

NEŠTO IZMEĐU: SIMBOLIČKA GEOGRAFIJA SRBIJE

Rezime: U ovom radu pokušavam da smestim ono što ću nazvati „pričama koje Srbi pričaju samima sebi (i drugima) o samima sebi“ u okviru širih geo-političkih predstava ili simboličkih geografija. Pri tome se oslanjam na istorijski bogato potkrepljene studije evropskih predstava o Istočnoj Evropi i Balkanu Erika Volfa i Marije Todorove, ali najviše pažnje posvećujem tipovima reakcija na te stereotipne predstave. Ovaj rad bavi se specifičnom pozicijom Srbije u srednjoevropskim kulturalnim hijerarhijama i balkanskim „gradijentima nipodaštavanja“ i time kako ta pozicija ograničava načine na koji se Srbi nose sa onim što Gofman naziva „iskvarenim identitetom“ (spoilt identity). Pri tome se oslanjam na poređenja između Hrvatske i Srbije koja smatram posebno instruktivnim u ovom kontekstu. Pozivajući se na primere iz književnosti, svakodnevnog života, popularne kulture i javnih diskursa, pokazujem, između ostalog, kako odgovori na stigmatu bivaju sažeti u figurama Cigana i Nemaca kao predstavnika najnižih i najviših stepenika rekurzivnih balkanskih hijerarhija. Najzad, u ovom radu nastojim da razotkrijem semiotičku logiku osećaja koji dele mnoge periferije da su „negde između,“ kao i da analiziram neke od idioma kojima se taj osećaj izražava u Srbiji kao što je magijski realizam ili ruža metafora amorfni supstanci.

Ključne reči: Srbija, balkanizam, javni diskursi, nacionalne naracije, simbolička geografija, stigma.

Uvod: Srednjoevropske hijerarhije

Dok je Berlinski zid još stajao, naizgled neuništiv, jedna grupa istočnoevropskih intelektualaca započela je projekat pomeranja granica. Ranih osamdesetih u seriji uticajnih članaka Jena Sića, Česlava Miloša i Milana Kundere, kojima su se ubrzo pridružili Vaclav Havel i Đerđ Konrad, oživljen je, istina u izmenjenom obliku, stari pojam Srednje Evrope kao specifični region definisan u terminima pažljivo odabranih kulturnih karakteristika i istorijskih rodoslova (videti Schöpflin and Wood 1989). Komentarišući jedan Konradov pasus, Timoti Garton Eš će 1986. godine primetiti: „Stavljeno nam je do znanja da je ono što je bilo istinski srednje-evropsko oduvek bilo

zapadno, racionalno, humanističko, demokratsko, skeptično i tolerantno. Sve ostalo bilo je istočnoevropsko, rusko, ili eventualno nemačko. Najjasniji i najekstremniji izraz ove tendencije potiče od Milana Kundera. Kunderina Srednja Evropa predstavlja odraz u ogledalu Solženjicinove Rusije. Solženjicin kaže da je komunizam Rusiji ono što je bolest čoveku koji od nje pati. Kundera kaže da je komunizam Srednjoj Evropi ono što je bolest čoveku koji od nje pati – a ta bolest je Rusija!“ (Ash, 1989: 184-5).

U naporima da se izvuku iz Istočne Evrope zagovornici Srednje Evrope definisali su svoju kulturnu zonu kao suprotnost ostatku Istočne Evrope prebacivši ljagu koju su do tada nosili u očima Zapada dalje od sebe na Istok. Dok je ovaj projekat još postojao jedino u mašti sredinom osamdesetih kao „jedno traganje za kulturnim identitetom, i jedna mešavina nostalgije za Habsburgovcima i postkomunističke utopije,“ kako bi to rekao Žak Rupnik (Rupnik 1994: 92), taj ostatak Istočne Evrope, koji preostaje kada se iz njega izdvoji Srednja Evropa, značio je pre svega Sovjetsku Rusiju, kao najznačajnijeg suprotstavljenog drugog.

Balkan je ponekad bivao uključen u Srednju Evropu, ponekad je bivao podeljen između Srednje i Istočne Evrope duž linije razdvajanja katoličanstva i pravoslavlja, a ponekad je ceo smatran delom Istočne Evrope zajedno sa Rusijom. Međutim, u tom prvom periodu Srednja Evropa još uvek nije bila eksplicitno definisana kao suprotnost Balkanu. Tek se u ranim devedesetim, kada je srednjeevropski projekat „upregnut kao zgodan argument u nastojanjima da se uđe u evropske institucionalne okvire,“ Balkan „po prvi put pojavljuje kao dihotomni protivnik, nekada uz bok, a nekada nerazpoznatljivo udružen sa Rusijom“ (Todorova 1997: 159-60).

Prve zemlje koje su zakoračile u evropske institucije i prve koje su pozvane da se pridruže NATO-u, bile su upravo tri središnje zemlje srednje-evropskog projekta: Češka, Mađarska i Poljska. Mada se ne mogu poreći izvesne infrastrukturne, ekonomske i političke prednosti koje su tim zemljama olakšale pristup,¹ ne treba potceniti ni moć evropskih geopolitičkih predstava. Ove tri zemlje, kao geografski i simbolički „najzapadnije,“ bile su naima u najpovoljnijem položaju da eksploatišu odavno ustoličenu imaginarnu geografiju Evrope.

Leri Volf (Larry Wolff) je detaljno opisao kako je Zapadna Evropa u doba Prosvetiteljstva uspostavila mapu civilizovanosti na

kojoj je samu sebe postavila kao vrhunac i meru. Idući na istok od Pariza kao epicentra, civilizacija je, u predstavama Zapadne Evrope, postepeno ustupala mesto varvarizmu. Na drugom kraju tog kontinuumu stajao je „Orijent“ (koji je obuhvatao ogromno prostranstvo od Bliskog do Dalekog Istoka) kao suprotnost civilizaciji Zapada. No Zapadna Evropa nije u Orijentu videla puko odsustvo civilizacije i varvarstvo već jednu drugačiju civilizaciju. U toj podeli, Istočna Evropa je, smatra Volf, bila smeštena na onom kraju skale koji je padao negde između civilizacije i varvarstva (Wolff 1994: 7, 13).

Još mnogo starija gradacija civilizovanosti pružala se u Evropi sa Juga na Sever. Petar Džadžić tako navodi kako je filozof, istoričar i putopisac Posidonios (helenizovani Sirijac, živeo 135-50 pre n. e.) govorio o razlikama „između mediteranskog razuma i nordijskog iracionaliteta“ (Džadžić 1988:204). To se vrednovanje preokrenulo za 180 stepeni od kako su „Severnijaci“ ostvarili političku i ekonomsku premoć u Evropi, te se sada Severnjaci etiketiraju kao nosioci „cerebralnih“ odlika kao što su racionalnost, pouzdanost i kontrolisanost, dok se Južnjaci smatraju „visceralnim,“ emocionalnim, iracionalnim i nepouzdanim. Južnoslovenske zemlje po tim mapama civilizacije naravno nose kombinovana simbolička obeležja Juga i Istoka, no može se tvrditi da su ove simboličke koordinate bile potisnute tokom hladnog rata kada je podela na ideološke blokove (kodirana kao podela na Istok i Zapad) bila u prvom planu.

U doba kada je komunizam još izgledao čvrst i trajan i kada je počela da sazreva ideja o Srednjoj Evropi, Titova Jugoslavija je, moglo bi se reći prilično uspešno, izbegavala smeštanje u blokovske podele, pa time i u stare matrice evropskih simboličkih geografija. Jugosloveni sebe nisu smeštali ni u Prvi svet (Zapad) ni u Drugi svet (Istok) već u Treći svet, ali definisan ne kao zaostali Jug, već kao progresivni i ponosni pokret Nesvrstanih. I mada je Jugoslavija za Zapad i dalje ležala na Istoku (a za Sever, na Jugu) sa svim pripadajućim simboličkim konotacijama, ljudi u Istočnoj Evropi su priznavali da je u poređenju s njima Jugoslavija „zapadnjačka.“ Kao što Kunde-

¹ Među tim prednostima svakako je i činjenica da su baš te tri zemlje praktično u potpunosti etnički homogene (kao posledica sistematskih etničkih čišćenja). Mada zapadne demokratije vole da se predstavljaju kao zagovornici multikulturalizma, moglo bi se pokazati da su te iste zapadne demokratije zapravo prečutno smatrale upravo monoetničnost i monokulturalnost Češke, Mađarske i Poljske kao njihove značajne prednosti kada je u pitanju uspešna tranzicija, demokratizacija i asimilacija u Evropu.

ra piše 1979. godine: „Komunistički sistem postoji i u Jugoslaviji. Ali u onoj meri u kojoj je to komunistički sistem izvan ruske sfere, svakodnevni Kivot jednog Jugoslovena bliži je Kivotu jednog Francuza nego jednog sovjetskog građanina“ (navedeno u Havel 1986: 258). No u trenutku kada je, posle pada Berlinskog zida, Istok pojuriro da se pridruži Zapadu, Jugoslavija se našla potisnuta dalje na Jug. Jugoslavija je tada smeštena u hijerarhiju evropskih periferija koja je po mnogo čemu predstavljala odjek pre-komunističkih simboličkih geografija. Ova „povampirena“ imaginarna kartografija Evrope itekako je uticala na internu simboličku kartografiju Jugoslavije počevši od sredine osamdesetih, a ta je nova (ili stara ali povampirena) kartografija predstavljala značajan kontekst za priče koje su ljudi u Srbiji pričali samima sebi (i drugima) o samima sebi.²

Značajno je dakle gde se povlače (zamišljene) linije razdvajanja između Evrope i ne-Evrope, Zapadne i Istočne Evrope, ili Srednje Evrope i Balkana. Te su granice uvek neodređene i pomeraju se s obzirom na to ko se obraća kome, kada i zašto. Gde to onda završava Srednja Evropa, a gde počinje Balkan?

Putopisi su obično najbolji izvori kada treba utvrditi gde su oni koji su u moći da to urade postavljali simbolične linije razdvajanja. Prelazak granice koja razdvaja dva sveta jedna je od omiljenih literarnih figura putopisaca, no pre nego što je prišao granici, putopisac ponekad još izdaleka „njuši“ približavanje linije koja razgraničava dva sveta. Ti prelasci i ta „njušenja“ biće nam dobar putokaz ka simboličkim razdvajanjima.

Zaputivši se iz Švedske 1920-tih i prešavši Balkan, Egipat i Svetu Zemlju u potrazi za „dušom Istoka,“ Markus Erenprajs njuši Balkan već u Pragu: „Orijent se da videti već na Masarikovoj železničkoj stanici u Pragu“, piše on u prvom poglavlju naslovljenom „Preko novog Balkana“ (navedeno u Todorova 1997: 124-5).

Zamišljajući sebe savremenim sledbenikom Rebeke Vest koja je putovala Balkanom 1937, Robert Kaplan započinje svoje putovanje 1992. godine pokušavajući da sazna: „Kako izgleda tlo na mestima gde ljudi čine zverstva? Diže li se neki smrad, postoji li neki

² Ovo je parafraza radnog naslova moje disertacije koji je opet parafraza Fernandezove parafraze (Fernandez 1986) slavne Gercove rečenice (Geertz 1973: 448) o borbi petlova na Baliju kao priči koju Balijci pričaju sebi o sebi (*stories Balinese tell themselves about themselves*).

genius loci, nešto u tom pejzažu što inkriminiše?“ Njegovo putovanje započinje u Srednjoj Evropi, u Nirnbergu i Dahauu, ali on na tim mestima ne oseća ništa – „Ta mesta bila su muzeji; ona više nisu odisala vatrom (Kaplan 1993: xxiii-xxiv). Kaplan po prvi put njuši „zapah nečega“ u Beču. Napokon, još je Meternih rekao da Balkan započinje ulicom Renveg koja vodi na istok i jug od Beča.“ On zatim traži zadah Balkana u Klagenfurtu, glavnom gradu austrijske južne provincije Koruške, poznate kao „El Dorado bivših nacista,“ gde posećuje prostorije lokalne desničarske partije.³ Međutim, „umesto smeđih košulja, provincijalizma, antisemitizma i ostalih tradicionalnih ekscesa,“ on nailazi na „raspojasani potrošački mentalitet.“ Stanovnici Koruške su postali ukroćene domaće životinje. „Balkan više ne počinje od kapija Beča, čak ni Klagenfurta“, Kaplan najzad zaključuje. Prelazak u drugi svet odigraće se dublje na jugu: „Na južnoj granici Austrije prema onome što je nekada bila Jugoslavija, grejanje je, čak i u kupeima prve klase, prestalo da radi. Otkaćen je vagon-restoran. Vagon koji su prikazali imao je samo pocinkovani bar gde je moglo da se kupi samo pivo, šljivovica i smrdljive cigarete bez filtera. Od stanice do stanice u bar su se natisnuli ljudi prljavih noktiju koji su pili i pušili. Ako se nisu drali jedan na drugog ili zalivali alkoholom, tiho su prelistavali pornografske časopise. Sneg je udario u prozor. Dim od crnog lignita dizao se iz dimnjaka od cigle i gvožđa sa otpada. Tlo je ovde imalo grubo iscrpljeno lice prostitutke koja gorko psuje između dva napada kašlja. Pejzaž zverstava nije teško prepoznati: Komunistam je bio Veliki Prezervator (Kaplan 1993: xxvi-xxvii).

Teško bi bilo naći bolju zbirku negativnih stereotipova od Kaplanovih Balkanskih sablasti (Balkan Ghosts). Ta je knjiga naravno postala omiljena meta stručnjaka za Balkan koji su posebno uznemireni njenom očiglednom popularnošću kao i anegdotom po kojoj je predsednik Klinton nakon što ju je pročitao promenio svoj stav prema jugoslovenskom konfliktu. Njena poruka da je etnička mržnja duboko ukorenjena u ljudima pa čak i samom pejzažu Balkana, tvrde kritičari, poslužila je kao dobar izgovor zapadnim demokratijama da

³ Hitler je naučio „kako da mrzi tako zarazno,“ prema Kaplanovoj sumanutoj teoriji, zato što su uboga prenočišta u kojima je odsedao bila blizu južnoslovenskog sveta „kao rasadnika etničke zavisti.“ Tako u spektakularnom primeru prelogičkog asociiranja po dodiru, Kaplan izlaže argument da nacizam vuče korene sa Balkana! (Kaplan 1993: xxiii).

proglase jugoslovenski konflikt iracionalnim i neiskorenjivim te da zbog toga odustanu od intervencije. Ukoliko se, međutim, zanimamo za logiku samih stereotipova i za simboličku geografiju Balkana, onda Balkanske sablasti postaju dragocen dokument i Kaplanu treba zahvaliti na usluzi. Geneza i logika zapadnih stereotipova o Balkanu već je iscrpno analizirana drugde (posebno Todorova 1997, Bakić-Hayden i Hayden 1992, i Bakić-Hayden 1995). Ja ću se zato više pozabaviti načinima na koje se ljudi na Balkanu odnose prema tim stereotipnim karakterizacijama.

Samo-predstavljanje i samo-razumevanje u liftu

U leto 1994. zbog sankcija se još uvek se nije moglo leteti direktno za Beograd. Do tada sam obično leteo iz Čikaga do Budimpešte i uživao u čarima vožnje minibusom do Beograda. Ovog puta leteo sam sa ČSA i prespavao u hotelu „Kladno“ nekih 25 km od Praga. Dva brata Rumuna u trenerkama koji su doleteli iz Čikaga, hteli su pošto-poto sobu do sobe pa su na recepciji napravili nepotrebnu scenu. Ljubazna sredovečna Čehinja sve je to podnela s velikom diplomatskom mirnoćom čak i kada je jedan od braće počeo da više na nju svojim kvazi-čikaškim engleskim. Najzad smo svi dobili ključeve i postrojili se ispred dva minijaturna i neverovatno spora lifta. Ja sam se našao u jednoj od poslednjih tura zajedno sa sredovečnim Bugarinom i njegovom ćerkom tinejdžerkom. Lift je naravno bio starog tipa, sa dugmadima koja nisu „pamtila“ već je svaki putnik morao ponovo pritisnuti svoj sprat nakon svakog zaustavljanja. „Kako primitivno,“ prokomentarisao je otac s snishodljivošću nekoga koji dolazi iz više civilizacije. „Misliš, Bugarska je bolja?“ sarkastično će ćerka. „Još je gore,“ priznade otac, gotovo s olakšanjem što više ne mora da igra ulogu nadobudnog Zapadnjaka i što može intimno da prizna kako mu je dobro poznata interna hijerarhija „civilizovanosti“ Istočne Evrope u kojoj su Bugari definitivno ispod Čeha. Rumuni su se verovatno pouzdali u prestiž Amerike iz koje su dolazili ne bi li se postavili iznad ljubazne i civilizovane češke recepcionerke. Eto, jedva i da smo stigli „kući“ mi Istočnoevropljani, mislio sam, a već igramo stare regionalne igre kulturno-civilizacijskog nadmetanja.

Ovde se mogu uočiti tri vremenska okvira: međuratni u kome Balkan započinje na Masarikovoj stanici ili na bečkom Renvegu.

Drugi okvir je hladnoratovski (pogotovo nakon kasnih šezdesetih) kada je Jugoslavija simbolički bila zapadno od Čehoslovačke, i prema Kunderi, bliža Francuskoj nego Sovjetskom Savezu. Najzad, nakon sloma komunizma, stare interne hijerarhije Srednje i Istočne Evrope ponovo izbijaju u prvi plan. U Beču, Čehe smatraju „kulturnijima“ od Mađara, dok je Balkan opet negde tamo „dole“ na simboličkom (a ne samo geografskom) Jugu i Istoku, jedan pejzaž smrdljivih cigareta, prljavih noktiju, pornografskih časopisa i zverstava.

Razgovor u liftu, pored ovih hijerarhija, ukazuje i na tenziju koja se javlja između onoga što je Hercfeld (Herzfeld) nazvao dvo-glavim orlom „samo-predstavljanja“ i „samo-spoznaje“ ili „samo-razumevanja.“ Te pozicije ne treba shvatiti kao razliku između stvarnog i idealnog, već pre kao „fleksibilno predstavljanje dileme, zajedničke svim društvima, koja se tiče balansiranja društvene spoznaje naspram promenljivih uslova samo-predstavljanja pred moćnim strancima“ (Herzfeld 1987: 123).

Ja bih naglasio da su i samo-predstavljanje i samo-spoznaja pozicije ili stavovi povezani sa orijentacijom prema bilo kome ko je definisan kao stranac, pogotovo stranac koji se opaža kao moćniji. Verovatno je korisno posmatrati ove stavove kao analogne onome što je Gofman (Goffman 1959) nazivao isturenim (prednjim) regionom ili pozornicom (front region) s jedne, i zaleđem (back region) ili zakulisnim regionom (backstage), s druge strane. Upravo je orijentacija prema specifičnoj vrsti publike, bilo da je ta publika stvarno prisutna ili samo zamišljena, ono što rađa i samo-predstavljanje i samo-spoznaju kao par povezanih i međusobno konstituišućih stavova. Ovo naglašavam da bih izbegao tendenciju da se samo-spoznaja ili samo-saznanje vidi kao nešto što je na neki način stvarnije i manje okrenuto publici nego što je to slučaj sa samo-predstavljanjem. Čerka Bugarina u liftu srušila je njegovo pretencioznu igru civilizacijskog nipodaštavanja pozivajući ga nazad iza kulisa gde Bugari u modusu među nama moraju da priznaju da su u odnosu na Čehe zaista „primitivni.“ No taj zakulisni modus može biti isto toliko orijentisan prema zamišljenoj publici superiornih stranaca, koliko i samo-predstavljanje koje pripada regionu pozornice.

Tenzija između ova dva stava može se pronaći na svim nivoima komunikacije između grupa, od porodice i sela do oblasti i nacija. Kada su u pitanju cele nacije, jedan od problema koji se nameću jeste

utvrditi koje to klase ili slojevi unutar nacije aktivno reaguju na stereotipe nametnute od strane moćnijih stranaca. Tada se pažnja obično obraća na obrazovane elite, delimično i zato što oni produkuju tekstove do kojih je lako doći i koji su dostupni analizi. Smatra se takođe da su upravo te elite najsvesnije stigme i najosetljivije na nju, da se one najčešće smatraju pozvane da reaguju na ovaj ili onaj način, i da kao pripadnici „kulturnog aparata“ (Hannerz 1992: 81-84) one dalje šire te reakcije u široj javnosti društva kome pripadaju. Stoga se smatra logičnim da se upravo kod elite traže izvori rasprostranjenih mnjenja po ovim pitanjima. No ukoliko se pitanje postavi ne u smislu statičnih grupa već u smislu situacija u kojima se ova orijentacija (na samo-predstavljanje/samo-spoznavu) ispoljava, analiza će se onda koncentrisati na situacijske aspekte, a ne na kategorije ljudi. Bilo da su u pitanju pismeni ili nepismeni, elite ili „obični“ ljudi, samo-predstavljanje/samo-spoznavaj posmatraće se kao funkcija situacija u kojoj se ova posebna orijentacija prema posebnim vrstama publike ispoljava.

Možemo razlučiti dve mogućnosti. Gofman ukazuje da grupa koju šire društvo stigmatizuje može posedovati zasebni sistem časti, biti izolovana svojom otuđenošću i zaštićena vrednostima sopstvenog identiteta, i da tako može izgledati kao da nije impresionirana stigmom niti da je se tiče to što ne ispunjava standarde okolnog društva. Ta se mogućnost, kaže Gofman, „slavi u egzemplarnim pričama o Menonitima, Ciganima, bestidnim propalicama, i veoma ortodoksnim Jevrejima“ (Goffman 1963: 6-7). Postoji dakle mogućnost da jedna grupa, ili možda samo neki njeni članovi, ne internalizuju leštvicu vrednosti šire društvene zajednice koja tu grupu smešta na najniže stepenice. Moglo bi se tako tvrditi da je, barem u toku hladnog rata, većina Jugoslovena bila čvrsta u „vrednostima sopstvenog identiteta“ ili „sistema časti“ koji se zasnivao na definisanju svog mesta izvan Istočno-Zapadnih podela. Čak i pre toga, moglo bi se tvrditi da su Srbi uglavnom odbijali da sebe prosuđuju prema austro-ugarskim, ili kasnije srednjoevropskim standardima. Činjenica je da do današnjih dana Srbi vide Sarajevski atentat (u okviru sopstvenog „sistema časti“) kao izuzetno herojski čin, simbol pravedne borbe za oslobođenje, i da koliko mi je poznato, većina Srba ni najmanje ne brine zbog toga što se taj čin iz srednje-evropske perspektive uzima kao vrhunski dokaz njihove balkanske violentnosti.

Međutim, Austrougarska, ili Srednja Evropa u svojim raznim reinkarnacijama, bila je, može se tvrditi, najrelevantiji evropski Drugi za Srbiju – mesto gde su se obrazovale nove elite i najbliži izvor civilizacijskih i kulturnih modela barem u periodu do Prvog svet-skog rata, što će reći u ključnom razdoblju za (nedovršeno) uvođenje Srbije u evropsku modernizaciju.

To znači da možemo očekivati oba slučaja u srpskom društvu: one koji internalizuju srednje-evropske lestvice vrednosti i one koji to ne čine. Tu treba povući razliku između suprotstavljanja tim vrednostima ili njihovog izvrtanja (što i dalje implicira njihovo prihvatanje kao relevantnih vrednosti prema kojima se treba odrediti pa makar i negativno) s jedne strane, i njihovog potpunog ignorisanja, s druge. Tu je liniju u praksi jako teško povući, ali je razliku važno praviti iz analitičkih razloga. Ne biti zainteresovan za stigmom koja dolazi od moćnih suseda u tom slučaju može značiti bilo da je dotična osoba ili grupa duboko ukorenjena u sopstvenom „sistemu časti“ ili da u tom momentu, i u dotičnom kontekstu nisu orijentisani prema publici, stvarnoj ili zamišljenoj, koja bi dovela do samo-predstavljanja/spoznaje ili drugih načina reagovanja na stigmatizaciju.

Ono što hoću da naglasim jeste da se treba čuvati uverenja da su na ovaj ili onaj način sve interne debate o sopstvenom identitetu u Srbiji orijentisane na to kako Srbi opažaju kako ih vide značajni Drugi. Naime, veliki deo tih debata, od kafanskih priča do socioloških analiza, čak i onda kada su eksplicitno o nacionalnom identitetu, nije nužno povezan sa time šta o Srbima misle moćni stranci.

Đerd Konrad u Beogradu: ko je Srednjoevropljanin?

14. juna 1995 jedan od glavnih kreatora srednje-evropske ideje, Đerd Konrad, posetio je Beograd i u dvorani Kolarčevog narodnog univerziteta predstavio svoju novu knjigu koja je upravo izašla u srpskom prevodu. Došli su mnogi predstavnici beogradske intelektualne elite, dvorana je bila prepuna i televizija je snimala. Kada su na red došla pitanja iz publike, atmosfera je već bila uzavrela. Jedan sredovečan čovek običnog izgleda koji je sedeo do mene ustao je i postavio sledeće pitanje: „Molio bih uvaženog gosta da objasni zašto on misli da smo mi (Srbi) deo ove ljudske celine koju on naziva Srednja Evropa? Po čemu sam ja Srednja Evropa, i vi? Ja sam iz Srbije, vi iz

Mađarske, ali ja nikada nikoga ovde nisam čuo, ni učitelja ni oca ni majku, ni popa ni političara ni pisca ni pesnika da tako priča, govori, misli i piše kao vi. Pa šta je to? Između mene i vas je ogromna razlika.

Moj je kasetofon zabeležio i neke od komentara ljudi koji su sedeli do njega izmenjenih dok je ovo pitanje prevedeno Konradu. Evo šta se razaznaje na traci: Ženski glas (ironično): „Mi smo blatnjavi Balkan... Novi Sad je Srednja Evropa, a Beograd je Balkan... Drugi ženski glas: Da apsolutno, pa jeste... od Dunava i Save... Treći ženski glas: Zemun je, Zemun je Srednja Evropa ... i Vojvodina ...“

A onda je Konrad odgovorio preko prevodioca: „O mnogo čemu ni ne znamo, a mi jesmo. Jedan Molijerov junak nikad nije znao da govori u prozi. I kada je saznao da govori u prozi prosto se zaprepastio (smeh iz publike). Baš to. Video sam mnoge bračne parove iz Krakova, iz Praga, iz Budimpešte i Novog Sada koji su za mene delovali karakteristično srednjoevropski, mada oni sami verovatno nikada nisu izustili tu reč. U njihovom načinu življenja vidim nešto zajedničko. Ako odemo malo dalje od svog obitavališta onda možemo [bolje] zapaziti šta je zajedničko.. nego ako ostanemo uvek kod kuće. Ovakav skup, pomalo ovako žestok moguć je samo recimo u Srednjoj Evropi“ (smeh i aplauz).

Konrad, za koga je znano da je u prošlosti isključivao Balkan iz svoje drage Srednje Evrope, ovde je velikodušno proširio tu zajednicu kulture i na Srbiju. Godina je 1995. Srbija je međunarodni parijski. Češka, Poljska i Mađarska već su viđene kao bivše istočnoevropske zemlje koje će se najverovatnije priključiti NATO-u u najskorijoj budućnosti. Šta da pomislimo o ovom čoveku čije se pitanje može protumačiti kao deklaracija potpune kulturne/civilizacijske nezavisnosti od Srednje Evrope? Konradov odgovor, je s druge strane, u svojoj pretenziji na privilegovani uvid objektivnog posmatrača nosio notu snishodljivosti. Koga pre da slušamo, onoga koji posmatra iznutra ili onoga koji posmatra sa strane?

Publika se jasno opredelila za Konrada i burno mu aplaudirala. U (zakulisnim) komentarima zabeleženim na mojoj traci mogao se osetiti antagonizam prema čoveku koji je postavio pitanje, možda čak i osećaj stida i nelagodnosti koje možemo iskusiti kada retardirani član porodice koga ne izlažemo javnosti pokaže svoju glupost pred uvaženim gostima. Ženski glasovi sa moje trake prihvatili su hijerarhije Srednje Evrope ali su u nekoj vrsti zakulisnog stava samo-spo-

znaje priznali jedan drugom, onako među nama, da ma šta Konrad rekao, oni znaju da se Srednja Evropa pruža samo do Novog Sada, ili najviše do Zemuna – od Beograda na Jug, sve je to balkansko blato.

Hrvatska i Srbija, ili bela kafa i turski kolac

Blato će nam biti jedna od crvenih niti koju ćemo pratiti kada se uputimo na Zapad u obližnju Hrvatsku jer su, kada su u pitanju simboličke geografije, pogotovo srednje-evropske, priče koje Hrvati pričaju o sebi i drugima (recimo o Srbima) i priče koje Srbi pričaju o sebi i drugima (recimo o Hrvatima) tesno povezane (do te mere da jedne druge konstituišu a ne samo odražavaju), pa stoga jedne druge vrlo dobro osvetljavaju.

Za Hrvatsku se može reći da u odnosu na Srbiju stoji u odnosu koji je sličan odnosu Kunderine Srednje Evrope i Solženjicinove Rusije. Neki Srbi ponekad mogu priznati da njihov balkanizam, poput komunizma, predstavlja bolest, dok Hrvati mogu da kažu da i oni boluju od iste bolesti, ali da su ta bolest Srbi! Oni mogu da kažu da su ih Srbi „oteli“ od Zapada, i da se kada se jednom oslobode njihovog jarma mogu ponovo vratiti „Evropi“ kojoj su uostalom oduvek i pripadali. Problem je u tome što, iako je nevoljko primljena u članstvo Zapada, u očima nekih iz te „Evrope“ Hrvatska se i dalje vidi kao Balkan.

Eminentni hrvatski etnolog Dunja Rihtman Auguštin analizirala je neke od hrvatskih reakcija na ovu dilemu.⁴ Slučajni uzorak koji je ona uzela iz hrvatske štampe u proleće/leto 1996 pruža sledeće upotrebe „Balkana“ (kurziv je njen). Tako se jedan čitalac u pismu Vjesniku (5. maj 1996, str. 16) pod naslovom „Hrvatska most prema Balkanu, ali nije Balkan“ jada: „...senzibilitet je hrvatskog povijesnog trenutka takav da nas nakon svih gorkih iskustava s Balkanom, vrijeđa guranje Hrvatske na Balkan ... Hrvatska nije ni povijesno, ni kulturno, ni vjerski, ni zemljopisno niti balkanska niti južnoslavenska država. Slikovito rečeno – ‘Balkan-express’ ulazi na Balkan tek u Beogradu“ (Rihtman Auguštin 1997: 27).

Rihtman Auguštin dalje citira državnog komentatora Milana Ivkošića u nedeljnom prilogu Večernjeg lista (rubrika „Kulturni obzor“ 2. juni 1996, str. 19) koji se ljuti na Evropu kojoj je navodno

⁴ Videti takođe Lindstrom and Razsa 1998 i Razsa n.d.

„stalo do poticanja onog balkanstva i u politici i u medijima s kojim balkanstvom nastoji poistovjetiti Hrvatsku da bi je na Balkanu zadržala“ (Rihtman Auguštin 1997: 28).

Ovi navodi potiču iz državne štampe bliske vladajućoj partiji Franje Tuđmana i odslikavaju ono što bi se moglo nazvati dominantnim diskursom. Rihtman Auguštin taj diskurs ovako sumira: „...državni mediji ne specificiraju što je to Balkan, jer, napokon to svi znamo! To je znamen prevrtljivoga i prevarantskoga političkog ponašanja onih drugih, zaostalost i primitivnost tih istih (znamo kojih). U svakom pogledu dno samoga dna i crna rupa na jugoistoku Europe u koju Hrvate i Hrvatsku, koji nipošto to nisu zaslužili, nasilu žele strpati svi oni koji su se urotili protiv njezine nezavisnosti i mlade demokracije“ (Rihtman Auguštin 1997: 29).

Sledeće poglavlje naslovljeno „Možda je Balkan i među nama?“ bavi se, međutim, medijima bliskim hrvatskoj opoziciji. Rihtman Auguštin navodi Vilka Luncera, novinara i potpredsednika Socijaldemokratske unije koji u članku pod naslovom „Tko Hrvatsku vuče blatom Balkana?“ kaže između ostalog: „Htjeli – ne htjeli, stopala nam se vuku po živom mulju Balkana.“ (Novi list, 15. juni 1996, str. 21). U svom članku „Balkanizacija à la Croatie“ (Feral Tribune, 15. juli 1996), Slavko Goldštajn, publicist i izdavač, tvrdi da hrvatska politika nakon osamostaljenja primenjuje „nepogrešivu formulu balkanizacije,“ to jest, „spoj dinaroidnog nasilništva i bizantinskog dvoličnjaštva“ (Rihtman Auguštin 1997: 29). Rihtman Auguštin je ovaj članak napisala inspirisana predavanjem Marije Todorove u Zagrebu 1996 i on se obraća upravo onoj temi kojoj Todorova, koja se prevashodno bavi načinima na koje je razvijeni Zapad Evrope zamišljao Balkan, ne posvećuje mnogo pažnje – time kako se ljudi na Balkanu odnose prema tom stereotipu. Ona kaže: „U svom radu o zamišljanju Balkana Todorova podsjeća na rasprave o odnosu Europe prema orijentalizmu. Za Europu istok je oduvijek „drugi,“ no u slučaju Balkana na djelu je drugačija logika. Na samome Balkanu stereotip Balkana ne služi za razlikovanje prema „drugima“ nego je on instrument unutarnjeg razlikovanja. Doista, obavjesti iz hrvatskoga tiska pokazuju da stranka na vlasti prijeti narodu i oporbi crnom rupom Balkana, do oporba dokazuje kako se upravo vlast ponaša balkanski i vodi nas u istu crnu rupu. Tako se dijelimo po stvarnoj ili izmišljenoj pripadnosti Balkanu“ (Ibid. 35).

I vlast i opozicija u Hrvatskoj se izgleda slažu u tome da je Balkan crna rupa i živo blato. Kopajući po ne tako davnoj istoriji, Rihtman Auguštin međutim iznosi na svetlo dana pro-balkanski stav nekih značajnih hrvatskih figura s početka dvadesetog veka. Anton Gustav Matoš i Ante Starčević, iako su pripadali različitim strujama hrvatske nacionalne ideologije, shvataju Balkan „ne kao stereotip zaostalosti, nego naprotiv, kao metaforu izlaska iz partikularizma, provincijalizma, kao šansu napretka?!“ primećuje ona gotovo s nevericom.

Najbolji izvor za razmatranje te hrvatske dileme, Rihtman Auguštin nalazi kod Krleže, tog vrhunskog „antropologa“ Balkana i balkanizma, pogotovo u njegovim Zastavama. Zastave su hronika sukoba između starog Emeričkog i njegovog sina Kamila prvih decenija dvadesetog veka u sred zamršene hrvatske politike prema Beču i Budimpešti.⁵

Kamilova tetka Amanda, rođena u Zagrebu ali udata u Beču, strah je i trepet za porodicu koja je ostala u Zagrebu. Ona je tipični „austrofilni snob“ i arbitar ukusa koji nepoštedno kritikuje zagrebačke provincijske manire: „Svi namačete kifle u belu kavu kak balkanski cigani, a kak se samo kod vas servira čaj, u ovoj zemlji gde vam je goveđa juha ideal, vi servirate rusiš tej kak grog zlimunom i zrumom, kako bučkuriš“ (Rihtman Auguštin 1997: 33; Krleža 1982: 235).

Bela kafa je tipični kod habzburškog identiteta, pa tako i cele Srednje Evrope kao kulturnog kruga u njenim raznim inkarnacijama. Povezuje se sa građanskim, buržoaskim životnim stilom i moguće je upotrebiti metonimijski kao oznaku za ceo region, baš kao što blato, i kao što smo videli, Cigani, mogu označavati sve Srbe ili Balkan viđen iz austrougarske perspektive.⁶

Bela kafa se pojavljuje kao metonimijska oznaka mentaliteta kada Krleža upoređuje starog Emeričkog sa Srbinom Stevanom Mijailovićem-Stevčom, njegovim prijateljem iz Beča gde su zajedno studirali pravo. „Ko biva,“ veli Stevča starom Emeričkom, „mudriji

⁵ Zanimljivo je uporediti četvorotomne *Zastave* sa četvorotomnim *Vremenom smrti*. Hrvatski monumentalni roman bavi se pre svega neverovatnim pravnim zavrlamama u trouglu Zagreb-Pešta-Beč, dok je monumentalni roman Srpskog Tolstoja koji se odigrava u gotovo istom vremenskom okviru, sav u blatu, krvi i ratu.

⁶ Inače, problem za tetku Amandu nije toliko u beloj kafi koliko u namakanju. Strogo razdvajanje supstanci (kifli i bele kave, čaja i groga) deo je „civilizacijskog procesa“ koga je opisao još Norbert Elias (1994) a potom i Bourdieu (1984) kao logiku „distinkcije.“

smo mi brate, koji stižemo ispod turskog kolca nego svi vi, koji živite o bečkoj bijeloj kavi“ (Rihtman Auguštín 1997: 33; Krleža 1982: 338, kurziv moj). Ovde bela kafa označava razmaženost civilizacijom dok turski kolac označava pretenziju na mudrost koja potiče od patnje i moralnu superiornost žrtve. Na srpskoj strani srpsko-hrvatskih poređenja, naravno, turskom kocu se može protivstaviti turska kafa. Kao značajan marker svih nekadašnjih otomanskih podanika, turska kafa bi u jednom takvom poređenju mogla biti označavati orijentalnu čulnost i sklonost uživanju nasuprot i u protivteži orijentalnoj surovosti koju simboliše kolac. Ova vrsta uživanja retko se međutim opaža i priznaje u Srbiji kao „orijentalna“ i pre pripada modusu prećutnog samo-razumevanje negoli otvorenog samo-pokazivanja.⁷ Moguće je, s druge strane, da bi u nekom drugom kontekstu turska kafa mogla biti suprotstavljena beloj kafi kao, recimo, jači, srčaniji, ili čak „muževniji“ napitak.

Kada, međutim, pod stare dane Stevča poseti starog Emeričkog, on se postavlja na njegovu stranu i brani austrougarski status quo protiv mladog Kamila Emeričkog. Kao bečki đak, stari Stevča, sada već penzionisani srpski ministar, obrušava se nepoštedno na balkanski mentalitet Srba i zalaže se za vrline koje se povezuju sa belom kafom – habzburški red i čistoću, kulturu i civilizaciju. Krleža, kao vrsni antropolog balkanskih mentaliteta, uspeva da u nekoliko stranica Stevčine tirade upakuje jedan neverovatno reprezentativni uzorak pogrda koje je srpska elita, pogotovo ona školovana u Srednjoj i Zapadnoj Evropi tipično prospala na račun karaktera sopstvenog naroda.

Bilo je teško, priseća se Stevča vratiti se iz Beča kao doktor prava u „primitivnu, zaostalu tursku palanku,“ gde se „moraš klanjati čaršiji, opanku i gejaku“ (Krleža 1982: 350). Zanimljivo je primetiti koliko se u ovoj tiradi Stevča rado, gotovo sladostrasno koristi turcizmima koji u ovom kontekstu naravno imaju pogrдне konotacije. No kad se Srbi obraćaju jedni drugima (u tipičnom herzfeldorskom modalitetu samo-razumevanja), turcizmi ne moraju imati pogrđan prizvuk, već često poprimaju konotacije opuštene i samo-povlađujuće intimnosti, jedne (samo)zadovoljne introspekcije.

⁷ Turska kafa je pre svega modus socijalnosti, ili prostim rečima, zgoda za druženje, i njen „orijentalni“ karakter mogao bi se možda tražiti u izvlesnom „usporenju“ vremena uokvirenog tim ritualom. Pijuckanje kafe i „kafenisanje“ (od sitnog ogovarjanja do bistrenja svetske politike) kao da stvara jednu zaštićenu kapsulu u kojoj vreme treba da protiče sporije nego u toku ostatka dana.

U kontrastu između Stevče i starog Emeričkog, Stevča priziva turske kočeve nasuprot bečkoj beloј kafi da bi položio pravo na nadmoćnu mudrost Srba. U potonjem dijalogu, međutim, Stevča je na strani bele kafe i implicitno, svojim izborom reči, on upravo na tursko nasleđe prebacuje krivicu za srpske mane.

Kada se bave samokritikom, Hrvati mogu prizivati Balkan kao prokletstvo i mogu ga koristiti kao oružje u internim klasnim i drugim diferencijacijama. Socijalna beda može se tako nazvati Balkanom koji nam je tu pred nosom. „Promatrajući te naše lijepe hrvatske žene“, navodi Rihtman Auguštín jedan drugi Krležín lik, „uz čašu hrvatskog sladoleda, na hrvatskoј terasi, uz gibanje prolaznika u bijelom platnenom odijelu sa reketima, uz skupe engleske i talijanske marke automobila, čovjek bi mislio da je doista u ‘Evropi’... Međutim, sve to samo je esplanadska kulisa. Dođite, molim vas, sa mnom prijeko na durgu stranu kolodvora, iza Podvožnjaka, ni na dvije stotine metara od gradskog centra, slika je obratna: petrolejke, blato do zgloba, prizemnice s provincijalnim plotom, vrtovi s makom i graham, kudravi psi bez marke, štale... Sve sivo, sve gadno, sve antipatično. Sve: balkanska tužna provincija, gdje ljudi stanuju na smeću, gdje ljudi stanuju ko štakori, gdje beskrvna i slabokrvena djeca crkavaju i gdje se uopće više crkava nego živi u ljudskom smislu“ (Rihtman Augustín 1997: 32).

Može se lako pokazati, i to je jedna od glavnih poenti svih ovih primera, da se jednačina koja postavlja da se Zagreb prema Beogradu odnosi isto kao Zapad prema Istoku, kao Evropa prema Balkanu, kao civilizacija prema varvarstvu (ili barem zaostalosti), itd., rekurzivno reprodukuje na obe strane te dihotomije (videti Gal i Irvine 1995: 974). Drugim rečima, dihotomija ili odnos relevantan na jednom nivou reprodukuje se bilo na obuhvatnijim bilo na partikularnijim nivoima poput fraktala. Sladoled na terasi Esplanade nasuprot balkanskom blatu u samom Zagrebu, ali sladoled nasuprot čevapa u samom Beogradu.⁸ Jedino što ta dva sladoleda imaju druga-

⁸ U Zagrebu postoji opcija da se *sladoled*, kao još jedan marker austrougarske ili europske civilizacije, može videti i kao purgerska fasada koja skriva društvenu bedu *à la Balcanique*. Stevča, s druge strane, pominje kako je srpski kralj ponudio sladoled akreditovanim predstavnicima velikih sila i kako je čaršija odmah protestovala: „šta, služiti *sladoled* tim stranim lopuzama... umesto *kajmaka užičkog* ili *čevapčića*, jel zato plaćamo kralja koji neće da promovise domaće proizvode“ (Krleža 1982: 352 kurziv moj).

čije valence: u Zagrebu postoji tenzija između sladoleda kao dela intimnog građanskog identiteta i spoznaje da je taj identitet zapravo tanka ljuska koja prikriva surovu stvarnosti „balkanske“ bede; u Beogradu pak, sladoled je još uvek teško zadobijena civilizacijska tekovina (za bečkog đaka Stevču) stalno u opasnosti da je potisne orijentom ukaljani i prostački ukus mase. Rekurzivnost (ili fraktalnost) relevantnih dihotomija je redovna pojava kada su u pitanju simboličke geografije i predstavlja vrlo korisno analitičko oruđe. Neke teorijske implikacije koje proizilaze iz rekurzivnosti biće razmatrane na kraju ovog teksta. Ostanimo za sada još malo na hrvatskoj strani dihotomije.

Hrvati: mi smo Cigani

Zagrebački Emerički su namakali kifle u belu kavu te ih je iz svoje bečke perspektive tetka Amanda proglasila balkanskim Ciganima. Ovo mora da je prilično zabolelo jer drugi Krležini likovi koji reprezentuju austrougarsku i hrvatsku perspektivu često koriste „Cigane“ kao pogrdni termin kada govore o Srbima. Čak i Stevča nekoliko puta pominje Cigane u svojoj osudi srpskog mentaliteta. No, najpopularnija zagrebačka rok grupa iz ranih osamdesetih (i jedna od najboljih jugoslovenskih grupa svih vremena), „Azra,“ započela je pod imenom Balkan sevdah bend i njen prvi hit bio je singl „Balkan“. „Mi smo ljudi Cigani sudbinom prokleti,“ peva Džoni Štulić, s dobro poznatim refrenom: „Balkane, Balkane, Balkane moj, budi mi silan i dobro mi stoj.“

Štulić je pesnik balkanske strane Zagreba, one ružne, provincijske i primitivne – svega onoga što se krije iza europske fasade. Njegova se poezija dakle može posmatrati kao, između ostalog, i pobuna protiv zagrebačkog purgerskog samo-predstavljanja, njihove poze i „kulture,“ s jedne strane i kao projekcija intimne samo-spoznaje da Zagreb jeste Balkan. Pesma „Balkan“ je naravno takođe i izraz jugoslovenske solidarnosti, jednog iskrenog poistovećenja sa balkanskom sudbinom Jugoslavije, i mnogi su u to vreme širom zemlje, pogotovo mladi, delili Štulićeve emocije. Zato će tek u kasnim osamdesetim i ranim devedesetim, kada je u Hrvatskoj naglo porasla potreba da se distancira od Balkana u naporima da se pridruži Zapadu, jedno ovakvo prkosno prihvatanje tetka Amandine optužbe potencijalno poprimiti veću težinu.

Kako su Romi širom Jugoslavije po opšte raširenom mišljenju smatrani parijama na samom dnu društvene hijerarhije, pogrdni naziv „Cigani“ se često koristio kao metonimijska oznaka za sve ono što se želelo prikazati kao niži, obezvređeni član dihotomija. Naravno, kao što se može i očekivati, ta upotreba termina „Cigani“ ispoljava rekurzivnost. Njim se časte Hrvati i Srbi, međusobno, ali i svaka grupa ponaosob će svoje interne parije raznih vrsta nazivati „Cigani-ma.“ Druga tendencija koja se ovde da zapaziti jeste opšta pojava u među-etničkoj (i među-grupnoj) percepciji da se i sopstvena i grupa s kojom se poređenje vrši predstavlja u terminima ekstremno kontrastnih elemenata. Tako Fernandez govori o „demonu Andaluzije“ koji proganja iberijaniste. Andaluzija je „mesto u Španiji koje poseduje tako moćan i impresivan karakter da je teško ubediti one kojima je strana kulturna kompleksnost Iberijskog poluostrva da taj deo Španije i njegove karakteristike nisu cela Španija.“ Teško je, nastavlja Fernandez, ubediti ljude da oblast Španije koju on istražuje, nasuprot Andaluziji, „nema borbe s bikovima, politiku zasnovanu na patronatu, veliki obespravljeni urbani proletarijat i tome slično.“ Taj demon je demon metonimijske pogrešne reprezentacije, „što će reći, načina na koji jedno mesto, koje je samo tek deo jednog mnogo većeg mesta... postaje oznakom tog celog mesta.“ Ali zašto baš Andaluzija? Ovaj demon, kaže Fernandez, „proističe iz napetosti između severa kao mesta i juga kao mesta“: „Ako uzmemo ovu severno-južnu dinamiku kao stvarnu i obično nipodaštavajuću ‘definiciju situacije’ u ljudskim odnosima... možemo shvatiti zašto se u okviru tog južnog mesta, a tako Španiju vide iz perspektive severne Evrope i Severne Amerike, upravo jedan južni deo tako često uzima da predstavlja celinu. Uzeti neko severno parče jednog južnog mesta, recimo Kataloniju ili Galiciju, da predstavlja celinu značilo bi pomutiti jasan i jednostavan osećaj razlike koji utvrđuje identitet a koji ovakvi stereotipovi postižu. To bi značilo prouzrokovati kognitivnu disonancu“ (Fernandez 1986: 23).

Postoji dakle tendencija da se svako ko se opaža kao niži na balkanskoj lestvici nipodaštavanja predstavi u terminima onoga što se shvata kao najniže na toj lestvici, a upravo su „Cigani“ ti koji najočiglednije (prema vladajućim i delotvornim stereotipovima) zauzimaju tu prečagu. Tako Amanda, koja iz svoje bečke perspektive vidi svoje zagrebačke rođake kao hijerarhijski niže (zbog njihovih

„namakačkih“ navika) njih predstavlja u terminima onoga što Zagreb opaža kao nešto niže od sebe – Balkan, no štaviše, Balkan koji se predstavlja u terminima najnižeg stupnja u toj hijerarhiji – „Cigana.“

Srbi: između Nemaca i Cigana

Međunarodni vozovi su idealna mesta za razmišljanja i razgovore o nacionalnim identitetima. Kada sam u junu 1996. godine dolazio u Beograd namerno nisam uzeo direktni let, što je tada bilo moguće jer su sankcije bile uglavnom ukinute, već sam leteo do Budimpešte i do Beograda putovao vozom (baš kao u doba sankcija). Jedan od razloga bio je što sam predosećao zanimljive razgovore pri prelasku granica. I nisam se razočarao. U vozu sam upoznao sredovečnog bankarskog službenika P. koji se vraćao iz Ukrajine i mada je bio mrtav umoran od dugačkog puta, svima nam je u kupeu bez ikakvog podstreka s naše strane upriličio monolog od ravno sedam sati (koliko je ceo put i trajao) pun upravo onih priča koje su me najviše interesovale. U Beogradu sam kasnije proveo tri dana rekonstruišući i zapisujući ovaj monolog. P. se pokazao kao moj najbolji „informat.“

Teško je reći da li je P. bio trezveni, praktičan čovek ili mitoman, provincijalac ili kosmopolita širokih pogleda, tolerantni demokrata ili autoritarac. Neke od tipičnih srpskih mitova potpuno je prihvatao, ali neke je kritikovao kao „izmišljene tradicije“ sa sofisticiranošću koja je ukazivala na to da je čitao dobre kritičke istorije. Jednog trenutka bi se hvalio kao Minhauzen,⁹ a drugog samo-nipodaštavao; propovedao bi visoke moralne principe a onda se hvalio time da je lopov; iskreno je hvalio Albance i ozbiljno zastupao poligamiju kao jednu od stvari koju bi on uveo kada/ako „se popne“ (tj. postane predsednik Srbije).¹⁰

⁹ P. je, moglo bi se reći, po mnogo čemu prava inkarnacija Džadžićevoeg „alazona“ – dinarskog hvalisavca koga je on opisao kao posebni psihološki profil kojim treba proširiti bogatu Cvijićevu tipologiju (Džadžić 1994).

¹⁰ Najveći deo njegove sedmočasovne tirade bio je posvećen detaljnim planovima za to šta će on da uradi ako/kada postane predsednik Srbije pošto je tvrdio da ozbiljno misli da se kandiduje na sledećim izborima. Neki od ovih planova, baš kao i ostalo o čemu je pričao, bili su krajnje racionalni i prihvatljivi, a neki opet na granicama fantastičnog.

Po držanju i načinu komunikacije, P. je bio tipični primer srpskog kafanskog filozofa. Postavio bi ti pitanje ali bi odmah na njega sam odgovorio jer ga nisu zanimale tuđe teorije – on je imao svojih na pretek. Evo njegovog uvodnog pitanja:

P.: Zašto Sloveni nikada neće postati Zapad?

Ja: (sležem ramenima) Ne znam... (ćulim uši jer je to upravo ona vrsta pitanja koja me zanima)

P.: Eto uzmi Cigane na primer, zašto oni rade?

Ja: (sležem ramenima)

P.: Oni rade samo da bi preživeli. Ciganin neće da radi ni trunku više nego što mu treba da sastavi dušu i telo... A Zapadnjak, uzmi Nemce, za koje kažu, a i oni to kažu za sebe, da su superiorna rasa, a ako ćemo pravo i jesu [s pogledom koji sugerise – „među nama budi rečeno“]. Oni žive da bi radili. Zato i imaju toliko toga, zato su toliko uštedeli i toliko stekli za sebe. E sad, Srbi i Sloveni su negde između: neki su kao Cigani, neki su više kao Nemci, ali uglavnom su negde na pola puta.

Kasnije, u jednom drugom kontekstu, P. je pomenuo kako naša bivša jugoslovenska braća (mислеći na Hrvate i Slovence) nas (Srbe) smatraju Ciganima, da bi onda, nakon kratke pauze i poverljivim glasom nešto sniženog tona u stilu „među nama budi rečeno“ rekao – „pa i jesmo.“

P. me je tretirao kao zemljaka, istina mlađeg i neiskusnog kome treba objasniti neke stvari oko nacionalnog mentaliteta o kojima je on dugo i duboko razmišljao. Njegova razmišljanja nisu bila eksplicitno upućena nekoj stranoj, autsajderskoj publici ali su često podrazumevala i uzimala u obzir svest o predstavi koju ti stranci (Zapad, Nemci, naša severna bivša braća, itd.) imaju o Srbima.

Zanimljivo je primetiti da je za P. egzemplarni Zapadnjak Nemač. To je naravno sasvim u skladu sa istorijskim značajem koju je nemačka kultura imala za Srbiju, kao i sa savremenim, pre svega ekonomskim, uticajem Nemačke u celoj istočnoj i jugoistočnoj Evropi (od gastarbajtera do činjenice da je DM glavno sredstvo plaćanja pri svim ozbiljnijim transakcijama – daleko cenjenija od američkog dolara). Ono što je donekle neobično jeste olako priznavanje nemačke superiornosti kada se zna da su Nemci takođe arhi-neprijatelji u predstavama Srba.

U svojoj karakterizaciji Nemaca kao oličenja radne etike, P. je naravno ponavljao jedan od najrasprostranjenijih stereotipova koje Srbi (a i mnogi drugi) imaju o Nuncima. Te je stereotipove moguće pratiti unazad sve do najranijih svedočanstava o Nuncima koje su ostavili Srbi još od devetnaestog veka (vidi Mitrović et al. 1996). Još je Miloš Trivunac pisao o Nuncima 1912. godine: „Kod njih, na primer, nema ni izdaleka onih bliskih veza koje niču iz srodstva ili prijateljstva; održava se izvesno odstojanje ne samo prema susedu i tuđinu, već i prema oženjenom bratu ili udatoj sestri... U njihovom se društvu... po sebi razume da svako za sebe plaća, pa ma ono bilo sastavljeno iz sasvim bliskih poznanika ili čak i rođaka“ (Mitrović et al. 1996: 118).¹¹

Ili recimo Dragiša Vasić piše 1923. godine: „Nemac... radi, uvek žuri: on ne gubi vreme i ozbiljan je ko mašina ... Ponekad će, istina, i on doći da igra... On prosto igra ko da radi... Ženu drži u naručju kao neku tehničku, mrtvu stvar..., jer on je čovek za rad, a nije čovek za igru“ (Mitrović 1996: 15).

Prema toj konstelaciji slika koja se održava već više od sto godina, Nemci su nalik mašinama, pedantni, posvećeni poslu i lišeni smisla za humor.¹² Dovoljno je prisetiti se komentara sa fudbalskih utakmica gde naši igraju protiv Nemaca. Nemci su neumorni, efikasni, prave bezdušne mašine. Oni ne mogu da pariraju našoj kreativnosti, briljantnim improvizacijama, našim neodoljivim, ali avaj i nepredvidljivim i nepouzdanim provalama čiste genijalnosti. Pobili ili izgubili, uvek je to sukob mašine i duše. Nemci su hladni, uzdržani, plaćaju odvojeno. Međutim, to rasprostranjeno uverenje u našu nadmoć nad Nuncima može se posmatrati i kao kompenzacija za osećaj da mi prilično zaostajemo na njihovoj skali vrednosti. Oni

¹¹ Džejs Kerier izveštava kako je na Papui, Novoj Gvineji stalno slušao izjave tipa „Vi Zapadnjaci uvek plaćate hranu; kada se dignete od stola uvek ostavite novac, čak (s komičnim čuđenjem) i kada ste sa sopstvenim bratom!“ (Carrier 1992: 198). Ovakva poređenja koja suprotstavljaju zapadnjački obezličenu novčanu ekonomiju ljudskim odnosima (ili ekonomiji dara detaljno opisanom u antropološkoj literaturi još od Marsela Mosa i Malinovskog) ostatka sveta mora da se mogu čuti širom sveta, ne samo u Srbiji ili Papui.

¹² Ili kako mi reče taksista koji me je vozio sa aerodroma u zimu 1995, „Gladao sam taj neki nemački humoristički šou, nešto kao ‘skrivena kamera’ – kao trebalo bi da bude smešno ali ja se uopšte ne smejem, možda na jedan od deset skečeva. Nemaju oni to .. tu toplinu koju mi imamo, oni su hladni, zar ne? I njihova porodica, oni se ne vole ko što se mi volimo, roditelji i deca, oni nisu ko mi.“

zaista i jesu superiorna rasa, priznaje P., upravo zato što „žive da bi radili.“ Ironija je sudbine da je upravo od tih istih Nemaca – za koje oni istočno i južno od njih smatraju da nemaju dušu – potekla moderna romantičarska predstava o „duševnosti,“ i to kao reakcija na ono što su oni videli kao imperijalistički zapadnjački racionalizam koji im je nametan iz Francuske. Ironija je čest rezultat rekurzivnosti – ironično je to da je ono što izgleda kao primer zapadnjaštva (Nemci, Austro-Ugarska) onima koji su dalje na istoku i jugu (Srbija, Balkan), izgleda „istočno“ onima koji su (simbolično i geografski) više prema zapadu (Francuska). Moglo bi se tako reći da je istorijski gledano, Nemačka, koju mi držimo za pravi Zapad, zapravo prva zemlja „Istoka,“ ili ne-zapadnog ostatka sveta. I upravo je nemačka reakcija na francusko prosvetiteljstvo iznedrila romantičarski, „nemački“ nacionalizam koji su zatim, u njegovim raznim odrazima, usvojile nove nacije ne-zapadnog „ostatka sveta.“ Balkanske zemlje bile su tu među prvim i najboljim učenicima.¹³

Duša je u krajnostima

Ako posmatramo „Istočnu Evropu“ kao kontinuum (u očima Zapada ali i u samo-opažanju samih Istočnoevropljana) koji se pruža od relativno „najzapadnijih“ Čeha, Poljaka i Mađara do relativno „najistočnijih“ Rusa, onda će Kundera i Solženjicin imati različite opcije pri prezentiranju svojih nacija Evropi ili Zapadu. Konkretno istorije tih predstava su složene i pune ironija, ali semiotički proces koji je ovde na delu relativno je jednostavan. Na krajnjoj tački kontinuumu, Zapad će Rusiju uzimati da predstavlja celu Istočnu Evropu baš kao što isti taj Zapad (tj. Sever) uzima Andaluziju da predstavlja celu Španiju. Kundera, međutim, budući da je njegova nacija najbli-

¹³ Tako bi se moglo reći da su etnički sukobi koji su formirali stereotip Balkana kao divljeg i nasilnog posledica, između ostalog, presađivanja nemačke ideologije etničke nacije definisane jezikom i kulturom na tle izmešanih populacija u uslovima beskrupuloznih nadmetanja velikih sila. „Virus“ Balkanizma, potekao je, prema tome, u izvesnom smislu reči, upravo iz Nemačke. Kada se Vinaver čudi Nemcima i Francuzima zbog njihovog preganjanja oko Alzasa i Lorena, i kaže da su i oni počeli da postaju Balkanci, on zapravo obrće red stvari i odnos uzora i učenika. Nisu to Nemci i Francuzi zaraženi virusom Balkana već je Balkan zaražen virusom koji se, moglo bi se reći, zapatio baš oko Alzasa i Lorena. Videti: Finkelkraut, 1993 i Vinaver, 1924.

ža Zapadu ima opciju da se distancira od ruske stigme, ili da je eksternalizuje kao „bolest“ i tu bolest identifikuje kao Ruse. Na krajnjem istočnom polu ovakvog kontinuuma, Rusi nemaju istu opciju transfera stigme na one koji leže istočno od njih, barem ne u okvirima evropske simboličke geografije. Oni mogu preneti svoju istočnu stigmu dalje na sopstveni Istok, ali u očima Zapadne Evrope oni i dalje ostaju tim Istokom okaljani. Kako piše Volf, „najdalekosežniji istočni vektor uticaja na Rusiju, viđen nedvosmisleno kao sila varvarizma, bio je uticaj Tatarske i Tatara“: „Kini, Persiji i Turskoj je u doba Prosvetiteljstva moglo biti priznato da poseduju sopstvene orijentalne civilizacije, ali Tatarima takav popust nije činjen. Ako je Rusija pripadala tatarskoj imperiji u doba Batu Kana, Tatarska je pripadala ruskoj imperiji u doba Petra, ali je taj odnos, čak i kada se obrnuo, i dalje protezao kada je u pitanju bila ravnoteža između Evrope i Azije, civilizacije i varvarstva“ (Wolff 1994: 190-191).

Ukoliko se radi o stigmati komunizma, Kundera ima jednostavnu opciju da kaže kako su ga Česima doneli Rusi; Solženjicin odgovornost ne može prebaciti ni na koga drugog (osim na Jevreje). Najviše što on može da uradi jeste da ga prikaže kao bolest, jednu neprirodnu izraslinu na ruskom organizmu, pa prema tome nešto što je u principu izlečivo. Biti na krajnjoj tački kontinuuma, međutim, pruža neke diskurzivne prednosti koje oni bliži referentnom Drugom ne uživaju. Rusiji je bilo suđeno da razvije neke od nemačkih romantičarskih ideja uobličениh u opoziciji prema racionalizmu i univerzalizmu Prosvetiteljstva do njihovih najupadljivijih i najekstremnijih formulacija – pojam, diskurs, zapravo celu instituciju ruske ili slovenske duše (videti posebno kod Pesmen 2000). Robert C. Vilijams prati razvoj ovog pojma u Rusiji od semena posejanog nemačkim romantizmom do njegovog punog procvata kod Dostojevskog. Što je najzanimljivije, Vilijams tvrdi da je onda na Zapadu, pogotovo u Nemačkoj gde je, na neki način i potekao, taj pojam ponovo prigrljen kao moćno sredstvo kritike sopstvenog zapadnjačkog nezadovoljstva modernim dobom: „Nemački romanticizam omogućio je Rusima da o sebi misle kao o jedinstvenoj naciji čija je istorijska uloga da na kraju trijumfuje nad tom istom Nemačkom i Evropom iz koje je ta ideja i potekla. Sa svoje strane, evropski intelektualci kritični prema građanskom društvu pronašli su da je ruski napad na Zapad zapravo potvrda njihove sopstvene boljke, te su svoju društvenu kritiku

prepodesili uz pomoć anti-evropskih sentimentata izraženih u ruskoj književnosti... U godinama pre i nakon Prvog svetskog rata postalo je očigledno da će se oni Evropljani koji su bili kritični prema sopstvenim društvima okrenuti zemljama na marginama Evrope u potrazi za izlazom... dok je „ruska duša“ za Ruse bila utopijska, ukazujući na istorijski potencijal koji će se ostvariti vremenom, za Evropljane je ona bila arkadijska, nešto što je sačuvalo jedan kosmos koji je bio primitivan i bezvremen. Nije samo da su je Rusi pozajmili već su je Evropljani preuzeli nazad: intelektualni transfer nije bio jednosmeran već cikličan“ (Williams 1970: 573, 575, 587-8).

Rusija je, naravno, u mnogo čemu izuzetak, ne najmanje po tome što je teritorijalno daleko najveća država na svetu. Ona jeste periferija u odnosu na Zapadnu Evropu kao „Centar Civilizacije“ i podložna problemima samo-poštovanja kao i druge periferije ali je takođe i mesto koje može polagati pravo na Veliku Kulturu i Velika Dostignuća (od Dostojevskog i Boljšog teatra do Gagarina). No i pored toga, nipodaštavanje ostaje, i Rusija se obično vidi i kao krajnje kulturna i krajnje nekulturna. Pošto zauzimaju krajnju tačku jednog posebnog zapadno-istočnog kontinuumu u globalnim geopolitičkim predstavama, Rusi imaju opciju da tu svoju ambivalentnu reputaciju predstavljaju kao lokus misteriozne Slovenske Duše koja pripada baš njima u trenutnoj „lokalizaciji ljudskih potencijala“ (videti Apadurai 1986). Česi su takođe Sloveni, ali ta opcija za njih nije posebno delotvorna, između ostalog i zbog njihove pozicije na toj simboličkoj mapi. Kundera je uvređen kada zapadni kritičari u njegovim delima vide dokaze za duboku „slovensku dušu“. On se nje odriče. „Džozefa Konrada uvek je nerviralo kada su njemu i njegovim knjigama prilepljivali etiketu ‘slovenske duše’ zbog njegovog poljskog porekla,“ piše Kundera u svojoj slavnoj Tragediji Srednje Evrope. „Pre nekih šezdeset godina on je pisao da ‘ništa ne može biti više strano onome što se u književnom svetu naziva slovenskim duhom od poljskog temperamenta, sa njegovom viteškom odanošću moralnim ograničenjima i njegovim prenatlaženim poštovanjem za individualna prava.’ (O kako ga dobro razumem! I ja takođe ne znam ništa besmislenije nego što je taj kult nejasnih dubina, od te bučne i prazne sentimentalnosti „slovenske duše“ koja mi se povremeno pripisuje!)“ (Kundera [1984] 1991: 219).

Na drugom, jugo-istočnom vektoru evropskih simboličkih geografija koji se može odvojiti od onoga koji se pruža na Istok, i koji Srednju Evropu suprotstavlja ne Rusiji već Balkanu, mogle bi se očekivati analogne semiotičke karakteristike diskursa o identitetu okrenutih prema Zapadu. Iako se može smatrati da Balkan započinje već u Pragu ili Beču, Srednja Evropa ima relativno jednostavnu opciju da optužbe o etničkim sukobima ili zaostalosti prebace „dole“ na pravi Balkan. Balkan ih ne može prebaciti dalje osim ako ne na Turke i islam uopšte. Oblik koji ovakva prebacivanja uzimaju jeste oblik sukcesivnih „štitova hrišćanstva“ Kako je to dobro izrazio Slavoj Žižek u jednom intervjuu: „Za Austrijance, Slovenci su divlje horde od kojih se moraju zaštititi zamišljenim zidom; Slovenci dižu zidove pred najezdom ‘necivilizovanih’ Hrvata; Hrvati se ograđuju od svojih suseda, ‘divljih’ Srba; Srbi o sebi misle kao o poslednjem štitu hrišćanstva koji štiti i njih (ali i Evropu!) od islamske invazije. Četiri puta se dakle pomeraju kulturološke granice i podižu zidovi – sve opravdano zaštitom hrišćanstva od najezde divljih hordi“ (Žižek 1997).

Ali baš kao u slučaju Rusije i Tatarske, u očima Zapada, Balkan je žigosan svojim vezama sa Otomanima iako je odavno izbegao njihovu vlasti.¹⁴ Retorika „štitova hrišćanstva“ ne izgleda vrlo delotvorna, ali mogu li se stanovnici Balkana, pošto su na krajnjoj tački svog kontinuuma, pozvati na nešto analogno slovenskoj duši? Imaju li i oni tu opciju da preokrenu valencu svoje specifične žigosanosti tako što će igrati na zapadno nezadovoljstvo modernim dobom? Mogu li oni delotvorno polagati pravo na „određene prednosti nad Zapadom koje duguju upravo svojoj zaostalosti,“ kao što to čine Rusi, prema Vilijamsu? Ako Rusi polažu pravo na dobra obuhvaćena pojmom slovenske duše, na kakva duhovna dobra mogu stanovnici Balkana da polažu pravo?

¹⁴ Štaviše, u najnovijem obrtu, sada kada je savremena Turska visoko cenjeni član NATO-a, i model sekularnog društva koji Zapad želi da i druge zemlje islama slede, nekadašnji podanici Otomana sada se mogu videti kao „turskiji,“ i to u najpogrdnijem smislu te reči, nego što je Anadolija danas, kako to kaže Rieff (1993) u jednom svom članku.

Marija Todorova ubedljivo argumentuje svoju tezu da je Balkan „služio kao skladište negativnih osobina naspram kojih je konstruisana pozitivna i samozadovoljna predstava ‘evropskog’ i ‘zapadnog’“ (Todorova 1997: 188). Diskurs balkanizma, tvrdi ona, razlikuje se od diskursa orijentalizma po tome što ovaj prvi ne pokazuje iskupljujuće valence ovog drugog; ma kako nipodaštavan, Orient je uvek shvatan i kao samosvojna civilizacija, raskošna i u ponečemu čak i nadmoćna civilizaciji Zapada; Balkan, naprotiv, nikada nije bio ništa drugo do „alter ego, mračna unutrašnja strana“ Evrope, bez ikakvih iskupljujućih vrlina.

No neki izuzetci ipak postoje, i među njima je najznačajniji verovatno Crno jagnje i sivi soko Rebeke Vest. Rebeka Vest izvrće uobičajena vrednovanja balkanističkog diskursa i vidi nešto hvale vredno upravo u onome što taj diskurs obično nipodaštava. To se može videti čak i geometrijski zorno u njenom preobraćanju uobičajenog gradijenta nipodaštavanja koji ide od severozapada na jugoistok u gradijent divljenja. Naime, Hrvatska, u kojoj ona započinje svoje putovanje prolazi najgore – previše je zaražena Srednjom Evropom i zapadnom dekadencijom od koje Rebeka Vest pokušava da pobjegne. Bosnu i Srbiju ona svakako pretpostavlja Hrvatskoj, ali njeno srce zapravo leži na jugoistočnom terminusu gradijenta – u Makedoniji – tom ‘Balkanu Balkana’ (Gal and Irvine 1995: 982) tačno prema Fernandezovoj logici metonimijske pogrešne reprezentacije. Makedonija je za Jugoslaviju kao jugoistok jugoistoka ono što je Andaluzija za Španiju kao jug juga. Srbija u toj hijerarhiji stoji prema Makedoniji kao što Hrvatska stoji prema Srbiji i kao što, rekurzivno, Jugoslavija stoji prema Srednjoj Evropi – negde između dekadencije Zapada i neukaljane balkanske čistote Makedonije.

Crno jagnje i sivi soko se može uzeti kao idealni tip pozicije koja na Balkanu pronalazi ono vitalno nešto što je Zapad izgubio. Po tom viđenju, što je Balkan više „balkanski“ to je intenzivnije i čistije to nešto. Suprotan stav, po kome je Balkan to gori što je „balkanski“, naravno je mnogo rasprostranjeniji i ja se njime ovde neću posebno baviti jer je taj stav već detaljno ilustrovan i analiziran u

¹⁵ Termin koji sam skovao u jednom neobjavljenom članku iz 1990. godine (Živković 1990).

odličnim studijama Milice Bakić-Hayden (1992 i 1995) i pogotovo Marije Todorove (1997).

I srpsko samo-predstavljajanje i „zakulisno“ samo-razumevanje, i to je ono što me ovde posebno zanima, trebalo bi da se, bar u izvesnoj meri, orijentišu prema ovim idealnim tipovima vrednovanja Balkana. Tako bi se, naravno, „idealno-tipski,“ srpske reakcije na zapadne stereotipove mogle rasporediti po jednom kontinuumu koji ide od pola potpunog prihvatanja negativnog vrednovanja do suprotnog pola maksimalne eksploatacije pozitivnog vrednovanja, sa svim mogućim međunijansama.

I ovde nam kao vodič mogu poslužiti Romi, tj. „Cigani“ kao simbolička moneta. Dva međunarodno najpriznatija jugoslovenska filma, *Skupljači perja* i *Dom za vešanje*, filmovi su o Romima. Oba poseduju status kulturne ikone. Dovoljno je samo ukazati na popularnost pesme „Đelem đelem“ i na arhetipsku scenu u kojoj Bekim Fehmiu razbija čaše golim rukama. Moguće bi bilo pokazati da je ta scena, na primer, postala neka vrsta klasičnog mesta, i da već evo već više od tri decenije služi kao jedna od najznačajnijih paradigmi sevdaha.¹⁶ Što se tiče Doma za vešanje, dovoljno je samo pomenuti kako je pesma „Đurđevdan“ iz tog filma postala neka vrsta nezvanične srpske himne u toku poslednjih nekoliko godina. Postavlja se dakle pitanje zašto su „ciganski“ filmovi toliko popularni kod kuće i zašto su u isto vreme toliko uspešni i u inostranstvu. Nije li tu reč o predstavljanju samih sebe i pred nama samima i pred svetom kao „Cigana?“ I opet, može se tvrditi da se severozapadnjaci prethodne Jugoslavije, Slovenci i Hrvati, u principu (uz izuzetke kao što je Štulić) neće identifikovati sa „Ciganima,“ i da pogotovo neće svoj identitet prikazivati (značajnim) strancima u tim terminima. Oni koji tako sebe identifikuju upravo su jugoistočnjaci, Srbi i Makedonci.

Srbi prema Romima pokazuju uobičajenu mešavinu ekstremnog nipodaštavanja i romantizacije kakva se može naći širom Evrope. I mada je u Srbiji bilo manje otvorene agresivnosti i pogromaškog

¹⁶ Kao takva, ova scena, kao i druge scene iz filma, postaju opšte poznati citati i tokom vremena zadobijaju neku vrstu kumulativne asocijativne gustine. Tako na primer, Makavejev može da postigne urnebesni, ali i neobično asocijativno snažan efekat u svojoj sceni sa nožem u glavi u filmu *Mr. Montenegro*, koja naravno na parodijski način, priziva sve ostale bogate asocijacije na balkansko kafansko šenlučenje za koje je scena iz *Skupljača perja* jedna od paradigmi.

ponašanja prema Romima nego recimo u Češkoj i Slovačkoj,¹⁷ ipak se mora priznati da „Ciganin“ jeste izuzetno pogrdan naziv koji se u Srbiji koristi često i uz bogate (negativne) asocijacije. No i pored toga, moj je argument da pozicija Srbije u evropskim kao i u internim balkanskim i jugoslovenskim simboličkim hijerarhijama čini ovu upotrebu „Cigana“ kao oznake sopstvenog identiteta razumljivijim. Kada bečka tetka Amanda nazove svoje zagrebačke rođake balkanskim Ciganima, Hrvati obično koriste opciju prebacivanja tog žiga „dole“ na jugoistok svojim komšijama Srbima. Srbi, sa svoje strane, mogu taj žig prebaciti još dalje „dole“ onima koje smatraju još nižima od sebe na civilizacijskoj skali, na primer Bugarima ili Rumunima (koje u Srbiji često nazivaju „Ciganima“), ali je takođe verovatnije da će oni taj žig ili stigmju prihvatiti i to u modusu „skrušene introspekcije“ i „samo-spoznaje.“ Kako kaže Gofman: „Stigmatizirani pojedinac pokazuje sklonost da stratifikuje „svoje“ u meri u kojoj je stigma uočljiva i nametljiva. On tada može u odnosu na one koji su očiglednije stigmatizirani od njega zauzeti stav kakav normalni zauzimaju prema njemu. Tako nagluvi postojano odbijaju da sebe vide kao gluve, a slabovidni da sebe vide kao slepe. Upravo se u pridruživanju ili odvajanju od očiglednije stigmatiziranih pripadnika sopstvene grupe najoštrije vide identifikacijske oscilacije pojedinca“ (Goffman 1963: 107).

U dominantnim simboličkim geografijama Evrope, Srbi se vide kao „gluvlji“ i „sleplji“ od Slovenaca i Hrvata. To je onda možda razlog zašto će Srbi pre da prihvate stigmju i osciluju između toga da sebe vide kao „između Nemaca i Cigana“ kao moj sagovornik P. iz voza, s jedne strane, i prosto-naprosto „Cigana“ s druge. Gofmanovim rečima rečeno, Srbi sebe pridružuju onima od „svojih“ koji su još „sleplji“ od njih, i na taj način sebe prikazuju „normalnima“ (dakle Zapadu) kao defektnije nego što sebe zaista smatraju. Nazivati sebe „Ciganima“ (kao što P. priznaje) onako „među nama budi

¹⁷ Napadi „skinhedsa“ na Rome i brutalno ubistvo četrnaestogodišnjeg Roma oktobra 1997 u Beogradu, jesu naravno primeri otvorenog nasilja prema Romima. Mora se, međutim, ukazati na značajnu, glasnu i ogorčenu reakciju građana na ove događaje. Mada ne raspoložem pouzdanim podacima, čini mi se da su ti ekscesi ipak relativno izolovana pojava u Srbiji. Izvesnu ulogu u pozitivnijem stavu prema Romima verovatno su odigrali i nedavni događaji na Kosovu u toku i nakon bombardovanja u kojima su Romi bivali masovno obeležavani kao saučesnici Srba i proganjani od strane albanskih ekstremista.

rečeno“ jeste jedan način samokritike. Paradirati pred moćnim strancima kao „Ciganin,“ međutim, možda se može podvesti pod ono što je Gofman nazivao minstrelizacijom – „kada stigmatizirana osoba udvorički odigrava pred normalnima celu igru rđavih osobina pripisanih njegovoj vrsti konsolidujući na taj način jednu životnu situaciju u klovnovsku ulogu“ (Gofman 1963: 110). Dina Jordanova ukazuje na trend u savremenom balkanskom filmu koji uključuje ovakav način reagovanja na stigmju: „Znajući da geografski pripadaju Evropi, a ipak osećajući da nekako još nisu sasvim u njoj, balkanski intelektualci veruju da moraju da učine napor da ‘ponovo uđu u Evropu.’ Da bi do tog ponovnog ulaska došlo, oni osećaju obavezu da se izvinjavaju, i spremni su da odražavaju stereotipove o samima sebi kao neku vrstu pogodbe o ponovnom prihvatanju koju smatraju da mogu da sklope. Ti projekti samo-nipodaštavanja uzimaju razne oblike“ (Jordanova 1996).

„Minstrelizacija“ i samo-nipodaštavanje, međutim, ekstremni su modaliteti reagovanja na stigmju, i verovatno se u praksi mnogo češće ublažavaju mešanjem s nečim što bi se moglo nazvati samo-egzotizacija – modalitetom reagovanja na stereotipove koji igra na njihove pozitivne valence. To je onaj modalitet gde bismo očekivali da Srbi igraju na ono što vide da zapadnjaci poput Rebeke Vest projektuju u Balkan kao „duhovno dobro“ koje im na Zapadu nedostaje. Samo-prikazivanje bi dakle najčešće oscilovalo između slanja negativne slike nazad onima koji su je poslali poput prostog odraza u ogledalu i izvrtanja te slike na način smišljen da ugodni romantičarskim fascinacijama i projekcijama odašiljača.

Jedan od takvih efektnih načina igranja na žed Metropole za egzotikom jeste žanr „magijskog realizma.“ Tako recimo, Dom za vešanje, a pogotovo Podzemlje vrve od Kusturičinog balkanskog „magijskog realizma“ i to je zasigurno jedan od razloga njegovog uspeha na Zapadu. Jedna od komplikacija u vezi sa magijskim realizmom jeste da se taj modalitet može opet izvrnuti u negativne predstave. Tako su mnogi zapadni novinari o Srbiji u toku poslednjih desetak godina govorili kao o carstvu sna i zemlji noćnih mora i kolektivnog ludila, ali im nije bilo teško da nađu domaće kritičare srpske situacije koji su o njoj govorili kao o „bizarnom svetu fantazije poput onog u romanima Garsije Gabrijela Markesa“ (videti Kinzer 1993). Samo-egzotizacija dakle i sama, kao jedna od alternativa

samo-nipodaštavanju, rekurzivno oscilira između magijskog realizma kao pozitivne i romantične utopije skrojene po meri zapadnog ukusa s jedne strane, i magijskog realizma kao crnog snoviđenja, noćne more i stanja kolektivne psihoze s druge. Ove dve strategije moguće je analitički razdvojiti i one se ponekada i javljaju u relativno čistom obliku, ali najčešće se sreću smešane u različitim razmerama. U Srbiji se samo-egzotizacija, ne po formi već po sadržini, obično oslanja na dve varijante. Jedna je eksploatisanje vizantijskog nasleđa u potrazi za svim onim što bi Zapadu moglo biti egzotično i pozitivno. Najbolji predstavnik te varijante verovatno je Pavić. Druga varijanta oslanja se na pozitivna vrednovanja balkanskog primitivizma kao nečega vitalnijeg i „stvarnijeg“ od preterano civilizovane, „dekadentne,“ i „umorne“ Evrope. Ova se varijanta može nazvati strategijom balkanskog „barbarogenija“ i bilo bi fascinantno sastaviti jednu istoriju ovakvih samo-predstavljanja počevši od Micića (1993), ili još ranije od „Srbende“ kao barbarogenijskog ideala Srpske omladine kako to opisuje Jovan Skerlić (1925). Prva strategija nastoji da povrati u život raskoš jedne Visoke Kulture, dok druga nudi prednosti varvarstva.

Odnosom među tim strategijama bavim se mnogo opširnije na drugom mestu (Živković 1998). Ovde bih samo završio jednim sjajnim primerom toga kako se mane zaostalosti mogu predstaviti kao vrline vitalnosti.

Amorfija i lelujavi oblici: kako se vrednuje „biti između“

Živojin Pavlović je pred kraj života često premišljao o suprotstavljenosti onoga što je nazivao kristalnim i amornim civilizacijama. Kristalna civilizacija je civilizacija Zapada – civilizacija organizacije, takmičenja i progressa, civilizacija grada i individualnog uživanja. Njome dominira prava linija i oštar ugao (Pavlović 1992: 15), i odlikuju je kult večnosti, zdravlja i higijene. Amorfna civilizacija je, s druge strane, civilizacija Istoka – civilizacija rituala, iracionalnosti i patrijarhalne organizacije, „horizontalna civilizacija, civilizacija sela, civilizacija nužnosti, statična civilizacija, civilizacija zaumnog... civilizacija krive linije, civilizacija kruga. Civilizacija svih ostalih vera osim hrišćanskih (izuzimajući pravoslavlje koje pripada amorfnoj civilizaciji). Civilizacija opštosti, univerzalnosti,

univerzuma (nasuprot kristalnoj civilizaciji detalja, fragmentarnosti, specijalnosti, individualne virtuoznosti)“ (Pavlović 1992: 13).

Civilizaciju kristala odlikuje „energija centripetalna, koja sve usmerava ka cilju koji mora biti jasan, bespogovorani i usmereni ka večnosti.“ Nasuprot tome, civilizacija koju pokreće drugačija energija, energija centrifuge, „sve oko sebe seje, rasipa i razbacuje, te je svet u proticanju, u mešanju, turbulenciji...“ (Ibid. 16)

Tako, „demokratija u amorfnim civilizacijama ne može da se ukoreni. Amorfnu turbulencija ne dozvoljava formiranje ustaljenih sistema“ (Ibid. 72). Za nas je, govorio je Pavlović, težnja ka Evropi „san o moćnoj tradiciji i uspostavljanju hijerarhije vrednosti, to jest - želja da se hoda pogodnije, ugodnim ali i jednoličnim asfaltom, umesto pašnjacima, šumom, klisurom i planinskim prevojima.“ Jer Evropa je komfor nasuprot znoju i mucu; praznina i jalovost umesto duhovnog bogatstva i duševne usplahirenosti. Evropa je sinonim kulture; Balkan je oličenje slobode. Zato Evropa podseća na lepotu pripitomljenih, što će reći: korumpiranih domaćih životinja, dok Balkan još uvek zasenjuje neosvojivom, nedokučivo divljom lepotom zveri (Ibid. 800). „Pripadnici kristalnih civilizacija oduvek su za svet iz amorfije govorili da su „nekulturni,“ kaže Pavlović, ali „ne biti ‘kulturni’ isto je što i biti vitalan!“ (Ibid. 106 kurziv u originalu). Možemo dakle uzeti da je Pavlovićev kontrast između dve civilizacije u potpunom skladu sa promišljanjima Rebeke Vest o dekadenciji Zapada i vitalnosti Balkana. Štaviše, prihvatajući upravo amorfiju kao nešto dobro, kreativno i vitalno, i na neki način čak superiorno ugladenosti kristalnog Zapada, Pavlović preokreće valencu jedne od najčešćih karakterizacija ne samo konkretne periferije kojoj pripada, već periferija uopšte.

Problemi svake periferije su različiti i istorijski specifični, no u svim slučajevima samo-definisanja putem opozicije pod uslovima nejednake podele moći može se primetiti neka vrsta semiotičke logike koja im leži u osnovi. Predstave pomešanosti, nedovršenosti, dvo-smislenosti, amorfnosti i rasne hibridizacije redovno se pojavljuju kako u karakterizaciji periferija od strane Centra, tako i u samo-karakterisanju samih periferija kao „nečega između,“ ili kako bismo mi to rekli, „ni na nebu ni na zemlji.“ Taj osećaj bivstvovanja „između“ izražen najrazličitijim idiomima različitih lokalnih istorija, može se takođe videti i kao jedna od logičkih posledica procesa koji bi se mo-

gao nazvati međusobnim definisanjem putem maksimalno kontrastivnih metonimijskih misreprezentacija. Evo nekih karakteristika tog procesa u šematskim crtama:

– Svaka strana nastojaće da predstavi onu drugu u terminima selektivnih elemenata identiteta tog drugog za koje se smatra da stoje u najoštrijem kontrastu sa elementima selekcionisanim da formiraju sopstvenu predstavu o sebi.

– Postojaće tendencija da se ti probrani elementi pretvore iz indeksa u ikone čime se razlike naturalizuju.¹⁸

– Dihotomije nastale u ovoj dijalektici definisanja putem kontrastiranja težiće da se reprodukuju rekurzivno, kako interno unutar svake od grupa pojedinačno, tako i prema spolja na obuhvatnijim nivoima i u opštijim podelama (Gal and Irvine 1995).

– Proces definisanja sebe i drugog u terminima onih selekcionisanih segmenata identiteta obe strane koji pokazuju najoštiri međusobni kontrast stvoriće problem odnosa prema onim segmentima koji se i dalje vide kao legitimni deo identiteta, ali se ne uklapaju u esencijalizovane kontraste. Ti se elementi obično podvrgavaju različitim strategijama brisanja (erasure),¹⁹ koji idu od previđanja do aktivnog uklanjanja onoga što se ne uklapa u pojednostavljene kontraste. Te oblasti i elementi koji se ne uklapaju onda stvaraju „kognitivnu disonancu,“ i nelagodni osećaj bivanja „negde između.“ Istočna Evropa, kaže Volf, „definisala je Zapadnu Evropu putem kontrasta, baš kao što je Orijent definisao Okcident, ali je u isto vreme ona postavljena u ulogu posrednika između Evrope i Orijenta“ (Wolff 1994:7). Ovde dakle nije u pitanju jednostavna rekurzivnost. Istočna Evropa stoji prema Zapadnoj ne baš sasvim fraktalno kao Orijent unutar samog Okcidenta, jer dok je Orijent ekstremni „drugi“ koga odlikuje strana i egzotična civilizacija, dotle je Istočna Evropa unutrašnji Orijent koji nosi naznake orijentalne zaostalosti ali retko kad i pozitivne valence veličanstvenih orijentalnih civilizacija. Tako i u slučaju Balkana, čije su stanovnike, kako tvrdi Todorova, sa Zapada smatrali ne-punopravnim predstavnicima Orijenta već mešan-

¹⁸ „Strategije esencijalizma se sve zasnivaju na stvaranju semiotičkog efekta tehnički poznatog kao ikonicitet, principa signifikacije putem sličnosti“ kaže Herzfeld. „Ikonicitet izgleda prirodno i stoga je efikasan način stvaranja samo-očiglednosti“ (Herzfeld 1997: 27). Videti, takođe: Gal and Irvine 1995.

¹⁹ Brisanje je proces kojim se „činjenice koje se ne uklapaju u ideološke šeme bilo prenebregavaju ili predstavljaju kao nebitne“ (Gal and Irvine 1995: 974).

cima bez pedigreea, dakle nečim ambivalentim, ni tamo ni ovamo, nečim između. Tako Markus Erenprajis koji je tvrdio da Orijent započinje već u Pragu, na sledeći način karakteriše rasu na koju je naišao u svom putovanju „Novim Balkanom“: „Čudne, neverovatne individue sa svih strana – niska čela, mutne oči, klempave uši, debele donje usne... Levantinski tip u područjima između Balkana i Mediterana zaista je, psihološki i socijalno, jedan „lelujav oblik“ (waving form), spoj Istočnjaka i Zapadnjaka, poliglota, lukav, površan, nepouzdan, materijalista, i iznad svega, bez tradicije... U duhovnom smislu te kreature su beskućnici; oni više nisu Orijentalci, a još nisu postali Evropljani. Niti su se oslobodili mana Istoka niti su zadobili bilo koju vrlinu Zapada“ (citirano u Todorova 1997: 125).

Živojin Pavlović dakle pretvara ovaj negativno vrednovan „lelujav oblik“ u prevashodno pozitivno vrednovanu „amorfnu civilizaciju.“ Ali čak i ovde, on sopstveno društvo vidi kao nešto između – mi smo „na graničnim rubovima oba civilizacijska bloka, ... jednim delom svog kolektivnog bića čvrsto vezani za amorfiju a drugim smo upoznali i kušali čari civilizacije kristala“ (Pavlović 1992: 76).

Zaključak

Mesto koje neka određena periferija zauzima u ovim podelama, hijerarhijama ili „gradijentima“, koje prevashodno definišu centri moći, ograničavaju i određuju repertoar reakcija koje joj stoje na raspolaganju. Tako na primer, Česi i Rusi zauzimaju različite pozicije na prosvetiteljskoj mapi civilizacije orijentisanoj od Zapada ka Istoku, i to im pruža različite opcije kada su u pitanju načini nošenja sa stigmom „Istočnjaka.“ Slično tome, Hrvati i Srbi zauzimaju različite pozicije na balkanskoj simboličnoj osi koja se pruža pravcem severozapad-jugoistok i shodno tome raspoložu različitim opcijama kada je u pitanju nošenje sa stigmom Balkana.

Biti na sličnim stukturalnim pozicijama ne znači da će opcije biti identične jer svako periferno društvo mora da se nosi sa sasvim specifičnim istorijskim kontingencijama. Srbi, Grci i Rumuni tako imaju različite opcije odgovora na stigmom iako u okviru svoje balkanske periferijalnosti dele i otomansko nasleđe i stigmom pravoslavlja.²⁰

Izlažući repertoare odgovora na stigmom, pokušao sam da pružim primere koji kondenzuju ambivalencije, paradokse i ironije. Ti

su primeri namerno odabrani kako bi što zornije prikazali kako ti odgovori osciluju ili stoje u napetosti između ekstremnih pozicija koje se mogu analitički izdvojiti, ali koje se u tako čistom obliku retko sreću u stvarnosti. Evo jedne provizorne liste tih idealnih tipova odgovora na stigm (zapravo dijagram grananja alternativa):

1. Potpuno usvajanje dominantnih hijerarhija, internalizacija zapadnih dihotomija i vrednovanja. Ukoliko grupa usvaja dominantne hijerarhije ona može da:

a) prosledi negativno vrednovanje, stereotip, stigm, itd., onima koji su 'niže' na dotičnom gradijentu nipodaštavanja (na primer, Hrvati prosleđuju stigm Balkana Srbima, Srednjevropaljani prosleđuju žig komunizma dalje na Istok Rusima, itd.)

b) projektuje to negativno vrednovanje, stereotip ili stigm kao internu diferencijaciju (na primer Hrvati koji pronalaze Balkan u svojoj sopstvenoj sredini)

2. Periferija koja je toliko blizu krajnje tačke kontinuuma da joj nije lako da prosledi stigm na „dole“ može da:

a) prihvati stigm u najnegativnijoj formi i odrazi je nazad (minstrelizacija, samo-nipodaštavanje; na primer: „mi smo Cigani“)

b) pokuša da promeni negativno vrednovanje; u tom slučaju može se uspostaviti kontinuum koji ide od:

– ambivalentnog samo-egzotizovanja (na primer, magijski realizam srpskih „ciganskih“ filmova)

– preobraćanje negativnog vrednovanja u njegovu suprotnost i proglašavanje sopstvene superiornosti (na primer, ruska duša nadmoćna zapadnoj racionalnosti, balkanska vitalnost nadmoćna evropskoj kulturi, itd.)

Oscilovanje, mešanje, ambivalentnost i napetost je moguća između svih ovih alternativa. Štaviše, slika se komplikuje time što se

²⁰ Grci su svoju nacionalnu državu gradili na pretpostavci evropskog filohelezizma i grčke elite i dan danas igraju na kartu navodnog kontinuiteta sa antičkom Grčkom. Tako Grčka zadobija članstvo u Evropi koja je drevnu Jeladu proglasila svojom kolevkom. Zato je jasno da grčke elite ističu klasične a nastoje da prikriju vizantijsko/otomanske strane grčkog identiteta. Ta opcija nikada nije bila otvorena za srpske elite za koje je jedina 'klasična starina' bila vizantijska – u očima Zapada gotovo isto toliko orijentalna koliko i Turska carevina. Što se tiče Rumuna, oni nastoje (ne baš jako uspešno) da promovišu teoriju po kojoj su oni potomci starih Rimljana i da tako uspostave rodbinsku vezu sa drugom kulturom koju Zapad smatra svojim pretkom – antičkim Rimom (videti kod Verdery 1991).

tenzija između samo-predstavljanja i samo-spoznaje ukršta sa ovim alternativama te se tako može doći do kompleksne rešetke tenzija i oscilacija između idealnih tipova reagovanja periferija na dominantne hijerarhije. Predstave, teme i narativne forme koje prožimaju srpske diskurse o nacionalnom identitetu i sudbini nisu uvek orijentisane prema ovim hijerarhijama. U slučajevima kada jesu, korisno je imati na umu specifični položaj koji Srbija zauzima u dominantnim geopolitičkim predstavama i načine na koji ovaj položaj ograničava i usmerava odgovore na te predstave.

Niti bliski Zapadu poput Čeha, niti na krajnjoj tački Istoka poput Rusa, nepovezani sa Srednjom Evropom poput Hrvata, niti smešteni na „Balkan Balkana“ poput Makedonaca, Srbima nije lako ni da prebace negativne stereotipove na „dole,“ niti da eksploatišu egzotični potencijal ekstrema. Stigma koju nose kombinuje stigme Juga sa stigmama Istoka, stigme slovenstva sa turskom ljagom, stigmom urođenog komunizma sa stigmom balkanskog divljaštva i nasilnosti. Nije im data opcija da pretenduju na srodstvo sa nekom od kultura koje Zapad smatra svojim „kolevkama“ kao što to (bar donekle) mogu Grci i Rumuni. Prihvatajući te uglavnom negativne stereotipove, srpska reagovanja obično osciluju između reflektovanja negativne slike u obliku „minstrelizacije“ i raznih nijansi ambivalentnog samo-egzotizovanja, kao na primer u „magijskom realizmu.“

Magijski realizam je samo-egzotizovanje periferije namenjeno potrošnji u Metropoli. Metropolu ne zanima ono što kod periferija nije egzotično. Svaka periferija bi idealno trebalo da bude egzemplarno mesto, savršeno otelovljenje neke ekstremne kulturne razlike – Španija bi trebalo da bude sva od strasti, flamenka, kastanjeta, i korida; Rusija bi trebalo da bude sva od duše; Balkan sav od drevnih mržnji, sukoba i pokolja. Mi smo između Nemaca i Cigana, kaže P. Ali, to nije interesantno Metropolu (ili bar tako to zamišlja balkanski autor). Pa ako Metropolu hoće da nas vidi kao Cigane, daćemo im Cigane; ako nas vide kako se valjamo u blatu i krvi, daćemo im blata i krvi, a u međuvremenu ćemo mirno umakati kifle u belu kafu.

Literatura

- Appadurai, Arjun. 1986. Theory in Anthropology: *Center and Periphery*. *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 356-361.
- Ash, Timothy Garton. 1989. Does Central Europe Exist? In *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe*. New York: Random House.
- Bakić-Hayden, Milica, and Robert Hayden. 1992. Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review* 51 (1): 1-15.
- Bakić-Hayden, Milica. 1995. Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review* 54 (4): 917-931. (Prevod na srpski: *Filozofija i društvo*, XIV (1998), str.101-118)
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Carrier, James G. 1992. Occidentalism: The World Turned Upside Down. *American Ethnologist* 19:195-212,
- Džadžić, Petar. 1988. Jovan Cvijić i balkanski psihički tipovi. U zborniku *Jovan Cvijić/Ivo Andrić: O balkanskim psihičkim tipovima*, priredio P. Džadžić. Beograd: Prosveta.
- Dumont, Louis. 1994. *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Džadžić, Petar. 1994. *Homo balcanicus, homo heroicus*. Beograd: Prosveta.
- Elias, Norbert. 1994. *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- Fernandez, James W. 1988. Andalucia on Our Minds: Two Contrasting Places in Spain As Seen in a Vernacular Poetic Duel of the Late 19th Century. *Cultural Anthropology* Vol 3 (1): 21-35.
- Finkelkraut, Alain. 1993 [1987]. *Poraz mišljenja*. Biblioteka XX vek, Beograd: Plato.
- Gal, Susan, and Judith T. Irvine. 1995. The boundaries of languages and disciplines: How ideologies construct difference. *Social Research* 62 (4): 967-1001.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books.
- Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.

- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Havel, Vaclav. 1986. *Living in Truth*. London and Boston: Faber and Faber.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York and London: Routledge.
- Iordanova, Dina. 1996a. "Narrating the Balkans in film and the quest for admissibility: indigenous images or mirroring stereotypes". URL: <http://student-www.uchicago.edu/users/diordano>.
- Irvine, Judith T., and Susan Gal. 2000. Language Ideology and Linguistic Differentiation. In *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, edited by P. V. Kroskrity. Santa Fe: School of American Research.
- Kaplan, Robert D. 1993. *Balkan Ghosts: A Journey Through History*. New York: St. Martin's Press.
- Kinzer, Stephen. 1993. The Nightmare's Roots: The Dream World Called Serbia. *The New York Times*, Sunday, May 16, 1993.
- Krleža, Miroslav. 1937. *Deset krvavih godina. Knjiga eseja*. Zagreb: Biblioteka nezavisnih pisaca.
- Krleža, Miroslav. 1982. *Zastave*. Sarajevo: NIŠRO Oslobođenje.
- Kundera, Milan. [1984] 1991. "The Tragedy of Central Europe". In *From Stalinism to Pluralism: A Documentary History of Eastern Europe since 1945*, edited by G. Stokes. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Lindstrom, Nicole, and Maple Razsa. 1998. 'Balkan is Beautiful': Examining the Role of 'Balkanism' In the Construction of Croatian National Identity. Paper read at *Slavic Forum*, 18. April 1998, at The University of Chicago, Chicago, IL.
- Mićić, Ljubomir. 1993. *Barbarogenije decivilizator*. Beograd: Filip Višnjić.
- Mitrović, Andrej, Lj. P. Nenadović, B. S. Nikolajević, D. Vasić, M. Trivunac, M. Crnjanski, S. Vinaver, P. Slijepčević, D. Medaković. 1996. *Srbi o Njemcima*. Priredili: M. Sofronijević i M. Maksimović, Biblioteka Znamen. Beograd: DBR International Publishing.
- Mitrović, Andrej. 1996. Predgovor: Srbi o Njemcima. U zbirci *Srbi o Njemcima*. Beograd: DBR International Publishing, str. 7-23.
- Pavlović, Živojin, Dušanka Milanović-Zeković. 1992. *Ludilo u ogledalu: Razgovori o civilizacijama, o religijama, o čoveku, o životu i smrti, o mržnji, o ljubavi*. Beograd: SKZ.

- Pesmen, Dale. 2000. *Russia and Soul: An Exploration*. Ithaca: Cornell University Press.
- Razsa, Maple. n.d. Balkan is Beautiful. *Arkzin*, No. 87, Zagreb, <http://www.arkzin.com/actual/balkan.html>
- Rieff, David. 1993. Notes on the Ottoman Legacy Written in a Time of War. *Salmagundi*, 3-15.
- Rihtman Auguštín, Dunja. 1997. Zašto i otkad se grozimo Balkana? *Erasmus* (19):27-35,
- Rupnik, Jacques. 1994. Europe's New Frontiers: Remapping Europe. *Daedalus* 123 (3): 91-114,
- Schöpflin, George, and Nancy Wood, eds. 1989. *In Search of Central Europe*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Skerlić, Jovan. 1925. *Omladina i njena književnost (1848-1871): izučavanja o nacionalnom i književnom romantizmu kod Srba*. Novo ispravljeno izdanje u redakciji Vladimira Ćorovića. Beograd: Izdavačka knjižara Napredak.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Verdery, Katherine. 1991. *National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.
- Vinaver, Stanislav. [1924] 1996. Nemačka u vrenju. U zborniku *Srbi o Nemačima*. Beograd: DBR International Publishing.
- West, Rebecca. 1969. *Black Lamb and Grey Falcon: A Journey through Yugoslavia*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Williams, Robert C. 1970. The Russian Soul: A Study in European Thought and Non-European Nationalism. *Journal of the History of Ideas* 31 (4):573-588,
- Wolff, Larry. 1994. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- Živković, Marko. 1990. Representing the Balkans: Symbolic Geography of the South-Eastern Margins of Europe: Unpublished ms. The University of Chicago Anthropology Department.
- Živković, Marko. 1998. Inverted Perspective and Serbian Peasants: The Byzantine Revival in Serbia. Paper read at Negotiating Boundaries: *The Past in the Present in South-Eastern Europe*, September 6-8, 1998, at Lampeter, Wales. www.ac.wvu.edu/~kritika/Anthro.html
- Žižek, Slavoj. 1997. „Uživanje u pokornosti i sluganstvu“, *Naša Borba*, 5. 1. 1997.

Marko Živković

SOMETHING IN BETWEEN:
THE SYMBOLIC GEOGRAPHY OF SERBIA

Summary

In this paper I situate what I call the “stories Serbs tell themselves (and others) about themselves” within the wider framework of geo-political imaginings and symbolic geographies. I rely in part on the richly documented historical studies of European images of Eastern Europe and the Balkans done by Eric Wolff and Maria Todorova, but emphasize the types of reactions to these stereotypical representations. This paper focuses on the specific position of Serbia within West and Central European cultural hierarchies and Balkan “gradients of depreciation,” as well as the ways Serbs manage what Goffman calls “spoilt identity.” As I consider them particularly relevant in this context, I rely a great deal on comparisons between Croatia and Serbia. Drawing on literature, everyday life, popular culture and public discourses, I show how management of spoilt identity crystallize in the images of Gypsies and Germans as representatives of the lowest and the highest poles, respectively, of recursive Balkan hierarchies. Finally, in this paper I try to uncover the semiotic logic of the feeling many peripheries share of being “somewhere in-between,” as well as some of the idioms in which this feeling is expressed in Serbia such as magic realism or metaphors of amorphous substances.

Key words: Serbia, Balkanism, public discourses, national narratives, symbolic geography, stigma.