatranja jasno da se funkcioniranje *raje* može promatrati u perspektivi upravljanja i transformacije konflikta, jasna su nam i ograničenja takvog djelovanja. Njih smo, istina u drugim kontekstima, već više puta spominjali.

Vidjeli smo da *raja* primarno nastaje procesom *izmještanja* Subjekta, kao nosioca „opasnog“ „viška“ značenja „*izvan sfere raje*“. Ovo je proces deprivilegiranja istog i dovođenje u *ravan konzistencije raje*. Deprivilegirani Subjekt, postaje *ironijski subjekt – raja*, a njegova moć najblaže rečeno ismijana i bez ikakvog značenja, uvedena u recipročnu razmjenu samo kao puki označitelj u lancu drugih istovrijednih. Nemajući nikakvih pretenzija i ciljeva izvan sebe, *raja* se odriče, poput svih „velikih priča“, i same moći. Garancija njene opstojnosti nije dakle u moći njenih označitelja, već u beskonačnoj simboličkoj razmjeni svih kontingencija koji u nju ulaze i koje će ona izazvati nekim drugim kontingencijama *ad infinitum*. Ovo je jedino funkcionalno „rješavanje“ konflikta koje *raja* nudi, i nazvali smo ga referirajući se na Deleuzea i Guattarija „platoon“.

Bez obzira kakvo uživanje i sigurnost nudilo ovakvo „rješavanje“ konflikta, ono je njegovo **izbjegavanje**, jer u *potlaču* svojih strategija i taktika, *raja*, u „poigravanju“ s konfliktom, ponajprije *izmještanjem*, *ironijom* i *zafrkancijom*, nije uklonila onu strukturnu prepreku koja omogućuje i *raju* i ozbiljan konflikt, a to je sâma heterogenost. *Raja* je dakle samo unutar sebe razriješila konflikt i to tako što je ograničila njegovo djelovanje oduzimajući privremeno moć njegovim nosiocima, i time postigla unutrašnje jedinstvo, koje je išlo na račun heterogenosti. Kako je heterogenost kao „uvjet mogućnosti“ *raje*, ostala izvan, što je u kontekstu *raje* privatni prostor, prostor Subjekta, moći i „politike“, ona je prepuštena tim instancama da se s njome bave. Potencijalni ozbiljni konflikt u perspektivi disjunkcije bosanskohercegovačkog društva na kojoj i počiva, *raja* je samo izbjegla i on ostaje u sferi privatnog i „politike“ kojima *raja* nema pristup, jer ih je unutar sebe ograničila, odnosno izolirala se od njih. Stoga je konflikt ostavljen na „milost i nemilost“ *raji* spoljnim silama i kontingencijama da se o njemu „brinu“.

Da bismo locirali ove sile, moramo se vratiti *ironijskom subjektu*, kao temeljnom ili jedino raspoloživom Subjektu zajednice svakodnevnog života. Ulazeći u *raju* Subjekt stavlja sebe pod navodnike, postaje „Subjekt“. Tada je u mogućnosti da se *druži* i ostvaruje sebe kao *vlastitost-u-raji*. Ali *raja* je uvijek i samo jedno „sada“, ona je uvijek aktualna, ili preciznije aktualna je samo u susretu. Zahtjev za desubjektivizacijom jest ultimativan, ali ovo je ultimatum trenutka, tačke susreta, *druženja*, *bivanja-u-raji*. Prestajući se *družiti* „kao Subjekt“ izlazi iz *raje*, i „skida“ navodnike sa sebe i ostaje samo Subjekt. Premda izvan ove tačke i *ravni konzistencije raje* Subjekt ima na raspolaganju multidimenzionalni prostor privatne heterogenosti u koje se on i upisuje, ipak on je na jedan nužan ako ne i privilegiran način bačen u *odijeljeni subuniverzum značenja* etno-religijske pripadnosti, koja se sa svoje strane, u povijesnim kontingencijama, nudi jedinim raspoloživim „političkim“ Subjektom, odnosno Subjektom koji ima privilegiju moći. Međutim može se reći da je i u sferi „politike“ *raja* „odradila“ donekle svoj posao. I to u perspektivi „politike“ kao javne stvari. Tu se ona također pokazuje kao *druženje* i koristi se istim taktikama kao

i *raja*, desubjektivizirajući se, depotencirajući se i depolitizirajući se. Uvodeći se u beskrajne simboličke recipročne razmjene „političari“ kao *raja* razmjenjuju „darove“ i ostvaruju stabilnost, koja jest jedno *rajsko* jedinstvo i koje heterogenost opet ostavlja izvan sebe i time potencijal ozbiljnog konflikta.

Ovo drugostepeno **izbjegavanje** konflikta omogućeno je strukturnom činjenicom postojanja jedne istinski spoljne sile koja u konačnici uređuje odnose između partikularnih „političkih“ jedinica bosanskohercegovačkog društva, njenih etno-religijskih zajednica. U sukcesivnom izbjegavanju rješavanja ozbiljnih konflikata, sva društvena i politička moć se u konačnici dodjeljuje toj spoljnoj sili,²²⁷ od koje se očekuje ultimativno rješenje konflikta. U faktičkom djelovanju, spoljna sila strukturno čuva heterogenost, ali uvijek na granici konflikta i kooperacije. Ona ima moć spriječiti (zaustaviti) ozbiljan konflikt, i to pretežito čini, ali ga ne i razriješiti.

Snaga ovoga potencijalnoga ozbiljnoga konflikta, pretpostavljamo, leži u samoj činjenici da je „politici“ kao nosiocu društvene moći ostao raspoloživ samo privatni prostor za djelovanje kojim dominiraju nesamjerljivi interesi koji podliježu – ne zakonima recipročne razmjene, već – poigrajmo se s Marxom – „političke ekonomije“ u beskrupuloznoj trci za „političkim kapitalom“. Kako je međutim „glavno političko tržište“ već u vlasti spoljne sile, „prvobitna akumulacija političkog kapitala“ izostaje. „Politička trgovina“ se završava na periferiji velikih „političkih šoping centara“, recimo ne bez ironije – na „političkoj pijaci“. Kako sugovornik kaže:

„Jel' šta je – oni su napravili, bolan, ovaj šibcarski daytonski ustav, ej! Valjaju šibice jedni... Raji valjaju šibice! Jeb'o te! Kad god zatreba, samo se toga fataju. Jedino mogu ops.. oni po vrijednostima ne mogu opstat, jer to nije ni vrijednost ... nije uopšte ništa vrijednost. Ali oni valjaju šibice, jer im to dozvoljava Dayton! Znaš, brojanje kol'ko čega, ko šta. K'o ovde u Saraj'vu! Kome je pao na pamet što je Emerik Blum gradonačelnik...zaslužio je. Svaka čast što je bio... Blum, Jevrej... nikome nije smetalo... što je bio gradonačelnik. Cijenili ljude, ba, jeb'o te.. I šta ti je nešto doprinjeo, od 45-e i prije svaki je nešto doprinjeo, jeb'o te, ovom gradu! A ovi, ovo sad, ovi, a ovo, jeb'o te.. ovi... Ma čovječe, ispade da su se oni iz komunizma prodali... za kilo janjetine!“ (8:74-76).

Ova (strukturna?) nemogućnost da se privatni „politički kapital“ socijalizira u javnom prostoru, onemogućuje heterogenosti da se politizira – da se pluralizira. Upravo obrnuto: ona se uvijek rastače ili u jedinstvu *ironijskog subjekta raje*, ili u jedinstvu privatnog etnopolitičkog korpusa. Ako *raja* uspijeva beskonačnom simboličkom razmjenom staviti na specifičan način heterogenost pod kontrolu i izbjeći ozbiljne konflikte u svom domenu, „političke“ konflikte pod kontrolom drži uvijek spoljna sila, bilo da je riječ o Otomanima, Austrougarima, SHS-u, komunistima, ili sada međunarodnoj zajednici uz pomoć bosanskohercegovačkih „privatnih politika“. Budući da zavisi od te strukture, *raja* je u svom opstanku prepuštena povijesnim kontingencijama i to u situaciji „n-1“,

²²⁷ Što koincidira s time da joj je već u kolektivnoj memoriji data apsolutna moć života i smrti kao „opasnog Drugog“!

gdje je ovaj manjak, uvijek manjak moći koji je sama sebi oduzela, i koji se pojavljuje kao kolateralna šteta stabilizacije zajednice svakodnevnog života.

I upravo u ovoj tački naša **četvrta podteza** postaje prihvatljiva: **raja** svojom strukturom i strategijama neosporno **posjeduje potencijal** interetničke i svakovrsne **integracije zajednice svakodnevnog života**. Premda smo je „ispitali“ samo na slučaju sarajevske *raje*, sa relativno velikom sigurnošću možemo pretpostaviti njeno postojanje u urbanim zajednicama širom Bosne i Hercegovine, pa čak i ekstrapolirati na razinu bosanskohercegovačkog fenomena *komšiluka*, paralelnog – premda u nekim bitnim elementima različitog od *raje*. Također pretpostavljamo veliku podudarnost na razini strukture i strategija u svim tim sredinama. Međutim upravo u kontekstu njenog djelovanja, koje je uvijek *ad hoc*, uvijek u prezentu, koje također uvijek podrazumijeva jedno „ovdje“ i realan skup ljudi, i koje je uvijek depolitizacija, odustajanje od moći, odluka i u konačnici ozbiljnih konflikata, **raja ima vrlo „ograničeno područje značenja“** (Geertz) i **ne može postati modelom za sveukupnu, nadasve političku integraciju bosanskohercegovačkog društva**. Stoga bilo kakav pokušaji da se od *raje* napravi politički Subjekt bio bi klasični primjer *contradictio in adjecto*.

Raja i rat

Ova povijesna kontingencija može biti dolazak novoga „opasnog Drugoga“ na političku scenu Bosne i Hercegovine ili čak nestajanje „opasnog Drugoga“ s horizonta društvene realnosti. U svakom ovom slučaju događa se poremećaj duž linija heterogenosti – u kontekstu raspodjeljivanja moći. U trenutku anomalije, kada se struktura raspada, ili se njeni element restrukturiraju, *raja* gubi svoje uporište. Ono što je bio općeprihvaćeni kôd, kao *izmještanje* u *ironijski subjekt*, kao „povlašteno neprijateljstvo zafrkancije“ sada biva ambivalentno: bezupitna neozbiljnost heterogenog Subjekta koju je garantirala struktura, sada je izgubljena. Kao što jedan sugovornik svjedoči, bezazlena „pjanska zafrkancija“ u sam osvit rata iz devedesetih, koja je grubo tematizirala etničku pripadnost, nešto što je bilo posve uobičajeno u toj *raji* – prozivanja tipa balija, četnik, ustaša – rezultiralo je tome da je ta „*priča pjanska... na jednom ispala reality, šta li? Sad je pitanje, znaš, 'oću li ja S zaklat zbog njegove priče? Mislim, naravno, nije mi na um padalo nikakve, nide veze, jeb'o te! Ali, care, to S natjeralo da je pobjeg'o drugi dan*“ (9:315).

Raja gotovo mahom odbacuje bilo kakvu odgovornost spram rata i ratnih dešavanja. „*Da ti kažem, rat nisu, rat nije pavela sarajevska raja... Rat nije pavela raja ni to. Rat, u sarajevskoj mahali to se nikad ne bi desilo! Bilo, bez obzira ko stanov'o*“ (5:126). To je nešto izvan njene kontrole: „*To je*

istorijski proces.. nismo mogli protiv istorijskog procesa“ (3:217). Sve što smo razumjeli u prethodnim razmatranjima o *raji* potvrđuje ove činjenice. Bez obzira da li se odgovornost stavlja na velike međunarodne i/ili susjedne sile u dosluhu sa domaćim obavještajnim službama, ili je to planirana migracija određenih etničkih grupa u BiH, priliv ruralnog stanovništva, itd. (3:215), *raja* u tome nema udjela.

„Nije to od čaršije. Na čaršiji... al' recimo od.. od Principovog mosta, pa, šta ja znam, negdje do ovde²²⁸ otprilike, taj krug.. Taj krug je najeb'o! Jer nije uopšte shvatio da se nalazi ispod jednog zvona, gdje je idila ostala, zadržala se ona idila iz 56-te ili 65-te, ili ne znam, neke godine! A sve okolo se promijenilo! Svi! Ovi gore stavljaju tamo topove, oni se 'vamo naoružavaju, ovi 'vamo, ovi lože jedni na druge, tamo neke stranke se javljaju, izbori, jel' de. Mi smo ovde ostali ta.. ta *raja* je ostala ovde i, kako onaj reče, ostala i popušila“ (1: 319).

Vrlo je jasno da *raja* ni na koji način u svojoj strukturalnoj poziciji nije mogla spriječiti ratni konflikt u Bosni i Hercegovini – ona naprosto nije imala mehanizama niti moći za takav jedan poduhvat. Ali šta je to učinilo samoj *raji*? Ovdje imamo jedan odnos ambivalencije u odgovorima. Navedimo samo neke:

„Ljudi... romantiziraju, ne samo *raju*, nego romantiziraju inače život. Ja sam neki dan sam primjetio.. slušao sam, ne znam, od kad nisam čuo pjesmi Sejmeni od Rundeka, gdje on govori, naslućujući vjerovatno ono što se nama događa, na ono što je Johny pisao, gdje on govori kao reći ćemo *no pasaran*: kako kad krene neko zlo, neki fašizam, i nešto, ljudi će izaći... iza – kaže – iza cijevi, i... kao... reći će – *no pasaran*! Mislim, to je strašna glupost, jer kad se stvarno to dogodi, kad ljudi vide kako se stvarno umire, i kako se gine i kako pršti krv, ljudi se sakriju u mišju rupu i mole boga samo da to prođe. Prema tome, tu *raja*, nema više *raje*, nema. To ukida svu *raju*“ (2:117).

Isto tako taj priliv ruralnog stanovništva uvodi novi, „privatni“ kôd komunikacije:

„Ne možeš ti s nekom ko je iz šume odozgo... nemaš ti ništa zajedničko s njim, razumiješ. On ima svoj mentalni sklop... Uzmi mu kosu, uzmi mu 10 cenata, ubiće te, ba!... Se onde... braća ubijaju jedan sa drugim, 'na'. Toga nema... toga nije bilo ovde. E onda, sad ide povratna ping-pong s ove strane, ovi njima ping-pong i.. i onda se gubi taj smisao *raje* i to sve ostalo“ (3:215).

No s druge strane čini se da *raja* na neki način opstaje. „*Kad je rat počeo... ujedini smo se RAJA! MI – RAJA... smo se skupili da vidimo šta možemo napraviti (1:149)... Ali nije mi palo na pamet da idem! Ne samo meni! Raja je ostala, raja, i raja je, u stvari, ta sarajevska raja je ostala, raja je ostala*“ (1:320). Vidjeli smo već prije da se *raja* se međusobno pomaže u mahalama, razmjenjuju hranu, lijekove, itd. Čak i organiziraju odbranu grada. *Raja* je bila na linijama, borila se, za neke čak i odbranila sam grad. Sugovornik također podsjeća: „*Zapravo koja je percepcija bila. Nije, 'naš, meni 92, april, maj, juni, nije, znaš, haman čitava 92-a, nije bila priča znaš Srbi nešto gore...*

²²⁸ Riječ je o sarajevskom naselju Kovačići koje je na granici najužeg dijela grada Sarajeva!

Papci! To je bila priča, samo papci ratuju protiv ne-papaka“ (9:219).²²⁹ Ovdje je na neki način narativ diferencijacije *urbano vs. ruralno* doživio svoju kulminaciju.

No jedno ozbiljno pitanje lebdi u pozadini ove zadnje pozicije na koje nismo uspjeli dobiti odgovor. Ako je samo *raja* ostala, da li je onda cijeli niz sugrađana svih etno-religijskih afilijacija, koji je napustio grad, i koji se mjeri u desetinama hiljada, čitavog života živio prijetvorno, hineći da su *raja*? Potvrđan odgovor na to pitanje nam se čini krajnje plauzibilnim s obzirom na ono što smo razumjeli o *raji* – koja zapravo i nije ništa drugo do permanentno igranje različitih identitetskih uloga od *raje* do Subjekta i natrag. U tom kontekstu niti su oni koji su otišli, niti su oni koji su ostali više ili manje *raja*. Ovo svrstavanje u ekskluzivitet *raje samo* onih koji su ostali u gradu Sarajevu tokom njegove opsade, vidimo samo u službi određenih političkih tendencija, bilo onih koji *raju* glorificiraju i tako je na svojevrsan način potkupljuju, ili onih koji je nipodaštavaju etnizirajući je.

Ono što se nama čini kao prihvatljivo objašnjenje šta se desilo s *rajom* u ratu, jeste njena bitna disolucija, jer se njen prostor suzio, detotalirizirao, a njene strategije izlaženja na kraj s heterogenošću koja je u međuvremenu deteriorizirala, pokazale su se necjelishodnim. Suštinsko djelovanje *ironijskog subjekta*, u kontekstu etno-religijskih homogenizacija i nacionalizacija, te kreiranja novih društvenih autoriteta (vojnih ili civilnih) bilo bi presubverzivno da bi moglo imati makar i prešutno odobravanje moći. Istina, ne može se poreći perzistencija njenih strategija kroz produkcija humorističnog diskursa, zafrkanciju, itd. ali u relativno uskim krugovima. I možda baš u tački gdje se disolvira, *raja* se na trenutke pokazuje u punom kapacitetu svih svojih djelovanja. Sugovornik koji ukazuje na gubljenje smisla *raje* u takvom okruženju priča ratnu anegdodu koja u sebi nosi sve elemente onoga što *raja* jest i koje smo već podrobno opisali, recimo, njen „genetski kôd“:

„Koksaru pijemo,²³⁰ baš *raja* vojna, znači ja imam i *raju* iz vojske, 'naš, koji su mi neizmjerljivo dragi, 'na'. Ne vidimo se po dva..deset godina, ali meni prijatelji do groba. Krvi, ako treba odmah za njih. I fino se u ratu one koksare, ono groždica, gore na sprat, malo televizije se gleda, dnevnik, i Michael Rose, onaj, prijeti. On to kaže muslimanskim snagama, a to je bila Armija BH, zna', sa većinskim muslimanskim.. borcima.. dok nije Alija to... promijenio, ležeći, onaj predsjednik... I kaže – U roku 24 sata, prekršili ste primirje, i morate se vratiti na početne položaje, u slučaju da se ne to izvršite, bit ćete – ka'e – bombardovani! – Ratuješ sa JNA, ratuješ sa Republikom Srpskom, ratuješ sa Hrvatima, ratuješ... Fikret Abdić... Nema više s kime ne ratuješ na ovom svijetu. Oni ti, međunarodna zajednica, sad ti šalje... samo brašno... i na to sve sad ti ovaj još prijeti da, da će... zaratit sa nama... Odjedanput, ovoga koji se boji visine, mi smo na 14 spratu, preko puta je odmah Michael Rose, samo nas cesta dijeli na Alipašinu, i ovaj – odjedanput ga nema! Mi se prepali, mi

²²⁹ U kontekstu toga, sam autor se prisjeća, da s početka rata niti jedna TV i radio stanica nije emitirala nikakvu narodnu muziku!

²³⁰ Jedan od domaćih ratnih proizvoda, rakija pravljen od groždica – kao i od svega drugoga što se improviziranom destilacijom moglo pretvoriti u alkohol!

već zaključimo, jel' odma' juriša na ove ostale stanove, 'na'. Mi na balkon, on na vr' balkona, više, jer nema straha...za pad, ne smije pogledat s prvog sprata. On je na 14-om u cvijetnjaku, 12 noću, dere se – Michael! – sad oni pričaju, to je.. svaka je za nauke... dere se u 12 – Michael! Šta se čeka! Kreni – ka'e – da uđemo u istoriju zajedno! – Michael! – oni su na ti – Šta se čeka – Jeb'o ultimatum, 24 sata, 'na' – Kreni da uđemo u istoriju zajedno! – mimo ovog svega! E šta je to raja. Eto to je, to je to... I to je to što čini rajū“ (3:70-78).

Tako je u ovoj disoluciji *raje*, kroz ova krajnje lokalizirana djelovanja očuvan njen „genetski kôd“. Jedan sugovornik koji sticajem okolnosti rat nije proveo u Sarajevu to također zorno prikazuje:

„Ja mislim da se raja u ratu i raspadala, a i stvarale su se neke nove raje u ratu. Recimo, kod mene... vrlo je interesantna stvar bila da kad sam ja doš'o iz Afrike poslije 7 godina čitav ulaz je izaš'o, i počeli me ljubiti i grliti. Ljudi.. ljudi koje nikad nisam jednostavno ni pozdravio na ulici ni ulazu iako su sa mnom živili. Oni su u ratu, tih 5-6 godina zajedno kuhali, zajedno zavarili vrata pripremali se na otpor, i oni su u nekom slučaju postali neka raja u stubištu. Ljudi raznih profila. E ja koji sam dolazio, nisam bio pripadnik toga... tako sam ih i doživljavao. Ne u tom smislu raja, nego neka nova“ (7:129).

Zaključak poglavlja

U ovom poglavlju smo pokušali dati jedno opće mjesto *raje* u bosanskohercegovačkoj zajednici svakodnevnog života. Pokazala se kao jedna strategija koja ima strukturu i mehanizme u svom domenu na jedan specifičan način izaći na kraj sa disjunktivnim elementima društvene zajednice. U toj jednoj perspektivi *raja* ima funkciju „konflikt menadžera“ zajednice svakodnevnog života.

Podtezu četiri o ovom djelovanju, na osnovu svih rezultata koje smo dobili analizirajući fenomen *raje* možemo **ne samo potvrditi nego je i u nekim dijelovima proširiti**. Naime postavili smo prvi dio hipoteze tako da smo tvrdili da raja konflikte rješava na dva načina: ako je to moguće njihovom transformacijom u humoristički diskurs, kroz zafrkantske odnose, ako je to pak nemoguće onda „odstranjivanjem“ konflikta iz svoga „domena“ i prenošenje drugim „ozbiljnijim“ instancama. Ove „ozbiljnije“ instance se u konačnici su „političke“ instance, napose „etnopolitičke“.

Pokazalo se međutim, **da su ne samo humoristički diskurs i zafrkantski odnosi uključeni u razrješavanje konflikata, već da raja involvira sve svoje kapacitete – strukturu i strategije u ovome zadatku**. Također se pokazao i ograničeni domet ovoga razrješavanja, te „odstranjivanje“ koje smo postavili u podtezi, **nije ništa drugo do izbjegavanje ozbiljnijih konflikata koji imaju porijeklo u nesvodivoj heterogenosti bosanskohercegovačkog društva**.

Vidjeli smo također da „prenošenje“ nerazriješenih konflikata istina ide ka lokalnim „političkim“ instancama, ali da se i oni na sličan način odnose prema ozbiljnom konfliktu, „prenoseći“ ga dalje, spoljnoj sili koja ima „ultimativnu“ moć nad bosanskohercegovačkim društvom. Konačno spoljna sila u suradnji sa privatiziranim etno-religijskim politikama, održava stanje heterogenosti na granici konflikta i kooperacije, sprječavajući i ako je nužno zaustavljajući ozbiljne konflikte, no ne i razrješavajući ih. Ovo stalno depolitiziranje na svim instancama onemogućuje pretvorbu heterogenosti u pluralizam, odnosno transformaciju bosanskohercegovačkoga društva u političko.

I konačno zadnji dio podteze tvrdio je da se *u vremenu anomije raja se disolvira*. Premda među sugovornicima postoji izvjesna ambivalencija prema ovoj tvrdnji, smatramo također da u cjelini razmatranja djelovanja *raje* ima dovoljno argumenata da se ova podteza prihvati kao tačna, s jednom dozom opreza. Taj oprez dugujemo činjenici da ovdje mislimo na *raju* u punom njenom kapacitetu, ali i kako smo spomenuli na kraju, činjenici da se „genetski kôd“ *raje* se prenosi kroz anomičnu situaciju. U posljednjem poglavlju ćemo pokušati vidjeti kakva je perspektiva *transdukcije* toga koda u post-anomičnom društvu.

Postdaytonska reintegracija bosanskohercegovačkog društva

Perspektive revitalizacije zajedničkog simboličkog univerzuma i trans i interetničkih praksi

Tema koja nam se ovdje otvara zahtjeva jedno široko polje kako terenskih istraživanja, tako teorijskih razmatranja i ona bi podrazumijevala analiziranje cijelog niza problema i aktera kulturnoj, socijalnoj, ekonomskoj i političkoj sferi. Takav nam jedan poduhvat zbog obima i namjere studije ovdje nije moguć, te ćemo ponuditi samo jedno uvodno razmatranje.

Sadašnje je bosanskohercegovačko društvo izloženo višestrukoj drami tranzicije: ono je post-jugoslavensko i post-kolonijalno društvo koje raspadom federalne države postaje samostalna država izgrađujući po prvi put vlastite moderne političke institucije; ono je u svom post-jugoslavenizmu i post-ratno društvo, jer navedena institucionalizacija se događa kao rezultat rješenja koje je nametnuo rat s početka devedesetih, i koji je potpuno devastirao ljudske i materijalne potencijale društva; ono je post-socijalističko društvo koje u cijeloj ovoj situaciji potpuno mijenja kulturnu, socijalnu, ekonomsku i političku paradigmu; konačno, ono je „post-etničko“ društvo koje sebe pokušava transformirati u nacionalno odnosno multinacionalno društvo. Mogli bismo ići i dalje i smještati Bosnu i Hercegovinu u regionalne ili čak globalne tokove, ali je već svaki od ovih nabrojanih izazova dovoljno je velik da se, a uz njihovu međusobnu isprepletenost, stekne neki opći dojam o kakvoj je kompleksnosti riječ kada se radi o Bosni i Hercegovini. Nećemo ulaziti u analizu bilo kojih od ovih faktora, odnosno više nego što je već rečeno u povijesnom pregledu. Pokušat ćemo samo u kratkim crtama vidjeti šta ovo znači u kontekstu zajednice svakodnevnog života u Bosni i Hercegovini i koje to perspektive nudi fenomenu *raje*.

Rat iz devedesetih je pored neopisivih ljudskih i materijalnih gubitaka predstavljao temeljan udar na bosanskohercegovačku društvenost, odnosno heterogenu zajednicu svakodnevnog života. Keith Doubt je to opisao snažnom riječju „sociocid“. Na razini odnosa između etno-religijskih grupa zastrašujućim ratnim zločinima stvoren je egzistencijalni jaz života i smrti između njih; s druge strane politikama etničkog teritorijalnog pregrupiranja, prisilnog ili dobrovoljnog, napravljena je takva fizička distanca među etničkim grupama kojoj se u povijesti ne može naći usporedba (Cf. Vrcan, 2003: 58). U sferi diskurzivne prakse, ponajprije kroz obrazovanje, medije, ali i vjersko djelovanje kreiraju se distinktivni simbolički univerzumi koji teže disparatnosti uokvirujući zatvorene diskurzivne zajednice oko etno-religijskih identiteta. Izmiješana heterogenost bosanskohercegovačkog društva sve se više transformira u niz susjednih teritorijalnih jedinica gdje interetnički susreti dešavaju tek sporadično, ili po „službenoj dužnosti“. U zajednicama koje su koliko-toliko ostale multietničke, govor o paralelnim svjetovima postaje sve preciznije opisivanje

njihove društvene realnosti. I u njima su interetnički kontakti gotovo incidentni i vrlo često samo službeni. Rijetki su primjeri preostalih multietničkih sredina gdje etno-religijska pripadnost ne determinira svakovrsno društveno djelovanje. Ono što se moglo nazvati simboličkim univerzumom heterogene zajednice svakodnevnog života u bosanskohercegovačkom društvu, čini se postepeno blijedi. Heterogenost, kao temeljna postavka bosanskohercegovačkog društva, pa i Države garantirane Daytonskim Ustavom, opstoji, ali se gubi prostor i intenzitet dodira koji jedini ima mogućnost reproducirati taj simbolički univerzum. Stoga se perspektive reintegracije društva kroz revitalizaciju zajedničkog simboličkog univerzuma ne doimaju optimističkim.

Mogli bi reći da na neki način i svi akteri u ovom procesu svjesno ili nesvjesno rade protiv toga. Premda se lokalna „politička“ elita često drži odgovornom za sve bosanskohercegovačke probleme, oni zapravo djeluju u jednom snažnom saučesništvu sa stanovništvom: činjenica je to potvrđena na brojnim postdaytonskim izborima gdje se u većinskom smislu bosanskohercegovačko stanovništvo identificiralo sa etnopolitičkim opcijama, koje operiraju u domenu dominacijske igre o kojoj je bilo riječi. Ovo sa svoje strane proizvodi takav *circulus vitiosus* podijeljene odgovornosti političara i njihovih birača da se politička situacija u Bosni i Hercegovini doima zastrašujuće stabilnom, bez ikakve perspektive promjene.

S druge strane imamo i međunarodnu zajednicu koja u saradnji sa lokalnom „političkom“ elitom uspostavlja prostor demokratske političke komunikacije. Kako međutim lokalni „politički“ akteri velikom većinom nisu ni na koji način politički subjekti, čija bi komunikacija bila u bilo kojoj situaciji politička u modernom smislu te riječi, već kako bi to naš sugovornik rekao „šibicari“, trgovci na malo, u trci za neposrednu „političku“ zaradu,²³¹ tek toliko da se ima, u svakom slučaju ne manje nego oni drugi, čini se da ovaj projekt ima samo ograničen uspjeh, tj. samo reproducira igru dominacije i dodatno je stabilizira.

Također međunarodna zajednica djeluje i na planu integracije društvene zajednice, u čemu ima saradnike u sektoru civilnoga društva. Kako je društveni prostor ono što nas primarno interesira, ukratko ćemo se pozabaviti ovo intervencijom, koju ćemo nazvati rekoncilijarnim intervencionizmom. Ovo je također jedno široko polje analize koje možemo u ovom radu tek dodirnuti.²³² Ako bismo sudili po rezultatima o kojima izvještavaju nebrojeni projekti realizirani na ovom planu, moglo bi se zaključiti o svakako uspješnijem angažmanu međunarodne zajednice i civilnoga društva u integraciji samoga društva, nego u političkom sektoru. Rezultati u lokalnim zajednicama često su vidljivi i s obzirom na kompleksnost problema impresivni. To se ni na koji

²³¹ A ponajčešće za lični ekonomski probitak, u čemu im zapravo „privatna politika“ najviše i odgovara!

²³² Rukovodit ćemo se pri tom iskustvom i rezultatima rada vlastite organizacije u polju onoga što zovemo interetnički dijalog.

način ne može poreći. Ovaj angažman ima svoj pozitivan trend. Uspijeva, istina ograničeno, ponovno uspostaviti interetničke i interpersonalne odnose.

No i ovom angažmanu „prijeti“ nekoliko ozbiljnih izazova. Prvi nalazimo u kontekstu onoga što se naziva „kontaktna hipoteza“ (Allport), koji većina projekata ima u svojoj pozadini, i koja podrazumijeva da interetnički kontakt smanjuje etničke predrasude i tenzije među pojedincima i grupama (Cf. Church et al. 2004: 274). Dobra strana upotrebe ove hipoteze jeste da ona daje opravdanje da se pripadnici različitih etničkih grupa dovedu zajedno. Međutim, u većini slučajeva ona svoju funkciju ne ispunjava – jer umjesto smanjenja predrasuda i tenzija, ona samo potakne „suzbijeni“ mehanizam *raje*, koji susret pretvara u instantno i intenzivno u *druženje*, koje, sad već znamo, ne umanjuje predrasude, već ih samo kroz *zafrkantske odnose izmješta* u *ironijski subjekt*. Govor o konfliktu i njegovo razrješenje postaje moguće samo u *ironijskom* prostoru. Dobitak u ovom slučaju jest trenutna revitalizacija zajedničkog simboličkog univerzuma, reaktiviranje „genetskog koda“ *raje*; dobitak također pripisuje i sam projekt, jer je uspio pokazati da je reintegracija moguća. Međutim gubitak ovakvog pristupa jeste da se on ni na koji način ne može izvesti iz ove *ravni konzistencije*, tj. njegovi rezultati se ne mogu iskoristiti za slijedeću fazu integracije na višim, posebno političkim razinama. Ovo saznanje na kraju odvraća međunarodnu zajednicu od ulaganja u ovakve projekte, čime se opet uklanja mogućnost susreta i time revitalizacije simboličkog univerzuma zajednice svakodnevnog života. U dominaciji narativa *antagonizma*, pod simboličkom prijetnjom izopćenja, ali ne rijetko i fizičkom prijetnjom „kulturnih inovatora“, gubitak zajedničkog simboličkog univerzuma čini se manjom kolateralnom štetom po pojedinca, što ga na kraju sprječava da samoinicijativno uđe u uspostavljanje interetničkih odnosa. Drugi ozbiljni izazov ovakvom angažmanu, jeste njegov striktno tehno-menadžerski pristup. Integracija se posmatra kao projekt koji ima svoje precizno definirane ciljeve, rezultate, aktivnosti i ulaze. Civilno društvo biva potpuno aproprirano visoko birokratiziranim nevladinim organizacijama čiji jedini cilj u konačnici postaje održati se na donatorskom tržištu, bez obzira na potrebe društva u kojem djeluju.²³³ Budući su često programski ciljevi donatora u nekim koincidencijama sa njihovim političkim potrebama, koje često nemaju kulturalni pandan u bosanskohercegovačkom društvu, većina projekata na neki način proizvodi potrebe kojima se bavi istovremeno ih rješava, tako da se u konačnici u samom društvu ništa bitno ne mijenja.

No također se ne može poreći da su se u čitavom nizu projekata „isprovocirane“ interetničke komunikacije počeli uviđati elementi modernog političkog diskursa, dakle, tamo gdje su povijesno, a to smo u ovom radu cijelo vrijeme tvrdili, uvijek bili determinirani socijalnim diskursom *komšiluka* ili *raje*, dakle jedno antipolitičnošću. Iako ohrabrujući, jer imaju potencijal temeljne

²³³ O ovome smo detaljnije pisali u Šavija-Valha, 2009a.

izmjene kulturne paradigme u kontekstu demokratizacije bosanskohercegovačkog društva, oni „pate“ od izazova dugoročnosti, što također obeshrabruje donatore, koji u „supermodernom“ svijetu akceleracije (Augé), teže „instant“ rješenjima, i njihov odgovor nije ni na koji način nužno ohrabrujući za ovakav tip projekata.

Ako bismo ovdje pokušali zaključiti šta se dešava u ovoj međuigri aktera bosanskohercegovačke savremene društvene „drame“, čini se da je uspostavljeno jedno prilično stabilno stanje nekretanja iz pozicija koje su definirane prestankom rata: etnički podijeljeno stanovništvo koje pasivno bira „političku“ elitu koja „sitno“ trguje na horizontu političkoga, i konačno međunarodnu zajednicu koja na neki način, baš poput prijašnjih „kolonizatora“ održava tu strukturu, no za razliku od njih, rekli bismo (srećom ili nesrećom, pravo je političko pitanje) samo pasivno.

Odumiranje raje ili raja u novom ključu?

Rat iz devedesetih godina prošloga stoljeća nije prvo anomično stanje društva koje je izazvalo strukture *kooperacije* u zajednici svakodnevnog života u Bosni i Hercegovini. Povijesna je činjenica da su se nakon tih iskustava te strukture uvijek revitalizirale. U postdaytonskoj Bosni i Hercegovini, međutim, suočeni smo sa nizom bitnih strukturnih promjena koje su izostale u prijašnjim tranzicijama, od kojih neke temeljno utiču na formiranje i reprodukciju fenomena *raje*, odnosno općenito *kooperacije* u bosanskohercegovačkom društvu. Razmišljanje sugovornika sumira i ilustrira to na najrazvidniji načina:

„Strašno se puno toga promijenilo u toj raji. Nemoguće je više okupit raju... Bazni uslovi su se promijenili... Početni uslovi. Ti imaš u matematici, jel' de, da bi definis'o jednu krivulju ti..moraš imati, neki, neku početnu tačku. Nešto imamo, početne uslove. Ovdje... se početni uslovi, nisu promijenili, izbrisani su! Znaš, početni... primarni uslov je bio: nije važno šta si... ili ko si, nego kakav si. To više ne postoji... a s ovom novom, ovim novokomponovanim... se ne može razgovarat, oni su nasilni... On tebi kaže – Ako nisi k'o ja, ti si otpadnik. I sad zato... NE BI se mogla napraviti neka raja!“ (1:81).

Društvo je ostalo heterogeno, ali je mogućnost kontakta, prakticiranja heterogenosti minimalizirana. Prilika za *druženje* kao temeljnog akta reprodukcije *raje* sve je manje. Ljudi su otišli, pojedinačne *raje* su se raspale, čitavi konglomerati *raja* su se raspali – razišli. Starije *raje* koje se sada još uvijek *druže* žive uglavnom od sjećanja, prepričavajući anegdote. Čak su i mlađe *raje* pod dojmom prijašnjih vremena. Najmlađa sugovornica kaže:

„Zajedno su čak gradili prugu u vrijeme Titovog doba, ili ovako nešto su radili, svi su dobrovoljno kopali, pravili su prugu, što je jako, jako lijepo, čitav grad u stvari, čitave.. skoro pola države

učestvovalo u tome, potpuno besplatno. Jednostavno da se nešto zajedno izgradi. To se jeste tako dešavalo, dok sada više ako se nešto radi onda se ruši..." (10:156)

No nije samo udaljenost bitna za revitalizaciju *raje*. Pitanje „ko si“ sada je temeljno pitanje bosanskohercegovačkog društva: „*Al' evo sad, nazad ne znam ni ja opet su se počeli polako ono skupljati, al' to više nije to... To nije to... svak' gleda, gleda ti.. kako ti je ime. Pa ako, onda ću te prihvatit', a ako ne, neću te prihvatiti*“ (4:109-111). Čini se da je Subjekt, ohrabren sveukupnom društvenom klimom, istupio potpuno iz *ironijskog* prostora, shvatio sebe ozbiljno, rekuperirao moć, i „privatnom politikom“ potpuno uzurpirao javni prostor koji je bio „vlasništvo“ *raje*. Pitanje „zašto se foliraš, odnosno hoćeš da se razlikuješ od *raje*“, zamijenio je kategoričkom konstatacijom: „Ti si drukčiji“ – koja ne operira u registru prihvatljivog pluralizma, već u registru „krajnje opasnosti“. U kontekstu revitalizacije Subjekta bilo bi neprecizno deteriorizaciju *raje* svoditi samo na rat i posljedice rata.

„Imaš... raju u komunizmu i raju u kapitalizmu (3:100)... Jer u socijalizmu svak svakoga je pomag'o. I u ratu smo jedan drugog pomagali i to je bilo izraženo. A poslije toga, poslije toga je, onaj, kako se zove, sve do neke 99-e, poslije toga je sve to otišlo.. k'o vodom (3:136)...

Raja u kapitalizmu više se ne druži. Čak i ovi moji prijatelji koji su iz komunizma, po dva'est godina smo se družili, sad prođe pored moje kuće, ili...pored moje kafane, ne pogleda. To je nezamislivo! Znači imaš i to (3:100)... Al' generalno kapitalizam, ovo nije kapitalizam, ja ne znam šta je ovo, robovlasnički kapitalizam, 'na', dušu svakom narodu uzme. Svakoj raji!... Tako da je to... grozno vrijeme za druženje, za provale, za raju i ovo sve ostalo“ (3:106).

Dakle, ne samo da je Subjekt „privatnom politikom“ okupirao javni prostor, već sam privatni prostor, u izmjeni političkoga sistema zadobija prioritet. Postaje važno, ne samo u etno-religijskom, već i u socijalnom i profesionalnom smislu „ko je ko“. Posao više nije ni na koji način puki povod za *druženje*; obrnuto – „druženje“ se događa poradi posla, najčešće kao njegova kolateralna šteta. Ono nije *simbolička razmjena*, ono je sada *business* u kojoj svako nastoji akumulirati „višak vrijednosti“ za sebe.

Konačno i trajno promijenjena struktura bosanskohercegovačkog stanovništva kako internim tako i regionalnim migracijama stvara drugo okruženje, rekli bismo temeljnu nepodudarnost *diskurzivnih zajednica*. „*Sad je sve drugačije nego što je bilo. Zbog... načina života, zbog promjene strukture stanovništva, to je već malo teže, 'naš. Tu već imaš.. jer ne možeš ti s nekim koga.. koji ne dijeliš ništa zajedničko, ne možeš biti sa njim raja. Jel' tako?... Ti u džepu 2 marke, on 2 miliona – od trgovine drogom*“ (3:140-144). Razmatrajući ove novonastale strukturne promjene u bosanskohercegovačkom društvu pitanje da li *raja* kao strategija svakodnevnog života, kao uostalom i *komšiluk* uopće imaju budućnosti. Odgovor većine sugovornika zapravo jeste potvrđan premda ne bez oklijevanja.

„Sarajevska raja nije završena priča, jel i ovi ljudi koji su došli, 'naš, oni će se emancipovat'. Njihova djeca, pa treće koljeno i ovo sve ostalo, opet će krenuti... istim putem onih starih. Jer, vidiš, ljudi dođu sa dimijama, odjedanput vidi minjak, suknja, štikla.. Loše ona hoda, sve ostalo, al' je to već napredak, 'naš, iz opanaka u štikle, 'naš. Ne znam! Ne znam, vidit ćemo, vidit ćemo šta nam vrijeme donosi, 'naš... kad vidiš tu djecu koja je došla od ovih, ne mo'š ti po njima, jedino kad mu odeš u kuću, pa mu vidiš ko mu je tata i mama. A ovako, onaj, vrlo brzo se oni naviknu na naočale Ray Ban, na, na odijela, moda, folovi i sve ostalo, na njemu se ne može vidjeti da li je on stara raja ili ne.“ (3:102-104)

Pri čemu je ovo tek neki dugoročni optimizam: „*Nije, sad ti kažem, mora generacija, b'an, čitava da odraste u haustoru da bi... to mogla. Nema ko nositi*“ (9:261-263). Dakle riječ je o generacijskom procesu revitalizacije *raje* koji računa sa postojanošću i dobrom „usklađenošću“ „genetskog koda“ *ada bi transdukcija uspjela: „Ne more ova generacija, nego samo ove druge, ove koje se tek rodile, 'naš. E onda će ić', oni, kako se zove, gledaće on i „Audiciju“, gledaće on „Top listu nadrealista“, gledaće ove što su mu ostali u Saraj'vu, ovo malo Sarajlija, pa će... krenut dalje, 'na*“ (3:106). No očekivanja su i oprezna: „*Al' ja se nadam da će ove nove generacije...pokušat.. iako nikad neće bit onako k'o što je nekad bilo... 'naš. To je... predratno vrijeme*“ (3:217). Ili „*oće biti raje, al' ne u onom smislu u kojem je to bilo prije rata!*“ (4:147). Najzad:

„Ono...što se dešava, ta okupljanja raje, eto sam možeš vidjet. Znači ljudi koji već lagano zalaze u neke godine, pokušavaju, ne daju se, okupljaju se, pronalaze neka mjesta, pronalaze neke... traže motive da ponovo budu zajedno. E sad, koliko im to uspijeva, jer gledajući ovu današnju omladinu, to više nije ona raja“ (6:117).

No ovdje je važno napomenuti – *raja* uistinu više neće biti kakva je bila, budući da nikad nije bila takva. Zapravo cijelo vrijeme govorimo o njenoj transformaciji. Premda su kroz svoju priču o *raji* opisivali strukturu koju smo jasno mogli pročitati kao svima zajednički kôd koji se *transducira*, njihovi opisi su nosili kako personalna tako i generacijska odstupanja. Čini se da *raja* opstoji upravo zato što dozvoljava i omogućava aproprijaciju tih mutacija koje vrijeme i okolina donose, dok su osnovni principi i struktura prisutni. Referirajući se na predratnu *raju* sugovornik kaže:

„Sad se ta raspalo. Sad više toga opet nema... Jednostavno... život stvara...neke nove raje... Neke se raspadaju... neko (se) odseli... od raje.... To nije... kako ću opisa't, organizam koji je stalno vječan. On je promjenjiv, on se raspadne, formira se neka nova raja, formira se raja od tri čovjeka, stvori, formira se raja od 200 ljudi i tako“ (7:129).

I konačno od opreznog optimizma, koji je više zabrinut opstankom mita o *raji* kao svojevrsnog nepromjenjivog entiteta u fonu nostalgije, postoje i potpuno optimistična, ako ne i ushićena mišljenja o mogućnosti daljnjeg govora i budućnosti *raje*:

„Možemo govoriti, i možemo još uvijek, mislim dolaze mlade generacije, sa mlađim kodovima i tako, ali to je uvijek tako bilo. Znači, mijenjaju se stvari. Klinci se uvijek najbolje zabavljaju. Znači,

sad postoji toliko mnogo mogućnosti, toliko puno zajebancije koju mi nismo imali. Sad postoje super raje, mislim klinici koji se super zajebaju, smišljaju super fazone i stavljaju ih na internet, itd.“ (2:123).

I najmlađa sugovornica dijeli ovakav optimizam, jer za njenu se generaciji stvari polako vraćaju u „normalu“;

„Ali u Sarajvu pogotovu, ne skreće se pažnja ni na čije ime, ni na čiju vjeroispovijest u bilo kakvoj raji. apsolutno ne! Možda zato što smo djeca koja su, koja rat kako treba nisu ni doživjeli, pa ih to nešto specijalno ni ne zanima, nit imamo neke strašne traume, jer smo baš, baš mladi bili. Ili.. ili jednostavno zato što se Sarajevo što se toga tiče vraća u ono doba kada je Tito bio, kada smo svi živjeli nekako u miru, slozi, kada se nije gledalo ko je šta“ (10:63-65).

Zaključak poglavlja

Niti po jednom pitanju o fenomenu *raje* nije bilo toliko ambivalencije u odgovorima kao na pitanje o perspektivama *raje* – od potpune negacije pa do ushićenja, često i kod istih sugovornika. Ovo nas upućuje da baš kao i društvo i država i sama *raja* jest u domenu tranzicije. Društvena struktura se jest promijenila, čak se i u jednom perverznom smislu stabilizirala. Kao takva ona međutim ne ide na ruku *raji* kao jednoj sveobuhvatnoj strategiji svakodnevnog života, onakvoj kakvoj smo je mi razumjeli upravo iz razgovora sa sugovornicima. Čak uzimajući u obzir mogućnost njene mutacije ne vidimo nikakve argumente za optimizam – ali ni za pesimizam u kontekstu preživljavanja toga fenomena.

Uočili smo da su njene strategije preživjele i djelovale u ratu, kao što uočavamo i njeno sporadično djelovanje sada: u vrlo suženim krugovima poznanika, povodom interetničkih susreta u raznim programima civilnoga društva, pa čak i u domenu „političkog“ diskursa – ako bismo bili ironični, u fonu ovoga što je sugovornik rekao o „šibicarima“, lokalni političari nekako podsjećaju na „jalijaše,“ koji se koristeći sve strategije *raje* nekako uvijek guraju na njeno čelo, bivajući uvijek na samoj granici, no uvijek u *raji*. Stoga bismo mogli reći da na neki način kurentni „politički“ diskurs uveliko nosi onaj kontekst kompetitivne simboličke razmjene *raje* koji *izmješta* moć izvan sebe, desubjektivizira se i depolitizira, a odluku prepušta međunarodnoj zajednici.

No uveliko ostaje pitanje strukture, ponajviše heterogenosti koja gubi kontakt i time zajednički simbolički univerzum. **Pitanje svih pitanja u ovom smislu je da li *raja* može opstati u monoetničkoj sredini?** Prema svemu onome što smo naučili o tom fenomenu, odgovor je **naprosto ni pod kojim uvjetima!** *Raja* jest strategija zajednice svakodnevnog života koja stalno razrješava

svoju disjunkciju, koja je u kontekstu bosanskohercegovačkog društva permanentno življenje u različitosti. Izmjestimo li *raju* iz tog konteksta ona ostaje puki „**duh palanke**” (Konstantinović).

Vežući se na ovo, otvara se i slijedeće pitanje – Da li možemo govoriti o *raji* kao fenomenu u kontekstu multietničkih „džepova“ pretežito etnički homogeniziranih gradova, kao grûpa pojedinaca koje u svom djelovanju održavaju tradiciju multietničkog – *rajskog druženja*? Neosporno je da možemo, ali u jednom vrlo ograničenom smislu, jer *raja* svoj puni smisao zadobija upravo iz totalizirajućeg efekta koji onemogućuje bilo kakav društveni prostor izvan sebe, koji je sada većim dijelom apropriran etnopolitikom. O takvim *rajama* možemo govoriti samo kao prenosiocima „genetskog koda“ koji treba povijesnu kontingenciju za *transdukciju*. Da li će se takve kontingencije dogoditi, o tome se ne može ništa reći, stoga ni o budućnosti *raje*. No to je ionako bespredmetna priča – jer *raja* je uvijek sada, dakle bez budućnosti.

U kontekstu često naglašavane i možda prenaglašavane bosanskohercegovačke predmodernosti, *raja* se *ironično* pokazuje kao sofisticirani post-moderni fenomen, koji u stanju „n-1“ naizgled gubi, postajući možda kolateralnom štetom transformacije bosanskohercegovačkog društva u moderno – „*for good or for bad*”, kako reče naš sugovornik, u svakom slučaju i svakom ishodu.

Usporedba teze, podteza i rezultata

Uvodno razmatranje

U razmatranje fenomena *raje* krenuli smo s pretpostavkom da je riječ o svojevrsnoj identifikaciji i samoidentifikaciji ljudi s prostora Bosne i Hercegovine koja na neki način „izmiče“ etno-religijskom „ključu“ uobičajenom za kategorizaciju stanovništva te države, naročito u svjetlu događanja s početka devedesetih godina dvadesetog stoljeća. Ovdje nije riječ o jednoj takvoj kategorizaciji, već o karakterizaciji – jer termin „raja“ bi trebao, na jedan stereotipan način opisati upravo karakter Bosanaca i Hercegovaca, kao dobrih i zabavnih, pomalo naivnih, pa i glupih. S onu stranu te stereotipizacije, vodeći se činjenicama da se s jedne strane *raja* pokazuje kao supstitucija, ako ne i sinonim za identitet Bosanaca i Hercegovaca, a s druge strane da je to još jedan marker koji transcendira etno-religijsku razliku među stanovništvom te države, pokazalo se važnim uspostaviti tu relaciju kroz dva pitanja: prvo šta je to identitet Bosanaca i Hercegovaca, te drugo, u kakvoj je vezi sa fenomenom *raje*.

Nositelji dominantnog odnosa prema etnicitetima u Bosni i Hercegovini su populacije, lokalni i međunarodni *stakeholderi*; kako bismo ih označili, koristili smo Derridin neologizmom „ontopologija“ koji označava ukorijenjenost, ontološku vezu bića i teritorije, koja uz to izaziva jedan fantazmatični sadržaj (povijesne) mogućnosti premještanja toga bića. U kontekstu te veze – koji je Campbell nazvao „ontopološka pretpostavka“ prepoznali smo dva temeljna mikronarativa koji objašnjavaju etnogenezu i etničke odnose u Bosni i Hercegovini: *antagonistički* – koji podrazumijeva stalnu kompeticiju etniciteta na teritoriji koju dijele i koju su samo spoljne sile držale pod kontrolom, te je konačno rješenje naprosto razdijeliti teritoriju i ukloniti izvor sukoba; *kooperativni* – koji podrazumijeva da su etnije uvijek sarađivale, ali je ta saradnja uvijek bila ometana od strane spoljnih aktera, te je rješenje otrgnuti se od tih uticaja i vratiti se toj tradiciji kooperacije.

Budući kontradiktorna, i zbog činjenice da oba mikronarativa svoju argumentaciju izvlače iz povijesti, bilo je nužno da se i sami okrenemo povijesti i pokušamo iz nje izvući bitne tačke, koje će ponuditi ako ne razrješenje onda bar neko objašnjenje te kontradikcije. Pri tom, naš pristup nije bio historiografski, već etnološki – nastojali smo vidjeti kako se u povijesnim kontingencijama konstituiraju bosanskohercegovački etnički identiteti. U toj perspektivi naši temeljni teorijski aparati su bili konstruktivistička paradigma Bergera i Luckmanna, interakcionistički modeli konstitucije etniciteta u tradiciji Fredrika Bartha, kao i modeli antagonističke akulturacije u perspektivi Georgesa Devereuxa.

Povijesni pregled nam je donio nekoliko bitnih elemenata za razumijevanje konstitucije bosanskohercegovačkih etničkih identiteta.

Prvi, da je Bosna i Hercegovina etnički heterogeno društvo izloženo permanentnim migracijama, bilo uslijed ratovanja, nomadskog priliva, sistematskog naseljavanja, ovisno o povijesnim situacijama. Bitne tačke ove fluktuacije su dolazak Slavena u VI i VII stoljeću, iza kojih ostaje slavenska jezična dominacija, kao i dolazak plemena Hrvata i Srba u VII stoljeću koji će svim imenima determinirati procese etničkih i nacionalnih identifikacija u kasnijem periodu. Osvajanje Bosne i Hercegovine od strane Otomanskog Carstva, bit će slijedeća važna tačka migracionog ciklusa koji će dati temelje trećem identitetskom registru.

Drugi element konstitucije identiteta jest religija, koji u velikoj mjeri koincidira sa migracionim tokovima. Proces i kristijanizacije i islamizacije bosanskohercegovačkog društva nisu bili totalizirajući i to u dva smisla: ni jedan od njih nije obuhvatio svo stanovništvo, stoga je ono bilo podijeljeno između kršćanskih denominacija i islama; ni jedan od ovih procesa nije temeljno i dubinski usvojen od strane njihovih pripadnika, i jedan sloj „narodne religije“ vezane za paganska božanstva i magijske prakse perzistira u kulturi sve do današnjih dana. Ovoj religijskoj raznovrsnosti treba svakako dodati i činjenicu da je bosanskohercegovačka teritorija kulturna granica između dvije kršćanske denominacije – pravoslavne i katoličke, što je uticalo na dodatnu religijsku ambivalenciju.

Upravo je činjenica „graničnosti“ bosanskohercegovačke teritorije treći element povijesne konstitucije identiteta. Kao prolazna stanica, kao „vojna baza“ nalazila se na osvajačkim putevima velikih povijesnih sila, s kojima se stanovništvo i sukobljavalo, ali i antagonistički akulturiralo. Ono što su danas etno-religijski i/ili nacionalni identiteti u Bosni i Hercegovini zapravo su samo posljedice ovih akulturacija. Oni se uvijek samo-percipiraju kao izvjesna periferija tih velikih sila koje su dolazile i prolazile. Veliku ulogu u takvom strukturiranju bosanskohercegovačkih identiteta dajemo otomanskom sistemu *mileta* koji je identitet definirao isključivo religijom i time ga ekscentrirao, povezujući ga sa centrima religijske moći izvan Bosne i Hercegovine. Tako su religija, spoljna moć, i periferijalnost kao graničnost, temeljni registri za čitanje bosanskohercegovačkih etniciteta i njihovih permanentnih pokušaja nacionalizacije. Post-otomanski upravljači Bosne i Hercegovine, Austrougarsko Carstvo, Kraljevina SHS i Jugoslavija, te komunistička partija, pa danas i međunarodna zajednica, samo su modificirali ove strukture.

Četvrti element bosanskohercegovačke povijesne zbilje jest da je – bez obzira na ove „igre“ velikih sila, i religijsku podijeljenost – stanovništvo uvijek uspijevalo na razini svakodnevnog života uspostaviti odnose bliske kooperacije, međusobne pomoći, prijateljstva, kumstva, čak i međureligijske brakove. Tek je zapravo dvadeseto stoljeće ozbiljno izazvalo ove odnose. Povod su

bila dva svjetska i rat u kontekstu raspada Jugoslavije koji je najsnažnije, upravo zbog njene ekscentričnosti, pogodio Bosnu i Hercegovinu.

Ovi povijesni elementi definirali su strukturu u kojoj se identitetska igra odvija u interakciji nekoliko „tipičnih“ igrača.

Bosanskohercegovačko stanovništvo operira u dva registra identifikacije. Jedan je ono što smo nazvali *partikularno-MI*, koje proizlazi iz ovih religijskih identifikacija, vezano je za eksterne faktore, i strukturirano je vertikalno u patrijarhalnom ključu. Ono predstavlja jedan etno-religijski korpus u kojem je moć strukturno data reprezentima *pater familiasa*, dakle, religijskim, etničkim, konačno nacionalnim elitama. Ova identifikacija ima „političku“ funkciju.

Drugi registar identifikacije nazvali smo *opće-MI*, i on proizlazi iz iskustva heterogene zajednice svakodnevnog života, koja jest „supatništvo“ u povijesnim kontingencijama, stoga pragmatična kooperacija koja kreira snažnu i kohezivnu zajednicu koja ima izvjesne mehanizme da na svojstven način transcendira etno-religijske razlike. Situacija *općega-MI* jest situacija „društvenosti“.

U kontekstu *općeg-MI* koje je transcendiralo etno-religijske razlike, jedini diferencirajući faktor koji se ne može aproprirati jeste moć koja je pridružena reprezentima *partikularnog-MI*, stoga se iz te perspektive, elite pokazuju remetećim ako ne i „neprijateljskim“ faktorom.

Četvrti „igrač“ bosanskohercegovačke igre identiteta jest eksterna sila. Ona je uvijek tu, opasna je i ima ultimativnu moć. Pluralna je: aktualna koja vlada, ali i potencijalna koja bi vladala. „Naša je“, jer je u procesu antagonističke akulturacije neko *partikularno-MI* apropriralo njen simbolički univerzum: stoga je „neprijateljska“ *partikularnim-MI* koji su se „vezali“ uz druge eksterne sile. A kao strana sila ona je temeljno neprijateljska *općem-MI*.

Paradoks „graničnog“ teritorija – koji ne pripada nikome, a istovremeno ga svi svojataju i dijele, i koji u zasićenosti stalno nadopisivanim simbolima permanentno proizvodi svoju „graničnost“ – bitan je element identitetske igre: i njena scena i njen objekt.

Dakle, ovom „četvercu“, na samoj „granici“, događa se interakcija kojom se permanentno proizvode i redeskribiraju bosanskohercegovački identiteti.

Rat se pokazuje kao prva i ultimativna tačka ove igre u kojoj se susreću *opće-MI* i moćna spoljna sila, „opasni Drugi“, „kolonijalna sila“. U toj tački *opće-MI* se raspada i pretvara u *partikularna-MI*. Kada se malo situacija stabilizira, *partikularna-MI* se u zahtjevu svakodnevnog egzistencije počinju ispreplitati, saradivati i rekreiraju simbolički univerzum *općeg-MI*. Istovremeno elite *partikularnih-MI* u zahtjevu većih privilegija kod „kolonijalne sile“ kreiraju snažan antagonizam prema drugima *partikularnima-MI*. Ali i elite u tom antagonizmu međusobno saraduju čuvajući privilegije jedni drugima, odnosno njihov *raison d'être*. Strukturno podržavajući vlastite elite *partikularna-MI* su

također u „političkom“ odnosu antagonizma. U svim aspektima možemo reći da je „*antagonizam specifični modus u kojem se kooperacija događa*“ (Močnik, 2002: 84) u bosanskohercegovačkom društvu; vrijedi i obrnuto. Pri čemu „kolonijalna sila“ u ovom svojevrsnom autizmu bosanskohercegovačkog društva služi tek kao opravdanje svih tih djelovanja i glavni krivac konačnog neuspjeha. A u identitetskim konstitucijama ona, kao i *opće-MI* samo su djelatne fantazme koji omogućuje permanentne redescripcije *partikularnih-MI* kojima oni, mijenjajući se, ostaju isti, odnosno obezbjeđujući permanentne privilegije vlastitim elitama.

Vraćajući se našim mikronarativima *antagonizma i kooperacije*, nalazimo da oni jesu povijesno zasnovani i argumentirani, da su disparatni ali i nadopunjujući, te kreiraju svojevrsnu ambivalentnu realnost Bosne i Hercegovine: „političku“ i „društvenu“ koje se pokazuju dijametralno suprotnim, premda komplementarnim.

Nosioci ove „političke“ realnosti bosanskohercegovačkog društva jesu etno-religijske elite, kojima se u strukturi patrijarhalnog društva dodjeljuje moć. U borbi za privilegije i očuvanje pozicije u kontekstu heterogenosti, spoljnje sile, i u „graničnosti“ teritorija, oni kreiraju *antagonistički* diskurs kao preduvjet vlastitoga opstanka.

S druge strane, nosioci „društvene“ realnosti su stanovnici Bosne i Hercegovine u zahtjevu svakodnevnog života. On, u kontekstu heterogenosti, teritorijalne bliskosti, ali i bačenosti u geopolitičke kontingencije velikih sila, zahtjeva *kooperaciju*. Stoga je upravo heterogena zajednica svakodnevnog života temeljno mjesto diskursa *kooperacije*. Magijski rituali, narodna religija, izvjesni nivo religijske heterodoksije, *komšiluk* i konačno *raja* strategije su konstituiranja heterogene zajednice svakodnevnog života u Bosni i Hercegovini.

Rezultati istraživanja

Raja: Definicija i deskripcija strukture, strategija i taktika

Polazeći od kompleksnosti – polifonije značenja termina *raja*, vodeći se intervjuima deset sugovornika, tumačeći ih njihovom unutrašnjom logikom, ali i upoređujući kako međusobno tako sa određenim teorijskim konceptima, došli smo do određenog broja zaključaka o strukturi, strategijama i taktikama *raje* koje ćemo ovdje rezimirati.

Raja se već na početku pokazuje kao kompleksni pojam koji vrijedi i kao „horizont“ i kao „entitet“ svakodnevne egzistencije u Sarajevu.²³⁴ Dakle za svoje protagoniste ima i „ontološku“ i „ontičku“ vrijednost. S onu stranu ove „heideggerizacije“, *raja* jeste za njene protagoniste kompleksan kulturni fenomen koji se ne može jednoznačno odrediti, već se pokazuje iz niza opisa njegovog dejstva.

Raja jeste jedan kulturni *milieu* u kojem se odigrava „drama“ svakodnevne egzistencije u Sarajevu. Unutar njega je zadat kôd ponašanja, tako da se *raja* pokazuje i kao *djelatni princip*. Ovaj *djelatni princip* se objektivizira socijalizirajući pojedince u grupe – *raju*, koje s jedne strane poštuju ovaj princip, istovremeno ga izgrađuju.

Razmatrajući karakteristike *raje* kao grupe, uvidjeli smo stabilnu i dobro definiranu strukturu. Ona počiva na nekoliko bitnih elemenata.

Prvenstveno je riječ o heterogenom porijeklu njenih članova. Heterogenost je mišljena primarno etno-religijskom, ali se u djelovanju *raje* ona transponira u šira društvena označavanja – klasne, kulturne, profesionalne, interesne, itd. identifikacije. *Raja* se u konačnici „zamišlja“ kao zajednica širokog spektra priznatih različitosti njenih konstituenata.

Međutim, u ovom svom općem priznavanju, *različitost* se pokazuje redundantnom, „viškom“ označavanja, i njena vrijednost opada do iščezavanja. Jedina vrijednost koja ostaje devalviranjem tog „viška“ jest *ne-razlikovati se od raje*. Tako je *raja* percipirana kao egalitarna zajednica njenih članova u kojoj su svi *iznivelirani*. U ovom smislu, *nerazlikovanje od raje* ne znači svodenje na neki zajednički supstrat ma koje prirode – etničke, klasne, itd. Ono uključuje proces *nivelacije*, koji se pokazuje kao *recipročna razmjena*. Iako može uključivati razmjenu materijalnih dobara i rada, ova *razmjena* je razmjena „duhovnih dobara“, dakle *simbolička razmjena*. Ona djeluje upravo kao razmjena „viška“ označavanja, kojim se taj „višak“ istovremeno *priznaje* i *isključuje*. *Priznaje* se kao vlastitost pojedinca; *isključuje* se kao nevladitost *raje* – kao nešto pojedinačno što se ultimativno ne može razmijeniti i čime se reciprocitet trajno narušava. „Višak“ označavanja se pokazuje osnovom *diskursa raje*, koji pak funkcioniра kao njegovo *isključivanje*.

Raju, nadalje, posmatramo primarno kao grupu pojedinaca heterogenog porijekla koji **dijele** određeni fizički prostor svakodnevnog života. Priroda ovoga „dijeljenja“ jeste *recipročna razmjena*, koja kao „*sistem totalne prestacije*“ (Mauss) uvjetuje upućenost i međuovisnost pojedinaca jednih od drugih. U osnovi ovo je proces „osvajanja“, dakle *teritorijalizacije* toga prostora koji se *raji* pokazuje njenim, dakle, markiranim skupom zajedničkih označavanja i distinktnim od drugih. U

²³⁴ Sugerirali bismo i šire, u urbanoj sredini u Bosni i Hercegovini, pa i u cijeloj Bosni i Hercegovini, ali ova širina nije bila razmatrana studijom slučaja!

kontekstu prostorne blizine življenja i recipročne razmjene, zajednica svakodnevnog života postaje „potpuno“ transparentna, tj. teritorija gdje „svako zna svakoga“.

Međutim, u svom djelovanju *raja* se *deteritorijalizira* po „linijama bijega“ (Deleuze i Guattari), koje pretpostavljaju polivalenciju interesa i aktivnosti pojedinca, a koji nisu nužno vezani za teritoriju neposrednog življenja. No ova *deteritorijalizacija* ne podrazumijeva i raspadanje *raje*. Upravo obrnuto, *raja* se slijedeći individualne impulse sabira u *čvorištima* koja su tačke zajedničkih interesa i aktivnosti pojedinaca iz raznih *raja*. Ta *čvorišta* su tačke *reteritorijalizacije*, odnosno emanacije *raje*, jer se one „fraktalno“ konstituiraju slijedeći iste paradigme socijalizacije. Tako se *raja* proliferira u sve raspoložive socijalne kontekste, odnosno svi se socijalni konteksti pokazuju determinirani kodom i kodeksom *raje*. U ovoj determinaciji samih *čvorišta*, njihov *raison d'être*, partikularna vrijednost biva rekuperirana primarnim zahtjevom *raje* da se u svemu prvo *bude-raja*. Istovremeno *čvorišta* postaju „informativski centri“, mjesta razmjene informacija koja proizvode opću transparentnost *raje* – čime se omogućuje da se u *raji* svi na ovaj ili onaj način poznaju.

Kao teritorijalna, kao transparentna i kao egalitarna, *raja* je zajednica, *Gemeinschaft* (Tönnies) – *kolektiv* u kojem pojedinci „odustaju“ od individualnosti za račun *raje*. Čak i kada se pokazuje kao pojedinac – „on je *raja*“ – to označavanje uključuje njegovu mogućnost *kolektivizacije*, *isključivanje* vlastitosti i uključivanje u „korpus“ *raje*.

Iako egalitarna zajednica, *raja* je hijerarhizirana. Hijerarhija je zadana kao generacijska, „biti stariji“ znači imati „viši status“; ili se uspostavlja kroz djelovanje u *raji* – pokazati se jačim, inteligentnijim, sposobnijim. No potonja hijerarhija ne omogućuje pojedincima stalno pozicioniranje, već je kompetitivna. Štaviše, svaki pokušaj permanentne uzurpacije pozicije kao konstituiranje „viška“ značenja po automatizmu jest djelovanje kojim se *isključuje* iz *raje*, stoga se u *raji* onemogućuje stvaranje trajnih autoriteta.

Strukturno predodređenoj da *isključuje* sve „viškove“ označavanja, etničke, religijske, klasne, profesionalne, itd. slijedilo bi da isti princip vrijedi i za rodne identitete. Međutim *raja* se u praksi ne pokazuje kao transrodna zajednica, već kao patrijarhalna. Rodna razlika stoga je nesvodivi „višak“ označavanja: samo se od žena očekuje *isključivanje* „viška“ „ženskog“ rodnog označavanja, odnosno njihova aproprijacija „viška“ „muškog“ rodnog označavanja – čime razlika ne biva svedena, već reproducirana i osnažena, i gdje su odnosi „muško – žensko“ tradicionalno definirani. U odnosu prema rodnim razlikama uočava se jasna ideološka konstrukcija *raje*.

Raja kao *reteritorijalizirana* zajednica svakodnevnog života se uspostavlja i reproducira *recipročnom simboličkom razmjenom* koja funkcionira kao diskurs *isključivanja* svakovrsnog „viška“ označavanja. Nekoliko bitnih strategija i taktika dominiraju ovim procesom.

Kao sveobuhvatna socijalna realnost i kao *recipročna razmjena*, *raja* traži stalni angažman, permanentno djelovanje. Ono izaziva pojedinca da se uvijek „upisuje“ u *raju* razmjenjujući svoja „dobra“, koja su „viškovi“ individualnih značenja, dakle „simbolička dobra“. Ovo *razmjenjivanje* stoga jest proces re-kreiranja zajedničkog simboličkog univerzuma koji jest *raja* sama. Istovremeno to je i proizvođenje *raje* kao zajednice temeljene na tom univerzumu. Stoga djelovanje u i kroz *raju* jest proces socijalizacije – *druženja*. Ono privilegira moralni imperativ onoga „kakav si“ naspram bilo kakvog pozicioniranja – „ko si“ ili „šta si“. *Druženje* je stoga imperativ svakog djelovanja, odnosno svaki personalni angažman ima primarnu perspektivu *druženja*. Kroz *druženje* se pojedinac upisuje, izaziva i potvrđuje kao *raja*.

U *druženju*, kroz *recipročnu razmjenu*, pojedinac nije samo pozvan da dâ, primi i uzvрати, već da uvijek poveća „ulog“ *razmjene*. Tako je *raja* krajnje kompetitivna zajednica u kojoj je *razmjena* uvijek u formi *potlača*, odnosno odvija se po „*načelu suparništva i nadmetanja*“ (Mauss, 1998: II-18). Ono temeljno izaziva svakog pojedinca da pruži i više od maksimuma svojih mogućnosti da bi se potvrdio kao *raja*. Pri tom, to ne znači nužno biti bolji, jači, već biti spreman izazvati svoju vlastitost, ili unaprijediti je do nivoa *raje* ili je do takve mjere samo-denuncirati, da postane izazov drugima. U svakom slučaju – biti bolji u *raji*, znači imati više kapaciteta za *isključivanje* primarno svoje, a potom tuđe vlastitosti.

Iako je kompetitivnost stalna pozicija *bivanja-u-raji*, postoji prag koji se ne prelazi. Taj prag je na onom mjestu kad pojedinac zada takav „ulog“ koji ne može ući u kontekst reciprociteta – kada se „izdigne iznad *raje*“. „Postvariti“ neki „višak“ označavanja u *raji*, identificirati se u modu vlastitosti kao takve, partikularnosti, ili jedinstvenosti, trajno nametnuti neki autoritet, znači uvesti u diskurs nešto što se *per definitionem* ne može razmijeniti – neku stabilnu vezu označitelja i označenog. Ovo se percipira kao uzurpacija prostora *raje* i takvo djelovanje ispada iz konteksta *druženja*, kompeticije i konačno *raje*: ono se *isključuje*.

Isključivanje „viška“ značenja u kontekstu *recipročne simboličke razmjene* pokazalo se osnovom *diskursa raje* istovremeno strategijom konstituiranja *raje* kao zajednice. Međutim, ovo se *isključivanje* pokazalo kao *izmještanje* ovoga „viška“ „*izvan sfere raje*“. „Višak“ kao takav se ne anulira, već se zadržava i reproducira, ali tako što se transponira u kontekste društvenosti koje ne pripadaju „*sferi raje*“. To su sfere etno-religijskih, klasnih, kulturnih, statusnih, interesnih, profesionalnih, itd. identiteta. Kao „postvareni“, kao najvlastitiji, ti su identiteti nesamjerljivi i nerazmjenjivi, i ulazak u *raju* uvjetovan je njihovim *izmještanjem*. Paradoksalno, *izmještanjem* ovih najvlastitijih identiteta, osoba zadobija personalitet *raje* koji se pokazuje kao jedina moguća vlastitost u *raji*. (*Samo*)*izmještanje* je stoga diskurzivna sposobnost manipuliranja tim komplementarnim realnostima označavanja, kojima se s jedne strane konstruira *raja* i kao pojedinac

i kao *kolektiv*; s druge strane „viškovi“ označavanja kao *izmješteni* ostaju raspoloživi za druge upotrebe.

U ovom kontekstu, strategija *izmještanja* također konstruira specifičan odnos *javno vs. privatno*, gdje se u općoj transparentnosti *raja* pokazuje kao polje *javnoga*, dok se polja etno-religijskih, klasnih, kulturnih, ekonomskih, interesnih, profesionalnih itd. označavanja smještaju u sferu *privatnosti*.

Podteza 1 – Raja je Antielitna Elita

Onemogućujući fiksiranje „viškova“ unutar sebe, *raja* onemogućuje fiksiranje značenja u bilo kakve vertikale, dakle, trajne autoritete ili „izvrnosti“ bilo kakve kategorije. *Raja* poštuje „izvrnost“ samo kao *izmještenu*, i tako se pokazuje *antielitnom* strategijom. *Isključujući* „izvrnost“ iz „*sfere raje*“ *raja* se sama nadaje kao isključiva – ekskluzivna zajednica, dakle *elita*. Na ovoj tački se potvrđuje i plauzibilnost podteze 1, jer se u nizu svojih djelovanja *raja* pokazala kao ***antielitna elita*** čija „izvrnost“ leži u njenoj strukturnoj mogućnosti, kapacitetu i praksi ***izmještanja*** svake „izvrnosti“. Istovremeno, kako *raja* „okupira“ cijeli socijalni prostor, „izvrnost“ je uvijek u registru „izigravanja“ ili „foliranja“ te za *raju* može biti samo mit.

Iz perspektive elitizma *raje*, može se posmatrati i narativ *urbano vs. ruralno*, unutar kojeg se *raja* smješta u kontekst *urbanosti*, kao prostor socijalizacije i progresa, a opozit *raje* – *papak* u kontekst *ruralnosti*, koji je prostor animaliteta i agrikulture, primitivnosti i nazadnjaštva. *Papak* se, međutim uvijek pokazuje kao situaciono etiketiranje „drugih“ koji nisu tu, stoga je fantazma „drugoga“, odnosno u kontekstu bosanskohercegovačkog društva „opasnog Drugoga“, a narativ *urbano vs. ruralno*, pokazuje se kao „izvorni“ mit govora o „drugom“ u *raji*.

Iako *raja* kao zajednica ne prisiljava pojedince da u njoj participiraju, *raja* se – kao sveobuhvatni princip socijalizacije, *reteritorijalizirana* u svakom kontekstu djelovanja koje je primarno *druženje* – nameće kao izvjesna socijalna prisila. Ona **zahtjeva** *druženje*, samim tim uključenost u kompetitivnu *recipročnu razmjenu*, i konačno (*samo*)*izmještanje* vlastitosti. Ovo nije samo imperativ za *bivanje-u-raji*; obrnuto *bivanje-u-raji* predispozicija je prvenstveno prisvajanja *izmještenih* vlastitosti, a potom i socijalnog uspjeha. Tako *raja* kao zajednica, kao struktura, kao princip, omogućuje vlastitu reprodukciju, istovremeno probitak *raje* kao pojedinaca. U potonjem *calculus-u*, *raja* se pokazuje korisnim instrumentom svakodnevnog življenja i time za svoje protagoniste gubi perspektivu socijalne prisile.

U svom totalizirajućem efektu, *raja* ima i progresivnu i konzervativnu perspektivu. U kontekstu simboličke razmjene, kao stalni izazov ona je inventivna i proizvodi uvijek nova označavanja

diskursa izmještanja. No kako ova nova označavanja zapravo služe očuvanju same strukture *raje*, ona je i konzervativna – svaki novi označitelj na njenom „horizontu“ potencijalno je „višak“ koji uvijek uznemiruje mogućnošću uzurpacije, time i urušavanja strukture, te se *a priori izmješta*.

Konačno u kontekstu razmatranja strategija djelovanja *raje*, spomenuli smo nekoliko najeklatantnijih taktika. Tu su prvenstveno uzajamna pomoć *raje*, koja figurira kao razmjena materijalnih dobara, ali je zapravo simbolička razmjena; pokazali smo *marisanu* kao taktiku uspostavljanja (fizičke) hijerarhije u *raji* i među *rajama*, ali i kao mehanizam simboličke žrtve za ulazak i egzistenciju u *raji*; sport kao takmičenje gotovo po automatizmu biva apropriran u *raju* – no sport je *druženje* u takmičenju, a ne postizanje pobjede i uspjeha; popiti više, još je jedna bitna taktika *bivanja-u-raji* čiji je cilj naprosto *druženje*, a ne uživanje u piću; konačno tu su diskurzivne taktike (samo) ironije i zafrkancije u kojima se na jedan temeljan način *izmještanje* događa. Kako sve ove strategije i taktike konstituiraju *druženje* koje je djelatnim temeljom *biti-u-raji*, *dernek* kao „čisto“ *druženje* koje sadrži sve elemente, strategije i taktike konstitucije *raje*, jest tačka najočitije pojave i reprodukcije *raje*.

U perspektivi razmatranja definicije, strukture, strategija i taktika djelovanja, zaključili smo da *raja* za njene protagoniste predstavlja jednu sveobuhvatnu strategiju svakodnevnog života kojom pojedinac na jedan nužan način zadovoljava sve svoje socijalne potrebe.

Ironijski subjekt

U opisu geopolitičke smještenosti, povijesnih kontingencija, te društvene strukture proistekle iz njih, u „graničnosti“ fenomena Bosne i Hercegovine, mogli smo prepoznati izvjesnu ambivalenciju, nešto što bi mogli nazvati situacijskom ironijom: kooperacija podrazumijeva antagonizam i obratno. U blizini življenja, u heterogenosti, svako zazivanje svoje (etno-religijske) vlastitosti jest istovremeno i diferencijacija, ali i upisivanje koda heterogenosti u svoju vlastitost. Na isti način kao što je i pozivanje na vlastitu heterogenost automatska diferencijacija u vlastitosti.

No ova situacijska ironija nije samo „bačenost“ u povijesni tok ili „trpljenje“, već se prema njoj razvio aktivan odnos – nešto što smo imenovali *ironijskim subjektom*. *Druženje* u *raji* podrazumijeva „*ironijski podtekst*“. Ono znači spremnost da se komunicira u jednom prostoru „polisemije“, da ono što se govori, ne mora da znači, i čak vjerovatno ne znači to što se govori. Ono znači spremnost da se bude objektom *ironije* i da se drugi dovede u poziciju objekta *ironije*. I da se bude u stanju cijelu svoju društvenu egzistenciju zasnovati na ovom procesu, koji konačno dovodi zajednicu u „normalu“ i time zauzvrat omogućuje probitak pojedincu.

Teorijski razmatrajući *ironiju* pokazalo se da se ona događa u kontaktu različitih *diskurzivnih zajednica* među kojima postoji izvjesno preklapanje, ali gdje značenja nisu fiksirana. *Ironija*,

međutim ne fiksira značenja, ona nije direktni jezik kontakta, upravo se nalazi u međuprostoru, na samoj „ivici“ toga kontakta, u „*hermeneutičkom pokretu*“ (Hutcheon) između značenja koja su izrečena i koja su suspendirana. Ona situaciju „obremenjuje“ tišinom u čiju službu se stavlja, stoga je transideologijska, jer može biti iskorištena za bilo kakve tendencije, ali i intencijska jer traži interpretaciju – reakciju. Ona je stoga *relacijska, inkluzivna i diferencirajuća*.

Iz te perspektive, *ironija* je gotovo idealno diskurzivno sredstvo *raje*. Kao kontaktna zona različitih *diskurzivnih zajednica*, *raja* kroz *ironiju* ima pogodno sredstvo za *izmještanje* „viška“ označavanja, tj. Subjekta iz „*sfere raje*“. *Izmještanje* dakle nije ništa drugo do ulaženje jednog „označitelja“ u kontakt zonu, kojemu se suspendira značenje i kojim se on pokazuje nečim drugim: *izmještanje* je *ironiziranje* Subjekta dodavanjem nekog *ironijskog* markera – navodnika ili nečega poput rječice „kao“. Ovom neznatnom ali krucijalnom suspenzijom – „semantičkim 'rješenjem'“ (Hutcheon) – DOKTOR postaje „DOKTOR“, ulazi u *ravan konzistencije* (Deleuze i Guattari) i postaje *raja*.

U daljem razmatranju funkcije *ironije* referirali smo se na Rortyjeve pojam „liberalnog ironiste“ koji je spoznao kontingenciju vlastitih uvjerenja i ostaje mu samo nada da će se u svijetu smanjiti ljudska patnja. On polazi od dediviniziranog jezika koji je izgubio referencu, koji ništa ne obožava, i čiji je cilj u konačnici učinak na sugovornika, a ne prenošenje informacije. Ovoj dedivinizaciji jezika pridružuje se i dedivinizacija sopstva, na koju nas upućuje Freud i za kojega je ono „*mreža satkana od vlakana kontingencija*“ (Rorty, 1995: 48).

U svom *ironijskom* postupanju, „zdravorazumsko freudijanski“ (Rorty), *izmještajući* „višak“ označavanja, *raja* također dedivinizira jezik u kojem svaka oznaka veličine biva „utišana“, „spuštena“, najzad deprivirana od svoje reference. Istovremeno tim aktom *raja* desubjektivizira Subjekta. On u tom djelovanju postaje „jedan od nas“, „supatnik“ – *raja*. K je *raja* ako i samo ako je **kao** doktor. Biti „DOKTOR“ za K-a znači biti RAJA-DOKTOR. Budući ovim postupkom zadržava sva tri značenja Subjekt „prihvata“ ovo kompromisno rješenje i proizvodi sebe u *ironijski subjekt*, što znači da je u situaciji da nikad nije shvaćen ozbiljno, i da je uvijek u modu redeskripcije, od strane samog sebe i/ili svih drugih. Ovim se činom ne radi ništa drugo do upisuje u *diskurzivnu zajednicu raje*.

Podteza 2 – Ironija i samoironija kao diskurzivna sredstva društvene integracije

Riječ je o totalizirajućem postupku: svi su pozvani na ovaj proces desubjektivizacije i transformacije sebe u *ironijski subjekt*. *Potlačom* redeskripcija u kontekstu *ironije* i *samoironije* konstituira se *raja* kao zajednica *ironijskih subjekata*. Tako u kontekstu druge podteze slijedi da

možemo zaista govoriti o *ironiji i samoironiji* kao bitnim, ako ne i krucijalnim diskurzivnim sredstvima integracije u kontekstu heterogene bosanskohercegovačke društvenosti.

No važna je napomena: riječ je o društvenoj a ne političkoj integraciji! Stavljajući sebe pod navodnike, Subjekt se odriče moći i postaje *raja*, i ima sve beneficije *bivanja-u-raji*. Ali ovo odricanje samo je *izmještanje* u *ironijski subjekt*. Izlazeći iz *raje* Subjekt se de-desubjektivizira i ponovo aproprira moć. Upravo ova stalna raspoloživost moći s jedne, i totalizirajući efekt s druge strane koji u potpunosti okupira javni prostor, omogućuje koegzistenciju i kontradiktorna djelovanja *anatgonizma i kooperacije* u pokretima *ironije*. I sve dok se niti jedan od njih ne misli ozbiljno obezbjeđuje se maksimum prosperiteta zajednice svakodnevnog života, koja nema ambicije da aproprira moć. Upravo ovdje leži seduktivnost *ironijskog subjekta* i njegova najveća slabost: on je totalitaran – jer nema društvenog prostora koji nije *ironiziran*; s druge strane ne može se oduprijeti moći kad ova ne pristane na igru desubjektivizacije. *Ironizirajući moć raja* se prepušta kontingencijama u perspektivi da će se one „dobrovoljno“ *ironizirati* ako i kad do njih dođe. No to u krajnjem nije ni relevantno. Budući je *raja* uvijek jedno „sada“ budućnost je ionako za nju besmislica.

Zafrkantski odnosi

Vraćajući se na sam početak razmatranja fenomena *raje*, tamo se uspostavila jedna stereotipna veza jednačenja *raje* i dobre zabave – zafrkancije. Kako su i sami sugovornici sugerirali da su humor i zafrkancija mehanizmi kroz koje se *ironija* i *samoironija* u *raji* događa, i ovaj smo fenomen detaljnije razmotrili. Biti duhovit, znati se šaliti, poglavito na svoj račun, ali i na račun drugih jeste jedna od glavnih karakteristika nekoga koga smatramo *rajom*. Zafrkancija je nezaobilaznim činom svakog *druženja*, a ne shvatati ništa ozbiljnim, pa ni sebe, vidjeli smo kao mehanizam kojim se služi *raja* u *ironiji*. Sve je predmet zafrkancije, i nema tabu tema. Niti bolest, ni smrt od nje nisu izuzeti. Pri čemu *raja* ne shvata zafrkanciju kao nešto isključivo zabavno. Ona za nju ima i jedan aspekt ozbiljnosti, čak i prinude – jer ne zafrkavati se znači isključiti se iz *raje*. Istovremeno zafrkancija rasterećuje, „liječi“, stvara koheziju i konačno daje osjećaj sigurnosti.

Teorijsku pozadinu zafrkancije, kao dosjetke, šale i humora razmotrili smo kroz Freudovo tumačenje. Ono nam je omogućilo da shvatimo mehanizam dosjetke koji podrazumijeva socijalnu situaciju diskurzivne zajednice. „Rad dosjetke“ omogućava zaobilazni put do uživanja tako što će izvjesne predstave kao prepreke koje se postavljaju u komunikacijskoj situaciji zaobići nekim drugim prihvatljivim predstavama. Time će omogućiti trećem licu – slušaocu uživanje u uštedi psihičke energije koja je bila potrebna za kočenje nepodobne predstave. Ona je oslobođena „kratkim spojem“ koji je izazvala ova druga predstava. Uživanje kod prvog lica, proizvođača dosjetke za Freuda je problematično, jer ono troši dio energije da izvrši to pomjeranje, no ono

profitira iz pred-uživanja koje ovo pomjeranje izaziva i iz povratne sprege smijeha. Drugo lice, tj. lice komike, odnosno lice-objekt, se javlja zapravo kao „neprijateljska tendencija“ protiv koje je dosjetka uperena. Iskorištavajući ono smiješno kod neprijatelja, oslobođenim uživanjem na svoju stranu dobijamo treće lice. Igra i šala su predstupnjevi dosjetke, dok humor predstavlja zamjenu jednog afekta kod lica-objekta komičnog uživanjem.

Čitajući ovaj mehanizam kroz *raju* pokazuje se da su već s početka dva lica u igri – lice komike, Subjekt, koji je lice-objekt, koje potrebno desubjektivizirati, *ironizirati*, ako hoćemo i poniziti, i lice koje uživa u tom aktu. Pri tome, u kontekstu *samoironijskog* pokreta, imamo i prvo lice koje proizvodi dosjetku. Uz to, kako je desubjektivizacija uvijek izvjesno afektiranje Subjekta, reakcija humora jedini je „ispravan“ je akt u *raji*. Stoga, u razlici ovih dozvoljenih i nedozvoljenih predstava i afekata, u njihovom „kratkom spoju“ događa se neizmjereno uživanje u *raji*.

Važna je jedna Baudrillardova zamjerka Freudu, koja smjera na njegovu „ekonomiju uštede“ i premještanje „označitelja“ u nesvjesno. Nasuprot Freudu, Baudrillard ne smatra da uživanje potiče iz uštede psihičke energije, već iz istovremenosti predstava koje su nekad imale različito značenje, odnosno iz raspadanja njihove vrijednosti, koda, reference, imperativa. I upravo to raspadanje otvara perspektivu beskonačnih značenja, koja ulaze u reverzibilnost i razmjenu. Otud za Baudrillarda postoji „*potlač dosjetki*“ koje kolaju u stalnoj razmjeni. Tako jedino subjekti koji su izgubili svoj identitet mogu učestvovati u ovoj razmjeni.

Upravo je ovo objašnjenje plauzibilno za ono što se događa u *raji*, gdje su Subjekti razvlašteni, te *potlačom* dosjetki i šala uvučeni u jednu neprekidnu simboličku razmjenu koja u svojoj beskonačnosti nudi garanciju sigurnosti i uživanja. Stoga *biti-u-raji* znači biti u situaciji sigurnosti i stalnog uživanja.

U kontekstu *raje* i zafrkancije riječ je i o nečemu drugome. Naime, Radcliffe-Brown je u svojim studijama o *zafrkantskim odnosima* pokazao da je riječ o standardiziranim odnosima koji se moraju posmatrati u kontekstu teorije poštovanja u društvenim odnosima. Zajedno sa taktikom „izbjegavanja“, koje izražava najviše poštovanje, *zafrkantski odnosi*, kao izraz „dopuštenog nepoštivanja“ omogućuju konjunkciju u disjunktivnim društvenim situacijama. Odnos zafrkancije postoji u društvima koja su na neki način podijeljena i služi da prijetvornim neprijateljstvom, onemogućujući stvarno neprijateljstvo. Odnosi zafrkancije definiraju „prijateljstvo“ između dvije potencijalno antagonističke grupe, i zasnovani su na nekoj vrsti recipročne razmjene antagonizama, prema kojima se niko ne smije vrijeđati.

Podteza 3 – Zafrkantski odnosi kao mehanizam konstitucije zajednice svakodnevnog života

Strukturalna situacija koju opisuje Radcliffe-Brown jest situacija u kojoj *raja* egzistira. To je polje heterogenosti koje stalno funkcionira na granici *antagonizma* i *kooperacije*. U odnosima na nivou svakodnevnice, u sferi etno-religijske običajnosti iskazuje se najveće međusobno poštivanje permanentnom simboličkom razmjenom.

U *raji* pak, u kontekstu *izmještanja*, desubjektivizacije, poštivanje nije moguće, kao ni izbjegavanje, jer je *raja* obuhvatila cijeli društveni prostor. Međutim desubjektivizirani „višak“ označavanja, odvojen od svoga Subjekta, prazni se u *potlaču* humorističkoga diskursa, kojem ništa nije tabu. Kroz neprestano kruženje dosjetki, šala, uvreda, podvaljivanja, kroz ovo „prijetvorno neprijateljstvo“ a zapravo prijateljstvo, kroz ove *zafrkantske odnose* temeljno se iskazuje *raja*. Ovakvo djelovanje dakle potvrđuje našu podtezu da su ***zafrkantski odnosi kroz permanentnu proizvodnju humorističkog diskursa konstitutivni u odnosu na zajednicu svakodnevnog života***.

Dvije su bitne napomene ovdje nužne: prva, da ova količina uživanja koja proističe iz permanentne situacije *zafrkantskih odnosa* u *raji* skriva elemente njene represivnosti; i druga, da bez obzira na tu činjenicu, *zafrkantski odnosi* se pokazuju kao jedini aktivni društveni mehanizmi koji neutraliziraju društvenu disjunkciju.

Također za napomenuti je i ogromnu kulturnu produkciju proizašlu iz izazova koji *ironijski subjekt* i *zafrkantski odnosi*, ali i općenito *bivanje-u-raji*, stavljaju pred pojedince. Oni svakako vrhune u umjetničkoj produkciji „*New Primitives*“ pokreta, „Top liste nadrealista“ i „Audiciji“, koji su šire promovirali fenomen *raje* i njenog *diskursa*, ali ga i na neki način kodificirali – „enciklopedirali“.

Raja i konflikt

Smještajući *raju* u heterogenu zajednicu svakodnevnog života, u kontekstu geopolitičkog okruženja, i njene povijesne zbilje, naše razmatranje strukture, strategija i taktika, a posebno *ironijskog subjekta* i *zafrkantskih odnosa* dovelo nas je do zaključka da s onu stranu njihove konstitutivnosti za sam fenomen *raje* imamo na djelu mehanizam za transformaciju i upravljanje konfliktom. Stoga smo se usudili nazvati *raju* „konflikt menadžerom“. No ovdje se odmah moramo **ograničiti**: u perspektivi *zafrkantskih odnosa*, ali i svih ostalih strategija *raje*, možemo zapravo govoriti **samo o mehanizmu izbjegavanja konflikata** ili o *izmještanju* konflikta. U kontekstu *raje* zapravo govorimo o *izmještanju* Subjekta, prvenstveno etno-religijskoga, koji je nosilac narativa *antagonizma*, a time i potencijalno konflikta. *Izmještajući* ga u *ironijski subjekt*, oduzima mu se

moć i tako ga se čini „benignim“. Na isti način *raja* se odriče moći, jer nemajući nikakvih ciljeva izvan sebe, ona joj i ne treba.

Moć je zajedno sa Subjektom *izmještena* u privatni prostor izvan *raje*. To je prostor etno-religijske „politike“. No kako ta „politika“ zapravo nije politika, odnosno, kako ona samo predstavlja neku vrstu medijatora između spoljne sile, kao ultimativnog vladara i *raje* – *raja* je i tu „odradila posao“, pa se u reciprocitetu „simboličkog neprijateljstva“ i „političari“ samo zafrkavaju, stoga imamo na djelu drugostepeno izbjegavanje konflikta, koji se *izmješta* u spoljni prostor „kolonijalne sile“. Međutim niti ona konflikt ne rješava, već samo sprječava ili zaustavlja. Tako potencijal za ozbiljan konflikt u bosanskohercegovačkom društvu ostaje prisutan, jer se vraća sferi „privatne politike“ u kojoj leži stvarna društvena moć, i koja u konačnici, kada se konflikt više nema kome prenijeti, ne podliježe zakonima reciprociteta i zafrkancije, već sile i uzurpacije. Stoga ona ne može biti socijalizirana, niti istinski politizirana – pluralizirana, već ostaje uvijek u pripravnosti da uhvati priliku za uzurpaciju koja joj se pruži. Obuzdavanje „privatne politike“ uvijek je percipirano kao strukturni „zadatak“ spoljne sile i ovisi od povijesnih kontingencija.

Ove povijesne kontingencije su promjene „kolonijalne sile“, režima, ili ratovi. One dovode do anomalije i raspodjeljivanja moći, koja se uvijek odvija duž etno-religijskih podjela. Moć se više ne može *ironizirati*, Subjekt postaje ozbiljan, antagonizam ne više prijetvoran. *Raja* općenito odbija odgovornost za takvo stanje, što se čini potpuno logičnim odgovorom, jer se ona odrekla bilo kakve moći. Prostor za njeno djelovanje, iščezava. Javni prostor *druženja*, sada je apropriran od strane Subjekata i njihovih „privatnih politika“. Šta se tada dešava s *rajom*?

Raje se i dalje okupljaju, *druže se*, međusobno pomažu. No da li je moguće govoriti o *raji* u takvim lokaliziranim i sporadičnim djelovanjima, ako smo kao jedan od glavnih rezultata djelovanja *raje* vidjeli njen totalizirajući efekt, koji obuhvata cijelu društvenu realnost i pokazuje se kao ultimativni prostor recipročne razmjene koji u konačnici sve upisuje u *raju*? Naša je mišljene da je odgovor negativan. Možemo govoriti da se ono što nazivamo „genetskim kodom“ *raje* čuva i prenosi, kroz takva djelovanja, ali o *raji* u kontekstu njenog punog značenja i djelovanja ne može biti riječi.

Podteze 5 i 4 – Raja ima „ograničeno područje značenja“ i djeluje kao ograničeni konflikt menadžer

Iz svega onoga što smo do sada razmotrili pokazuje se visok stepen plauzibilnost naše pete podteze. ***Raja* ima sve potencijale integracije i očuvanja zajednice svakodnevnog života.** Ali uzevši u obzir da je ona uvijek *ad hoc* zajednica ljudi koji su tu, da nema spoljnih odnosno nikakvih ciljeva, da je ona odustajanje od moći, da je izbjegavanje konflikta i da konačno zahtjeva vrlo striktnu

nadstrukturu, može se reći dakle da u tom kontekstu ona **ima samo „ograničeno područje značenja“** (Geertz) i **ne može postati modelom nikakve druge vrste društvene integracije** osim za samu sebe.

Vežući se za ovaj zaključak, podtezu četiri svakako moramo proširiti, jer se pokazalo da ***raja* konflikte rješava, ili preciznije rečeno transformira, ne samo zafrkantskim odnosima već cijelom svojom strukturom i djelovanjem**, tako da joj možemo na neki način pripisati funkciju konflikt menadžera. No također se pokazalo da je ovo **ne samo „odstranjivanje“ ozbiljnih konflikata iz svoje sfere, već i nužno njihovo izbjegavanje** budući imaju osnovu u nesvodivim razlikama etno-religijske heterogenosti. Nadalje, **ni etnopolitičke instance nemaju moć rješavanja ovih konflikata, pa se oni i na toj instanci izbjegavaju, prepuštajući vladajućoj spoljnoj sili rješenje, koje na kraju uvijek izostaje, tj. svodi se na sprječavanje ili zaustavljanje konflikta**. Konačno, **kada se konflikt desi, *raja* nema kapaciteta da se s njim na jedan bitan način nosi i u takvoj situaciji ona se disolvira**.

Postdaytonaska reintegracija bosanskohercegovačkog društva

Kraj osamdesetih i početak devedesetih godina dvadesetog stoljeća uveo je Bosnu i Hercegovinu u jedan period tranzicija koje dovode do niza dubokih strukturnih promjena: raspad federalne Jugoslavije, sticanje (još uvijek ograničene) nezavisnosti, višeslojni rat i njegove posljedice, promjena političke i ekonomske paradigme i nacionalne homogenizacije. Većina ovih procesa još uvijek oblikuje bosanskohercegovačku stvaranost, tako da je zapravo moguće govoriti samo o tendencijama a nikako o rezultatima.

Baš kao i većim dijelom njene povijesti, stanovništvo, lokalne „političke“ elite i spoljne sile, u današnjem slučaju međunarodna zajednica, u jednoj kompliciranoj i višeslojnoj interakciji restrukturiraju bosanskohercegovačku društvenu realnost zajedno sa njenim akterima. Međutim, proces je još uvijek „socijalna drama“ (Turner) gdje se akteri dogovaraju zapravo o pravilima, a ne o sadržaju same igre. U sferi političkih odnosa uspostavljena je izvjesna stabilnost *antagonizma* i *kooperacije* iz koje proizlazi nemogućnost pokretanja bilo kakvih relevantnih političkih promjena.

U kontekstu zajednice svakodnevnog života, koju smo kroz *raju* tematizirali u ovom radu, kretanje naprotiv postoji, ali sa efektima koji ukazuju na to da dolazi do sve veće etno-religijske homogenizacije u teritorijalnom smislu, te se mogućnost interetničkog susreta smanjuje. Ovo, uz permanentnu i agresivnu produkciju „odijeljenih subuniverzuma značenja“ (Berger i Luckmann) umanjuje vrijednost zajedničkog simboličkog univerzuma. Međutim tendencije koje su prisutne ne

nastoje bosanskohercegovačku heterogenost transformirati u politički pluralitet, već parohizirati u niz susjednih i u velikoj mjeri ekskluzivnih etnija.

Stanovništvo, bez obzira na vjekovnu tradiciju kooperacije, bilo kroz magijska djelovanja, *komšiluk* i konačno *raju*, upravo zbog „prirode“ toga djelovanja – detaljno analiziranog kroz *raju* – kao odustajanja od moći, nema unutarnje mehanizme revitalizacije zajedničkog simboličkog univerzuma u vremenu anomalije. Oni su aktivni samo ako postoji strukturna situacija koja ih omogućuje, a to su uvijek bili teritorijalna blizina i nadstrukture moći.

Djelovanje međunarodne zajednice u sprezi sa uspostavljajućim civilnim društvom daje rezultate na polju reintegracije, čiji se trendovi mogu koristiti. Ali oni su ograničenog kapaciteta zbog više faktora. Između ostalog zbog promjenjivih političkih agendi međunarodne zajednice i s njom spregnutih donatora, izraženog tehno-menadžerskog pristupa socijalnoj zajednici i pokušaja nametanja instant rješenja bez kulturnog znanja. U kontekstu ovih izazova i prepreka stiže se opći dojam da se ni u ovoj sferi ništa zapravo ne dešava, stoga cjelokupnu bosanskohercegovačku situaciju možemo opisati na jedan perverznan način izuzetno stabilnom, u kontekstu važećih geopolitičkih i povijesnih kontingencija.

Odnos *raje* prema ovoj situaciji je višestruko ambivalentan. Svi se slažu da se jako toga puno promijenilo, upravo u strukturnom smislu: razbijeno je zajedništvo, *raja* se odselila, neki novi ljudi sa novim kodovima socijalizacije su došli, konačno privatna sfera kapitalizma i „politike“ dominira ljudskim odnosima.

Postoji i ograničeni optimizam. S jedne strane preostala *raja* se i dalje druži, pojavljuju se neke nove *raje*, drugačije, ali *raje* su uvijek bile drugačije, što je i bio uvjet opstanka. S druge strane postoji povjerenje da će, ne sadašnja generacija doseljenika, već neke naredne, prihvatiti „genetski kôd“ *raje* koji će se kroz ova lokalizirana djelovanja očuvati, ili čak kroz „enciklopedijski“ materijal *New Primitives*-a, „Nadrealista“ i „Audicije“.

Razumijevajući *raju* onako kako smo je prikazali, ponajviše zbog njene interne struktura da je jedno „ovdje i sada“, stoga lišena pojma i smisla „budućnosti“, ne vidimo zapravo ni predmetnost razmatranja njene budućnosti, stoga ni optimizam ni pesimizam. Sama *raja* „je pristala“ – odričući se moći na jedan nužan i neophodan način radi vlastite egzistencije – na bačenost takvim kontingencijama.

Dva pitanja su važna glede trendova tih kontingencija: prvo, može li *raja* opstati u monoetničkoj sredini? Naš odgovor je odrečan – Ne! Njen „smisao“ jeste upravo rješavanje disjunkcije heterogene zajednice. Bez nje ona je samo „duh palanke“ (Konstantinović); i drugo, da li ova lokalizirana *druženja* u multietničkim „džepovima“ jesu još uvijek fenomen *raje*? Odgovor je

potvrđan, ali sa zadržkom – izostaje njen totalizirajući efekt prisvajanja cijele javnosti društvene zajednice, stoga su oni samo prenosioci „genetskog koda“ koji čeka povoljnu sredinu za transdukciju. Stvaranje tih povoljnih uvjeta jest u rukama povijesne kontingencije, bar što se tiče *raje*.

Teza: Raja kao zajednica svakodnevnog života

Na kraju rekapitulacije elemenata strukture, strategija i taktika *raje*, kao i njene perspektive, vratit ćemo se našoj glavnoj tezi da je *raja* 1) *ad hoc* zajednica svakodnevnog života 2) nastala kao izraz niveliranja transakcija i reciprociteta pojedinaca heterogenih (etničkih, ali i općenito svakovrsnih) identiteta, 3) i to prevashodno isključivanjem „simboličkih viškova“. 4) Ona je jedan od (autentičnih) načina izlaženja na kraj sa identitetskom ambivalencijom u etnički heterogenom bosanskohercegovačkom društvu.

U kontekstu teorijske eksplikacije i prikaza i interpretacije rezultata terenskog istraživanja o fenomenu *raje*, smatramo da postoji dovoljan broj argumenata da pokažu plauzibilnost ove teze i čak je u nekim segmentima suštinski prošire.

1) *Raja* jest nepobitno ***zajednica*** određenog broja ljudi kroz koju se oni suočavaju sa izazovima svakodnevnog života. Iako je izrazito kohezivna, uspostavljajući snažne i trajne veze među svojim subjektima, funkcionirajući gotovo kao „organska“, ona je ipak samo ***ad hoc zajednica*** u nekoliko aspekata. U doslovnom smislu se uspostavlja *ad hoc* – dakle zbog neke trenutne svrhe. Ta svrha je *druženje*. *Raja* se uvijek uspostavlja poradi **nekog druženja** – bilo da je riječ o teritorijalnom aspektu, ili nekom interesu ili djelovanju. Iako posjeduje snažan „imaginarij“, *raja* se uvijek konkretizira u konačnom broju pojedinaca – *raje* koja se *druži*. *Druženje* je stoga uvijek prezent, pa je i *raja* zajednica koja je uvijek **ovdje i sad** za njene subjekte. Konačno, kako pojedinac „pliva“ između različitih *raja* on je uvijek u mogućnosti uključiti se u bilo koju *raju*.

2) Pokazalo se da *raja* počiva na etno-religijskoj **heterogenosti** zajednice svakodnevnog života, ali i da se ta heterogenost u zahtjevu kompleksnosti življenja multiplicira u najširi spektar kulturnih, socijalnih, ekonomskih, itd. razlikovanja. U susretu, u zajednici svakodnevnog života, kroz niz **simboličkih transakcija**, u formi **reciprociteta i potlača** dolazi do niveliranja ovih razlikovanja, kojim se pojedinci vežu u mrežu međusobnih odnosa i međuzavisnosti kreirajući prostor i zajednicu *raje*.

3) Nivelacija razlikovanja unutar *raje* vrši se diskurzivnim **isključivanjem** onih elemenata tih partikulariteta koji označavaju vlastitosti koje se ne mogu **recipročno razmijeniti**, i tako se

pokazuju kao „viškovi“ **označavanja**. Vidjeli smo, štaviše, da priroda ovog *isključivanja* nije anuliranje tih „viškova“ već njihovo **izmještanje** „izvan sfere raje“, čime oni ostaju uvijek raspoloživi ili za neko novo *izmještanje* u *raji* ili konstruiranje nekih drugih *diskursa* i realnosti izvan *raje*.

3a) U odnosu na samu tezu, pokazalo se još da *raja* sabira ove elemente i djelovanja i pojavljuje se kao **djelatni princip** socijalizacije koji se *reteritorijalizira* u svakom segmentu socijalnog djelovanja, čineći ga djelovanjem *raje – druženjem*. Ona se kao takva također postavlja kao **moralni imperativ**, kôd ponašanja pojedinaca kojim se oni upisuju u *raju*. I konačno **raja jest pojedinac** koji djeluje u skladu sa ovim kodom. Mreža *raje* **obuhvata cijeli raspoloživi socijalni prostor**, stoga se može sugerirati da *raja* predstavlja i jednu dobro **strukturiranu kulturnu formaciju** odnosno **kulturni milieu** unutar kojeg elementi i subjekti funkcioniraju jedni drugima kao privilegirani označitelji, odnosno re-produciraju i osnažuju jedni druge. Stoga se *raja* pokazuje kao *sui generis*, i kao ontička i kao ontološka ravan, nešto što svrhu ima u samoj sebi.

4) I konačno, u praktičnom smislu *raju* vidimo kao jednu **sveobuhvatnu strategiju svakodnevnog života** koja djeluje u **specifičnom kulturnom kontekstu** etno-religijski heterogenog bosanskohercegovačkog društva, na „graničnoj teritoriji“, koje se permanentno uspostavlja u komplementarnim realnostima *antagonizma* i *kooperacije*, *disjunkcije* i *konjunkcije*, u zajednici gdje je moć izmještena izvan društva. *Raja* je stoga jedinstvena i **autentična** je strategija – nazvali smo je i svojevrsnim „konflikt menadžerom“ bez stvarne ili čak ikakve odgovornosti, koji nalazi „staze“ kroz kompleksnu identitetsku ambivalenciju u zajednici svakodnevnog života. Bačena u kompleksnu geopolitičku i povijesnu kontingenciju *raja* proizvodi i održava tu zajednicu s onu stranu tih ambivalencija, omogućujući istovremeno ograničeni, premda jedino mogući prosperitet njenim protagonistima – *raji* samoj.

Zaključak disertacije

U doktorskoj disertaciji „*Ironijski subjekt*“ *svakodnevnne komunikacije u BiH*, sa podnaslovom „*Raja*“ *kao strategija svakodnevnog življenja*, bavili smo se *rajom* kao fenomenom koji se pojavljuje u svakodnevnom življenju u gradu Sarajevu.

U razmatranju smo fenomen prvo locirali u njegovoj povijesnoj, geopolitičkoj i općedruštvenoj poziciji u bosanskohercegovačkom društvu i posmatrali ga kao jednog od identitetskih markera koji življenje u toj sredini nosi.

Analizom materijala dobijenog iz terenskog istraživanja, kroz intervjue sa *rajom*, koji pripadaju različitim dobnim, etničkim, rodnim, obrazovnim, socijalnim, profesionalnim i kulturnim miljeima, njihovom usporedbom i dovođenjem u vezu sa izvjesnim teorijskim konceptima, pokušali smo ekstrahirati obrise strukture *raje*, njenih strategija i taktika u kontekstu svojevrzne monografije.

Na osnovu te deskripcije zaključili smo da se sâma *raja* u cjelini, i kao struktura i kroz njena djelovanja, može smatrati jednom strategijom izlaženja na kraj sa bosanskohercegovačkom društvenošću.

Dva elementa te strategije su nam bila od iznimnog značaja, jedan koji smo nazvali *ironijskim subjektom*, i drugi za koji smo koristili Radcliffe-Brownov izraz *zafrkantski odnosi*. Prvi se pokazao kao temeljni nosioc identiteta *raje* koji, omogućujući heterogenosti da u svom multiplicitetu koegzistira na specifičan *ironijski* način, kreira prostor diskursa integracije; drugi se element – *zafrkantski odnosi* – pokazao diskursom te integracije, istovremeno tehnikom razrješenja disjunktivne bosanskohercegovačke društvene strukture u svakodnevnom životu. Ova dva elementa također su izrazito plodonosna u kontekstu kulturne i umjetničke produkcije

Koristeći tehnike *zafrkantskih odnosa*, ali i sve ostale tehnike, strategije i taktike, raspoložive *raji*, ona se pokazala svojevrsnim „konflikt menadžerom“ ograničenog dometa, tj. krajnje funkcionalnog u upravljanju konfliktima u zajednici svakodnevnog života. Istovremeno, upravo tehnikama kojima se rukovodi u transformaciji konflikta u svom domenu, onemogućuje sebi da se suoči sa ozbiljnim konfliktima koji dolaze „spolja“. I premda je njen „genetski kôd“ izrazito otporan, u situaciji anomalije *raja* se naprosto disolvira.

U perspektivi neospornoga „socijalnog kapitala“ koji *raja* posjeduje mogli bismo stoga reći da on ima samo internu, no ne i „tržišnu“ vrijednost. On može služiti samo za kreiranje socijalnih odnosa u zajednici svakodnevnog života pod vrlo striktnim strukturnim uvjetima. I u tom kontekstu *raja* je izrazito ekskluzivna i elitna zajednica koja ima učinka u mikroekonomiji preživljavanja njenih pripadnika. Kako je u svom elitnom antielitizmu iz sebe „izbacila“ i moć, ona nema nikakav širi društveni, politički ili makroekonomski potencijal.

Stoga „transdukcija“ koda *raje*, njena budućnost– nešto što je inače izvan njene strukturne moći poimanja kao zajednice koja je uvijek u prezentu – na jedan nužan način zavisi od pogodnih uvjeta koji su u domenu povijesnih kontingencija, o čemu se ništa ne može govoriti.

Na kraju možemo zaključiti da smo kroz opis strukture i djelovanja *raje* u velikoj mjeri potvrdili našu glavnu tezu i podteze, te da smo u određenim slučajevima došli i do saznanja koja su nam dala za pravo da neke od njih dopunimo i proširimo.

Obim istraživanja i ovog rada ni na koji način nije mogao obuhvatiti cjelokupnost svakodnevne komunikacije i komunikacijske situacije u Bosni i Hercegovini. Stoga „ironijski subjekt“ u naslovu disertacije nema vrijednost općenitosti ili univerzalne primjenjivosti. On samo ukazuje da se u određenoj komunikacijskoj situaciji u Bosni i Hercegovini pojavljuje i ovaj diskurzivni fenomen. Ono što ima općenitiju vrijednost, i na to navodi podnaslov disertacije, jeste to da se ovaj „ironijski subjekt“ može povezati na jedan striktniji način sa fenomenom *raje*. Međutim i u ovom povezivanju mi ne možemo tvrditi univerzalnost principa – jer je fenomen analiziran samo na jednoj studiji slučaja. U najboljem slučaju, iz perspektive autora i njegovog „*native point of view*“, kao stvari općeg kulturnog znanja, i svakodnevne upotrebe same riječi *raja*, može se sugerirati da je riječ o prilično uobičajenom fenomenu naročito u urbanim zajednicama u Bosni i Hercegovini. No, tu sugestiju, kao i eventualne sličnosti i različitosti *raje* širom Bosne i Hercegovine tek bi trebalo ispitati.

Pitanja za daljnja istraživanja

Problem općenitosti i primjenjivosti tvrdnji o *raji* i *ironijskom subjektu* u širem kontekstu Bosne i Hercegovine, koji smo upravo identificirali svakako je jedan od važnih pitanja koje bi neko buduće istraživanje moglo tematizirati, i s jedne strane ili dati daljnju snagu ponuđenim argumentima ove disertacije i produbiti znanje o kulturnim formacijama u Bosni i Hercegovini; ili s druge strane pokazati da je ipak riječ o jednom lokalnom djelovanju, što opet ima svoju etnološku vrijednost.

Slijedeća pitanja iz konteksta same disertacije koja bi se detaljnije mogla istražiti jesu upravo *ironija* i *zafrcancija* ali kao govorni činovi, s onu stranu njihove strukturalne funkcije na koju je bio stavljen naglasak u ovome radu. Ovo bi podrazumijevalo jednu širu diskurzivnu analizu koja bi se fokusirala na tekst, njegov sadržaj, strukturu, ideologiju, ali i socijalne kapacitete koje nosi, čime bi se dobili daljnji argumenti za njihovu ulogu u *diskurzivnoj zajednici raje*.

Pitanje koje smo tek u svojevrsnom *post scriptumu* dotakli, a koje vidimo kao moguće istraživanje jest mjesto i značenje pokreta *New Primitives*, „Top liste nadrealista“, i „Audiciji“, ne samo za

kontekst *sarajevske raje*, već i šire u kontekstu kulturne produkcije toga perioda, kako u regionalnim tako i u globalnim tokovima.

Također, ništa manje nije interesantno, a u neku ruku i neophodno za istražiti, jest pitanje interetničke integracije bosanskohercegovačkog društva, posebno iz perspektive njenih glavnih nosioca, međunarodne zajednice i civilnoga društva.

Otvorena pitanja disertacije: metodološki nedostaci

Vjerovatno su rijetke situacije da je autor na kraju zadovoljan onim što učini. Opisivanje svih uočenih nedostataka svakako bi bilo još jedno pisanje istoga materijala i tako *ad infinitum*. Ipak, važno je podsjetiti se na ono s čim smo najmanje zadovoljni, i što su potencijalne prepreke u razumijevanju onoga što je iskazano ili u domenima njihove prihvatljivosti i primjenjivosti.

Naša prva zamjerka disertaciji je njena idiosinkratičnost. Kao da je slijedila taktike predmeta kojim se bavila, previše je zatvorena u sebe. Nismo ponudili nikakvu uporednu studiju, koja bi ili osnažila ili dovela u pitanje argumente koje smo davali. „Autentičnost“ fenomena ili njena „monografska“ struktura nisu dovoljno opravdanje nedostatku uporednih razmatranja. Opravdanje koje možemo ponuditi jest relativno ograničeno ukupno vrijeme koje smo mogli izdvojiti na ovo istraživanje i shodno tome bibliotečna građa koja nam je bila dostupna.

Druga zamjerka se nadovezuje na prvu, a to je upotreba „velikih referenci“ u teorijskim razradama, od Marcela Maussa, Radcliffe-Browna, preko Freuda do Derride, Baudrillarda, Rortyja i konačno Deleuzea i Guattarija. Ovo proističe iz činjenice nekorištenja uporednih studija, kojima bismo obogatili repertoar saznanja i referenci. Upotrebu „velikih referenci“ nužno ne smatramo manjkom, ali svakako jednim ograničenjem kapaciteta interpretacije činjenica ekstrahiranih iz istraživanja.

Neujednačenost metoda izlaganja kroz poglavlja u smislu nekonzistentne strukture poglavlja – gdje u se u nekima od njih teorijska razmatranja unose direktno u rezultate istraživanja, dok se u drugim striktno izdvajaju – može izazvati stanovitu konfuziju u praćenju materijala. No ovo je problem kojim smo svjesno ušli u pisanje uvjetovani s jedne strane strukturom materijala istraživanja, a s druge potrebom da se određena mjesta drugačije akcentiraju.

Relevantne propozicije disertacije

Premda je uvijek teško govoriti o vlastitom doprinosu, mi ćemo ipak istaći ono što smatramo relevantnim propozicijama ove disertacije i koje nužno nemaju veze sa njenim kvalitetom i rezultatima.

Ona je otvorila antropološko pitanje o strategijama svakodnevnog života u Bosni i Hercegovini, konkretno kroz fenomen *raje*, koje do sada iz cijelog niza razloga nije bilo tematizirano. Kao prva obuhvatnija antropološka studija o tom fenomenu, nadamo se da će izazvati dovoljno reakcije koje će nam pomoći da riješimo aporije kojih smo svjesni, kao i otvoriti neka pitanja koja su nam u potpunosti ostala izvan vidokruga.

Drugi važan aspekt disertacije jest u nadi da ona – iako je urađena izvan autorove države, ali budući se odnosi fenomen *raje* kao pitanja svakodnevne egzistencije ljudi iz autorove sredine, i istovremeno ga uvodi u akademski diskurs – također uvodi perspektivu discipline Antropologije svakodnevnog života malo poznate u toj sredini.

I treći – „instrumentalni“ – aspekt disertacije jest da ona ukazuje na nužnost dubinskog poznavanja društva, njegovih svakodnevnih strategija i taktika, u kontekstu intervencije, kako spoljnih, tako i unutrašnjih aktera, u post-konfliktnim rekonstrukcijama društvenosti. Samo kombinacija strukturiranog znanja o upravljanju konfliktima i poznavanja i korištenja „indogenih“, često samorazumljivih praksi suočavanja s konfliktima otvara, premda ne garantira, mogućnost uspješnosti intervencije u to područje. Relevantnost takvog pristupa sugerira „uspješna priča“ s početka disertacije, koja je upravo kombinacijom kodificiranog znanja i lokalne prakse – *raje* – omogućila, premda privremeno, integraciju jedne heterogene i konfliktom opterećene zajednice. I na kraju, ta „priča“ također ukazuje da elementi i djelovanja *raje* koji su u ovoj disertaciji tematizirani i opisani imaju svoju „upotrebljivost“ i izvan matične sredine, tj. da funkcioniraju i proizvode slične efekte bar u kulturno bliskim konfliktnim sredinama.

Prilog 1 – Struktura intervjua

INSTITUTUM STUDIORUM HUMANITATIS – LJUBLJANA

Program:	Antropologija vsakdanjega življenja
Kandidat:	Nebojša Šavija-Valha
Mentorica:	Izr. prof. dr. Silva Mežnarić
Doktorska teza:	„Ironijski subjekt“ svakodnevnne komunikacije u BiH - „Raja“ kao strategija svakodnevnog življenja

Okvirne teme i pitanja za intervju

Raja – Definicija, deskripcija funkcija

- Šta je, Ko je Raja? Šta znači biti u Raji – šta znači biti Raja („prava Raja“)? Ko nije Raja? Šta čini Raju Rajom?
- Koji je princip funkcioniranja Raje? Ekonomska računica ili? Umreženost?
- Ima li raja vođu? Ko je On/a? Pozicija kompetitivnosti u raji?
- Od kad postoji raja? Šta čini BiH (Sarajevo) specifičnim da se pojavio takav fenomen Raje
- Ima li raja naciju, u šta raja vjeruje? Kako se raja odnosi prema nacijama, religiji? Kako se raja odnosi prema strancima? Kako se raja odnosi prema drugačijim?

BiH Elite – postoji li to?

- Protiv koga je raja? Ko su foliranti?
- Ko su papci? Zašto „papan“ ili „papak“?
- Političke elite smo zvali „guzonjama“ – kako to da su neki od njih bili „prava raja“.

Ironija i samoironija – Zafrkancija

- Rječnik Raje?
- Zašto je Raja (gotovo) uvijek ironična – samoironična? „Oklijevanje“ u identifikaciji.
- Kakva je uloga humora?
- Koji su principi zafrkancije

Raja i konflikti

- Kako Raja reagira na konflikte?
- Zašto raja nije mogla odgovoriti na ratno-huškačku politiku i izbjeći rat?
- Šta je bilo s Rajom 90-tih? Je li se Raja etnički podijelila? Ili?

Perspektive

- Ima li raje danas? Treba li nam Raja uopće?

Prilog 2 – Struktura respondenata

Informanti	N1	N2	N3	N4	N5	N6	N7	N8	N9	N10
Dekada rođenja	1940	1960	1950	1930	1930	1970	1960	1940	1970	1980
Spol	M	M	M	Ž	Ž	M	M	M	M	Ž
Stručna sprema	VSS	VSS	SSS	SSS	VšSS	SSS	SSS	SSS	SSS	SSS
Dio grada iz kojeg potiče	Gorica	Koševo	Kovači/ Alipašino	Dolac Malta	Bjelave	Mihri vode	Grbavica	Centar	Koševsko Brdo	Bjelave
Neumanovi kriteriji „idealnog informanta“										
<i>Kriterij 1 - "Živi i diše kulturu"</i>	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
<i>Kriterij 2 - Trenutno involvirana u okruženju</i>	(X) ²³⁵	X	X	X	X	X	X	X	X	X
<i>Kriterij 3 - raspoloživost istraživaču</i>	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
<i>Kriterij 4 - neanalitički informant</i>		X	X				X			

²³⁵ Dio godine provodi izvan Sarajeva.

Prilog 3 – Ekscerpt kodiranog transkripta N8

007 N: a dobro šta je, šta je ta mogućnost, šta, odnosno šta je omogućilo to da, da zaista razni ljudi budu, pripadaju jednoj raji? Ne znam ni ja, što si rek'o tog nekog razbojnika koji ono ima svoj pos'o, do ne znam, ono elite 'ajd da kažemo u tom smislu?

008 E: Mi smo.. ne.. mi smo znali ko je on i šta je on. I unutar raje nema.. nema, 'naš. Mi zajedno šutamo lopte, zajedno.. druge stvari zajebancije, zezanje jedni drugim. Al' nema, ako se ljuti još mu je gore. Nema veze jel' on razbojnik, još mu je gore. Onda ga uhvate u ono što kažu pilanu, 'naš. Onda, ne možeš se osloboditi toga. I zato je mnogima, eto i danas su, postali.. mnogima su ostali nadimci, znaš, iz djetinjstva. Osim toga nije mogao nikad, ha, ha, ha, riješiti, znaš, ha, ha.. Šansi! On se pomi.. pomiri se tim i tako, jebi ga. Z Šupak, Z Slunto - Ej! Žena u sred rata, mala više, više - Čika Slunto, čika slunto! - A ja kaže.. uđi.. a on govori.. A on (nerazumljivo 2) kaže, možda sam to i pričao, znaš. Kaže - ja kako slunto? Kaže žena - Vjerujte ja ga znam odavno iz komsiluka - kaže, al' ja mu ne znam pravo ime! - Kažem ja - Z, Z. - Jeb'o te. Tako ti je to bilo, znaš. Ili, nisi se ti mogao.. bilo je čudnih tih nadimaka. Od bezveznih stvari, od igre riječi. Ali.. ali su se čuvala raja. I bilo je više te (nerazumljivo 1). Nije bilo..

009 N: Bilo je više?

010 E:.. više *fair-play*-a. Jer, ono, pošto.. poštivanja, znaš unutar raje. E protiv druge, ako se zakači, onda je to opasno bilo. A i tu je bilo *fair-play*-a. Najjači se dogovore, a onda mala raja za njima, onda oni se tamo potuku. *Fair-play*, nema tu, znaš, to su.. to je znala i policija, okrene leđa. Znala je da ima zakazana tuča jednog il' dvojice iz ove iz ove raje.. najjači.. Onda mi svi ko dječurlija za njima.. To bude groznih, opasnih.. ha, ha.. opasnih tuča bilo. Ali, ali se završi.. Pa se nekada i zbliže te raje. Postanu, đe se god vide po (nerazumljivo 1) ili vani i oni su raja. Jebi ga. Al' mnogi su znali šta ko radi, kako šta.. pa je bilo zajedničkih stanova, sustanarskih, znaš, u ono vrijeme, jebi ga. Ali, to se išlo jedni drugima.. znaš, po kućama još od malena, jebi ga. Mi nismo ni znali te vjerske praznike a bilo nam je drago.. svi na.. svi nas zvali i svi smo išli jedni drugima. Pojma

Egalitarnost~
Inkluzivnost
Ironija
Nadimak
Samoironija
Zafrkancija~

Fer odnosi
Kompetitivnost
Mala raja
Marisana

Heterogenost~
Pluralizam raje~
Reciprocitet
Religija

nismo imali! Niko od nas nije ništa znao.. U mojoj zgradi.. baš je ova novinarka, kako se zove... N..

011 N: Aha.

012 E:... znaš, početkom rata ovde u Vase Miskina, u svojoj zgradi, i o stanarima i o tim zajedničkom stanovima. Kad ja nešto razmislim, pa kod mene je bilo i u dvorištima, Mađarica kućna pomoćnica, rođena Mađarica. Muž joj Srbin, odavde iz Sarajeva. Dole u prizemlju tri su se naka stana, svi različiti vjera i nacija. Na prvom spratu, Blažek, Česi, gore doktor Lukaš, žena mu Švajcarčinja, čika (nerazumljivo 1) Makedonac, s.. šta.. joj, Branko V. Radičević stanuje.. stanovo'o s njima u zajedničkom stanu.. znaš. Nije onaj Radičević, onaj drugi Branko..

013 N: Ja, ja, znam, to ovaj, ha, ha..

014 E: Ja, žena mu je odavde, iz Logavine... Pa kojih je još nacija bilo, bilo je Bokeļija, onaj Ali mi smo svi jedni drugima kući išli, ba. To se tako družilo. Ima ih, eto onaj advokat Katina, i on je u zajedničkom stanu živio. Eto i umrli su i sve, ja nikad nisam znao ni ko su oni, ni šta, ni koja nacija, ni.. jedan od njih.

015 N: Dobro. šta je onda bilo važno u toj raji? Koji je, koja je.. šta je bilo važno u toj raji?

016 E: Održat se, mislim u smislu, onaj, ako nekog dirnu sa strane, onda, znaš ono, ko.. ko u nekim malim čopori.. Al' nije to tako.. Ipak se zblizavale raje s rajom, druženja, lopte, turniri, onda, odlasci, odlasci na more preko kojekakvih organizacija, (nerazumljivo 5). Ali opet znalo se šta je to. I sve izmiješano bilo, to tvrdim. Onaj, eto kažem ti, s jedne strane stepenica bili Robići i Hidići, ba, Cigani, s druge strane političari živjeli.

017 N: Jel', kod nas se kaže za neku osobu, ono za neku osobu da je prava raja. Onako, šta to znači? Za nekog, ono, kažeš, oј je prava raja i ono, ne moraš ga znat, ono..

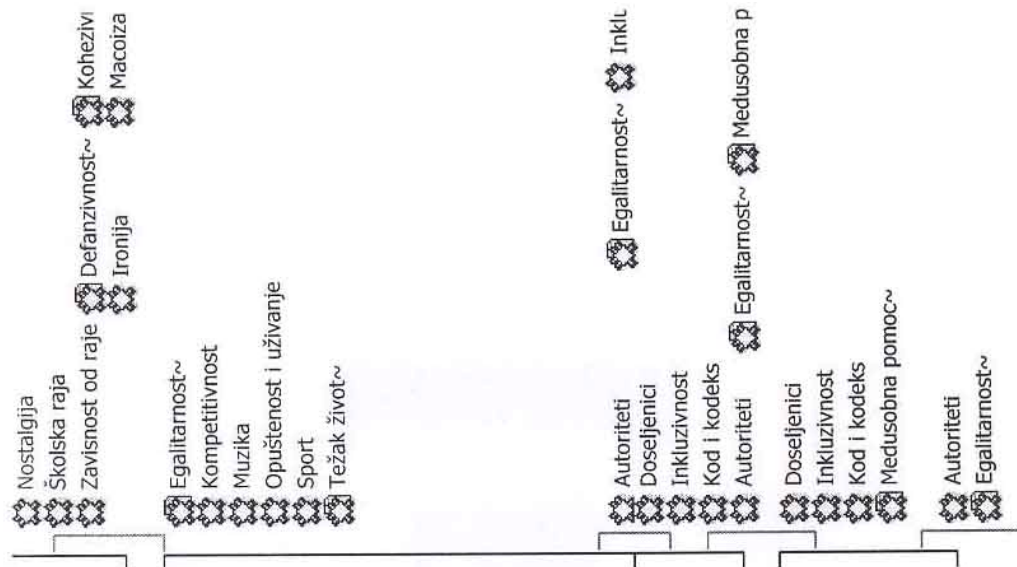
018 E: Eto (nerazumljivo 1), post'o je poznat i priznat. Bilo je tu pismene rajе i obrazovane,

Defanzivnost~
Definicija rajе
Egalitarnost~
Funkcija rajе
Heterogenost~
Kolektivnost~
Pragmatizam
Raja aktivnost~
Egalitarnost~

iako smo mi mnogi zapuštali školu, bilo je preče nego škola, ha, ha! Bilo je preče raja nego škola, pogotovu ono pubertet, 7, 8 osnovne, kroz gimnaziju, onda plus raja iz gimnazije. To je meni bio najljepši period! Jer tu su se i ženske uključile, pa su jedinstvene, ha, ha, kad je pilana protiv profesora, kad je nešto.. znaš, nešto.. Ili kad se neki bili.. pa poznati bili rivalitet prve i druge gimnazije u sportovima, rukometu, u košarci pogotovu... gotovo.. to je znalo ba 3000 duša doć' u Metalac, na granama, one topole bile i po ogradama. Boša kod nas, Pimpek, Davor tamo, za drugu gimnaziju.. to je.. to su bili rivaliteti, al' svi su se družili opet i po FIS-u i na treninzima i sve. I ne samo u FIS-u, gdje Skenderija, tu bio stadion 22. decembar, znaš. E tu bile one fildžan liga, blato, šljaka, pa sa strana bili teniski tereni, tamo su Paući svirali, znaš. Oni su ti bili, eto i Mića bubnj'o i ko je.. Zoka basista bio. (nerazumljivo 1) Mislim, Paša ovo-ono. Znaš, tamo.. ljetne bašte unutar toga. I tamo se dosta išlo preko dana. Onda (nerazumljivo 1), ali kad smo mali bili, gdje bi sada to. One kupaće gaćice s trakom, ba. Odeš bosonog, samo s gaćicama na Bembășu, na kupanje i onda kad si gladan dođeš kući, zoveš iz dvorišta, da ti namaže nešto, da to baci i da ideš nazad opet. Sve bosonog ulicom. Ono vreo asfalt, e a ti trčiš, k'o da si u nekoj zabitoj varošici, a ovd'a po centru tako isto raja (nerazumljivo 3). Raja.. pa.. ne znam. A to.. znaš šta je, zato, mnogi su uspjeli, a ostali su raja ili unutar raja. Ili ako je neko doš'o sa strane, morao se malo prilagoditi tome, znaš. Ne malo, bogami su se mnogi prilagodili, znaš. I onda da ih prihvatiti raja, ako ć se ponašati isto! To što kažeš, baš je raja, jebi ga, znaš. On dogurao eto do gradonačelnika, pa pomogne iz komšiluka mlađoj raji i sve. Onda, da ostane i dalje, znaš, raja i da pita i da se družiti isto i.. i.. takav je i Davor, Pimpek bio, tako, pa svi. A mnogi.. mnoge su koji su došli prevaspitali! Prevaspitali. Morao se ponašati i morao si.. i dokazati!

019 N: Kako?

020 E: Pa primjerom! Znaš! Da nisi sitne duše, da.. da hoćeš i pomoći. Evo meni! Evo sada, ja u kakvoj sam situaciji, onaj, javiše raje imam.. vani, u inostranstvu. Ja više raje.. to



sam ja konstatov'o odmah poslije rata, kod Rame dole za šankom. Pa se zamislim. Pitaju me - Šta je? - Kažem ja - Pa ja više svoje raje iz vrtića imam u Londonu nego ovde trenutno. - ali da ti pravo kažem nema dana da me ne zovu! Nema dana! A bogami hoće i pomoći ako nešto zatreba i za.. i kad mi je brat um'o svi su pitali - E, kako stojiš s parama, kako si treba li ovo.. - čak su neki i rekli - Plati vijence za ES - a on će po drugim poslat lovu i tako je i bilo.. Sad ovo telefoni, interneti, pa se malo..Priatelj mi.. raja, eto od N, to je najveći kapacitet (nerazumljivo 4) bio, um, što se tiče uma. Sin. Eto on je doktor medicine, on je dva fakulteta završio, magisterij i doktorir'o medicinu. Eno ga, oni mi pošalje, ba, lijekove, i to sve objasni carini, da su to takvi i takvi lijekovi, da oni ne bi posumnjali nešto, znaš. Tamo iz Australije on to pošalje to, jer ima firmu za to na biljnoj bazi te lijekove, jer on je to specijalizirao inače. I držimo se i.. održavamo se i čujemo se i i vidimo se, bogami, i sakupimo se nekada ovde, pa se zato na Poljinama okrene i janje, jare i tako, vjerovao ili nevjerov'o. To.. to ovi ne rade da za 1. maj odu negdje da okrenu janje. Dob.. e, pretprošle godine 34-ero došlo iz Londona. 34-ero samo iz Londona! To je ova raja mom.. iz djetinjstva, iz mladosti, šta ja znam, A opet moja raja sa radio-televizije je u Vankuveru ih ima najviše. Onda op.. ova raja s Likovne akademije najviše ih je u Torontu. A ovih, a ima nas od Grenlanda do Novog Zelanda, ima raje. Zovu.. e, ba, manijaci zovu mu ne mobitel, troš.. kući! Iz Australije, jebi ga, i dalje..

Mediusobna pomoc~
Multi-pripadnost~
Raja aktivnost~
Raja s posla
Snazne i trajne veze

Govor~

Literatura

- Alcoff, Linda Martín (2003) *Introduction – Identities: Modern and Postmodern*, u: Alcoff, Linda Martín & Eduardo, Mendieta (ur.). *Identities – Race, Class, Gender and Nationality*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford – Melbourne – Berlin.
- Althusser, Louis (2001) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York.
- Anderson, Benedict (1998) *Nacija: zamišljena zajednica*, Plato, Beograd.
- Arendt, Hannah (1991) *Vita Activa*, August Cesarec, Zagreb.
- Augé, Marc (1995) *Non-Places, Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, Verso, London, New York.
- Augé, Marc (2002) *Bliski drugi*, u: Segalen (ur.) (2002) p. 25-42.
- Balandier, Georges (1997): *Politička antropologija, XX VEK*, Beograd.
- Barbour, Rosaline (2008) *Introducing Qualitative Research – A Student's Guide to the Craft of Doing Qualitative Research*, Sage Publications, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore.
- Barnard, Alan & Spencer, Jonathan (ur.) (2002) *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London and New York.
- Barth, Fredrik (1997) *Etničke grupe i njihove granice*, u Poutignat & Streiff-Fenart (1997) p. 211-259.
- Barthes, Roland (1993) *Mythologies*, The Noonday Press, New York.
- Baudrillard, Jean (1991) *Simbolička razmena i smrt*, Dečje novine, Gornji Milanovac.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1992) *Socijalna konstrukcija zbilje*, Naprijed, Zagreb.
- Bijelić, Dušan I. & Savić, Obrad (ur.) (2002) *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Bringa, Tone (2009) *Biti musliman na bosanski način – Identitet i zajednica u jednom srednjebosanskom selu*, TDK Šahinšpašić, Sarajevo
- Bromerger, Christian Centliver & Pierre, Collomb, Gérard (2002) *Između lokalnog i globalnog: figure identiteta*, u: Segalen (ur.) (2002) p. 177-189.
- Campbell, David (1998) *National Deconstruction – Violence, Identity, and Justice in Bosnia*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London.
- Certeau, Michel de (1984) *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Church, Cheyanne; Visser, Anna; Johnson, Laurie Shepherd (2004) *A Path to Peace or Persistence? The "Single Identity" Approach to Conflict Resolution in Northern Ireland*, u: *Conflict Resolution Quarterly*, vol. 21, no. 3, Spring 2004, Wiley Periodicals, Inc. and the Association for Conflict Resolution, p. 273-285.
- Coenen-Huther, Jacques (2005) *Sociologija elita*, Agora, Clio, Beograd.
- Cohen, Anthony P (1985) *The Symbolic Construction of Community*, Tavistock, New York.
- Cohen, Anthony P. (2002) *Britanska tradicija i pitanje drugog*, u: Segalen (ur.) (2002) p. 43-67.
- Cooper, Cecily (2008) *Elucidating the Bonds of Workplace Humor: A Relational Process Model* u: *Human Relations*; 61; 1087, Sage publications, p. 1087-1115
- Čačić – Kumpes, Jadranka (ur.) (1999) *Kultura, etničnost, identitet*, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2004) *A Thousand Plateaus – Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London – New York.
- Derrida, Jacques (1996) *Povijest laži*, Međunarodni centar za mir, Sarajevo.
- Derrida, Jacques (1988) *Frojd i scena pisanja*, u: Savić, Obrad (ur.) (1998) *Filozofsko čitanje Frojda*,.
- Derrida, Jacques (2004) *Marksove sablasti – Stanje duga, rad žalosti i nova internacionala*, Filozofska biblioteka Aletheia, Jasen, Službeni list Crne Gore, Nikšić.
- Devereux, Georges (1990) *Komplementaristička etnopsihoanaliza*, August Cesarec, Zagreb.
- Devereux, Georges (1992) *Ogledi iz opće etnopsihijatrije*, Naprijed, Zagreb.
- Donia, Robert J. & Fine, John V.A, Jr. (1994) *Bosnia and Herzegovina – A Tradition Betrayed*, Hurst and Company, London.
- Dorland, Michael & Charland Maurice (2005) *Canada In The Age Of Terror: The Metaphysics Of The Cottage*, u: The Public, Vol.12, 4 , Ljubljana, p. 61-71.
- Doubt, Keith (2000) *Sociology After Bosnia and Kosovo*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Dragičević, Adolf; Mikecin, Vjekoslav; Nikić, Momir (ur.) (1979) *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Biblioteka Veliki mislioci, Stvarnost, Zagreb,.
- Ducrot, Oswald (1996) *Slovenian lectures/Conférences Slovènes*, ISH, Ljubljana.
- Elias, Norbert (1994) *The Civilizing Process*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford – Malden.
- Fabian, Johannes (2001) *Vrijeme i drugo – Kako antropologija pravi svoj predmet*, Filozofska biblioteka Aletheia, Jasen, Nikšić.
- Fairclough, Norman (2007) *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge and Malden.
- Fairclough, Norman (2008) *Analysing Discourse –Textual Analysis for Social research*, Routledge, London and New York.
- Fine, John V.A. (2005) *Bosanska crkva: novo tumačenje – Studija o Bosanskoj crkvi, njenom mjestu u državi i društvu od 13. do 15. stoljeća*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo.
- Finlay, Andrew (2010) *Governing Ethnic Conflict – Consociation, identity and the Price of Peace*, Routledge, London and New York.
- Freud, Sigmund (1976) *Tumačenje snova I & II*, Matica Srpska, Novi sad.
- Freud, Sigmund (1984) *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*, Matica srpska, Novi Sad.
- Freud, Sigmund (1986) *Budućnost jedne iluzije*, zbornik tekstova, priredio Gvozden Flego, Naprijed, Zagreb.
- Geertz, Clifford (1998) *Tumačenje kultura I & II, XX vek*, Beograd.
- Gellner, Ernest (1987) *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gellner, Ernest (1998) *Nacije i nacionalizam*, Minerva, Politička kultura, Zagreb.
- Gellner, Ernest (2000) *Postmodernizam, razum i religija*, Jesenski i Turk, Zagreb,.
- Giordano, Christian (2001) *Ogledi o interkulturalnoj komunikaciji*, XX VEK, Beograd.
- Glasson Deschaumes, Ghislaine (ur.) (2003) *Religion and Politics*, Transeuropeennes No 23, Paris.
- Grice, Herbert P. (1975) *Logic and Conversation*, u: Cole, P. & Morgan, J, (ur.) *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*: Academic Press, New York, p. 41-58.
- Grugulis, Irena (2002) *Nothing serious? Candidates' use of Humour in Management Training*, u: Human Relations 55; 387, Sage publications, p. 387-406.

- Gundelach, Peter (2000) *Joking Relationship and National Identity in Scandinavia*, u: Acta Sociologica, 43;113, Sage publications, p. 13-22.
- Heidegger, Martin (1985) *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb.
- Heršak, Emil (ur.) (1999) *Etničnost i povijest*, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
- Holmes, Janet (2000) *Politness, Power and Provocation: How Humour Functions in the work place*, Discourse Studies 2; 159, Sage publications, p. 159-185.
- Hutcheon, Linda (1992) *The Complex Functions of Irony*, u: Revista canadiense de estudios hispánicos Vol XVI, 2, Invierno, p. 221-234.
- Hutcheon Linda (2005) *Irony's Edge – The Theory and Politics of Irony*, Routledge, London and New York.
- Isaković, Alija (ur.) (1990) *O „nacionaliziranju“ Muslimana – 101 godina afirmiranja i negiranja nacionalnog identiteta Muslimana*, Globus, Zagreb.
- Jambrešić – Kirin, Renata & Povrzanović, Maja (ur.) (1996) *War, Exile, Everyday life – Cultural Perspectives*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb.
- Jenkins, Richard (2001) *Etnicitet u novom ključu – argumenti i ispitivanja*, XX VEK, Beograd.
- Jezernik, Božidar (1999) *Urban Symbolism and Rituals – Proceedings of the International Symposium Organized by IUAES Commission on Urban Anthropology*, Županjeva knjižnica, Oddelek za etnologiju in kulturno antropologijo – Filozofska fakulteta – Univerza u Ljubljani,.
- Karup-Druško, Dženana (2010) *Gospoda u Hagu*, Magazin „Dani“, br. 682. od 19.07.2010. Sarajevo p. 8-9.
- Kasapović, Mirjana (2005) *Bosna i Hercegovina – podijeljeno društvo i nestabilna država*, Politička kultura, Zagreb.
- Katunarić, Vjeran (2003) *Sporna zajednica – Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
- Kierkegaard, Søren (2000) *The concept of Irony, with Continual Reference to Socrates*, u: Hong, Howard V & Hong, Edna H. (ur.) *The Essential Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, p. 21-36.
- Konstantinović, Radomir (2008) *Filosofija palanke*, Biblioteka Ahasver, Otkrovenje, Beograd.
- Kömeçoğlu, Ugur (2005) *The Publicness And Sociabilities Of The Ottoman Coffeehouse*, u: The Public, Vol.12 2, Ljubljana, p. 5-22.
- Kuzmanić, Tonči, Truger Arno (ur.) (1993) *Yugoslavia, War, Peace* Institute Ljubljana, Study Centre for Peace and Conflict Resolution – Schlaining, Ljubljana, Schlaining.
- Kuzmanić, Tonči (1996) *Ustvarjanje antipolitike – Elementi genealogije družboslovja*, Znanstveni in publicistično središče, Ljubljana.
- Kymlicka, Will (2004) *Multikulturalizam – Multikulturalno građanstvo*, Biblioteka Politea, CID, Jesenski i Turk, Podgorica – Zagreb.
- Lackenbauer, P. Whitney (2004) *The Irony and the Tragedy of Negotiated Space: A Case Study on Narrative Form and Aboriginal-Government Relations during the Second World War*, Journal of the Cha 2004 Revue De La S.H.C. New Series, Vol. 15/Nouvelle Série. p 176-206.
- Lederach, John Paul (1999) *Building Peace – Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, USIP press, Washington D.C.
- Lefort, Claude (2004) *Izumevanje demokratije*, Libertas, „Filip Višnjić“, Beograd.

- Lewis, Bernard (1999) *The Multiple Identities of the Middle East*, Phoenix, London.
- Lévi-Strauss, Claude (1989) *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb.
- Lønning, Dag Jørund (1995) *Bridge over Troubled Water*, Norse Publications, Bergen.
- Lovrenović, Dubravko (2006) *O historiografiji iz Prokrustove postelje*, STATUS, No. 10, Mostar, p. 256-283.
- Malcolm, Noel (2002) *Bosnia – A Short History*, Pan Books, London, Basingstoke, Oxford.
- Markowitz, Fran (2010) *Sarajevo – A Bosnian Kaleidoscope*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, and Springfield.
- Marcuse, Herbert (1989) *Čovjek jedne dimenzije*, Logos, „Veselin Masleša“, Sarajevo.
- Mauss, Marcel (1998) *Sociologija i antropologija I & II*, XX Vek, Beograd.
- Mead, George Herbert (2003) *Um, osoba i društvo sa stajališta socijalnog bihevorista*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
- Mežnarić, Silva (ur.) (2002) *Etničnost i stabilnost Europe u 21. stoljeću – Položaj i uloga Hrvatske*, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
- Mihăilescu, Vintila (2002) *Svakodnevnica nije više ono što je bila – Beleške jednog balkanskog antropologa u doba tranzicije*, XX VEK, Beograd.
- Milohnić, Aldo & Močnik, Rastko (ur.) (1996) *Along the Margins of Humanities*, ISH, Ljubljana.
- Milošević, Snježana i Jezdimir (ur.) (1999) *Svjetla u tunelu*, Protektor, Rakovica.
- Močnik, Rastko (1998) *Alterkacije – alternativni govori i ekstravagantni učinci*, XX VEK, Beograd.
- Močnik, Rastko (2002) *The Balkans as an Element in Ideological Mechanisms*, u: Bijelić & Savić (ur.) (2002).
- Muršič, Rajko (1995) *Center za dehumanizaciju: Etnološki oris rock skupine*, Frontier, ZKO Pesnica, Pesnica.
- Neuman, W Lawrence (1997) *Social Research Methods – Qualitative and Quantitative Approaches*, Allyn and Bacon, Boston – London – Toronto – Sydney – Tokyo – Singapore.
- Nietzsche, Friedrich (1987) *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd.
- Percy, Martyn (2004) *Joking Apart – Exploring Comedy and Irony in Anglican Polity*, Ecclesiology 1; 75, Sage publication. p 75-86.
- Petrović, Nebojša (2005) *Psihološke osnove pomirenja između Srba, Hrvata i Bošnjaka*, Institut za psihologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd.
- Plessner, Helmuth (1997) *Zakašnjela nacija*, Naprijed, Zagreb.
- Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne (1997) *Teorije o etnicitetu*, XX VEK, Beograd.
- Prstojević, Miroslav (1999) *Zaboravljeno Sarajevo*, samizdat, Sarajevo.
- Radcliffe-Brown, A. R (1982) *Struktura i funkcija u primitivnom društvu – ogledi i predavanja*, Prosveta, XX VEK, Beograd.
- Redžić, Enver (1990) *Društveno-istorijski aspekt „nacionalnog opredjeljivanja“ Muslimana Bosne i Hercegovine*, u: Isaković, Alija (ur.) (1990) p. 149–157.
- Rihtman-Auguštin, Dunja (2000) *Ulice moga grada – Antropologija domaćeg terena*, XX VEK, Beograd,.

- Romero, Eric & Pescosolido, Anthony (2008) *Humor and group effectiveness*, u: *Human Relations* 61; 395, Sage Publications, p. 395-418.
- Rorty, Richard (1995) *Kontigencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb.
- Savić, Obrad (ur.) (1988) *Filozofsko čitanje Frojda*, Biblioteka Izazovi, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd.
- Schmitt, Carl (1994) *Tri razprave*, KRT, Študentska organizacija Univerze, Ljubljana.
- Schnapper, Dominique (1996) *Zajednica građana – O modernoj ideji nacije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad.
- Searle R. John (1991) *Govorni činovi – Ogled iz filozofije jezika*, Nolit, Beograd.
- Segalen, Martime (ur.) (2002) *Drugi i sličan – pogledi na etnologiju savremenih društava*, Jesenski i Turk, Zagreb.
- Silverman, H.J & Ihde D. (ur.) (1985) *Hermeneutics & Deconstruction*, State University of New York, New York.
- Smith, Anthony D (1998) *Nacionalni identitet*, XX Vek, Beograd.
- Smith, Anthony D (2005) *Nacionalizem – Teorija, ideologija, zgodovina*, Krt, Ljubljana.
- Sørli Røhr, Heidrun (ur.) (2005) *Dialog – Mer enn ord: Jubileumsskrift for Nansen Dialog 1995-2005*, Nansenskolen – Norsk Humanistisk Akademi, Lillehammer.
- Stavrianos, L. S (2002) *The Balkans Since 1453*, Hurst & Company, London.
- Sulima, Roch (2005) *Antropologija svakodnevnice*, XX VEK, Beograd.
- Šavija-Valha, Nebojša (2000) *Sarajevski duh – Etno(muko)loška skica*, u *Časopis za kritiko znanosti* No. 200-201, Ljubljana. p. 169-174.
- Šavija-Valha, Nebojša (2008) *Pragmatični identiteti u Bosni i Hercegovini – slučaj etniciteta*, magistarski rad odbranjen na ISH-u, Fakulteti za podiplomski humanistični studij u Ljubljani.
- Šavija-Valha, Nebojša (2009) *Religijski identiteti i društvena struktura Bosne i Hercegovine*, u: *Migracijske i etničke teme*, god. 25, br. 1-2, Zagreb, p. 49-67.
- Šavija-Valha, Nebojša (2009a) *Civilno društvo u Bosni i Hercegovini između prava i pomoći*, Puls Demokratije, On-line magazin, <http://www.pulsdemokratije.net/index.php?id=1854&l=bs> – Pristupljeno 14.11.2010.
- Škiljan, Dubravko (1998) *Javni jezik*, XX VEK, Beograd.
- Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and the „Politics of Recognition“*, Princeton University Press, Princeton, New York.
- Taylor, Charles (2000) *Prizivanje građanskog društva*, Circulus, Beogradski krug, Beograd.
- Terrion, Jenepher Lennox & Ashforth, Blake E. (2002) *From 'I' to 'We': The Role of Putdown Humor and Identity in the Development of a Temporary Group* u: *Human Relations* 55; 55, Sage Publications, p. 55-58.
- Tilly, Charles (1997) *Suočavanje sa društvenom promenom*, „Filip Višnjić“, Beograd.
- Tilly, Charles (2005) *Identities, Boundaries & Social Ties*, Paradigm Publishers, Boulder, London
- Velikonja, Mitja (1998) *Bosanski religijski mozaiki*, Zbirka Sophia, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Vlaisavljević, Ugo (2006) *Etnopolitika i građanstvo*, Biblioteka Status, UG Dijalog, Mostar.

- Vlaisavljević, Ugo (2007) *Rat kao najveći kulturni događaj – Ka semiotici etnonacionalizma*, Biblioteka Razmeđa, Mauna-Fe 1950. Publishing, Sarajevo.
- Vlaisavljević, Ugo (2007a) *Pripitomljavanje nacionalizma*, Biblioteka Razmeđa, Mauna-Fe 1950. Publishing, Sarajevo.
- Vrcan, Srdan. (2003) *Faith and State: The Exemplary Case of Former Yugoslavia*, u: Glasson Deschaumes, (ur.) (2003) p. 51-63.
- White, George W. (2000) *Nationalism And Territory – Constructing Group Identity In Southeastern Europe*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham, Boulder, New York – Oxford.
- Wittgenstein, Ludvig (1987) *Tractatus logico-philosophicus*, Biblioteka Logos, „Veselin Maleša“, Svjetlost, Sarajevo.
- Yin, Robert K (2007) *Studija slučaja – dizajn i metode*, Biblioteka Politička misao, FPZ, Zagreb.
- Žagar, Igor Ž. (1997) *Polyphony as Hidden Conversation: From Bakhtin to Ducrot*, referat predstavljen na konferenciji „New Pardigmes – New Institutions“ održane u Ljubljani u organizaciji ISH, februara 1997.
-
- Ustav Bosne i Hercegovine*, http://ccbh.ba/public/down/USTAV_BOSNE_I_HERCEGOVINE_bos.pdf – Pristupljeno 30.08.2010.
-
- Raja ili smrt čaršije*: <http://www.aeroklub-sarajevo.ba/papci,supci,levati,raja,jarani,carsija.htm> – Pristupljeno 27.10.2010.

Indeks imena i pojmova

A

Abdić F., 161
aerodromska raja, 91, 101, 102, 139
afektivnost, 121, 123, 125, 126, 129, 145, 146, 183
Afganistan, 6, 7
Afrika, 162
agrar, 34, 108, 115, 179
agregat, 27, 29, 42, 47, 53, 58, 74, 117
agregat nomada i migranata, 27, 29, 42
agresija, 21, 37, 39, 144
akulturacija, 25, 26, 45, 46, 47, 50, 172, 173, 174
Alani, 27
alazón, 137
Albanaci, 109
Alcoff L. M., 12
Alibabić M., 138
Alipašino Polje, 81, 161
Allport G., 166
alternativno, 123, 128, 130, 132
Althusser L., 42, 49
ambicija, 132, 133, 182
ambivalencija, 11, 25, 40, 54, 71, 78, 87, 88, 106, 116, 118, 159, 160, 163, 170, 173, 175, 180, 187, 188, 189
Ambrosia, 5, 8
Amerika, 95, 154
anacionalno, 71
analiza, 9, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 22, 24, 26, 59, 68, 78, 126, 129, 164, 165, 190, 191
anatomizam, 48, 182
Anderson B., 34, 36
Andrić I., 107, 152
animalitet, 94, 108, 115, 179
animizam, 32
anomija, 11, 58, 59, 90, 159, 163, 167, 185, 187, 190
antagonistička akulturacija, 26, 45, 46, 50, 172, 173, 174
antagonistički diskurs
 antagonistički mikronarativ, 50, 175
antagonistički mikronarativ, 33
antagonistički narativ
 antagonistički mikronarativ, 54
antagonizam, 8, 9, 11, 19, 21, 22, 25, 26, 32, 33, 37, 41, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 74, 104, 110, 116, 117, 135, 149, 151, 166, 172, 173, 174, 175, 180, 183, 184, 185, 186, 189
antidržavno
 država, 51
antielitizam, 10, 56, 106, 107, 110, 115, 156, 179
antielitna elita, 10, 108, 179, 190
antimodernost, 34
 modernost, 38
antipolitičnost, 133, 166
antropologija, 15, 17
Antropologija svakodnevnog života, 7, 9, 15, 193
antropologija vlastitog svijeta, 15
antropološko mjesto, 80, 81
antropološko pitanje, 193
apsolutistička monarhija, 34
apsolutna jedinstvo, 23, 54
apsolutni neprijatelj, 45, 50
Arapi, 109
arbitrarno, 24, 26, 49
argumentacijska orijentacija, 61, 62, 63
Aristotel, 62
Arkadaši, 69

Armija BiH, 161
artikulacija identiteta
 konstitucija etničkih identiteta, 25, 44
asimilacija, 31, 45, 46, 50
a-socijalni prostor
 socijalni prostor, 108
ATLAS-ti, 15
atribucija, 88, 121, 124, 135
Audicija, 153, 154, 155, 169, 184, 187, 191
Augé M., 13
Astrougarska Monarhija, 36, 158, 173
autentičnost, 7, 11, 29, 116, 131, 156, 188, 189, 192
autonomnost, 29, 31, 32, 34, 35, 44
autoreferencijalnost, 61, 63, 72
autoritet, 29, 31, 32, 45, 57, 84, 85, 107, 115, 132, 133, 144, 161, 177, 178, 179
Avari, 27

B

Bajram, 70
balans moći
 odnosi moći, 48, 129, 135
balansiranje
 nivelacija, 48, 56, 70, 73, 74, 75, 89, 93, 97, 117, 129, 135
balije, 159
balinežansko društvo, 57, 58
Bar micva, 70
Barbour R., 13, 14, 15
Barnard A., 64
Barth F., 20, 24, 25, 44, 53, 172
Barthes R., 22
bašča, 78
Bašćaršija, 113, 154
Bateson G., 57, 134
Baudrillard J., 76, 77, 82, 89, 95, 111, 128, 146, 147, 148, 152, 183, 192
Bembaša, 98
beneficija
 probitak, 76, 111, 182
Beograd, 35, 36, 75, 103, 139, 154
Berger P. L., 7, 23, 26, 46, 47, 172, 186
Bijedić Dž., 71
birtija
 kafana, 73
Bistrik, 98
biti donji, 74, 75, 89
biti-čovjek, 94
biti-iznad-raje
 izdvajanje iz raje, 178
biti-muško, 87
biti-papak, 94
biti-raje, 12, 19, 59, 68, 72, 73, 76, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 97, 105, 107, 110, 111, 118, 129, 138, 148, 156, 157, 177, 178, 180, 182, 183
biti-životinjom, 94
bivanje-zajedno, 90
Bizant, 27
Bjelave, 79, 98, 99
Blum E., 158
Bokelji, 69
Bolonja, 95
Bosanci i Hercegovci, 19, 21, 27, 59, 138, 172
Bosanci katolici, 46
Bosanci pravoslavci, 46
bosanski lonac, 69

bosanski vladari, 28
 bosanskohercegovačke/a nacije/a, 35, 40, 41
 bosanskohercegovački Hrvati, 37, 46
 bosanskohercegovački ironista, 127, 133, 135
 bosanskohercegovački Srbi, 37
 Bosna i Hercegovina, 20, 27, 28, 29, 31, 35, 37, 39, 40, 44,
 45, 51, 58, 59, 64, 87, 138, 160, 164, 173, 174, 186, 190
 Bošnjaci, 35, 40, 46
 Bošnjački sabor, 40
 Božić, 70
 bratstvo
 bratstvo i jedinstvo, 38
 bratstvo i jedinstvo, 38
 Bregović G., 107
 Bringa T., 36, 38, 53, 55, 56, 57, 58, 78, 86, 117
 britanski humor, 154
 Bromerger C., 23
 Broz J. – Tito, 38, 71, 108, 167, 170
 Bryson N., 122
 Buća Potok, 98
 budućnost, 134, 137, 168, 169, 171, 182, 187, 191
 bula, 70
 Butmir, 102

C

Campbell D., 20, 21, 22, 172
 Centliver P., 23
 centralizam, 34, 37
 centri, 35, 41, 173
 centri moći, 45
 centri religijske moći
 centri moći, 173
 cenzura, 104, 128, 129, 142
 Certeau M. de, 137
 Chamberlain L., 122
 Church C., 166
 civilno društvo, 68, 165, 166, 170, 187, 192
 Coenen-Huther J., 52
 Cohen A. P., 17
 Collomb G., 23
 crkva, 28, 29, 70, 71
 crkva bosanska, 29, 30, 35
 cuga
 piće, 88
 cura
 djevojke, 87
 cvjetna nedjelja, 70

Č

čaršija, 66, 72, 78, 79, 85, 88, 98, 102, 109, 160
 čašćenje, 56, 66, 97, 102, 103
 Česi, 69
 četnici, 159
 čopor
 stado, 80

Ć

ćevapčići, 98, 113
 čošak, 79

D

dar, 55, 97, 151, 158
 Dariva, 98
 Davidson D., 127
 Dayton, 64, 158, 165

dedivinizacija, 128, 131, 181
 defanzivnost, 79
 deindividualizacija
 desubjektivizacija, 83, 97
 dekonstrukcija, 121
 Del Boy, 154
 Deleuze G., 6, 26, 27, 44, 57, 60, 73, 75, 80, 81, 82, 85, 88,
 130, 134, 135, 136, 137, 157, 177, 181, 192
 Delibašić M. – Kinde, 107
 demografija, 29, 30, 40, 42, 69
 demokracija, 6, 20, 39, 165, 167
 demoni, 33
demos, 33, 39
 depolitizacija, 39, 41, 158, 159, 163, 170
 depotenciranje, 56, 60, 105, 112, 117, 134, 135, 158, 159,
 182, 185, 187
 deprivilegiranje, 76, 128, 129, 132, 157
 dernek, 84, 113, 114, 153, 180
 Derrida J., 19, 20, 130, 136, 172, 192
 designifikacija, 127
 deskripcija, 12, 14, 16, 60, 61, 67, 94, 116, 175, 190
 desubjektivizacija, 76, 126, 128, 130, 134, 135, 140, 146,
 148, 151, 152, 153, 157, 170, 181, 182, 183, 184
 deteritorijalizacija, 32, 41, 80, 81, 82, 83, 88, 91, 104, 108,
 115, 151, 177
 devaloriziranje
 vrijednost, 121
 devalviranje
 vrijednost, 176
 Devereux G., 12, 23, 25, 26, 46, 54, 76, 172
 diferencijacija, 20, 24, 26, 27, 33, 36, 38, 41, 43, 46, 47, 48,
 52, 53, 56, 74, 86, 92, 94, 98, 110, 117, 118, 122, 126,
 156, 161, 174, 180, 181
 dijalektika, 23, 24, 46, 48
 dijalog, 17
 disbalans
 nivelacija, 129
 disjunkcija, 149, 150, 151, 153, 156, 157, 162, 171, 183, 184,
 187, 189, 190
 diskriminacija, 31, 41, 60, 61
 diskurs, 10, 11, 20, 21, 34, 35, 42, 44, 46, 50, 52, 54, 58, 59,
 62, 67, 70, 71, 72, 74, 78, 80, 89, 94, 95, 97, 98, 109, 112,
 114, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 134, 144, 152, 154,
 161, 162, 166, 170, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 184,
 189, 190, 191, 193
 diskurs etniciteta, 52
 diskurs kooperacije
 kooperacijski mikronarativi, 52
 diskurzivna analiza, 191
 diskurzivna formacija, 122
 diskurzivna praksa, 20, 21, 27, 66, 115, 118, 120, 164
 diskurzivna strategija, 63, 122, 135
 diskurzivna stvarnost, 52
 diskurzivna zajednica, 121, 122, 123, 125, 126, 129, 144,
 145, 164, 181, 182, 191
 diskurzivno sredstvo, 120, 126, 181
 disolucija, 11, 39, 161, 162, 163, 186, 190
 diverzifikacija, 14
 djelatna zajednica, 13, 68
 djelatni princip, 47, 65, 67, 81, 114, 126, 176, 189
 djelatni temelj
 djelatni princip, 180
 djelovanje, 9, 10, 12, 13, 16, 22, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 38,
 40, 42, 43, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59,
 64, 65, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83,
 84, 87, 88, 89, 90, 95, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 106,
 107, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 125,
 126, 129, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 143, 146,
 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 170, 171, 175,

176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193

djevojke
žene, 87, 88, 92, 103, 108, 113

dob, 14, 122, 190

dobar, 66, 77, 101, 103, 153

Dobrinja, 90, 138

događanje ironije, 10, 14, 33, 34, 39, 49, 55, 69, 121, 122, 125, 126, 128, 134, 135, 143, 149, 152, 159, 160, 164, 168, 174, 175, 180, 182, 183

doktor, 73, 75, 76, 92, 126, 128, 129, 141, 181

Dolac Malta, 98, 99, 100

domaćinstvo, 54, 55

domicilno stanovišтво
indogeno, 28

dominacija, 25, 26, 27, 32, 36, 37, 38, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 72, 75, 100, 134, 165, 173

domorodački narod
indogeno, 150

Donia R. J., 22, 29, 30, 32, 34, 35

dosjetka, 10, 17, 61, 64, 72, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 153, 182, 183, 184

došljo, 110

Doubt K., 40, 164

drama, 81, 137

drugarstvo, 65

Drugi, 6, 12, 16, 17, 21, 24, 25, 26, 28, 31, 33, 37, 41, 43, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 84, 86, 88, 91, 92, 93, 96, 98, 99, 100, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 123, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 155, 157, 159, 161, 165, 166, 168, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 189, 190, 193

drugo lice, 143, 144, 145, 146, 183

društvena moć, 32

društvena realnost, 23, 33, 35, 36, 52, 56, 66, 67, 70, 74, 118, 136, 159, 165, 175, 185, 186

društvenost, 10, 11, 12, 23, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 47, 57, 59, 66, 68, 70, 71, 72, 85, 86, 89, 94, 112, 117, 118, 135, 138, 142, 150, 151, 159, 164, 174, 178, 182, 185, 186, 193

društvo, 6, 9, 10, 11, 12, 17, 19, 21, 23, 24, 29, 30, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 57, 58, 59, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 81, 90, 93, 95, 102, 103, 104, 109, 110, 116, 117, 119, 120, 122, 130, 131, 134, 136, 138, 142, 148, 150, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 173, 175, 179, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193

druženje, 6, 7, 8, 9, 65, 72, 81, 87, 89, 90, 91, 93, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 118, 134, 138, 140, 142, 152, 156, 157, 166, 167, 168, 171, 178, 179, 180, 182, 185, 187, 188, 189

država, 6, 19, 20, 21, 27, 28, 39, 40, 41, 51, 59, 64, 98, 119, 133, 163, 164, 165, 167, 170, 172, 193

država-nacija, 19

Ducrot O., 61, 62, 63, 94, 124, 126

duh palanke, 8, 171, 187

duhovitost, 53, 63, 64, 66, 85, 109, 119, 120, 138, 139, 141, 152, 153, 182

dvosmislenost
ambivalencija, 146

dvoznačnost
ambivalencija, 55, 121, 127, 143

Dž

džamija, 37, 70, 71, 95

Đ

Đidikovac, 70
Đurić B. – Đuro, 95

E

East End
London, 154

Edip, 88, 135

egalitarnost, 43, 48, 56, 57, 72, 73, 74, 76, 82, 83, 90, 95, 97, 100, 103, 104, 108, 114, 115, 156, 176, 177

eirôn, 137

ekonomske razlike, 105

ekonomsko, 12, 19, 21, 36, 39, 41, 43, 49, 55, 68, 74, 75, 93, 105, 152, 164, 165, 179, 183, 186, 188

ekscentriranost, 32, 35, 39, 41, 58, 173, 174

ekskluzivizam, 10, 15, 22, 35, 41, 79, 81, 107, 110, 112, 115, 123, 161, 179, 187, 190

eksterminacija, 38, 50, 58

eksterna sila
spoljna sila, 28, 174

elite, 10, 11, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 42, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 68, 107, 110, 115, 122, 133, 165, 167, 174, 175, 179, 186, 190

emocije
afektivnost, 65, 66, 67, 68, 121, 123, 126

Enciklopedija Britannica, 118

entitet, 27, 40, 44, 64, 169

epistemologija, 16, 20, 24, 44, 58, 118, 131

ethnos, 33, 39, 71

etičko
moralnost, 86

etimologija, 60, 61

etniciteti, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 69, 71, 72, 73, 75, 86, 92, 106, 122, 159, 160, 164, 166, 167, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 188, 190

etnička diferencijacija, 24, 41

etnička distanca, 41

etnička inteligencija
kulturni inovatori, 42

etnička izmiješanost
heterogenost, 35, 69

etnička mržnja, 35

etničke grupe
etnijska, 7, 14, 24, 27, 31, 32, 36, 40, 41, 54, 56, 160, 164, 166

etničke zajednice
etnijska, 20, 25, 34

etnički centri, 41

etnički identiteti, 22, 24, 31, 43, 45, 54, 55, 56, 69, 71, 86, 172, 173

etnički odnosi
interetnički odnosi, 55, 172

etnički subjekti
etnijska, 33, 42, 54

etnički sukobi, 37

etničko čišćenje, 40, 138

etnijska, 20, 21, 25, 28, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 50, 51, 52, 58, 71, 74, 172, 187

etnizacija, 34, 38, 161

etnizacija nacija, 38

etnocentričnost, 42

etnogeneza, 14, 16, 26, 27, 172

etnologija, 9, 12, 172, 191

etnopolitički korpus
korporativnost, 158

etnopolitika, 11, 36, 39, 56, 104, 133, 162, 163, 165, 186

etno-religijska pripadnost
 etniciteti, 157, 161, 165
 etno-religijske elite
 elite, 33, 175
 etno-religijske grupe
 etnija, 36, 164
 etno-religijske podjele, 185
 etno-religijske razlike, 69, 71, 74, 104, 105, 117, 172, 174
 etnoreligijske zajednice
 etnija, 55, 158
 etno-religijski identiteti
 etnički identiteti, 54, 55, 69, 70, 72, 106, 117, 164, 173, 178
 etno-religijski korpus
 korporativnost, 174
 etno-religijsko, 11, 14, 32, 33, 36, 53, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 104, 105, 114, 116, 117, 136, 151, 157, 158, 161, 163, 164, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 184, 185, 186, 188, 189
 etos, 58, 137
 Europa, 27, 132

F

fakultet, 65, 82, 89
 fantazma, 19, 20, 22, 32, 42, 43, 46, 48, 49, 50, 52, 58, 75, 109, 110, 148, 175, 179
 fašizam, 88, 135
 federacija
 Jugoslavija, 39
 federacija teokracija, 31
 federalizam
 Jugoslavija, 37
 federalne države
 Jugoslavija, 164
 feministkinje, 87
 Fer-plej, 100
 feudalac
 feudalni odnosi, 32
 feudalni odnosi, 34
 fildžan liga, 102
 film, 153
 filozofija, 12, 78, 154
 fina raja
 prava raja, 94
 Fine J. V. A. Jr., 22, 29, 30, 32, 34, 35
 FIS, 102
 foliranje, 76, 82, 108, 110, 112, 129, 141, 148, 168, 179
 Foucault M., 122, 131
 Franci, 27
 Freud S., 16, 17, 46, 64, 74, 75, 83, 104, 105, 123, 128, 129, 130, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 181, 182, 183, 192
 fudbal, 80, 81, 83, 98, 101, 102

G

Geertz C., 11, 48, 57, 58, 117, 137, 159, 186
 Gellner E., 30, 32, 41
Gemeinschaft, 42, 115, 177
 generacijsko, 84, 86, 97, 115, 155, 169, 177, 187
 generalizirani drugi, 23, 47
 genetski kôd, 155, 161, 162, 163, 166, 169, 171, 185, 187, 188, 190
 genocid, 40
 geopolitika, 17, 26, 33, 41, 44, 52, 59, 116, 118, 120, 135, 146, 156, 175, 180, 184, 187, 189, 190
 Germani, 69
 Giddens A., 65
 gimnazija, 84, 88, 92, 98, 101

Giordano C., 25, 34, 38, 41, 42, 49, 51, 56
 glavni u raji, 84, 85, 97, 139
 glupi Bosanci, 103
 Gorica, 65, 69, 98, 100
 Goti, 27
 govorni čin, 121, 126, 191
 grad, 7, 14, 20, 55, 59, 69, 70, 74, 78, 79, 80, 98, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 138, 141, 158, 160, 161, 167, 190
 građanski rat, 21, 37, 39
 granica, 17, 19, 24, 28, 34, 44, 45, 59, 97, 100, 107, 150, 158, 160, 163, 170, 173, 174, 184
 granična teritorija, 28, 29, 33, 34, 39, 43, 44, 45, 49, 77, 116, 175, 189
 graničnost, 28, 39, 41, 44, 45, 58, 59, 72, 117, 173, 174, 175, 180
 Grbavica, 138
 Grice H. P., 61
grounded theory, 15
 grupa ljudi, 8, 15, 19, 65, 66, 77, 79
 Guattari F., 6, 26, 27, 44, 57, 60, 75, 80, 81, 82, 85, 88, 130, 134, 135, 136, 137, 157, 177, 181, 192
 gusle, 37
 guzonje, 140

H

habsburgovci, 36
 Hare Killer, 154
 Haški Tribunal, 138
 haustor, 69, 114, 169
 haustorče, 69, 98
 hegemonija, 25, 38, 85, 86
 Heidegger M., 63, 176
 Hemon A., 95
 hermeneutički pokret, 124, 181
 Herskovits M. J., 25
 heterodoksija, 29, 32, 175
 heterogenost, 9, 10, 11, 27, 30, 33, 36, 38, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 68, 69, 72, 73, 74, 77, 82, 83, 86, 89, 104, 112, 114, 116, 117, 122, 125, 130, 131, 133, 135, 136, 138, 151, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 167, 170, 173, 174, 175, 176, 180, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 193
 heteroseksualnost, 88
 hijerarhija, 24, 31, 32, 33, 46, 47, 50, 56, 67, 84, 85, 86, 94, 97, 99, 100, 115, 122, 126, 139, 177, 180
 historicist, 127, 131
 historija, 12, 20, 21, 22, 30, 32, 43, 49, 53, 58, 80, 137, 160
 historiografija, 12, 16, 21, 22, 172
 homogenizacija, 27, 31, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 51, 117, 161, 171, 186
 homogenost, 32, 40, 46, 123, 135
 homoseksualnost, 88
 Hornby L. G., 37
 Hrvati, 27, 35, 36, 37, 40, 46, 71, 161, 173
 Hrvatska, 34, 139
 Hrvatska narodna zajednica, 36
 hrvatski nacionalisti, 37
 humor, 6, 7, 8, 119, 138, 139, 141, 145, 146, 148, 153, 154, 182, 183
 humoristički diskurs, 10, 11, 152, 162, 184
 Huni, 27
 Hutcheon L., 120, 121, 122, 123, 125, 126, 129, 136, 181

I

I svjetski rat, 34
 identifikacija, 19, 23, 24, 27, 31, 42, 45, 46, 47, 55, 72, 74, 100, 103, 110, 117, 126, 129, 134, 138, 165, 172, 173, 174, 176, 178, 191

- identiteti, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 36, 39, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 59, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 80, 83, 86, 105, 106, 116, 117, 118, 119, 130, 134, 138, 147, 148, 164, 172, 173, 174, 177, 178, 183, 188, 189, 190
- identitet-raje, 105
- identitetske igre, 42
- ideologija, 16, 21, 28, 30, 33, 34, 35, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 58, 71, 86, 87, 88, 92, 112, 113, 115, 132, 133, 191
- ideologija dominacije, 49, 50, 51
- igrati lopte
- fudbal, 83, 89, 96, 101, 102, 154
- II svjetski rat, 37, 40, 91
- Ilidža, 138
- Iliri, 27
- Iljfi i Petrof, 154
- ime, 14, 21, 23, 27, 30, 32, 35, 40, 41, 52, 64, 71, 76, 78, 87, 96, 105, 112, 120, 125, 129, 130, 136, 140, 150, 151, 168, 170, 173, 180, 189
- imovinski status
- statusni identiteti, 72, 73
- Indexi, 101
- individua
- pojedinaac, 23, 43
- individualizam, 23, 43, 81, 83, 177
- indogeno, 9, 17, 193
- infantilno, 75, 143
- inferiornost, 31, 37
- inhibicija, 129
- inkluzivnost, 35, 73, 81, 121, 123, 124, 126, 138, 181
- institucija, 6, 23, 33, 51, 95, 147
- institucionalne religije, 41
- integracije, 7, 9, 10, 11, 31, 40, 42, 43, 48, 56, 74, 81, 135, 142, 159, 165, 166, 181, 182, 185, 190, 192, 193
- integralno Bosanstvo, 36
- intencionalnost, 121, 124, 126, 134, 181
- interakcija, 17, 20, 22, 26, 32, 33, 38, 42, 44, 45, 49, 54, 55, 56, 68, 70, 71, 72, 123, 124, 128, 174, 186
- interakcionizam, 24, 25, 53, 172
- interdisciplinarno, 12
- interes, 40, 47, 65, 66, 67, 68, 71, 73, 75, 80, 86, 94, 105, 110, 114, 121, 141, 150, 176, 178, 179, 188
- interesne razlike, 105
- interesni identiteti, 106, 178
- interetnički odnosi
- interetničko, 17, 38, 52, 53, 159, 164, 165, 166, 170, 186, 192
- interetničko, 54
- interkulturalnost, 25
- interpelacija, 42, 43, 134
- interpretacija, 22, 63, 64, 71, 73, 76, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 141, 152, 188, 192
- intervencija, 193
- intervju, 5, 13, 14, 15, 17, 113, 126, 175, 190
- inventivnost, 85, 95, 97, 112, 133, 153, 179
- iranska veza, 27
- ironičnost, 6, 64, 118, 119, 123, 124, 126, 128, 129, 130, 132, 136, 146, 152, 153, 155, 170, 171
- ironija, 8, 9, 10, 59, 64, 76, 95, 99, 103, 107, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 153, 157, 158, 180, 181, 182, 191
- ironijska komunikacija, 119
- ironijska moć, 136
- ironijske strategije, 124
- ironijski diskurs, 121, 122
- ironijski prostor, 130, 133, 148, 152, 166, 168
- ironijski subjekt, 17, 117, 118, 125, 127, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 146, 149, 151, 152, 153, 157, 158, 159, 161, 166, 180, 181, 182, 184, 190, 191
- ironijsko značenje, 124, 125, 126, 129, 134
- ironista, 121, 122, 123, 124, 127, 130, 131, 132, 133, 135, 181
- ironiziranje, 6, 8, 124, 136, 137, 181, 182, 183, 185, 190
- iscjeliteljstvo, 33, 53, 55, 182
- iskazano
- izrečeno, 128, 192
- iskazivač, 62, 124, 126
- isključivanje, 7, 11, 16, 22, 56, 57, 58, 61, 72, 73, 74, 75, 76, 86, 87, 89, 94, 96, 104, 105, 107, 110, 111, 112, 115, 117, 122, 124, 125, 129, 136, 137, 139, 176, 177, 178, 182, 188
- isključivost, 74, 111, 121, 179
- islam, 30, 50, 173
- islamizacija, 29, 30, 46, 173
- islamske institucije, 30
- ismijavanje, 9, 121, 138, 149, 153, 157
- Istanbul, 35
- isticati se od ostalih
- foliranje, 97
- istovremenost, 148
- istraživanje, 6, 7, 9, 11, 13, 16, 17, 24, 68, 78, 118, 124, 142, 153, 164, 175, 188, 190, 191, 192
- istući
- marisana, 79, 85
- iterpretacija, 124
- ivica ironije, 57, 121, 123, 127, 129, 136, 181
- izazov, 10, 14, 16, 56, 63, 74, 76, 77, 89, 95, 96, 97, 100, 103, 112, 113, 115, 122, 123, 128, 133, 139, 147, 164, 166, 167, 172, 178, 179, 183, 184, 187, 188
- izbalansiranost
- nivelacija, 73
- izbjegavanje, 11, 100, 131, 143, 149, 150, 151, 157, 158, 162, 183, 184, 185, 186
- izbjegavanje konflikta, 57, 123, 158, 162, 184, 185
- izbori iz 1910., 36
- izbubati
- marisana, 85
- izdegeneciti
- marisana, 140
- izdvajanje iz raje, 85, 103
- Izetbegović A., 161
- izigravanje
- foliranje, 108, 110, 137, 150, 179
- izmještanje, 6, 8, 20, 27, 32, 73, 80, 81, 83, 90, 95, 96, 97, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 125, 126, 128, 130, 133, 134, 136, 137, 146, 148, 151, 156, 157, 159, 166, 170, 171, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 189
- izoliranost, 28, 29, 32, 52, 111
- izopačenje, 104, 105, 128, 129, 136, 144, 146
- izrastanje
- odrastanje, 128
- izrečeno, 12, 64, 69, 121, 123, 124, 125, 126, 145, 154, 157, 164, 181, 186
- izvršnost, 10, 52, 107, 108, 115, 179

J

- Jahorina, 107
- jalijaš, 154, 170
- jaranica
- prijateljica, 87
- Jastrow J., 124
- javni konačni vokabular
- konačni vokabular, 132, 134
- javni prostor, 106, 107, 115, 136, 137, 168, 182

javno, 78, 105, 106, 113, 115, 127, 131, 132, 133, 134, 136,
146, 155, 157, 179, 188
javno-privatno, 105, 106
jazz, 90
jedan od nas
 supatnik, 153, 181
Jesnjin S., 154
Jevreji, 30, 37, 69, 71, 144, 158
jezička igra, 19, 59, 66, 76, 94, 117
jezički identitet
 jezik, 27
jezik, 6, 7, 22, 25, 40, 60, 62, 82, 108, 123, 127, 128, 130,
131, 143, 181
JNA, 161
jugoslavenska regija, 30, 103, 113, 138
Jugoslavija, 6, 9, 37, 38, 39, 107, 108, 113, 140, 153, 155,
173, 174, 186
južni Slaveni, 22, 28
Južni Srbi, 109
južnoslavenske nacije, 37

K

kafana, 65, 73, 79, 80, 82, 89, 100, 101, 113, 168
kafić
 kafana, 113
kahva
 kahvenisanje, 53, 154
kahvenisanje, 53
Kallay von B, 36
Kanada, 75, 102, 126
Kant I., 73, 128
kanton, 40, 44
Kanun-i raya, 31, 60
kao doktor, 75, 126, 128, 129, 181
kapetanija, 44
kapitalizam, 6, 60, 82, 98, 168, 187
Karadžić R., 138
Karup-Druško Dž, 138
kasta, 25, 27, 60, 72
katedrala, 37
katolici, 29, 35, 36, 60
Kelti, 27
Kierkegaard S., 122
klan, 28, 44, 73, 93, 149, 151
klanjanje, 95
klasno, 12, 23, 24, 32, 34, 35, 38, 42, 43, 54, 72, 73, 75, 76,
86, 98, 105, 122, 126, 176, 177, 178, 179
kler, 29
klerokracija, 31
kmet, 32
književnost, 22, 40, 73, 153
kôd, 6, 15, 17, 20, 52, 63, 64, 66, 67, 68, 77, 79, 80, 82, 84,
93, 94, 97, 105, 107, 112, 114, 118, 126, 133, 140, 147,
155, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 169, 171, 176, 177,
180, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191
kodeks, 63, 75, 84, 85, 93, 94, 114, 177
koegzistencija
 suživot, 38
kohezivnost, 6, 24, 42, 80, 83, 84, 91, 112, 119, 174, 182,
188
koka
 djevojke, 154
kolektiv, 23, 42, 43, 47, 48, 49, 61, 63, 80, 83, 85, 92, 97,
102, 105, 106, 110, 115, 152, 177, 179
kolektivizacija, 83, 115, 177
kolektivna memorija, 37, 58, 158
kolektivna svijest
 kolektivna memorija, 80, 83
kolektivni identiteti

 identiteti, 25, 36
kolektivnost, 33, 34, 37, 42, 58, 60, 80, 83, 84, 86, 94, 115,
156
kolonijalna sila, 33, 36, 37, 39, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
57, 58, 75, 109, 110, 133, 136, 167, 174, 185
kolonijalnost, 11, 24, 45, 50, 69, 134
komično, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 183
kompetitivnost, 21, 39, 56, 63, 79, 85, 95, 97, 99, 100, 101,
103, 115, 118, 134, 138, 139, 153, 156, 170, 172, 177,
178, 179, 180
komplementarnost, 9, 12, 22, 38, 48, 50, 52, 55, 58, 93, 103,
105, 115, 116, 117, 130, 146, 151, 175, 178, 189
kompulsija, 101, 111
komšije
 komšiluk, 66, 69, 73, 78, 140
komšiluk, 9, 33, 53, 54, 55, 68, 74, 77, 78, 91, 96, 116, 159,
166, 168, 175, 187
komunistička partija
 komunizam, 37, 173
komunistički funkcioner
 guzonja, 140
komunizam, 38, 39, 41, 50, 56, 71, 98, 158, 168
konačni vokabular, 16, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135,
155
kondenzacija
 sažimanje, 147
konfesija
 religija, 60
konflikt, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 17, 19, 31, 40, 56, 57, 58, 88, 99,
122, 145, 146, 149, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163,
166, 184, 185, 186, 189, 190, 193
konflikt menadžer, 31, 40, 56, 58, 99, 156, 162, 184, 185,
186, 189, 190
Konstantinović R., 8, 171, 187
konstitucija etničkih identiteta, 20, 22, 24, 26, 45, 86, 92,
172, 173
konstitucija etno-religijskih identiteta, 117
konstitucija identiteta, 10, 26, 27, 30, 32, 42, 45, 49, 50, 118,
173
konstitucija nacije, 34, 36, 42
konstitucija raje, 89, 99, 102, 104, 114, 128, 156, 180
konstitucija zajednice, 65, 80, 106, 122, 134, 138, 184
konstitutivni narodi
 narod, 40
konstruktivizam, 43, 172
kontakt, 8, 24, 25, 31, 69, 79, 113, 122, 123, 132, 165, 166,
167, 170, 180, 181
kontaktna hipoteza, 166
kontingencija, 8, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137,
146, 157, 158, 159, 171, 172, 174, 175, 180, 181, 182,
185, 187, 189, 191
konverzacijska maksima kvantiteta, 61
konverzija, 30
konzervativnost, 58, 112, 121, 127, 179
konjunkcija, 9, 135, 149, 150, 151, 152, 156, 183, 189
kooperacija, 9, 21, 22, 31, 33, 38, 39, 48, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 68, 71, 72, 74, 77, 104, 116, 117, 135, 151,
158, 163, 167, 172, 173, 174, 175, 180, 182, 184, 186,
187, 189
kooperacijski mikronarativi, 33, 38, 56, 57, 77, 90
kooperativni antagonizam, 135
korporativnost, 42, 45, 50, 51, 83, 158, 174, 177
korupcija
 protežiranje, 92
košarka, 89, 101
Koševo, 79, 81, 98
Koševo Brdo, 72, 87, 98, 103
Kovači, 85, 98
krađa ideja, 34
Kraljevina Jugoslavija, 37

Kraljevina SHS, 37, 158, 173
 kratki spoj, 143, 147, 182, 183
 kreolski nacionalizam, 34
 kriminalci, 94, 154
 kristijanizacija, 28, 173
 kristoslavizam, 28, 35, 46
 kršćani, 28, 32, 34, 37, 70, 91
 kršćanska crkva, 28, 29
 kršćanstvo, 28, 29, 30, 34, 50, 70, 91, 173
 ksenofobija, 47
 Kuba, 78
 kuća, 54, 55, 69, 78, 86, 90, 98, 113, 169
 Kulin Ban
 bosanski vladari, 28
 kultura, 12, 13, 14, 15, 17, 21, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 34,
 35, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 55, 65,
 72, 74, 80, 86, 89, 94, 98, 105, 112, 114, 118, 122, 127,
 134, 142, 154, 166, 167, 173, 176, 178, 179, 188, 190,
 191, 192
 kulturne razlike, 55, 105
 kulturni identiteti, 39, 106, 178
 kulturni inovatori, 20, 21, 35, 37, 41, 166
 kulturni kontakt, 24, 25
 kulturni *milieu*, 64, 66, 67, 114, 176, 189
 kulturocid, 40
 Kundera M., 121
 kurčiti se, 107
 Kurdi, 109
 Kurzschluss
 kratki spoj, 148
 kvalitativna metodologija
 metodologija, 13, 15
 kvart, 65, 68, 69, 79, 80, 82, 98, 100, 154
 kvazi-teritorija
 teritorija, 41
 Kymlicka W., 31

L

lateralna integracija, 43
 lateralne etnije, 43
 Lefort C., 42
 Lévi-Strauss C, 22
 liberalni ironista, 127, 130, 131, 132, 133, 181
 Lilehamer, 6, 83
 linija bijega, 6, 88, 177
 Livada, 83, 98, 100
 London, 154
 Lošić S. – Loša, 95
 Lovrenović D., 21, 30, 31
 Luckmann T., 7, 23, 26, 46, 47, 172, 186

Lj

Ljubljana, 139, 154

M

Mađari, 69
 magija, 9, 33, 49, 53, 173, 175, 187
 mahala, 65, 69, 70, 78, 79, 80, 82, 90, 91, 95, 98, 100, 110,
 142, 154, 159, 160
 mahalaš, 69, 78, 110
 mahalati, 78
 mahaluša, 78
 Makedonci, 69
 makronarativi, 21
 maksima kvantiteta, 61
 mala raja, 84, 100

Malcolm N., 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 60
 mali narodi, 45
 Mandić M., 138
 Marcuse H., 153
 Marijin Dvor, 100
 marisana, 85, 99, 100, 101, 113, 156, 180
 marker, 19, 20, 25, 77, 79, 121, 123, 125, 126, 172, 181, 190
 Markowitz F., 59
 Marx K., 158
 Mauss M., 12, 55, 56, 93, 95, 96, 151, 176, 178, 192
 Mead G. H., 46, 47
 mediji, 6, 40, 41, 58, 129, 164
 mediokritet, 107
 mediteranska društva, 51
 međuetnička saradnja
 interetnički odnosi, 53
 međuetnički kontakt
 interetnički odnosi, 69
 međuetnički odnosi
 interetnički odnosi, 24, 57, 74, 86
 međunarodna zajednica, 40, 52, 158, 161, 165, 166, 167, 170,
 173, 186, 187, 192
 međunarodni protektorat, 41
 međunarodni sukob, 21
 Mejtaš, 98
 mejtef, 70, 72
 mentalitet, 64, 65, 67, 90
 metafizika, 20, 28, 38, 49, 57, 64, 67, 72, 130, 131, 155
 metafora, 127, 131
 Metalac, 101
 metoda
 metodologija, 13, 15, 49, 130, 145, 192
 metodologija, 16, 17
 metropola, 35
 Mežnarić S., 5, 8
 Mi, 45, 48, 52, 75, 160
 migracija, 40, 41, 44, 160, 168, 173
 mikrofašizmi, 88, 135
 mikronarativi, 21, 33, 50, 52, 53, 58, 77, 90, 172
 mikronarativi antagonizma, 52, 117, 151, 175
 mikronarativi kooperacije, 52, 53, 104, 117, 151, 175
 milet, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 69, 173
millet-i islamiyye
 milet, 31
 MI-nakane
 moralnost, 43, 93
 mir, 45, 46, 71, 139, 141, 170
 mirna Bosna, 134
 mit, 22, 25, 28, 34, 35, 38, 43, 46, 107, 108, 110, 114, 115,
 152, 179
 mjesto, 7, 10, 12, 14, 16, 26, 38, 39, 43, 44, 49, 54, 59, 62,
 69, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 87, 91, 92, 93, 94, 104,
 106, 109, 113, 115, 117, 119, 123, 125, 129, 133, 137,
 143, 145, 149, 153, 156, 162, 169, 175, 177, 178, 191,
 192
 mlada raja, 84, 91, 97, 167
 mladići
 muškarci, 88
 Močnik R., 5, 48, 51, 175
 moć, 19, 20, 23, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 42, 43, 45,
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 66, 68, 75,
 84, 85, 88, 95, 96, 97, 102, 109, 110, 115, 116, 121, 124,
 126, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 144,
 145, 146, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 168, 170,
 173, 174, 175, 182, 185, 186, 187, 189, 190, 191
 modernost, 36, 79, 106, 164, 166, 171
 Moi T., 121
 monarhija, 64
 monoetnička sredina, 170, 187
 Monthy Pyton, 154

moralnost, 12, 16, 22, 23, 43, 55, 57, 66, 73, 93, 94, 114, 122,
 128, 132, 133, 140, 145, 146, 147, 178, 189
 Mostar, 66
 mostarska raja, 66
 Mühlmann W. E., 49
 Mujo, 154
 multietnička društva, 25
 multietničnost, 25, 164, 171, 187
 multikonfesionalnost, 28, 29, 30, 33
 multinacionalnost, 164
 multiplicitet, 6, 76, 82, 85, 104, 105, 114, 122, 131, 134, 136,
 190
 Muršič R., 153
 muslimani, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 60, 70
 Muslimani, 37, 71
 muslimanska – bošnjačka nacija
 Bošnjaci, 35
 muslimanska nacija, 40
 Muslimani, 35
 Muslimanska narodna organizacija, 36
 muslimanske elite
 elite, 35
 muslimanske snage, 161
 muslimansko stanovništvo, 30, 35
 muška raja, 70, 87, 100
 muška stvar, 87
 patrijarhalnost, 87, 100, 109
 muškarci, 55, 86, 87, 88, 99, 100, 109, 130, 134, 177
 muškobanjasta
 djevojka, 87
 muzika, 9, 65, 73, 82, 89, 103, 113, 154

N

n – 1, 82, 136, 158, 171
 N1, 65, 69, 71, 79, 80, 83, 89, 91, 92, 94, 100, 101, 102, 106,
 110, 111, 139, 141, 160, 167
 N10, 66, 69, 71, 79, 81, 85, 87, 89, 108, 110, 119, 140, 168,
 170
 N2, 60, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 75, 79, 80, 81, 83, 84, 92,
 101, 103, 107, 111, 118, 119, 126, 138, 141, 152, 154,
 155, 160, 170
 N3, 61, 65, 66, 69, 71, 73, 74, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 89,
 90, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 105, 107, 109, 111, 112, 113,
 119, 120, 137, 138, 139, 141, 155, 160, 162, 168, 169
 N4, 61, 65, 69, 70, 71, 73, 84, 97, 100, 108, 111, 139, 140,
 168, 169
 N5, 61, 64, 65, 68, 70, 73, 78, 79, 80, 84, 87, 90, 91, 93, 99,
 100, 111, 140, 159
 N6, 65, 84, 88, 90, 93, 100, 111, 139, 140, 141, 142, 169
 N7, 19, 64, 65, 66, 68, 71, 75, 76, 77, 79, 85, 87, 94, 102,
 106, 107, 111, 112, 139, 141, 162, 169
 N8, 15, 69, 71, 72, 78, 82, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97,
 98, 99, 100, 101, 102, 107, 108, 110, 111, 119, 141, 158
 N9, 15, 65, 69, 72, 76, 80, 85, 87, 89, 96, 98, 101, 103, 106,
 110, 159, 161, 169
 nacija, 19, 20, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
 42, 43, 60, 69, 71, 73
 nacija-država, 39
 nacionalizacija, 39
 nacionalizacija etnije, 43
 nacionalizam, 21, 34, 35, 38, 39, 40, 42, 50, 56, 98, 161, 173
 nacionalni identiteti, 24, 27, 33, 43, 106, 122, 173
 nacionalno, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
 38, 39, 40, 41, 60, 72, 106, 164, 173, 174, 186
 nacionalno pitanje, 37
 nacionalno pomirenje, 38
 nadimak, 71, 96, 101, 105
 nadmetanje
 kompetitivnost, 27, 56, 77, 89, 95, 103, 148, 178

nadrealnost, 106, 154
 nadstruktura, 186, 187
 nametanje ideja, 34
 Nansenskolen, 6
 napiti se
 piće, 103
 narativ, 20, 21, 22, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 70, 71, 73, 77, 86,
 106, 108, 110, 139, 161, 166, 179, 184
 narativ antagonizma, 54, 55, 56, 58, 166, 184
 narod, 31, 35, 36, 40, 45, 52, 69, 141, 150, 168
 narodna kultura, 38, 41
 narodna muzika, 90, 114, 161
 narodna religija, 30, 32, 33, 41, 173, 175
 narodna zajednica, 33
 narodni islam, 30
 naseljavanje, 27, 29, 173
 naslijeđe
 tradicija, 42, 102
 naše, 16, 24, 33, 38, 43, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 65,
 93, 127, 132, 133, 134, 153, 174, 181
native point of view, 191
 navijači, 98, 99, 100
 nazadnjaštvo
 primitivizam, 72, 179
 Nazor V., 38, 46
 ne-bitni-čovjekom, 94
 ne-bitni-raja, 74, 94, 111
 Nedžarići, 138
 ne-elitno
 antielitno, 60
 negativna disocijativna akulturacija, 26, 46
 neizrečeno, 64, 121, 123, 124, 125, 126, 128
 nejednakosti, 104
 nekompetitivnost
 kompetitivnost, 84
 nemati-vlastiti-identitet, 105
 ne-mjesto, 80, 115
 nemuslimani, 31, 60
 neodgovornost
 odgovornost, 93
 nepodijeljeno-MI, 27, 43, 56
 nepomirljiv, 39, 56
 nepoštivanje, 149, 150, 183
 nepotizam
 protežiranje, 92
 neprijatelj, 50, 130, 141, 144, 146, 183
 neprijateljsko, 10, 37, 44, 50, 52, 113, 140, 144, 149, 150,
 151, 152, 156, 159, 174, 183, 184, 185
 neprohodnost
 izolacija, 28
 ne-raja
 papak, 94
 ne-razlikovati se od raje, 176
 nerazmjenjivost
 razmjena, 106, 178
 nerecipročnost
 reciprocitet, 57
 nesamjerljivost, 22, 71, 74, 89, 106, 114, 115, 127, 132, 158,
 178
 nesarajlije, 98
 neslavensko muslimansko stanovništvo, 30
 nesocijalizirani
 socijalizacija, 94, 109
 nesvjesno, 64, 95, 104, 119, 128, 129, 142, 147, 165, 183
 Neuman W. L., 13, 14, 16
 Nevesinje, 34
 nevladine organizacije
 civilno društvo, 166
 New Primitievs, 154
 new wave, 154

nezavisnost Bosne i Hercegovine, 35, 40
Nietzsche F., 127, 131
Nijemci, 69
niska religija, 30, 41
niša, 64, 65, 67
nivelacija, 11, 73, 83, 89, 114, 115, 117, 119, 120, 125, 126,
136, 176, 188
nominalist, 127
nominalne religije, 33, 42, 50, 71
normalnost, 59, 107, 119, 120, 141, 170, 180
normativno, 16, 59, 68
Norveška, 6

Nj

njihovo, 24, 50, 52, 58, 98, 109, 110, 117

O

običajnost, 25, 30, 43, 58, 71, 108, 132, 149, 150, 151, 184
objekt, 22, 82, 88, 106, 109, 118, 139, 141, 143, 144, 145,
146, 174, 180, 183
objektivizacija, 23, 65, 67, 139, 176
objektivna stvarnost, 23, 45, 46
objektivnost, 23, 45, 46
obožavanje predaka i zaštitnika, 33
obrazovanje, 40, 75, 190
odbojka, 101
odbrana grada, 160
odgovornost, 45, 51, 93, 94, 102, 124, 159, 165, 185, 189
odnosi moći, 32, 50, 121, 126
odrastanje, 80, 87, 99, 114, 139
odsustvo vrhunca, 57, 58
ograničeno područje značenja, 117, 159, 185, 186
okrutnost, 111, 126, 127, 131, 152
Oliva, 73
omalovažavanje, 144, 146
omaška, 108
oni, 45, 48, 52, 139, 140, 158, 160, 161, 167, 169
ontičko, 12, 63, 176, 189
ontološko, 12, 20, 53, 54, 61, 63, 66, 172, 176, 189
ontologija, 20, 21, 22, 24, 26, 34, 172
ontološka pretpostavka, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 35, 37, 41,
43, 172
opasni Drugi, 45, 46, 47, 50, 75, 109, 148, 158, 159, 174, 179
opasnost, 16, 46, 47, 50, 51, 54, 55, 74, 88, 131, 132, 135,
136, 148, 157, 158, 159, 168, 174, 179
općedruštveno
društvenost, 17, 94
opće-MI, 33, 42, 43, 46, 48, 49, 52, 57, 58, 110, 174
opijanje
piće, 103
opis
deskripcija, 12, 16, 130, 131, 132, 133, 140, 169, 176,
180, 191
orijentalno-feudalno-islamsko društveno-politički sistem, 36
osvajanja, 27, 29, 30, 31, 33, 40, 44, 45, 49, 50, 110, 137,
173, 176
Otomani, 27, 28, 29, 31, 36, 44, 60, 78, 158, 173
Otomansko Carstvo, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 60, 173
Oxford English Dictionary, 120
ozbiljnost, 6, 7, 8, 9, 11, 37, 64, 99, 100, 101, 111, 113, 130,
131, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 148, 149,
153, 154, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 166, 168,
173, 181, 182, 185, 186, 190
označavanja, 19, 20, 31, 35, 43, 44, 45, 49, 54, 59, 74, 75, 76,
83, 87, 89, 93, 95, 96, 97, 98, 103, 104, 105, 108, 110,
112, 115, 117, 126, 128, 136, 138, 146, 147, 151, 152,
176, 177, 178, 179, 181, 184, 188
označeno, 22, 62, 67, 76, 86, 121, 125, 146, 178

označitelj, 20, 22, 30, 35, 44, 46, 49, 53, 54, 59, 75, 76, 83,
85, 86, 88, 105, 112, 117, 121, 124, 125, 135, 146, 147,
157, 178, 180, 181, 183, 189

P

Pacino A., 73
pagansko, 32, 173
papak, 66, 73, 94, 109, 110, 114, 115, 136, 153, 161, 179
paradoks granične teritorije, 44
parohijalnost, 44
partikularni interes, 81
partikularno-MI, 33, 42, 43, 47, 48, 51, 57, 58, 174
partizani, 37, 38
pasivnost, 90
pater familias, 42, 48, 174
patnja, 127, 181
patrijarhalnost, 32, 42, 51, 52, 84, 86, 87, 115, 156, 174, 177
Percy M., 137
performans, 21
periferija, 37, 39
periferijalnost, 35, 41, 45, 47, 128, 173
perlokucijski akt
govorni čin, 123
permanentno djelovanje, 89, 90, 95, 97, 115, 156, 178
personalnost
vlastitost, 70, 75, 78, 178
piće, 84, 85, 98, 99, 100, 102, 103, 109, 113, 143, 180
pilana, 85, 88, 96
ping-pong, 95, 102, 119, 139, 160
pisac, 37, 95, 152, 154
pitari, 98
pjanska, 113, 159
pjesma, 113
pjesnik, 73
plato, 6, 57, 60, 82, 134, 157
pleme, 19, 25, 27, 65, 79, 132, 151, 173
plemstvo
bosanski vladari, 28
pluralizam, 21, 23, 24, 33, 38, 45, 51, 57, 58, 59, 69, 70, 72,
124, 125, 131, 133, 136, 158, 163, 168, 185, 187
pluridisciplinarano, 12
podanici, 25, 42, 45, 60
pod-identiteti
identiteti, 25
podijeljenost, 28, 29, 35, 40, 42, 43, 52, 54, 72, 87, 150, 151,
165, 167, 173, 183, 185
podjebavanje
zafrkancija, 138
podjela moći
odnosi moći, 48, 159, 185
podmetanja
zafrkancija, 138, 139
podređenost, 60, 86
podsmijeh
ismijavanje, 19, 155
podteza, 10, 11, 17, 108, 135, 152, 159, 162, 163, 172, 179,
181, 184, 185, 186, 191
podvale
zafrkancija, 85, 101, 138, 139, 184
pogled na svijet, 137
pojedinač, 11, 13, 23, 24, 25, 56, 66, 67, 75, 76, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 102, 103,
105, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 126, 146,
150, 153, 156, 166, 171, 176, 177, 178, 179, 180, 184,
188, 189
pokršćavanje
kristijanizacija, 28, 29
polemika
konflikt, 123

policija, 57, 100
 polifonija, 62, 63, 64, 66, 67, 95, 114, 126, 175
 polisemija, 124, 180
 političari, 51, 140, 158, 165, 170, 185
 politička elita, 165, 167, 186
 politička jedinica
 politička zajednica, 158
 politička moć, 32, 57, 60, 61
 politička realnost, 35, 36, 50, 55
 politička suprotnost, 32
 politička zajednica, 33
 politički identiteti, 106
 politički prostor, 39, 41
 politički Subjekti, 136
 politički tribalizam, 52
 političko, 6, 11, 19, 21, 22, 25, 27, 28, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 69, 71, 74, 105, 106, 112, 117, 118, 121, 125, 131, 133, 134, 135, 136, 140, 149, 150, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 174, 175, 186, 187, 190
 politika, 12, 21, 25, 31, 36, 38, 39, 40, 48, 50, 51, 104, 121, 131, 132, 133, 134, 140, 157, 158, 163, 164, 165, 168, 185, 187
 politika dominacije, 134
 politika inferiornosti, 51
 politika nepovjerenja, 51
 politika pomirenja, 38, 39
 politika priznanja, 25
 politizacija, 20, 35, 36, 158
 politološko, 12
 polnost
 rodnost, 72, 86
 pomjeranje, 51, 104, 128, 129, 142, 144, 146, 147, 182
 poniženje, 121, 127, 131, 132, 133, 134, 183
 ponovni opis
 redeskripcija, 130, 131, 132
 pop muzika, 113, 153
 Popović D. – Pimpek, 101, 107, 152
 populacija, 20, 27, 33, 41, 48, 172
 porodica, 48, 51, 80, 86, 91, 92
 postdayton, 17, 39, 164, 165, 167, 186
 post-etničko, 164
 post-jugoslavija, 6, 39, 164
 post-kolonijalnost, 164
 postkomunističko, 41
 post-konflikt
 konflikt, 193
 post-moderno, 171
 post-ratno, 9, 71, 164
 post-socijalističko
 postkomunističko, 71, 164
 postvarenje, 97, 102, 105, 110, 178
 poštenost, 66, 75, 77
 poštovanje, 33, 70, 149, 150, 151, 183, 184
 poštovanje planinskih vrhova, 33
 potiskivanje, 56, 64, 71, 74, 104, 105, 129, 130, 133, 135, 136, 142, 143, 145, 146, 147, 148
 potlač, 56, 95, 96, 97, 118, 147, 151, 152, 153, 157, 178, 181, 183, 184, 188
 Poutignat P., 24, 25, 64, 92
 pouzdanost, 66
 povijesna činjenica, 22, 167
 povijesna kontingencija, 131, 135, 136, 146, 157, 158, 159, 171, 172, 174, 180, 185, 187, 188, 189, 191
 povijest, 9, 13, 16, 17, 20, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 33, 35, 37, 38, 42, 44, 50, 58, 60, 71, 78, 110, 118, 127, 131, 132, 135, 146, 156, 164, 166, 172, 173, 174, 175, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191
 povjeriti, 65, 93
 povratak, 29, 40
 poznati
 uspješni, 98, 108
 pragmatična perspektiva, 47, 84, 111, 130, 132
 pragmatično, 8, 20, 43, 44, 49, 52, 64, 117, 118, 123, 130, 132, 134, 136, 174
 pra-plemena
 pleme, 27
 pratiti raju, 88, 90, 97, 100, 102
 prava raja, 81, 88, 89, 93, 94, 98, 107, 108, 119
 pravoslavci, 35, 36, 37, 46, 60, 69, 173
 praznici, 33, 58, 70, 71
 predpolitičko, 31
 predrasuda, 166
 predratno vrijeme, 169
 predstava, 13, 42, 50, 51, 142, 143, 145, 146, 182, 183
 predvodnik
 glavni u raji, 84, 86
 premještanje, 20, 172
 preobraćanje
 konverzija, 30
 prepucavanje
 zafrkancija, 138
 prestacija, 55, 56, 93, 176
 presubverzivno
 subverzivno, 161
 pretkršćanstvo, 28, 32
 pretvaranje
 foliranje, 129
 prevlast, 28, 87
 prezent, 134, 159, 191
 prezime, 71, 96, 105
 preživljavanje, 33, 45, 48, 49, 51, 53, 54, 56, 60, 77, 90, 93, 101, 118, 120, 134, 170, 190
 priča
 narativ, 7, 10, 20, 21, 22, 33, 54, 58, 63, 64, 65, 70, 79, 85, 96, 98, 103, 106, 109, 110, 111, 113, 114, 128, 130, 135, 140, 147, 153, 157, 159, 160, 161, 169, 171, 193
 prijatelj, 65, 66, 70, 79, 81, 92, 96, 108, 114, 130, 141, 161, 168
 prijateljica, 69, 87
 prijateljstvo, 10, 19, 33, 54, 92, 113, 149, 150, 152, 156, 173, 183, 184
 prilagođavanje, 45, 49, 90, 109, 110, 128, 130
 primarna socijalizacija, 23, 46, 79
 primarni proces, 129, 146, 147
 primitivizam, 72, 80, 108, 152, 153, 179
 princip nezadovoljstva, 74, 129
 Principov Most, 160
 prinuda
 kompulsija, 24, 44, 182
 prisila
 represija, 57, 110, 111, 112, 152, 179
 privatizirano, 34, 163
 privatna politika, 158, 168, 185
 privatni konačni vokabular
 konačni vokabular, 132, 134
 privatno, 56, 69, 78, 105, 106, 113, 115, 127, 131, 132, 133, 134, 136, 140, 146, 155, 157, 158, 160, 165, 168, 179, 185, 187
 privilegije, 20, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 46, 52, 75, 76, 83, 94, 113, 121, 137, 138, 140, 157, 174, 175, 178
 privilegirana označavanja, 76
 privilegirani mehanizmi, 138, 140
 privilegirani označitelj, 53, 117, 189
 probitak, 51, 116, 120, 152, 165, 179, 180
 procjene stavova, 121, 123, 125
 profesionalne razlike, 105
 profesionalni identiteti, 106, 178

profesionalno, 73, 75, 80, 86, 105, 114, 122, 126, 129, 168,
 176, 177, 178, 179, 190
 prognanici, 40
 progresivnost, 56, 97, 112, 121, 127, 179
 prohodnost
 izolacija, 27
 proizvođenje diskursa, 21, 52, 97
 proizvođenje granica, 24, 44
 proizvođenje različitosti, 54
 proliferacija, 80
 prosječnost, 75, 76, 97, 108
 prosperitet
 progresivnost, 51, 58, 189
 prošlost
 povijest, 25, 53
 protežiranje, 92
 protiv-poklon
 dar, 111
 Proust M., 132, 133
 provaljivanje
 zafrakcija, 75, 85, 95, 99, 103, 109, 119, 138, 139, 154,
 168
 provincijalizacija, 32
 prvo lice, 143, 144, 146, 182, 183
 psihologija, 12
punk, 153, 154
 puritanizam, 41

R

rad dosjetke, 64, 182
 rad sna, 104
 Radcliffe-Brown A. R., 8, 10, 55, 92, 149, 150, 151, 152,
 156, 183, 184, 190, 192
 raja, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 26, 28, 32, 33,
 35, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 126, 127, 128,
 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,
 141, 142, 145, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 156,
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168,
 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,
 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,
 193
 rajski, 65, 66, 71, 72, 81, 101, 103, 105, 113, 114, 141, 148,
 158, 171
 rajski kredibilitet, 101
 rajski način, 81
 rajski principi, 67, 81, 114
 rajsko djelovanje, 81, 103
 Ramazan, 70
 rasa, 69, 72, 122, 132
 rat, 6, 9, 15, 17, 21, 34, 37, 38, 39, 40, 45, 46, 50, 54, 55, 58,
 70, 71, 72, 81, 87, 90, 91, 96, 108, 134, 141, 142, 155,
 159, 160, 161, 162, 164, 167, 168, 169, 170, 173, 174,
 185, 186
 ratna priča, 54
 ratna stvarnost, 50, 58
 ratni subjekt, 54
 ratni zločini, 40, 164
 ravan konzistencije, 73, 76, 82, 85, 89, 105, 122, 136, 140,
 146, 154, 157, 166, 181
 razbojnik
 kriminalci, 96
 razgraničavanje, 24, 39, 40, 44, 48
 različitost, 14, 35, 54, 55, 69, 70, 96, 97, 100, 110, 154, 171,
 176, 191

razlika, 21, 24, 30, 34, 38, 39, 51, 54, 55, 70, 71, 73, 74, 76,
 79, 83, 86, 90, 97, 98, 104, 105, 114, 115, 117, 126, 132,
 139, 143, 146, 148, 177, 183
 razlikovanje, 24, 49, 73, 74, 75, 86, 88, 105, 114, 115, 130,
 188
 razlikovati se od raje
 foliranje, 168
 razmjena, 9, 10, 24, 53, 55, 56, 61, 68, 70, 74, 76, 78, 80, 90,
 91, 93, 94, 95, 96, 97, 103, 104, 105, 111, 114, 115, 117,
 118, 122, 133, 136, 140, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
 157, 158, 168, 170, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 185,
 188
 razmještanje
 reteritorijalizacija, 44
 razvlastiti, 35, 76, 104, 105, 130, 133, 135, 148, 183
 reciprocitet, 9, 11, 43, 55, 56, 57, 58, 68, 70, 71, 74, 83, 89,
 90, 92, 93, 94, 95, 97, 101, 103, 104, 105, 107, 111, 114,
 115, 117, 120, 133, 139, 140, 148, 149, 151, 152, 156,
 157, 158, 176, 177, 178, 179, 183, 185, 188
 recipročna razmjena, 68, 70, 72, 74, 90, 94, 95, 103, 104,
 105, 111, 114, 115, 117, 148, 157, 158, 176, 178, 179,
 183, 185, 188
 redeskripcija, 16, 20, 105, 120, 127, 130, 131, 133, 134, 135,
 152, 174, 175, 181
 Redžić E., 30, 32
 referencijalni okvir, 53
 regija, 6, 19, 24, 25, 27, 28, 44, 79, 113, 168, 192
 regresija, 74
 regresivnost, 121
 reintegracija, 17, 40, 164, 165, 166, 186, 187
 rekoncilijarni intervencionizam, 165
 rekuperacija/uzurpacija
 uzurpacija, 35, 40
 relacijsko, 121, 124, 181
 religija, 9, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 38, 39, 41, 42, 50, 60, 71,
 109, 122, 132, 173, 175
 religijska mržnja, 35
 religijska podjela, 28, 29, 31, 32, 173, 185
 religijska raznovrsnost
 heterogenost, 173
 religijska zajednica, 29, 31, 34, 36, 37, 164
 religijski identiteti, 31, 35, 157
 religijski objekti, 78
 religijski odnosi, 32
 religijsko, 11, 14, 21, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
 37, 39, 40, 42, 50, 53, 60, 69, 71, 74, 77, 78, 104, 105,
 106, 114, 116, 117, 118, 136, 140, 151, 157, 158, 161,
 163, 164, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
 180, 184, 185, 186, 189
 religioznost, 33, 72, 95, 106
 represija, 9, 56, 110, 111, 112, 115, 152, 156, 184
 reprodukcija, 114, 119, 167, 180
 reprodukcija raje, 102
 reprodukcija zajednice, 119, 120
 republika, 64
 Republika Srpska, 161
 republikanaci, 39
 resocijalizacija, 46
ressentiment
 zavist, 32
 resubjektivizacija
 subjektivizacija, 131
 reteritorijalizacija, 35, 39, 41, 44, 45, 81, 82, 115, 177, 179,
 189
 retribilizacija
 tribalno, 39
 reverzibilnost, 36, 77, 89, 95, 111, 147, 148, 183
 Rimsko Carstvo, 27
 ritual, 29, 41, 53, 55
 rivalitet, 97, 98, 99, 100, 101, 110

rizom, 82, 85, 88, 130, 134
 rizomatika, 83, 85
 rješavanje konflikta
 upravljanje konfliktom, 7, 11, 56, 57, 145, 146, 156, 157,
 158, 162, 166, 184, 185, 186, 190, 193
rock, 114, 154
 rodna gruda, 34
 rodnost, 14, 34, 38, 55, 73, 75, 86, 97, 99, 100, 108, 122, 130,
 177, 190
 Romani, 27
 Romi, 69
 Rorty R., 16, 26, 43, 93, 123, 127, 128, 130, 131, 132, 133,
 134, 135, 136, 152, 155, 181, 192
 Rose M., 161
 roštiljanje, 113
 rukomet, 101
 Rundek D., 160
 ruralno, 32, 34, 42, 55, 74, 78, 86, 108, 109, 110, 115, 116,
 156, 160, 161, 179
 rusizacija, 34
 Russell B., 136

S

Sack R. D., 43
 sadašnjost
 prezent, 37, 40, 41, 42, 50, 52, 58, 76, 79, 92, 102, 104,
 117, 129, 131, 134, 137, 139, 144, 151, 152, 153, 156,
 157, 158, 159, 167, 168, 170, 171, 182, 185, 187, 188,
 193
 sakralno, 34
 samo-denuncirati, 178
 samodeskripcija
 deskripcija, 106, 133, 139
 samoidentifikacija
 identifikacija, 172
 samoironija
 ironija, 8, 10, 118, 119, 126, 129, 135, 140, 156, 181, 182,
 183
 samoizmještanje
 izmještanje, 97, 107
 samoopisivanje
 deskripcija, 128
 samooznačavanje
 označavanje, 96
 samorazumljivost, 6, 7, 63, 72, 118, 120, 193
 samoredeskripcija
 redeskripcija, 120, 132
 samostvaranje, 112, 127, 131, 132, 133, 152
 san, 104, 128, 130
 Sandžaklije, 109
 Sarajevci
 Sarajlija, 155
 Sarajevo, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 35, 37, 59, 65, 66, 67, 69,
 71, 75, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 98, 99, 101, 102,
 106, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 138,
 141, 149, 152, 153, 154, 158, 160, 161, 162, 169, 170,
 176, 190
 sarajevska pop škola, 113, 153, 154
 sarajevska priča, 153
 sarajevska raja, 8, 16, 64, 70, 75, 81, 98, 103, 138, 153, 154,
 155, 159, 160, 169, 192
 sarajevski duh, 153, 154, 155
 sarajevski način, 138, 153
 sarajevski vernikular, 6, 65, 69, 78, 85, 109, 153
 Sarajka, 138
 Sarajlija, 6, 7, 8, 64, 66, 98, 103, 108, 110, 112, 119, 126,
 138, 155, 169
 sarkazam, 119
 Sartre. J. P., 131
 savezništvo, 10, 27, 37, 44, 52, 55, 63, 146, 149, 150
 sažimanje, 16, 83, 128, 142, 143, 144, 146
 scena ironije, 118, 120, 135
 Schmitt C., 45
 seduktivnost, 88
 seksualna orijentacija, 122
 sekularizacija, 35
 sekundarna socijalizacija, 46
 sekundarni proces, 129
 Sellars W., 43, 93
 Sells M., 28
 selo
 ruralno, 53, 54, 55, 58, 69, 109, 110
 seljaci, 34, 37, 38, 57, 108
 seljakluk
 primitivizam, 98, 110
 semantička analiza, 128
 semantička vrijednost, 124
 semantički višak
 višak označavanja, 124
 semantičko rješenje ironije, 124, 126, 128, 181
 separatisti, 39
Sex Pistols, 154
 sfera društvenosti, 68, 135
 sfera izvan raje, 71, 73, 90, 95, 102, 105, 107, 108, 111, 115,
 136, 157, 178, 189
 sfera političnosti, 57
 sfera raje, 71, 73, 90, 95, 96, 102, 104, 105, 106, 107, 108,
 136, 178, 179, 181, 189
 Shklar J., 127
 sigurnost, 121, 139, 141, 142, 146, 147, 148, 156, 157, 182,
 183
 simbol, 55, 69, 105, 113, 149, 174
 simbolička razmjena, 74, 78, 80, 111, 114, 118, 133, 140,
 148, 149, 151, 152, 157, 158, 168, 170, 176, 177, 178,
 179, 180, 183, 184
 simbolička žrtva, 101, 148, 180
 simbolički rad, 70
 simbolički univerzum, 7, 16, 23, 26, 27, 30, 33, 38, 41, 43,
 44, 46, 47, 48, 53, 54, 56, 70, 112, 114, 115, 117, 129,
 164, 166, 170, 174, 178, 186, 187
 simbolički višak
 višak označavanja, 11, 188
 simboličko, 7, 8, 11, 16, 23, 25, 27, 30, 33, 38, 41, 43, 44, 46,
 47, 48, 53, 54, 56, 57, 70, 74, 77, 93, 95, 100, 101, 111,
 112, 114, 115, 117, 140, 147, 148, 152, 158, 164, 166,
 168, 170, 174, 176, 177, 178, 180, 184, 185, 186, 187,
 188
 simboličko djelovanje, 77, 89, 156
 simboličko nasilje, 111
 sinagoga, 37
 sinkretizam, 28, 32, 33, 53
 sirotinja, 60
 situacijska ironija, 59, 76, 86, 118, 124, 180
 Skenderija, 102
 skijanje, 66, 89, 101, 102
 skupovi, 81
 Slaveni, 27, 28, 35, 38, 173
 slavenski muslimani, 28
 slavljenje, 70, 71, 98, 112
 slovenačko društvo, 95
 službeni nacionalizam, 34
 smijeh, 16, 64, 119, 122, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147,
 148, 154, 183
 smiješno, 16, 119, 144, 146, 147, 152, 183
 Smith A. D., 24, 25, 42, 43, 86
 socijalizacija, 6, 13, 23, 46, 67, 71, 77, 78, 79, 80, 81, 89, 90,
 95, 99, 103, 106, 111, 115, 118, 129, 133, 135, 136, 155,
 158, 176, 177, 178, 179, 185, 187, 189
 socijalizam, 38, 39, 71, 78, 120, 140, 168

- socijalna drama, 41, 186
socijalne suprotnosti, 32
socijalni kapital, 190
socijalni prostor, 67, 74, 78, 80, 81, 90, 106, 108, 110, 136, 165, 171, 179, 184, 189
socijalno, 19, 22, 23, 24, 25, 31, 32, 39, 41, 48, 51, 58, 68, 74, 75, 79, 80, 90, 98, 109, 111, 112, 114, 116, 118, 121, 122, 125, 126, 144, 145, 149, 166, 168, 177, 178, 179, 180, 186, 188, 190, 191
sociocid, 40, 164
solidarnost, 92, 127, 131, 132, 133, 134, 137, 150, 152
sopstvo, 128, 130, 131, 181
spadalo
 zafrikant, 139
Spencer J., 64
spolne razlike
 rodnost, 86
spolnost
 rodnost, 24, 100
spoljna sila, 11, 34, 42, 45, 57, 157, 158, 163, 172, 174, 175, 185, 186
sport, 6, 14, 65, 80, 82, 89, 99, 101, 102, 140, 156, 180
sprdanje
 zafrikancija, 111, 138
spustiti na zemlju, 8, 107, 108, 119, 123, 126
Srbi, 27, 35, 36, 37, 40, 46, 71, 91, 109, 138, 160, 173
Srbija, 34
srednji vijek, 28, 44
Srpska narodna organizacija, 36
srpski nacionalisti, 37
stado, 80
stanovništvo, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 60, 68, 69, 78, 104, 110, 146, 160, 165, 167, 168, 172, 173, 174, 186
stara raja, 84, 97, 98, 109, 167, 169
statusni identiteti, 178
Stavrianos L. S., 22, 27, 29
stereotip, 6, 98, 138, 152, 172, 182
stil mišljenja
 mentalitet, 64
stranac, 45, 47, 113, 136
strategija, 9, 12, 13, 16, 17, 24, 25, 26, 29, 33, 37, 38, 39, 49, 50, 59, 60, 63, 64, 68, 77, 88, 89, 96, 103, 104, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 127, 128, 129, 132, 135, 138, 144, 146, 149, 150, 156, 157, 159, 161, 162, 168, 170, 175, 177, 178, 179, 180, 184, 188, 189, 190, 193
strategija interpretacije, 124, 127
strategija svakodnevnog življenja, 12, 16, 114, 116, 138, 156, 168, 170, 180, 189, 190, 193
Strathen M., 36, 117
Streiff-Fenart J., 24, 25, 64, 92
struktura, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 23, 32, 33, 42, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 59, 60, 65, 68, 73, 77, 80, 82, 83, 86, 88, 90, 91, 93, 97, 110, 112, 113, 114, 116, 149, 150, 151, 156, 158, 159, 162, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 180, 184, 188, 190, 191, 192
struktura društva, 47, 110
struktura raje, 86, 88, 90, 92, 97, 112, 180, 190
studija slučaja, 13, 59, 69, 176, 191
subjacentna kultura, 46, 47
subjekt, 17, 26, 33, 39, 42, 46, 54, 60, 67, 75, 76, 77, 81, 82, 88, 90, 103, 114, 115, 117, 118, 125, 127, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 157, 158, 159, 161, 165, 166, 180, 181, 182, 183, 184, 188, 189, 190, 191
Subjekt, 75, 76, 84, 104, 105, 106, 126, 127, 128, 129, 130, 135, 136, 146, 147, 148, 151, 157, 159, 161, 168, 181, 182, 183, 184, 185
subjekt-bez-subjektiviteta
 subjekt, 81
subjektivizacija, 60, 74, 75, 85, 97, 105, 128, 140
subjektivna zbilja pojedinca, 23
subjektivnost, 23, 46, 47
submisivnost, 136
subotari, 69
subuniverzumi značenja, 23, 31, 32, 35, 47, 70, 72, 117, 126, 157, 186
subverzivno, 40, 45, 58, 121, 126, 137, 156
sui generis, 38, 57, 66, 77, 189
sujevjerje, 32
sukob
 konflikt, 37, 40, 100, 137, 149, 150, 151, 172
sultan, 31, 34
Suljo, 154
sunarodnik, 37
suparništvo, 28, 56, 95, 178
supatnik, 16, 132, 134, 152, 174, 181
superiornost, 84, 112, 122, 123, 126
supkultura, 154
suradništvo
 kooperacija, 28
suspendirano značenje, 124, 126, 181
susret, 25, 52, 53, 57, 82, 84, 113, 131, 134, 136, 156, 157, 164, 166, 170, 174, 186, 188
suverenitet, 40
suživot, 21, 55
svakodnevna komunikacija, 6, 52, 61, 74, 118, 135, 140, 174, 176, 190, 191, 193
svakodnevni rituali
 ritual, 55
svakodnevnicu, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 22, 29, 32, 33, 35, 37, 42, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 68, 74, 77, 78, 80, 82, 86, 90, 95, 104, 106, 111, 112, 114, 116, 117, 130, 134, 135, 137, 138, 142, 143, 151, 152, 153, 156, 157, 159, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 193
svakodnevno iskustvo, 55
svakodnevno preživljavanje
 preživljavanje, 33, 48
Sveti Augustin, 61
Swales J., 129
- ## Š
- šala, 6, 10, 66, 89, 97, 103, 109, 119, 138, 139, 141, 143, 144, 148, 152, 153, 182, 183, 184
šaliti se na svoj račun, 66, 97, 103, 119, 139
šaliti se na tuđi račun, 119
šatra
 sarajevski vernikular, 109
Šavija-Valha N., 9, 22, 26, 57, 114, 153, 166
šegačenje
 zafrikancija, 138, 139, 142, 143, 149
škola, 65, 79, 82, 90, 91, 93, 95, 102, 113, 114, 153, 154
šupak, 66, 109
Švicarci, 69
- ## T
- tabu, 75, 95, 140, 182, 184
takmičarski duh
 kompetitivnost, 95, 96
takmičenje
 kompetitivnost, 97, 98, 180
taktika, 10, 16, 17, 24, 59, 60, 99, 100, 101, 113, 121, 139, 143, 157, 175, 177, 180, 184, 188, 190, 193
Talking Heads, 154
Tanjević B. – Boša, 101

tautologija, 54, 61, 63
 Taylor C., 25
 TbO – Tijelo bez organa, 60
 tehno-menadžerski pristup, 166, 187
 temeljni narod
 narod, 40
 teološko, 29
 teorija, 13, 14, 16, 17, 22, 24, 25, 55, 83, 92, 127, 133, 136,
 149, 150, 151, 156, 164, 172, 175, 180, 182, 183, 188,
 190, 192
 teorija argumentacije, 124
 terapijsko dejstvo, 107, 119, 120, 141
 terensko istraživanje, 13, 68, 188, 190
 teritorija, 20, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
 45, 46, 49, 66, 68, 77, 80, 87, 110, 114, 116, 117, 122,
 137, 138, 172, 173, 174, 175, 177, 189
 teritorijalizacija, 20, 21, 36, 37, 43, 44, 88, 151, 176
 teritorijalna bliskost, 68, 80, 82, 175
 teritorijalna raja, 79, 80, 81, 87, 99, 100
 teritorijalne pretenzije, 39
 teritorijalnost, 20, 26, 31, 33, 37, 39, 40, 43, 44, 65, 67, 68,
 77, 78, 79, 80, 81, 82, 99, 115, 156, 164, 175, 177, 186,
 187, 188
 termin pripadnosti
 identitet, 19, 65
 terminal, 82
 teza, 10, 11, 14, 17, 172, 188, 189, 191
 tijelo
 korporativnost, 20, 84
 tipologija socijalnih identiteta, 24, 86
 tipovi organizacije, 24, 42, 51, 78
 tlo, 19, 20, 21
 tlo i krv, 19
 tolerancija, 31, 35, 37, 123
 Tomašević S
 bosanski vladari, 28
 Tönies F., 42, 177
 Top lista nadrealista, 153, 154, 155, 169, 184, 187, 191
topos, 20, 62, 63, 94, 126
 totalitaran, 56, 182
 totalitet, 22, 42, 66
 totalizirajući efekt, 7, 32, 39, 108, 112, 115, 136, 138, 152,
 153, 171, 173, 179, 181, 182, 185, 188
 tradicija, 42, 48, 119, 152, 172, 177
 transakcije, 11, 24, 26, 53, 55, 57, 86, 188
 transdukcija, 14, 80, 163, 169, 171, 188, 191
 transetničnost, 9, 38, 55, 58, 70, 74, 86
 transideologijsko, 121, 124, 126, 181
 transparentnost, 54, 78, 80, 82, 96, 105, 106, 115, 136, 141,
 145, 148, 177, 179
 transreligijska interakcija, 33
 transrodna zajednica
 rodnost, 86, 177
 transrodnost
 rodnost, 86, 88, 177
 tranzicija, 12, 39, 164, 167, 170, 186
 trauma, 19, 20, 38, 46, 47, 50, 71, 170
 treće lice, 66, 93, 143, 144, 145, 146, 182
 tribalno, 41, 42, 44, 58, 79, 82
 tribus
 tribalno, 39
 tuča
 marisana, 6, 16, 84, 85, 99, 100, 111, 140
 tumač, 121, 123, 124, 126
 tumačenje
 interpretacija, 85, 114, 142, 146, 175, 182
 Turci, 109, 138
 Turner V., 41, 186

U

Ugari, 27
 uklapanje, 81, 110, 111
 uključivanje, 110
 uključivanje, 13, 19, 20, 38, 48, 52, 56, 73, 106, 107, 108,
 110, 121, 123, 125, 126, 129, 176, 177
 ukorijenjenost, 20, 34, 82, 117, 172
 ulica, 68, 69, 78, 79, 80, 82, 87, 91, 94, 98, 100, 112, 114,
 162
 umjetnost, 65, 89, 94, 153, 190
 univerzum, 7, 16, 23, 27, 30, 33, 38, 41, 43, 44, 46, 47, 48,
 53, 54, 56, 57, 70, 114, 115, 117, 164, 165, 166, 170, 174,
 178, 186, 187
 urbano, 69, 74, 78, 98, 107, 108, 110, 115, 116, 152, 156,
 159, 161, 176, 179, 191
 Ured Visokog predstavnika, 40
 uspjeh, 97, 102, 106, 107, 136, 154, 165, 179, 180
 uspješni, 75, 95, 97, 106, 107, 111, 112, 113, 161
 ustaše, 159
 ustav, 40, 64, 158, 165
 Ustav Bosne i Hercegovine, 40, 64
 ušteda, 143, 145, 148, 182, 183
 uvjerenje, 93, 127, 130, 132, 133, 140, 181
 uvrede, 151, 184
 uzajamna pomoć, 15, 33, 48, 52, 53, 55, 90, 91, 92, 93, 94,
 141, 148, 150, 156, 158, 160, 168, 173, 180, 185
 uzorkovanje, 13, 14, 15, 17
 uzurpacija, 35, 40, 45, 51, 55, 68, 74, 75, 107, 137, 177, 178,
 180, 185
 uživanje, 8, 29, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152,
 156, 157, 180, 182, 183, 184

V

Vankuver, 102
 Vaskrs, 70
 vazduhoplovstvo, 101
 velike kulture, 45
 velike sile, 26, 28, 31, 42, 44, 45, 46, 160, 173, 175
 veliki narodi, 45
 veliki raskol, 28
 veliki teritorijalno-simbolički sistemi, 44
 Velikonja M., 21, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
 vertikalna etnija, 42
 veze
 protežiranje, 16, 22, 36, 43, 51, 60, 70, 73, 84, 90, 91, 96,
 98, 99, 110, 111, 121, 127, 132, 138, 145, 146, 148,
 150, 153, 159, 172, 188, 193
 vic
 dosjetka, 6, 85, 95, 103, 113, 119, 142, 146, 147
 visoka kultura, 30, 32, 40, 41
 visoka religija, 41
 visoki islam, 30
 višak, 11, 38, 39, 56, 74, 75, 76, 87, 89, 91, 96, 97, 103, 104,
 105, 107, 108, 110, 112, 114, 115, 117, 123, 124, 126,
 128, 129, 136, 137, 146, 151, 152, 168, 176, 177, 178,
 179, 180, 181, 184, 188, 189
 višak nadražaja, 129
 višak označavanja, 46, 55, 56, 57, 70, 74, 75, 76, 86, 87, 93,
 95, 96, 104, 106, 110, 114, 117, 119, 125, 126, 157, 176,
 177, 178, 179
 višetnički
 multietničko, 24
 vjeroispovijest, 28, 30, 31, 33, 43, 46, 60, 69, 70, 71, 72, 106,
 140, 170
 vjeronauka, 72
 vjerovanje, 28, 29, 33, 62, 122
 vjerska ignorancija, 30
 vjerska konfuzija, 32

vjerske suprotnosti
 religijske suprotnosti, 32
 vjerski praznici, 58
 vjerski rituali
 ritual, 29
 Vlasisavljević U., 5, 31, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 49, 51, 52
 Vlasi, 30
 vlasništvo nad zemljom, 29, 34
 vlast, 28, 29, 31, 34, 36, 51, 56, 60, 98, 140, 143, 158
 vlastela
 bosanski vladari, 27
 vlastiti interesi
 privatno, 94, 109, 110, 138
 vlastitost, 95, 96, 97, 102, 105, 108, 110, 112, 115, 128, 129,
 133, 134, 135, 152, 157, 176, 177, 178, 179, 180, 188
 vlastitost-u-raji, 157
 vođa raje
 glavni u raji, 84, 85, 97
 vojna kolonija, 29
 vokabular, 16, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 155
 vračare
 magija, 33
 Vratnik, 79, 85, 98
 Vrcan S., 164
 vrijednost, 8, 20, 30, 37, 43, 52, 56, 61, 63, 66, 69, 73, 76, 77,
 82, 83, 89, 93, 94, 97, 104, 105, 118, 122, 123, 124, 127,
 130, 138, 143, 144, 147, 148, 158, 168, 176, 177, 183,
 186, 190, 191
 vrijedanje, 100, 111, 183

W

Weltanschauung
 pogled na svijet, 66
 White G. W., 22, 26, 43, 121
 White H., 20, 22, 121
 Wittgenstein L., 19, 26, 124, 128, 148

Y

Yin R. K., 13

Z

zabava, 6, 8, 19, 103, 113, 121, 123, 126, 138, 141, 142, 152,
 169, 172, 182
 zabrana, 24, 150
 zadirivanje
 zafrkancija, 149
 zafrkancija, 6, 7, 8, 9, 17, 80, 99, 103, 107, 111, 113, 119,
 120, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 148, 149, 150,
 151, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 161, 162, 180, 182,
 183, 184, 185, 190, 191
 zafrkant, 103
 zafrkantski odnosi, 8, 10, 11, 16, 17, 133, 138, 149, 150, 151,
 152, 153, 156, 162, 166, 182, 183, 184, 186, 190
 Zagreb, 35, 103, 154
 zajebavanje

zafrkancija, 71, 85, 96, 99, 101, 103, 138, 139, 140, 142,
 152, 154, 170
 zajednica, 9, 10, 11, 13, 19, 20, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 36,
 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 65,
 66, 67, 68, 69, 74, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 89,
 90, 91, 93, 95, 96, 97, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112,
 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126,
 128, 129, 131, 133, 134, 135, 138, 144, 145, 150, 152,
 153, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167,
 168, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,
 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193
 zajednica diskursa, 129
 zajednica svakodnevnog života, 9, 10, 11, 13, 42, 53, 55, 56,
 57, 68, 74, 77, 78, 82, 86, 90, 104, 106, 111, 112, 116,
 117, 134, 135, 152, 153, 156, 157, 159, 162, 164, 166,
 167, 170, 174, 175, 177, 182, 184, 185, 186, 188, 189,
 190
 zajednička prošlost, 25
 zajedničko, 25, 38, 54, 62, 68, 70, 80, 91, 109, 129, 160, 168
 zajedničko djelovanje, 115
 zajedničko interesi, 102
 zajedničko porijeklo, 38
 zajedničko značenje, 21, 33
 zajedničko življenje, 9, 80, 115
 zajedništvo, 25, 29, 33, 48, 53, 54, 55, 57, 70, 74, 187
 zaključivanje, 121, 126, 130, 135
 Zapad, 34, 141
 Zapadna Europa, 42
 Zapadni Balkan, 28
 zapadnoeuropsko-kapitalističko-kršćanski društveno-politički
 sistem, 36
 zavist, 76, 97
 zdravorazumski freudijansko, 128, 142, 181
 zemlja, 35
 zemljišna aristokracija
 elite, 32, 34
 zezati
 zafrkancija, 79, 95, 96, 99, 107, 118, 138, 140
 zezati se na svoj račun
 zafrkancija, 119
 značajni drugi, 23, 46, 47
 značenje, 7, 10, 11, 13, 16, 21, 23, 26, 29, 31, 32, 33, 35, 38,
 40, 41, 44, 47, 48, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 70, 72, 76, 77,
 85, 87, 92, 94, 96, 109, 114, 117, 120, 122, 123, 124, 125,
 126, 128, 129, 130, 134, 136, 143, 146, 147, 148, 157,
 159, 175, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 191
 znak, 43, 75, 76, 77, 82, 128
 zvijezde, 95, 107, 112, 119

Ž

Žagar I. Ž., 62
 želja, 75, 88, 104, 127, 129, 130, 133, 145
 Željezničar, 98, 99
 željovac
 navijači, 99
 žene, 55, 86, 87, 88, 92, 96, 97, 101, 109, 130, 136, 141, 144,
 177
 ženstvenost, 87
 životni prostor, 33