

Multikulturalnost i multikulturalizam u postkolonijalnom „stanju stvari“: Dislocirani identitet, pričanje zajednice, književnost i druge Hrvatske

UDK: 316.72:(94+71)=163.42)

Izvorni znanstveni rad/Refereed Research Paper

Boris Škvorc, Filozofski fakultet u Splitu i Macquarie University, Sydney

Sažetak

Ovaj tekst bavi se problemima multikulturalizma i multikulturalnosti u postkolonijalnom okruženju koje pokušava dekodirati identifikacijske obrasce na temelju kojih se u sredini 'prve' i 'druge' kulture određuje pozicioniranje iz kojih se 'priča' zajednica, odnosno gdje se konstruiraju obrisi kolektivnog identiteta nacije (i iseljeničke zajednice). U tom smislu multikulturalizam se prikazuje kao politička praksa kontrole, a multikulturalnost kao stanje stvari na terenu, odnosno kao mjesto na kojem dolazi do sučeljavanja označiteljskih praksi i diseminacije koja uvjetuje nivoje razlike i razlikovnosti između dominirajuće zajednice unutar interesa koje se odvija proces uslojavanja jedinstva i iskoraka u drugo, odnosno u prostor etničke i etičke različitosti na temelju koje i postoji koncept multikulturalnosti.

Gledano iz perspektive postkolonijalne razlike ovdje se paralelno odvijaju dva procesa. S jedne strane u okviru matične kulture stvara se razlika koja se odnosi prema ishodišnim kulturama, odnosno onima koje su uvjetovale nacionalnu priču. S druge pak strane nacionalna kultura u drugoj sredini proizvodi se kao razlika u odnosu na kulturu domaćina prema kojoj teži razlikovnost multikulturalne drugosti.

Dinamični odnos ne-pripadanja prema dvama kulturalnim obrascima, onom kulture domaćina i onom ishodišne kulture razlikovnosti, u središtu je ovog rada. Kultura i naracija priče o pri/povijesti razlike u odnosu na matičnu kulturu i kulturu koja okružuje izdvojenu kulturu razlike bitno utječe na autopredodžbe koje stvara takav izdvojeni korpus i heteropredodžbe koje on proizvodi u odnosu na druge i koji drugi, isto tako, proizvode u odnosu na njegovo ishodišno polazište. Svijest o tom procesu ne utječe samo na sliku ishodišne kulture o sebi samoj, već još jasnije ukazuje na mehanizme kojima ishodišna kultura proizvodi autopredodžbe i heteropredodžbe o sebi i drugima, pozicionirajući se na kulturološkoj mapi suvremenog globalnog svijeta koji, na površinskoj razini komunikacije, dokida razlikovnost. Upravo priča o kulturi razlike u većinskoj kulturi domaćina

predstavlja pozitivnu potenciju u mogućoj priči o razlici koja, unatoč globalističkim procesima, stoji u temelju svake nacionalne kulture i njezina narativa, onog kojim ovaj definira vlastitu imaginarnu zajednicu. Tako druga Hrvatska u mnogome ukazuje na probleme definicije vlastita identiteta u ishodišnom prostoru razlikovnosti koji se, iz političkih nagovora i sustava aproprijacija, često ne problematizira kao prostor mogućeg dijaloga već se nameće kao monološko jedinstvo zajedništva, kako u priči o vlastitoj književnoj (umjetničkoj, kulturološkoj) produkciji, tako i u političkoj pragmatičkoj konsolidaciji nacionalnog (dogovorenog) narativa.

Ključne riječi: *Drugi, multikulturalizam, multikulturalnost, povijest i priča, (re) konstrukcija, identitet, postkolonijalna podvojenost, ideologemi, mitologemi, imaginarne domovine, dijaspora, autopredodžbe, egzil, emigrantska književnost, hrvatska zajednica u Kanadi i Australiji.*

1. Uvod: prostori imaginarne domovine

Ovaj se rad bavi dijakronijom i sinkronijskim stanjem 'pričanja zajednice' u drugoj sredini. Osnovno pitanje postavljeno u članku odnosi se na 'prostor između' u smislu definicije Homija Bhabhe. Riječ je o pitanju kako se konsolidira i 'izmišlja prošlost' (kao priča) zajednice koja je prostorno i vremenski izdvojena od ishodišne, a nije se uklopila u prostor i vrijeme pričanja 'velike priče' diskurzivne hegemonije u koju je prostorno ucijepljena, ostajući drugom u odnosu na jednu i drugu 'veliku priču'. Ova opsežna studija podijeljena je u četiri dijela. Prva dva dijela intencijski su usmjerena prema teorijskim problemima vezanim uz prepoznavanje, dekodiranje i tumačenje *drugog* u većinskom okružju. U središtu trećeg dijela propituje se impostacija problema u okviru narativne paradigme stereotipiziranja i proizvodnje autopredodžbi kao najkompleksnijim prostorima u okviru kojih se odvija proces identifikacije i (pro)nalaženja identiteta u zajednici koja je okružena *drugom*, uglavnom dominirajućom i dominantnom identifikacijskom paradigmom, odnosno kulturalnom hegemonijom. U četvrtom se dijelu teksta raspravlja o australskim i kanadskim Hrvatima kao primjerima na temelju proučavanja kojih se može govoriti o odnošenju prema 'postkolonijalnom stanju stvari' kao polaznoj paradigmi, odnosno ideološkoj zasićenosti kojoj je produkt fenomen viđenja zajednice kao zamišljene narativne cjeline. U ovako projiciranom shematu ona se (zajednica) ne-prepleće s većinskom pričom, ali niti s pričom *drugih* koji su isto tako izmješteni (i izvlašteni) iz prostora domaćinske kulture s velikim k.

I na kraju možda i (pre)smjela tvrdnja: uvid u književnu pri/povijest australskih i kanadskih Hrvata (hrvatskih Kanađana i Australaca)¹, odnosno načina na koji su konstruirali priču o vlastitoj 'boljoj prošlosti' i 'istini' koju su fikcionalizacijom faksije organizirano proizvodili nametnutom hegemonijom 'emigrantskih medija' i političkih organizacija, potaknut će pitanja koja traže daljnja istraživanja u lociranju 'mjesta između'

¹ O 'dodjeljivanju imena' cjeline koja funkcionira kao zajednica pisano je u izvandomovinskom tisku puno i o tome bi se mogla napraviti vrlo ozbiljna studija. Zanimljiva je strast s kojom obično druga generacija brani imenovanje 'Australaca hrvatskog podrijetla' (Zajedničar, Hrvatski vjesnik), a prva 'australskih Hrvata' (isti izvori, Spremnost, Nova Hrvatska) i 'hrvatskih Australaca'. Čini se da je pitanje odnosa 'Australian-Croatian' i 'Croatian-Australian' vrlo važno u određivanju identitetskog 'podteksta' konstrukcije priče o 'nama' u odnosu na njih o kojima govorimo u ovom tekst. V. i moju knjigu *Australski Hrvati: mitovi i stvarnost*.

i utvrđivanja doprinosa njihove priče kako ishodišnoj kulturi zemlje (zemalja) podrijetla (Hrvatska, Bosna i Hercegovina, pa i Crna Gora) tako i kulturi domaćinu (Australija, Kanada, SAD, Čile, Argentina i Novi Zeland).² Da bi se to dogodilo upravo lokacija tog 'izmještenog', imaginarnog prostora ima velik značaj za konsolidaciju kulturalnog studija hrvatskoga imaginarija. Na drugom mjestu već sam upotrijebio tri citata koji slijede. Oni su proizveli efekt koji sam želio postići: potakli su nekoliko rasprava. Najprije onu o našem postkolonijalnom stanju (u prostoru ishodišne kulture, ali i u prostorima imaginarnih domovina), zatim na raspravu o multikulturalizmu i multikulturalnosti, odnosno na razgovor o tome što znači živjeti život razlike a što život prepletanja kulturalnih paradigmi. I na kraju, tu je i rasprava o identitetu, onom konstruiranom, onom esencijalistički zamišljenom, ali i onom koji se na razini 'politički nesvjesnog' (Jamesonov termin) provlači kroz književnost, tendenciozno fikcionalizirane novinske članke i 'objektivnu' esejistiku kao konsolidacija identiteta, odnosno onog žarišta iz kojeg 'promatramo stanje stvari'.

2. O postkolonijalnosti, identitetu i multikulturalizmu

Evo i tih citata, ovoga puta drugačije impostiranih nego u tekstu gdje su se prvi put pojavili usmjereni prema konkretnom čitanju 'imaginarne Hrvatske'³:

"Nacionalizam nije seksi termin u postkolonijalnoj teoriji. Irci, koji su fingirali kolonijalno ponašanje (a o kojima će biti više riječi kasnije u tekstu, op. a.) zapravo su bili objekti kolonizacije, ali to kako su se oni 'ponašali' to je ovdje ključno. Irci su uvijek tražili nekog da se prema njemu mogu ponašati irski. Ovdje postoji vrlo kompleksan politički problem (...) koji ulazi u stereotipiziranje (i impostiranje imaginarne zajednice, op. a.) što nam ga donosi postkolonijalna teorija. (...). Postkolonijalno stanje stvari kronično je stanje, kao mitopija, reumatizam ili, još bolje, glavobolja 'dan poslije', dok istovremeno riječ 'imperijalizam' predstavlja politički i gospodarski projekt koji ima svoju vlastitu zanimljivu povijesnu dimenziju".

Terry Eagleton⁴

"Ovaj 'službeni' državni multikulturalni (australski, op. a.) kompleks nema dublje značenje za umnažanje žarišta glasova. On se može označiti kao trostruko C (na engleskom *Celebration of costumes, customs and cooking*, odnosno u prijevodu zadržavanja proslava običaja, nošnji i kuhinje, op. a.)."

² Premda postoje određene sličnosti o kojima će biti riječi kasnije, razlike između hrvatske europske i prekomorskih dijaspora su tipološke, te se ovdje ograničavam samo na ovu drugu podgrupu.

³ Ovi su citati korišteni u tekstu o pozicioniranju Borisa Marune 'između književnih paradigmi'. Taj je tekst pripremljen za skup o ovom piscu održan u Kijevu u srpnju 2010. a tekst je naslovljen ovako: O dislociranom identitetu, pričanju zajednica, književnosti i *drugim* Hrvatskama koje nam (ne) 'idu na jetra'.

⁴ Iz: Terry Eagleton: 'Postcolonialism. The Case of Ireland' U: *Multiculturalial States. Rethinking Difference and Identity*. London i New York, Routledge (str. 125-126). U tom poglavlju impostira se 'irska pozicija' postkolonijalnosti kao dvostruko negativno definirano pozicioniranje: najprije, tu je Irska kao kolonija, a onda Irci kao sudionici u kolonizaciji u okviru projekta 'civiliziranja' prostora u kojima je djelovalo 'veliko carstvo'. Postoje li ovdje poveznice u odnosu na hrvatsku situaciju, literatura ne govori, ali praksa možda ipak može pokazati drugačije.

Sneja Gunew⁵

“(Identiteti) utječu na odabir istraživačkih pitanja koja smatramo važnima, odabir projekata za koje mislimo da su ključni i na metafore koje koristimo da bismo opisali fenomene koje promatramo. To je točno kako za skupine koje imaju ‘dominantne’ identiteta kao i za one s ‘manjinskim’ identitetima. Kao fundamentalno društvena bića, mi ljudi ne možemo pobjeći od efekata naših identiteta na interpretacijske perspektive koje zauzimamo, gotovo onoliko koliko ne možemo pobjeći od procesa identifikacije kao takve. Identiteti su fundamentalni za proces *cjelokupne* proizvodnje znanja.”

Paula M. I. Moya⁶

Ova je studija nastala na temelju niza predavanja o australskim Hrvatima koja sam održao tijekom zadnjih pet-šest godina na raznim lokacijama, na Sveučilištu Macquarie u Sydneyu, na University of Melbourne, Sveučilištu Waterloo pored Toronta, na University of Toronto, u Književnom krugu u Splitu, Hrvatskoj matici iseljenika, poslijediplomskom kroatističkom studiju u Zagrebu, Filozofskom fakultetu u Splitu i drugdje. Osim toga, tu je i dugogodišnje čitanje tekstova o multikulturalizmu kao prostoru očitovanja identiteta koji se iz ‘manjinske’ perspektive može pročitati na taj način da se ‘Hrvatska’ kao narativ vidi jasnije nego li iz, kako Moya (2006) kaže pozicije ‘dominantnog’ identitetskog čitanja, onog koje oblikuje interpretaciju na temelju snage kolektivne identifikacije većine i zbog toga mu neki put izmiču ‘prostori između’, oni koji se ne mogu vidjeti iz ‘mase’ povlaštenih pozicija. Upravo zato u raspravu o identitetu polazim iz žarišta lociranja ‘Hrvatske’ kao manjinskog glasa u većinskom okružju tolerancije, dakle prostoru multikulturalizma, i to onakvog kakav je razvijen ponajprije u Kanadi i Australiji, a samo u nagovještajima takvog ‘službenog modela’ pratimo ga u Velikoj Britaniji, Skandinaviji i nekim aspektima života u Latinskoj Americi.⁷

Osnova svih teza u ovom tekstu vezana je uz prezentaciju problema na konferenciji u Sydneyu u siječnju 2009. godine. Tu je prije svega bilo riječi o australskim Hrvatima kao primjeru u kojem se može govoriti o postkolonijalnom stanju stvari kao polaznoj paradigmi, ideološkoj zasićenosti u obliku viđenja zajednice kao zamišljene narativne cjeline. Ali dok sam u knjizi koja se tom temom bavila (Škvorc, 2005) bilo riječi o ideološkoj zasićenosti ovdje se fenomen ‘imaginarne Hrvatske’ po prvi put stavlja u vezu s postkolonijalnim kompleksom Rushdiejeva tipa impostacije (Rushdie, 1991).

⁵ V. u: *Mistaken Identity: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*. Naziv eseja je ‘Denationalizing cultural nationalism: multicultural readings of ‘Australia’’. Gunew je australska teoretičarka i povjesničarka etničkih (multikultur/al/nih) književnosti i u svojim radovima inzistira na činjenici da je pitanje manjinskog glasa ‘drugog’ u većinskom okružju zapravo ontološki problem. Ona smatra kako je taj drugi zapravo esencijalno zadan, premda ga većinski glas konstruira kao vlastiti predmet ogledanja i pretvara ga u objekt modeliranja većinskog društva. Čitanje ‘Australije’ kao narativa, onako kako penetrira u ‘kulturalni i književnu povijest’ središnje je mjesto otkrivanja tog glasa.

⁶ Str. 102. Esej ‘What’s Identity Got to Do With It’. U knjizi: *Identity Politics Reconsidered*. Ur.: Linda Martin Alcoff i dr., New York, Palgrave MacMillan, 2006. Prev. s engl. B. Š.

⁷ O multikulturalizmu često pišemo, čak vezano i za naše prostore, na primjer čitajući Andrića. Ali isto tako je važno reći kako postoji bitna razlika između polietničnosti i multikulturalizma. O ovome je vrlo pregledno pisao Watson (2000). Postoji i moj sažetak njegova koncepta u Škvorc, 2007.

Moram međutim naglasiti da je ovdje također riječ o činjenici da je naracija nacije u ovom slučaju vrlo složen proces koji se odnosi ne samo prema stereotipu koji ju je inicirao, već i mogućnostima putem kojih se ta priča o naciji ostvarila u ispriповijedanim praksama koje su prostorno i vremenski dislocirane u odnosu na ishodišnu kulturu. Činjenica je također i to da u praktičkim realizacijama te iste 'pripovjedne prakse' dolazi do fikcionalizacije prostora koji diskurzivno okružuje 'dislociranog' pripovjednog subjekta. On/ona pri tom 'čvrsto mjesto' ne traži u kulturalnom okružju koje hegemonijski nameće okvir rasprave, već u izdvojenoj poziciji drugosti prema kojoj se, istovremeno – da stvar bude apsurdnija - niti u jednom trenutku ne uspostavlja izravni kontakt.

Ono što je važno reći jest da se sve navedeno u ovoj raspravi odvija u obliku 'case study', odnosno studije o književnosti, tekstu, postkolonijalnom stanju stvari i 'izvlaštenosti', udaljene, čak izolirane zajednice, i to onako kako je to na teorijskoj razini opisano drugdje, ponajprije u mojim dosadašnjim tekstovima vezanima uz probleme iskazivanja hrvatskog iseljeničtva kao *teksta*, odnosno moguće pripovjedne paradigme koja će nam pomoći u čitanju književnih i društvenih tekstova (kulturalnih paradigmi i hegemonijskih umrežavanja moć(nika) i vezanih uz nacionalnu priču koja se samoproducira u vlastitom okružju poznatog i svog. Tako su neki elementi pozicioniranosti o kojima govorim i paradigmatičkih načina govora o problemskim situacijama koji su navedeni ovdje već bili uočeni, opisani i kritički dekonstruirani u mojoj knjizi *Australski Hrvati: Mitovi i stvarnost* iz 2005. godine.

Problem koji se ovdje postavlja kao središnji je ovaj: kako takvu 'izoliranu' zajednicu i uokvirivanje problema, takvog koji se ne odnosi prema hrvatskom ovdje i sada, uklopiti u prostor 'simboličkog' jezika dominirajućeg identifikacijskog obrasca? U avanturi potrage za odgovorom na ovo pitanje (za razliku od semantičkog jezika kako ga definira Kristeva pozivajući se na Lacana)⁸ valja imati na umu da se kroz tekst ne inzistira na posebnosti te prostorne i vremenske 'izvlaštenosti', već na modeliranju tipa iskaza koji progovara univerzalno u modalnoj situaciji okruženosti većinskim *drugim* što rezultira ostvarivanjem potpuno drugačijeg tipa organizacije iskaza i priče te zajednice u odnosu na okružje i ishodište.

Ali tu univerzalnost i u odnosu na druge zajednice u *drugom* prostoru i na shvaćanje 'naših' *drugih* treba uzeti samo uvjetno kao *potpunu* razliku. Iz jednog tradicionalnog načina razmišljanja o ovoj složenoj situaciji izvlaštenosti mogli bismo reći: daljnje promišljanje problema dovodi uvijek do novih spoznaja i do modificiranja nekih starijih, što pogotovo imam na umu kad je riječ o postkolonijalnom impostiranju domovinskog, hrvatskog korpusa iz perspektive drugosti koja je dislocirana ne samo u odnosu na povijest problema, nego i na kulturološku paradigmu koja je uokviruje, prostorno i naratološki. To, hipotetski, znači da će hrvatska (dijasportska) priča, koja je udaljena ne samo prostorno, nego i na drugi način oblikuje kolektivni identitet, s obzirom na

⁸ Ovdje je riječ o Lacanovoj ideji 'muškog' simboličkog i 'ženskog' semantičkog jezika što je Julija Kristeva dobro iskoristila u svom opisu subalterne pozicije ženskog glasa. U ovom kontekstu simbolički jezik hegemonije zajednice koristim kao protutežu semantički zasićenom mitu o zajednici koja se re-producira kao moralna paradigma. Upravo zato 'muška' pozicija apstrahiranja (crtanja krupnim potezima) u ovom se kontekstu često povlači pred semantičkim jezikom nepravde, neznanja i negodovanja kao (konstruiranog) stanja svijesti. Činjenica međutim da se radi o konstrukciji (opet) će nas zavrtnjeti u krug: postoje dakle silnice koje ovim emocionalnim slojem 'upravljaju' iz pozicija umrežene moći. Usp. Kristeva.

utjecaj drugog i drugačijeg dominantnog identitetskog obrasca, biti ne samo drugačija od naracije nacije u prostoru njezina artikuliranja, već da će se bitno razlikovati i od prostorno udaljene priče koja ju je, neizravno, na simboličkoj i semantičkoj razini motivirala. Hoće li tada i jezik te priče (hrvatski 2) biti *drugi* u odnosu na domovinski jezik ishodišnog, dominantnog mita, odnosno mitologemske umreženosti, (hrvatski 1) ili će se u 'prostoru premrežavanja' pojaviti i 'hrvatski 3' kao moguća alternativa i utočište *razlike* glasa dijasporskog, egzilnog, 'podvojenog' i *drugog* u odnosu na dvije 'stabilne paradigme', vidjet ćemo, vjerujem, u daljnjem tijeku rasprave.

No, krenimo redom. U prvom dijelu ovog teksta govori se okvirno o problemu multikulturalne pozicioniranosti i multikulturalističke usmjerenosti u postkolonijalnim sredinama koje su svojom složenom kompozicijom divergentnih glasova proizvele napetost unutar korpusa dominantne (i dominirajuće) kulture unutar koje se odvijaju procesi artikulacije tog identifikacijskog razlikovanja, neovisno o tome je li riječ o drugoj kulturi u odnosu na zemlju domaćina (u slučaju impostiranja australske ili kanadske zajednice Hrvata), ili se radi o uvažavanju drugog unutar narativa nacionalne priče o jedinstvu i kontinuitetu.⁹ Ovdje, naime, hodam(o) po vrlo skliskom terenu: s jedne strane nalazim(o) se pred zidom *Nas* koji se (ne) ogledamo u drugom jer vlastitom pričom dokazujemo autopredodžbu kao prostor ostvarivanje esencije koja je izgrađena pričom o kontinuitetu. A s druge, tu je prostor heteropredodžbi u odnosu na druge koji s nama dijele prostor razlike u odnosu na originalnu, ishodišnu kulturu.

Zatim slijedi dio o politici multikulturalizma koji je vezan uz bilo koje *nas* koji živimo u prostoru *drugih*, a onda predlažem hipotezu o multikulturalizmu politike naglašavajući bitnu razliku između četiri modela multikulturalne (ne obavezno i multikulturalističke) politike. Riječ je o kanadskom, australskom, američkom i europskom modelu. Ovaj posljednji opet je bitno različit u Velikoj Britaniji i Francuskoj, a da o zemljama Srednje Europe i Balkana i ne govorimo. Mislim da je ovo razlikovanje važno jer će slika o 'manjinskoj' identifikaciji i njezinoj priči biti jasnija ako se ovaj okvir uzme u obzir.

Nakon toga se ukratko bavim(o) teorijom multikulturalizma kao kulturne i političke prakse unutar koje se odvija pozicioniranje problema o kojem će biti riječi u praktičkom pristupu konkretnoj situaciji ('case study'). Potom ćemo se, nakratko, pozabaviti književnošću kao sistemom (u Schwanitzovom smislu definicije termina) i usporediti

⁹ Pitanje jesu li hrvatska kultura i književnost postkolonijalne konstrukcije (koje svojim esencijalističkim nastupom teže to opovrgnuti i predstaviti se autohtonom kulturom 'razlike') ostaje otvoreno. Povjesničari često misle da je riječ o rubnom području šireg sloja Europe u kojoj je narativ *drugosti* bio (ipak) jedan od relativno ravnopravnih glasova uključivanja, a tip eksploatacije da je bio više klasni nego rasni (etnički), što bi značilo da je, na primjer Krležin tekst bio uklopljen u šire oblike integracija i nije bio *drugi* u odnosu na područje Austrije i Mađarske. Ili jest? Kad Krleža piše o subkolonijalnosti hrvatskog nacionalnog kompleksa u odnosu na Mađarsku upravu uspostavljenu Nagodbom, onda stvar postaje jasnija. Osim toga: ako se analiziraju narativi te drugosti, pozicioniranje impostiranosti se može promijeniti: od mađarskih željeznica do austrijske uprave, preko turske administracije i genealogije termina 'raje' u Andrićevim tekstovima, možemo sa sigurnošću ovu književnost, njezin romantizam i refleksije konstruirane u dvadesetom stoljeću pozicionirati kao post-kolonijalne. U tom smislu ne bi bilo loše konzultirati članak Stuarta Halla 'Cultural Identity and Diaspora' u zborniku Padmini Mongiaa *Contemporary Postcolonial Theory*, London, New York i Sydney, Arnold, 1997. Isto se odnosi i na prilog Aijaza Ahmada 'The Political of Literary Postcoloniality' (isti zbornik, str. 276-293). U tom kontekstu možda je postkolonijalna (re) konstrukcija nacionalnog narativa moguć put za (još) bolje razumijevanje vlastite prošlosti i usustavljanje mogućih pretpostavki o budućnosti kao dijelu humanističke obaveze i 'odgovora' trenutnom 'stanju stvari'.

ga s drugim kulturalnim praksama koje se bave pitanjima identiteta. Razlog je tome činjenica da se u slučaju književnosti radi o najkompleksnijem tipu znaka (označavanja) koji izučava identitet tek se neizravno odnoseći prema politici koja ga ideološki uvjetuje.¹⁰ Stoga će se iz ovakve pozicije neki problemi vezani uz pitanje multikulturalnosti (kao i multikulturalizma) te odnosa prema *drugom* u tom sistemu vidjeti izravnije.

U zadnjem dijelu bavim(o) se problemom imaginarne domovine, konstruktom koji nije specifično hrvatski ni specifično emigrantski a uvijek reflektira i odnosi se prema nacionalnom, odnosno nacionalizmu, ne obavezno negativno, odnosno elitistički (ekskluzivistički) usmjereno(m). No način na koji se on, nacionalizam dakle, ostvaruje kroz mitsko iskustvo i priču zajednice koja živi unutar multikulturalnog društva, specifičan je te se problem iz te perspektive može jasnije sagledati i tumačiti negoli kad se smješta u širi kontekst matične zajednice s (kolektivnom) dominacijom većinske identifikacije. Naime, unutar matične zajednice se imaginarno iskustvo grupe proizvodi u neprekinutom dijakronijskom nizu bez skokovitih prekida i potrebe za obnavljanjem prvotnog 'stanja stvari', onog koje je amblematično zacrtano kao prevladavajuća paradigma te tako 'stanje stvari' biva zadano kao hegemonijska paradigma. U takvom kontekstu također je, smatram, teže sagledati *drugog*.¹¹ Ovo pitanje na kraju teksta ostavljam otvorenim i upućujem na drugu literaturu uz nekoliko napomena koje otvaraju mogućnosti uokvirivanja hegemonijskih zadanosti sa sugestijama pomoću kojih bi moglo doći do 'popuštanja' *jakog* subjekta u odnosu na slaba proklizavanja u moguće drugačije opcije. No na ovom stupnju analize mislim da nam valja reći nekoliko riječi o multikulturalizmu kao političkoj praksi i odnosu multikultural(ističk)n/e prakse prema kolonijalnoj dominaciji koja je obilježila sredine o kojima je ovdje riječ, bilo da se radi o ishodišnoj kulturi i njezinoj kolonijalnoj uvjetovanosti ili o kulturi zemlje domaćina i njezinoj kolonijalnoj prijemčivosti.

3. Multikulturalizam kao politička praksa: postkolonijalno 'stanje stvari'

U svojem kratkom priručniku o multikulturalizmu u izdanju Routledgea, C. W. Watson (2000) piše o multikulturalizmu u postkolonijalnom 'stanju svijeta', odnosno o problemu polietničnosti u svijetu koji se oslobodio jedne imperijalističke zavisnosti da bi, krajem dvadesetog stoljeća, ušao u drugu. Činjenica da je jedan veliki dio svijeta živio u kolonijalnoj zavisnosti nešto je od čega obično ne polazimo kad govorimo o povijesti južnoslavenskih prostora i rekonstrukciji njihovih narativa. Umjesto toga, govorimo o autohtonosti u okviru većih jedinstava, rubnih prostora velikih monarhija (carstava ili interesnih trgovačkih konglomerata). Unutar tih i tako složenih zajednica na Balkanu, u Srednjoj Europi i na jadranskom području odvijala se stoljetna interakcija kulturalne

¹⁰ Ali se, ipak, prema politici uvijek odnosi. Naime, nema diskurza koji ne posjeduje uzajamnost dinamičnog odnosa priče i politike, stvarnosti i predodžbe o njoj. Takav odnos u pitanje ne dovodi ni teza o potpunoj autonomiji književnosti. No nemogućnost potpune autonomije upravo je ostvarena intencijom: pripovjedačevom, autorovom, čitateljevom. O tome v. Ecove studije u knjizi *Šest šetnji pripovjednim šumama*, a zanimljivo je konzultirati i knjigu Radomana Kordića: *Politika književnosti*, Beograd, 2007. gdje je naročito zanimljiv dio koji se bavi Lacanom i razlikom slikovnog i simboličnog.

¹¹ Ovo pitanje otvara multidisciplinarno ispitivanje Catrione Elder objavljenoj u knjizi: *Being Australian: Narratives of national identity* i to u svom dijelu koji govori o etnicitetu i naciji (str. 115-147).

isprepletenosti. O tome je li bilo riječi o pluralizmu kakvog nagovještavaju Andrićevi prozni tekstovi, dakle u obliku ‘paralelnog života’ u kojem se razlika ne-dodirivala osim u odmjeravanju snaga između dominantnih i manjinskih (odnosno potlačenih) društvenih identiteta, ili je elita tih prostora bila premrežena kao u Krležinim *Zastavama*, ne bih ovdje previše elaborirao s obzirom da i u jednom i u drugom slučaju govorimo o kolonijalnom stanju stvari koje nema osnove za moguće prepletanje i su-život kultura. Ali činjenica o su-životu na prostoru tradicionalnih autohtonih ‘stabilnih’ zajednica i potencijalima multikulturalizacije tih prostora mora biti prisutna u promišljanju nestabilnih zajednica i premrežavanjima raznih oblika identifikacijskih obrazaca na prostorima ‘novog svijeta’ (ili čak novih svjetova, u odnosima hrvatske, srpske, makedonske i drugih zajednica u ‘novom svijetu’).¹²

A taj novi svijet ovdje nam je zanimljiv kao uvijek živi odvojak jedne tradicije izvlaštene iz ishodišnog prostora koji je re-konstruiran u drugom tipu diskurzivne uokvirenosti, a koji funkcionira kao talijanski prostor u New Yorku, kineski u Melbourneu, ili hrvatski u zapadnim predgrađima Sydneya. Postkolonijalnost takvog modela drugosti nije samo ovisna o odnosu periferijalnih zajednica prema većinskoj na novom prostoru, već i o uvjetovanju lokalne identifikacije u odnosu prema modelima koji su u originalnom prostoru nastanjanja i obitavanja bili nametani širim kulturološkim i narativnim paradigrama uokvirenosti. To znači da je u slučajevima gotovo svih multikulturalnih zajednica u ‘novom svijetu’ činitelj nestabilnog višekulturalnog modela kao svoj predložak donio sa sobom neki narativ višekulturalnog ispreplitanja na stabilnom prostoru ‘starih imigracija’ tako naz(iv)vanog zvanog ‘starog svijeta’.

Konceptkulturalnog pluralizma nije dakle originalna invencija australskog ili kanadskog modela multikulturalizma o kojem će biti više riječi kasnije, niti o paradigmatškoj situaciji takva ‘stanja stvari’ možemo govoriti u situacijama kad je riječ o politički kompleksnim prostorima suživota različitih kultura, odnosno multikultura na prostorima složenih država, među koje se mogu ubrojiti sve u kojima su živjeli naši preci na ovim (južnoslavenskim dakle) prostorima. Naravno, moglo bi se govoriti o multikulturalnoj, odnosno višekulturalnoj situaciji u Dalmaciji, Austro-Ugarskoj ili turskoj Bosni, odnosno u sve tri kolonijalno zavisne prostorne zajednice iz kojih se razvilo vrlo kompleksno hrvatsko i južnoslavensko postkolonijalno stanje. Ali ovo pitanje istovremeno je otvoreno u dva smjera: jesmo li na ovim prostorima doista uokvireni postkolonijalnim modelom?; i: ako nismo, čime je onda uvjetovan kompleks ‘centra’ koji se razvio iz originalne zavisnosti prema nadređenom drugom, kako u naraciji nacionalnog ‘jedinstva’, tako i u posebnosti u odnosu na druge, one koji vladaju (nama) i one s kojima smo u zavisnom odnosu pregovora.¹³

O ideji multikulturalizma uvijek treba razgovarati sa sviješću o tome da je riječ samo

¹² Otkuda ‘čuđenje’ većinske zajednice u Australiji (u medijima) kad se nakon finalne utakmice Premier lige 2005. godine između Bonnyrigg Eaglesa i Sydney Uniteda, srpskog i hrvatskog nogometnog kluba (u kojima igra najmanje pola Australaca i pripadnika drugih nacija) zbog ‘nereda’ napravljenih u Parramatti (predgrađu gdje je stadion na kojem se igralo ‘veliko nogometno finale’ što predstavlja značajan element u izgradnji kompleksa ‘srpstva’ i/ili ‘hrvatstva’ na području urbanog Sydneya u okvirima ovako koncipiranih zajednica. Međutim, ono što je zanimljivo takav efekt proizvodi se u ‘interakciji’ svih ‘imaginarnih zajednica’ s prostora u kojima postoje problem između ‘ishodišnih zajednica’ na prostorima njihovih originalnih obitavališta i narativa. (Usp.: http://www.poskok.info/index.php?option=com_content&view=article&catid=92%3Asvijet&id=506%3Asukob-srpskih-i-i <http://www.kroatiehrvatska.com/forum/index.php?topic=1492.0>).

¹³ Zašto onda na utakmicama bosanske nogometne reprezentacije možemo vidjeti turske zastave; ili, zašto Hrvati idu na Advent u Beč a Srbi ‘čekaju’ rusku pomoć u političkim i gospodarskim situacijama?

o jednoj etapi u razvoju pluralističkog koncepta koji također predstavlja određeni tip kontrole *drugih* a istovremeno posjeduje jasnu svijest o teorijskoj distinkciji između multikulturalnog i multikulturalističkog, odnosno kulturalno pluralističkog, pragmatičnog polazišta koje u svojoj osnovi nema naraciju mita o naciji, već probleme pozicioniranja unutar šireg konteksta različitosti kao konstituirajućeg elementa zajedništva u odnosu na razne oblike drugosti, bilo esencijalistički shvaćene ili konstruirane u konkretnoj povijesno zadanoj situaciji odnosa moći na razini ideološki uvjetovana nagovora. Uz to, uvijek je i u multikulturalnoj pluralnosti jasno koja je to većinska kultura koja fingira situaciju prema kojoj njezin identitet nije zavisan od kolektivnog nagovora, odnosno pričinja se individualističkim, premda u faksijskoj praksi (izvan fikcije priče o multikulturalizmu) pojavljuje se kao *grupa* s vlastitom pričom u koju želi uvući one koji su pozicionirani 'između' najmanje dva različita narativa 'nacionalne priče'. Upravo u takvom odnosu također se pojavljuje, uz pragmatičnu svrhu ovakvog narativnog nagovora, oblik multikulturalnosti koji drugost opterećuje konstrukcijom i podražavanjem vlastite priče o (kolektivnoj i manjinskoj, zajedničkoj) razlici.

Na temelju ovih premisa vidjet ćemo da je i problem multikulturalizma iz žarišta manjinskih glasova u većinskom okružju dosta opterećen mitom o nacionalnoj posebnosti i konsolidaciji drugosti kao samosvojnog kontinuitetu (dakle esenciji a ne konstrukciji) i da u praksi ima dosta velikih problema s uključivanjem tako pozicioniranih žarišta u kakofoniju (papirnato) ravnopravnih glasova koji sudjeluju u proizvodnji zajedničke priče. To bi značilo da tip multikulturalnosti karakterističan za paradigme 'novog svijeta' zapravo oblikuju mehanizmi slični onima što su vladali u pluralističkom društvu 'paralelnih svjetova' unutar multinacionalnih država tradicionalne Europe, kao na primjer oni koje opisuje Andrić u svojim povijesnim romanima i novelama. U krajnjoj liniji, ako doista želimo reći da je 'car gol' taj paralelizam egzistencije i isticanje posebnosti kao vrijednosti po sebi doveli su do raspada originalne multikulturalne paradigme u zemljama koje su ovakav obrazac ne samo prihvatile nego ga pokušale i konstruirati kao nacionalnu politiku. Riječ je, naravno, o Kanadi i Australiji, barem u onom obliku kako je multikulturalizam u tim zemljama bio prezentiran, organiziran, ispričan i zamišljen krajem 1970-ih godina. Ali Kanada i Australija nisu prve zemlje koje su pokušale ovladati ovim problemom i na modelu ovako zamišljene 'kontrole drugih' (koja naoko izgleda kao Sloboda izbora) izgraditi idealno društvo i zajedničku priču koja će svojim neprekidnim nagovorom, medijskim i edukacijskim, podražavati žudnju za zamišljenim sustavom jednakosti i uključivanja.

Prvi put ideja kulturalnog pluralizma kao organizacijske paradigme društva bez hijerarhije vrijednosti i davanja većeg ili manjeg značaja pojedinom kulturnom izričaju javlja se 1920-ih godina u Sjedinjenim Državama, u radu američkih židovskih profesora s University of Columbia, Kallena i Magresa. U procesu asimilacije manjih bijelih kultura u prostor 'američkog sna' (odnosno *melting pota*) oni su predložili drugačiji koncept postojanja i opstojanja razlike i priče o razlici u odnosu na vladajuću društvenu i političku diskurzivnu priču (v. Ang, 1998). Ova su dvojica autora na teorijskoj razini razlučili moralnu i kulturnu asimilaciju kao dvije različite kategorije. Njihova ideja bila je dopustiti moralnu

asimilaciju u novom prostoru omeđenom određenom vrijednosnom paradigmom, dok je do tada obligatni zahtjev za kulturalnom asimilacijom postavljen znatno liberalnije. Razlog tome oni pronalaze u pragmatičkoj situaciji na terenu, odnosno u New Yorku dvadesetih godina prošlog stoljeća. Umreženi doseljenici iz istočnih Europskih država i ondašnja višeslojno impostirana židovska zajednica ostaju na kulturalnoj razini opstanka bitno različiti u odnosu na većinsku priču, unatoč činjenici da se njihov dijasporski narativ prilagođava asimilacijskom modelu i da polažu zakletvu moralne odanosti novoj domovini, zajedno s uvažavanjem cijele priče koja iza nje stoji. To znači: da, različiti smo ali smo svi *ipak* jedno – Amerikanci. U odnosu na ovako postavljen narativ mislim da je važno ovdje navesti da problem o kojem govorimo kad je riječ o dijaspori, odnosno iseljeništvu, asimilaciji i jezičnoj mijeni (*language shift*) nije niti hrvatski niti je u toj iseljeničkoj zajednici jedinstven i poseban. Naime, uvijek je u 'novom svijetu' postojao tabu, to jest dvojbena 'shizofrena' situacija dvostruke pripadnosti, podvojenog identiteta, bez obzira na to smatra li se identitet konstrukcijom ili esencijalnom zadanošću (dvjema sredinama). Tako se u ovom kontekstu Amerike dvadesetih postavlja (američko) pitanje: jesu li neki od nas Talijani ili Židovi, a da istovremeno žive s konsenzusom pripadnosti lokalnoj zajednici i državi? Dakle, oni jesu *drugí*, ali su istovremeno vjerni Sjedinjenim Državama 'kao najvećoj svetinji', ishodišnoj kulturi i priči koja objedinjuje različito u istom.¹⁴

Ono što je međutim važno i što ističu John Stratton i Ien Ang u svojoj studiji o razlikama američkog i australskog multikulturalističkog modela, jest činjenica da je Kallenov tip kulturalnog pluralizma, četrdesetak godina prije pretvaranja suživota u multikulturalnoj sredini u multikulturalistički kocept koji je u praksi zaživio u Australiji i Kanadi, dizajniran isključivo za ovjeravanje pragmatične situacije u kojoj su se našli etnički doseljenici iz istočne i južne Europe koji se kolektivno odbijaju asimilirati. Oni kao Židovi uključuju dakle sebe i druge sebi slične doseljenike iz određenog područja Europe u moralno i etnički opravdan sustav razlike i prava na razliku, ali iz prava na koegzistenciju u društvenom pluralizmu, istovremeno svjesno i tendenciozno isključujući druge rase (etničke grupe i grupacije) i ne-europske kulture.¹⁵

Vidjet ćemo uskoro da australski i kanadski modeli pluralističkog, multikulturalnog društva, koji su se oblikovali četrdesetak godina nakon Kallenova, nisu zamišljeni i promovirani iz krugova akademskog teorijskog koncepta, nego ih je inaugurirala politička elita i njihovi oblici javnog nagovora. Ovdje govorimo o političkoj strategiji, odnosno, ne više o sveučilišnoj teorijskoj koncepciji koja uključuje ili isključuje određene narative iz svojih koncepata na temelju proučavanja 'stanja stvari' na terenu, već o 'menadžmentu

¹⁴ O problemima američkog modela multikulturalizma koji je s jedne strane unutar asimilacijske politike dopuštao 'bijelu' razliku, a s druge otvarao prostor drugim opcijama kao putevima za ostvarivanje esencijalistički zamišljene drugosti, v. Nathan Glazer: *We Are All Multiculturalist Now*, Harvard University Press, 1997. Zanimljiva je u tom smislu i knjiga *The Future of Australian Multiculturalism*, urednika Ghassana Hagea i Rowanne Cuch, Sydney: University of Sydney, 1999. U toj knjizi posebno v. članak Johna Strattona: 'Multiculturalism and the Whitening Machine or how Australians Become White' i već u prvoj bilješki spomenut članak Sneje Gunew.

¹⁵ Usp. John Stratton i Ien Ang: 'Multicultural imagined communities: Cultural difference and national identity in the USA and Australia'. U: David Barnett, ur.: *Multicultural States, Rethinking Difference and Identity*, London i New York, Routledge.

populacije' kojim se pragmatički pokušavaju riješiti neki od problema nastalih očiglednom propašću koncepta asimilacijske politike, a kakva je vođena tijekom prvih šest i pol desetljeća dvadesetog stoljeća u svim 'novim' zemljama anglo-keltski dominirana svijeta i u njemu prevladavajućih identifikacijskih skupina.¹⁶

Sneja Gunew, australska istraživačica književnosti (a vidjet ćemo, što je vrlo zanimljivo, da većina proučavatelja teorije multikulturalizma i njegovih narativa u anglo-keltskim sredinama dolazi upravo iz ovog ili iz sličnih područja)¹⁷, smatra da konceptualni multikulturalizam u Australiji nikad nije došao do političke i pravne sfere utjecaja, već da je režirani model podjele utjecaja, unatoč deklariranoj priči o 'rješenju problema', svejedno ostavio 'multikulturalne' zajednice u prostoru vlastite izoliranosti, prepuštene samima sebi i izvanjski samo uokvirene kao da su 'drugi' i 'ravnopravni' (glasovi). Taj najpopularniji model multikulturalizma u svijetu, smatra ona, posebno je isključivao upravo te deklarativno imenovane *druge* na razini obrazovne politike, tamo gdje prestaje 'popust' koji se zajednicama nudio prezentirajući se u ironično intoniranom obliku od 'dva sata tjedno izbornog jezika zajednice etničkim učenicima u srednjoj školi' ili u obliku 'nazočnosti političkih dužnosnika većinske zajednice (ministrovih zastupnika za 'etničke poslove')' na priredbama manjinske zajednice na kojima se obilježavala i slavila etnička hrana, običaji, plesovi i učenje upravo tog jezika (kao što rekosmo: dva sata tjedno u kontroliranim uvjetima i u kontrolirano vrijeme, često izvan matične škole i u otežanim uvjetima putovanja i mogućnosti odabira).¹⁸

Odmah na početku priče o australskom multikulturalizmu i hrvatskom etničkom odgovoru na taj narativni nagovor, ovdje ćemo navesti prilično ironičnu definiciju australskog i kanadskog modela pluralizma, odnosno uzor i model multikulturalizma, upravo se nadovezujući na Sneju Gunew i citat iz uvoda. Ona ovaj 'službeni' državni multikulturalni (ne i multikulturalistički) kompleks označava kao trostruko C (triple C). '*Celebration of costumes, customs and cooking*', odnosno u prijevodu zadržavanja (proslave!?) običaja, nošnji i kuhinje. Vidjet ćemo kasnije kako to izgleda u hrvatskom australskom primjeru, posebice u odnosu na imaginarne narative specifične za emigrantske zajednice okupljene oko projekata etničkih dobrovoljnih i profesionalnih novina, radija, pjesničkih i dramskih društava.¹⁹

Istovremeno, ono što se u praksi politike u tako nazvanim multikulturalnim državama predstavlja kao multikulturalna zajednica, zapravo je pozicioniranje unutar zajednice i u odnosu prema *getu* i getoizaciji manjinskih zajednica, a u okviru kojeg se akumulira

¹⁶ Južnoslavenskoj akademskoj zajednici ovaj je koncept predstavljen u zborniku Sveučilišta Edvard Kardelj iz Ljubljane, u članku A. J. Grassbyja i Jovanke Sečanski - Noussair: 'Australia - a multicultural society'. Riječ je o zborniku *Australian Papers* iz 1983. godine, urednika Mirka Juraka, Filozofska fakulteta - Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani.

¹⁷ Teorijsko uokvirenje ovakvog 'skretanja' struke u smjeru politike identiteta u tekstu dala je Satya P. Mohanty u knjizi *Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

¹⁸ Sneja Gunew svoje teze iznosi u nekoliko članaka (na primjer u poglavlju u knjizi ur. Stevena Castlesa, *Mistaken Identity: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*. Sydney: Pluto Press, 3. izdanje); članak 'Framing Marginality: Multicultural Literary Studies', v. str. 187. No sve se to sublimira u svojoj knjizi *Haunted Nations: The Colonial Dimensions of Multiculturalisms*, New York: Routledge, 2004.

¹⁹ Razliku između multikulturalnog i multikulturalističkog, odnosno polietničkog i usloženog, ispremeženog društva opisuje C. W. Watson u svom kratkom priručniku *Multiculturalism*, Open University Press, 2000.

kritična količina unutarnje napetosti koja proizvodi samodovoljnu mini-strukturu manjinske grupe kao imaginarne zajednice. S obzirom na činjenicu da dominirajuća identifikacijska politika ‘većinske zajednice’ fingira individualizaciju identiteta, manjinska se zajednica kao ‘uokvireni identitetski obrazac’ ne odnosi izravno prema široj zajednici i strukturama moći zemlje unutar koje se ostvaruje kao vrijednost (ili negacija), već se samoostvaruje unutar vlastite izoliranosti.²⁰ Upravo stoga takva zajednica i njezin sustav odnosa moći onda imaju jasno izgrađen odnos prema široj zajednici i postavljaju se prema njoj kao svjesna razlika, tako da se na razini grupe nastoji na pokušaju da se spriječi podvajanje identiteta, odnosno njegova pseudo-individualizacija (koja je zapravo u praksi realizirana kao mimesis dominirajućeg neoliberalnog identitetskog obrasca). Nije na odmet reći da je manjinski narativ kolektivne identifikacije uglavnom uokviren dominirajućim identitetom i realiziran u definiranom prividnom ne-odnosu s većinskom zajednicom, prepunom izgrađenih heteropredodžbi i narativnih stereotipa koji definiraju njezinu *drugost* u odnosu na većinsku zajednicu. Ali to nije jedini element razlike. *Drugost* se stvara u obliku heteropredodžbi prema identifikacijskom obrascu dominirajuće zajednice zemlje podrijetla, odnosno u odnosu na onu zajednicu prema kojoj su se, u svojim programatskim teorijskim postavkama, Kallen i Magres odnosili kao ‘kulturalnoj razlici’ iz koje su se izdvojili u ime prostorno zadane i vremenski dislocirane ‘moralne asimilacije’. Ti stereotipi koji se odnose prema vremenskoj dislociranosti i podražavanju ‘vremena iseljavanja’, i u antagonističkom su odnosu prema ‘vremenu asimiliranja’, pretvaraju se u heteropredodžbe koje funkcioniraju gotovo amblemski i proizvode vrlo napete situacije ‘razdvajanja’ unutar novokorpusa: ‘Australci nikad neće propustiti Hrvata na viši položaj’, ‘Indijci su prljavi i smrde’, ‘Kinezi se bogate kriminalom i jedu domaće kućne životinje’, ‘Židovi su umreženi s političarima i vladaju sveučilištima i gospodarstvom’. Tu su i autopredodžbe: ‘Hrvati su izuzetno poštene i vrijedni i nema radnika kao što su oni’, ‘Mi katolici moramo se držati zajedno jer jedino tako možemo sačuvati prave vrijednosti u ovom društvu’, ‘Da nije bilo australskih Hrvata i njihove pomoći domovini, ne bi bilo ni hrvatske države’. I na kraju, tu su i heteropredodžbe u odnosu na ishodišni model identifikacije u odnosu na *iseljenu* (upravo tako, u pasivu!) zajednicu: ‘Hrvati u Hrvatskoj su lijeni i lopovi’, itd, itd.²¹

No ipak, u praktičnom životu primjene teorijskih i politički impostiranih obrazaca dolazi do raznih oblika tolerancije koje proizvodi multikultura zbijena na uski prostor susretanja i prostorno stiješnjenog suživota različitosti, neovisno o tome koliko narativ segregacije bio živ u prostorima susrećišta etničkih zajednica, i međusobno i u odnosu prema većinskoj zajednici.²² Na toj razini rasprave važno je ponoviti razliku između

²⁰ O zajednicama kao imaginarnim konstruktima koji sublimiraju cjelinu nacije v. B. Škvorc: *Australski Hrvati. Mitovi i stvarnost*, Zagreb: Matica hrvatskih iseljenka, 2005. i 5. poglavlje knjige Catrione Elder: *Being Australian. Narratives of National Identity* (Sydney: Allen&Unwin, 2007) pod nazivom ‘White Australia meets multiculturalism: Ethnicity and nation’ (115-147).

²¹ Ovu složenu situaciju dvostrukog shvaćanja vremenske i prostorne dislociranosti može se dobro razumjeti u odnosu na književni korpus razlike prema dvjema književnim i kulturalnim paradigama: onom zemlje podrijetla i onom u kojem se iskazano prostorno uokviruje. O tome više u: B. Škvorc: *Australski Hrvati. Mitovi i stvarnost* (2005), v. i Sneja Gunew, 2004.

²² Zanimljivo je kako se iz literature i književnosti vidi da su heteropredodžbe najslbližije među različitim etničkim zajednicama. U odnosu na ‘Australce’ narativi australskih Grka, Hrvata ili Arapa bit će često komplementarni. V. i ovdje knjigu Catrione Elder pod naslovom *Being Australian. Narratives of National Identity*. Sydney, Allen & Unwin, 2007. Poglavlje: ‘White Australia meets Multiculturalism: Ethnicity and Nation’.

koncepta multikulture (multikulturalnosti) i multikulturalizma, onako kako je tu razliku zacrtao Conrad William Watson u svojoj knjizi *Multiculturalism*, a što detaljnije elaborira Parekh, a do izvjesne mjere i ograničeno isključivo na narative razlike Homi Bhabha u svojoj knjizi *Location of Culture*.

Razliku između multikulturalne (Multicultural) i multikulturalističke (Multiculturalist) zajednice/države opisuje dakle u detalje Bhikhu Parekh u uvodnoj studiji svoje poznate knjige *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*.²³ Tako je svaka zemlja u kojoj se pojavljuje više od jedne kulture i kulturalne prakse koja ju izdvaja iz prostora 'većinskog pogleda', definirane ukupnošću kulturnih vjerovanja i praktična djelovanja, u svojoj pojavnosti multikulturalna. To se, piše Parekh, odnosi jednako na Veliku Britaniju dvadesetog stoljeća i Otomansko Carstvo šesnaestog stoljeća (2000:7). Druga je stvar međutim kako se prema tome odnosi vladajuća, monistička ili pluralistička klika. Francuska i Velika Britanija imaju otprilike jednak broj etničkih manjina, odnosno oko šest posto populacije. Ali, dok u Velikoj Britaniji ima nekoliko jasno profiliranih multikulturalnih zajednica, Francuska nije multikulturalna, već monokulturalna zajednica koja polazi od dogovorene većinske pretpostavke da je francuska kultura univerzalna po svojoj vrijednosti i da joj se manjine moraju prilagoditi (isto, 7 i 64-65). Unatoč tome, piše pak Bhabha (2003)²⁴ i takva kulturna sredina prostor je presijecanja s 'drugim' kulturama, premda one nisu liberalno egalitaristički 'priznate'.²⁵ To što one nisu u dijalogu s većinskom (i u tom odnosu privilegiranom) kulturom ne može ih istjerati iz pozicioniranja u prostoru imaginarija 'alternativnih mjesta govora' i proizvodnje vlastitih kulturalnih koncepcija. Watson (2000) razlikuje polietničnost kao datost (ono što Parekh zove pojavnošću multikulturalne zemlje/zajednice) i multikulturalizam kao dogovor (kod Parekha 'multikulturalističnost').²⁶

Činjenica je međutim da se u narativnoj svijesti kolektivne priče o naciji, zajednici i manjinskoj identifikaciji radi o neobičnom procesu podvajanja: s jedne strane vrši se asimilacija na makrosцени i prihvaćanje većinske, prije svega popularne kulture kao moralno-političke i pragmatično-svakodnevne paradigme unutar koje se ostvaruje posebnost koja počiva na elementima dnevno-politička zajedništva i egalitarnosti, a s druge je strane riječ o mikrosцени unutar koje se odvija konsolidacija imaginarne posebne cjeline koja funkcionira kao zatvorena struktura s vlastitim narativom, vlastitom verzijom povijesti, egzila, domovine, borbe za slobodu, s naglaskom na kompleks nerazumijevanja u domovini (Hrvatskoj, Italiji, Pakistanu, Grčkoj, Tunisu), ali i od strane većinske zajednice zemlje domaćina (Australije, Francuske, Kanade, Velike Britanije). U prvom slučaju riječ je o prepletanju s nekim elementima dominirajućeg modela (fingirane) individualističke,

²³ Riječ je o knjizi Bhikhu Parekha (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke i London: MacMillan. Watsonova knjiga se može naći prema ovim referencama: Watson, Conrad William (2000). *Multiculturalism*. Philadelphia: Open University Press.

²⁴ Originalno, tekst je objavljen 1994. i pokrenuo je lavinu o kojoj je ovdje riječ. V.: Homi Bhabha: *The Location of Culture* (1994/2004) London: Routledge.

²⁵ O odnosu liberalnog egalitarizma i multikulturalizma v. W. Kymlicka: *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1996., i u knjizi *Multiculturalism, identity, and rights*, urednika Bruce Haddocka i Petera Sutchu (New York, NY : Routledge, 2003), kao i članak Paula Kellyja pod nazivom 'Identity, equality and power: tensions in Parekh's political theory of multiculturalism'.

²⁶ Ovo je moj prijevod razlike između termina 'multiculturalism' (nasuprot 'multiculture' kod Watsona) i 'multiculturalistic' (society/approach kod Parekha).

dominantne identifikacije i njezine ‘priče’. U drugom slučaju riječ je o elitiziranju manjinskog identifikacijskog obrasca kao modela premreženosti u okviru sustavne i strukturalne izdvojenosti iz dominantne kulture zemlje domaćina čiji narativ uokviruje priču ‘izolacije’ i ‘posebnosti’. Na taj način pragmatična politička mikrosцена australskih hrvatskih, talijanskih ili kineskih interesnih skupina na tom prostoru (mikrodominacije) stvara sustav dominacije koji je uokviren diskurzivno jakom emigrantskom pričom. Ona se nameće kao narativ koji ne samo da je drugi u odnosu na društveno okruženje i njegov diskurs, već se također priča usuprot priči zemlje podrijetla i stvara narativnu posebnost koja razdvaja tako zamišljenu (imaginarnu) zajednicu ne samo u odnosu na zemlju domaćina (većinsku kulturu unutar koje se vrši ‘moralna’ asimilacija: ‘svi smo mi Australci, Kanađani ili Amerikanci), već i u odnosu na zemlju podrijetla (‘mi australski Hrvati, Talijani, Kinezi ... drugi smo u odnosu na zajednicu hrvatske, talijanske ili kineske priče o konsolidaciji autohtone nacije na vlastitom prostoru).

Američki politolog Stephen Castles u tom smislu, ali bez teorijskog oslonca na narativ izmišljaja nacije (onako kako ga zamišljaju i u svojim studijama analiziraju Parekh ili Bhabha)²⁷ kaže da je kombinacija političke asimilacije parcijalnom kulturalnom i društvenom segregacijom otvorila vrata etničkoj politici i etničkim političkim scenama.²⁸ Moram tome dodati da je time otvoren i prostor za otvaranje napetosti između većinske i manjinske zajednice, ne više samo na razini pojedinačnih činova i poetike svakodnevnice, već na razini simboličke prezentacije i građanske akcije, a o čemu će biti riječi uz neke događaje početkom dvije tisućitih godina u Australiji. Osim toga, tu se otvara i prostor imaginarnog transnacionalnog društvenog prostora: odgađaju se i poništavaju lokalne asocijacije u zajednici koje su sadržane u nacionalnom konceptu društva koje je odsutno. Tako iskomunicirane ‘figure mišljenja’ združuju ono što se (logički) ne može združiti: da žive i djeluju ovdje ili ondje, između različito organiziranih svjetova u ‘novom društvenom krajoliku’ u kojem se, kako piše Beck, ‘zamagljuju slika prostora odlaska s onom prostora dolaska’ a gdje najviše zapravo biva ugrožen koncept vremena (usp. s Beck, 2000).²⁹ Ovo je izuzetno važno za razumijevanje post-egzilnog narativa ‘razlike’ u odnosu, recimo, hrvatske australske politike prema domovinskoj politici i stavljanje potpuno marginalnih tema u središte narativne pozornosti.

Krenimo dakle od ‘australskog slučaja’ kao modela na kojem s mogu pokazati neke karakteristike ovakve ‘ugroženosti koncepta (narativnog) vremena i (imaginarnog) prostora razlike’. Da bi se došlo do mogućnosti teorijskog pozicioniranja, s jedne, i bavljenja konkretnom zajednicom, s druge strane, neophodno je dati politički i povijesni kontekst cijelog problema prijelaza od ideje stabilnog vremena mimesisa ‘bijeje Australije’ do dinamične situacije odnosa prema *drugom* kao ravnopravnom partneru nerazumijevanja u multikulturalnoj, multikulturalističkoj i post-multikulturalističkoj Australiji.³⁰

²⁷ Ili: kako ga opisujem ja u knjizi *Australski Hrvati. Mitovi i stvarnost*.

²⁸ V. Stephen Castle (u: *The future of Australian Multiculturalism*, ur. Ghassan Hage i dr.). ‘Globalization, Multicultural Citizenship and Transnational Democracy’. Na jednom mjestu Castle kaže: ‘Kombinacija političke asimilacije s parcijaliziranom kulturnom i društvenom segregacijom otvorila je put etničkoj politici’ (prev. B. Š.). V. također u: *Ethnicity and globalization : from migrant worker to transnational citizen*, London: SAGE, 2000.

²⁹ Riječ je o knjizi Urlicha Becka: *What is Globalization*. Cambridge: Policy Press, 2000.

³⁰ Negdje u vrijeme početka pripremanja ovog rada po prvi put sam u ruke uzeo knjigu *Selling Illusions*

Priča o australskom 'bijelom društvu' započinje proglašavanjem Australije kao Terre Nulis i nametanjem britanske imperijalističke ideologije socijalnog darvinizma kao vladajućeg moralno društvenog pokretača koja će odrediti moralnu i kulturalnu paradigmu zemlje budućeg prosperiteta. Prema toj teoriji druge rase su inferiorne u odnosu na bijelu rasu. Ali u tom kontekstu bijela rasa nije ono što doseljenici iz kontinentalne Europe misle ranih 1950-ih. Ono što je važno shvatiti u ovako impostiranom diskursu jest činjenica da Slaveni na primjer, ili Grci, Talijani i Španjolci, ne spadaju u tako definiranu bijelu rasu. Zanimljiva je priča jednog australskog talijanskog pripovjedača iz tog razdoblja pod nazivom 'How Olive is the Olive colour of skin'. Taj članak (Koliko je maslinasta maslinasta boja kože) objavljen je kasnije u časopisu *Australian Cultural Studies*. U fazi o kojoj je ovdje riječ, postoji dužnost i sudbinsko određenje 'bijele rase', dakle dominantno anglosaksonaca, ne samo u Australiji nego i u drugim 'kolonijama', da nasele i 'civiliziraju' ostatak svijeta. Taj se narativ iz ranog kolonijalnog stanja održao u Australiji više manje sve do ranih 1970-ih godina i to je vrlo važna odrednica kad se razgovara i definira okvir unutar kojega se priča priča o australskim Hrvatima, ili kad se definira afirmacija mitologema i ideologema koji su uokvirili njihovu priču o vlastitom položaju u 'novoj domovini'. Ideja pripadnosti 'povlaštenom krugu nacija' koliko god je bila živa u bijeloj Australiji, toliko je bila zanimljiva u tradicionalnoj hrvatskoj desnoj emigraciji.³¹ Stoga ta 'priča' treba biti preispitana i iz rasne perspektive identitetske politike pedesetih i šezdesetih godina te stavljena u kontekst 'kolonijalnih doseljenika' koji su, poput onih iz Pakistana, Indije, Grčke ili Azerbejdžana, smješteni u prostor koji Bhabha naziva prostorom između.

Većina proučavatelja oblikovanja identitetskih paradigmi u Australiji u prve dvije trećine dvadesetog stoljeća prihvaća činjenicu da se Australija kulturalno i politički definirala kao bijela Australija. Isto je tako važna činjenica da je Australija, kao i većina useljeničkih zemalja koje su kolonizirale prostor s autohtonim 'primitivnim' stanovništvom, u velikoj mjeri zavisila od vrlo široko zamišljenog i isplaniranog sustava doseljavanja. Istovremeno, važno je naglasiti činjenicu da je tip klasne i rasne dominacije bio čvrsto zadan unutar anglo-saksonskog ključa dominacije.

Nakon Drugog svjetskog rata došlo je do problema oko resursa, odnosno mogućih prostora 'ljudskih resursa' iz kojih se je Australija mogla naseljavati (iz komparativne literature vidljivo je da isto vrijedi i za Kanadu, a djelomično i za SAD, u dijelu u kojem se želi nastaviti bijela politika).³² Po mišljenju ondašnje službene politike, u Australiji je

: *The Cult of Multiculturalism in Canada* (Toronto, Penguin Books, 1994) kanadskog pisca trinidadskog podrijetla Neila Bissoondaltha, a koja mi je u desetak godina bavljenja problemom naracije nacije u drugoj sredini i uvjetima manjinske identifikacije potpuno promakla. Proučavajući napise u novina, Bissoondalht na jednom mjestu prenosi članak iz *Globe and Maila*. U Torontu u to vrijeme ima 32 posto ljudi neengleskog govornog podrijetla. A u velikom istraživanju njih 72 posto kaže: multikulturalizam nema smisla! Većina Kanađana zalaže se za to da se doseljenici prilagode. Da postanu Kanađani. Ono što većinska Kanada prihvaća od doseljenika su njihovi plesovi. I hrana. Odnosno čevapčići. Istraživanje je provedeno još 14. prosinca 1993. 'Antimultikulturalistički' neredi na Cronulli su se u Australiji, kao događaj koji označava kraj australskog afirmativnog multikulturalizma, dogodili desetak godina kasnije, odnosno 2004. O tome više kasnije.

³¹ O narativu Bijele Australije v. opet *Being Australian. Narratives of National Identity*. Poglavlje 'Imagining Nation. Telling National Tales'. V. i bilješku 15.

³² Usp. s John Statton: 'Multiculturalism and the Whitening Machine'. U: Ghassan i Rowanne: *The future of Australian Multiculturalism*. Sydney: University of Sydney, 1999. i Nathan Glazer: *We are All Multiculturalists*

postojala povijesno uokvirena neposredna opasnost od ‘susjednog sjevera’, odnosno azijske imigracije, tako da je došlo do upotrebe slogana ‘*populate or perish*’, odnosno primjene politike naseli ili nestani.

S tim se može povezati liberalizacija inicijalne bijele politike. Prema Kivistu, prihvatljivi novi Australci bili su najprije usko vezani uz naseljavanje s britanskog otoka, što predstavlja prvi val liberalizacije odmah poslije Drugog svjetskog rata. Nakon toga slijedi drugi val potrage za ‘bijelim’ doseljenicima, gdje se prije svega misli na Skandinavce, Nijemce i Nizozemce. No dolaskom pedesetih godina dvadesetog stoljeća i iscrpljivanja drugih mogućnosti ‘naseljavanja da se ne nestane’³³ mijenja se fokus useljeničke politike i službena Australija kreće u potragu za *Bijelcima* iz Italije, Grčke i Jugoslavije, kako piše Kivisto, ili iz Italije, Grčke, Hrvatske i Makedonije kako pišu Statton i Ang.³⁴ Tek je ovo razdoblje sustavnijeg naseljavanja Hrvata. Prije toga bilježimo manje skupine u Zapadnoj Australiji, manje skupine s dalmatinskih otoka u Sydneyu i lijevo orijentiranu zajednicu u Brooken Hillu. Naravno, tu su i izbjeglice iz razdoblja nakon Drugog svjetskog rata.

Napominjem kako se još uvijek radi o bijeloj politici, odnosno o njezinoj prilagodbi novonastaloj situaciji gdje sad i doseljenici iz bivše Jugoslavije postaju ‘bijeli’. Što se upravo te skupine tiče, oni su u tom razdoblju potrebe za naseljavanjem bili dio najpoželjnijih grupa.³⁵ Castles i Miller pišu kako se radilo o doseljenicima koji su stizali kao izbjeglice i koji nisu imali kuda natrag. Zato su oni, na teorijskoj razini, posjedovali potencijal vlastita ostvarivanja unutar narativa mogućih novih Australaca bez opterećenja kulturalne segregacije koja je već počela predstavljati problem.³⁶

To prvo ‘oslobođenje’ od shvaćanja ‘bijelosti’ kao civilizacijske sposobnosti anglosaksonaca da unutar svog korpusa asimiliraju *drugog* nije imalo bitan utjecaj na smanjenje rasnih (etničkih?) netrpeljivosti.³⁷ Stvorila se nova distinkcija, nova ‘rasna podjela’ i zauzimanje pozicije drugosti između Europljana i ne-Europljana. Ona je kao politička i kulturološka paradigma prisutna od 1960-ih godina kada dolazi do eskalacije izgradnje klubova u područjima siromašnijih gradskih predgrađa, odnosno u zapadnim dijelovima Sydneya i u zapadnim i daljim istočnim dijelovima Melbournea, a koje su počeli

Now. Cambridge Massachusetts i London Harvard University Press, 1997. Ključan teorijski doprinos u tom smislu mislim da je: ‘The Politics of national identity and the pedagogy of multiculturalism in the USA’ autora Henry A. Giroux, gdje na primjeru iz sustava školstva određuje poziciju u odnosu na rasu i klasu. Zanimljivo je i poglavlje iz iste knjige (*Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, ur. David Bennett) predstavlja rad Gargi Bhattacharyya: ‘Riding Multiculturalism’ (nije pravopisna pogreška: ne ‘reading’, već ‘riding’).

³³ V. C. Elder, *Being Australian. Narratives of National Identity*. Poglavlje: ‘Populate or Perish: Sexuality and Nation’. V. i Hodge i O’Carroll: *Borderwork in Multicultural Australia*. Poglavlje: ‘Anglo-Celts in Multicultural Australia’.

³⁴ V. u ‘Multicultural Imagined Communities’. John Statton i Ien Ang. *Critical Multiculturalism*. Poseban broj *Continuum*. The Australian Journal of Media and Culture, 8/2, 1994. Kivistov članak u *The future of Australian Multiculturalism*, Sydney, 1999.

³⁵ U tom smislu v. i već spominjani zbornik ur. Mirka Juraka *Australian Papers* (Ljubljana, 1983).

³⁶ V. isti zbornik: *The Future of Australian Multiculturalism*, prilog Castles i Miller, 1999. Problem koji oni ne anticipiraju vezani su uz činjenicu da će upravo ta skupina biti vodeća snaga definiranja manjinskog identiteta kao razlike u odnosu na dvije dominirajuće identifikacijske politike: australsku i jugoslavensku. V. članak u *Australian Papers*, autora Iana A. McArtura: ‘The Settlement History and Experiences of Yugoslav and Other European Immigrants in Australian Multicultural Society’. Ur. Mirko Jurak, Ljubljana, Univerza Edvarda Kardelja, 1983.

³⁷ W. Sollors navodi da je riječ rasa u široj uporabi u engleskom nakon Drugog svjetskog rata zamijenila riječ ethnicity (etničnost, etnička pripadnost) zbog negativne zasićenosti koju je riječ rasa imala tijekom Drugog svjetskog rata u nacional-socijalističkom Trećem Reichu. V. bilješke 50 i 51.

graditi Talijani, Hrvati, Srbi, Jugoslaveni, Grci, Maltežani, itd. Radilo se o društvenim i sportskim objektima. Europljani su se rasno (i na razini kulture svakodnevnice) prilagodili, ali je istovremeno izvršena i kulturološka segregacija (na razini imaginarne kulture ideologema i mitologema, odnosno koncepta heteropredodžbi u odnosu na većinsku Australiju, Kanadu), što je bio dvosmjerni proces. No prvi je korak na putu prema prihvaćanju *drugosti* ipak napravljen: uspostavljena je razlikovnost, svojevrsni kulturalni pluralizam između bijelih. 'Biti bijel' (whiteness) nije više bila ekskluzivnost britanske rasne čistoće 'australskog tipa'. Kivisto u tom smislu piše da je 'Kulturnoj hegemoniji suprotstavljena (je) kultura heterogenosti', a model australstva kao imitacije situacije 'back home' (tamo kod kuće - dakle u Britaniji) zauvijek je poljuljan.

No ono što je važno naglasiti jest da je uspostavljena nova distinkcija između bijelih doseljenika i ona je bila klasna. Doseljenici koji su u Australiju dolazili kao izbjeglice, uglavnom su postajali manje privilegirana radnička klasa i ostajali su izvan kruga onih kojima su dostupne privilegije bogatog društva. Relativizam razlike ostao je privilegijom 'intelektualaca srednje klase', promjena klime, smatra Tapp promatrajući američku situaciju, relativno je ograničena dometa. Transformacija od strane 'druge kulture' događa se na ograničenom području privilegiranih klasa i to uglavnom primanjem dijela kulturalnih navika drugog u kulturi svakodnevnice, ne i u moralnoj ili kulturološkoj paradigmi.³⁸

Tako se pojavila nova nomenklatura unutar multikulturalnog društva (ne i multikulturalističkog) koja u ovom dijelu novog svijeta do sada nije postojala na taj način: rasna homogenost ušla je u napet odnos s kulturalnom heterogenošću unutar iste rase (povlaštenih etniciteta) privilegiranih. Kulturalna homogenost u okviru jedne privilegirane rasne skupine je izgubljena. Umjesto socijalnog darvinizma iz prve polovine dvadesetog stoljeća, nametnuta društvena paradigma postala je narativna sintagma koja podražava priču što se zove 'australski način života' (usp. Castles, 1999). Riječ je o nametnutom narativu poželjnog stila života u 'novoj domovini' u kojoj prevladava priča o sretnoj zemlji u kojoj je 'sve moguće' ('Lucky Country'). Neke od elemenata te nasmiješene paradigme sretnog društva i sretno zemlje vidjeli ste vjerojatno u emisijama Hrvatske televizije o Australiji, autora Gorana Milića (HRT, 2010), koji je bacio jedan površan pogled u ovaj tip isprepletene i sretno bijele Australije, ali tom ćemo se fenomenu promatranja većinske kulture vratiti kasnije. Ono što je za hrvatsku izdvojenu manjinsku identifikaciju važno jest to da su prihvaćeni neki elementi tog narativa koji su australske Hrvate još više narativno udaljili od domovinskih. Narativ 'teškog rada' ('Working Hard') kao poželjnog oblika ponašanja radničke klase postao je dominantan. Naravno, taj je središnji identifikacijski obrazac 'stjecanja putem teškog fizičkog rada' (i do sedamdeset sati teškog fizičkog rada tjedno!?) u potpunoj suprotnosti od ondašnjeg domovinskog narativa 'snalaženja' kao

³⁸ V. članak 'Multiculturalism: Yes, No, Maybe' Roberta B. Tappa iz knjige koju je uredio upravo R. B. Tapp: *Multiculturalism: Humanist Perspectives*. Volume 16, *Humanism Today*. Izvan srednje klase koja na obje strane 'prihvaća drugog' javlja se, smatra Tapp (str. 13) 'fundamentalizam koji predstavlja strah od promjene i strah od mogućnosti izbora (koju promjena donosi)'. To vrijedi i za kulturu domaćina i za kulturu koja ulazi u 'prostor između' kulture domaćina i kulture podrijetla. Tapp prije svega promatra situaciju u Sjevernoj Americi. O australskom raslojavanju v. Elder (2007) poglavlje 'The working man is everywhere: Class and National Identity'.

poželjnog društvenog identifikacijskog obrasca i narativa (od vica pa sve do političkog nagovora).

Politika ‘australskog načina života’ bila je službena politika koja je forsirana kroz odgojno obrazovne ustanove, televizijski i medijski kôd ponašanja, a društveno je poticana kreditima za kuće, auta i imitacijom bogatih predgrađa na dalekim periferijama u klasi onih koji takav život zapravo realno nisu mogli voditi niti ga financirati. Cilj politike bio je asimilirati bijelce iz tradicionalno ne-bijelih zemalja, dakle Italije, Grčke, Malte i bivše Jugoslavije. Ali kroz narativ o ‘teškom radu’ i ‘sretnoj zemlji’ sad već taj proces pomalo počinje zahvaćati kolonijalne doseljenike iz Pakistana, Indije i Južne Afrike, doseljenike iz susjednih azijskih zemalja i Aboridžine koji bivaju asimilirani u australsko većinsko društvo.³⁹ Riječ je o razdoblju s kraja šezdesetih i na samom početku sedamdesetih godina prošlog stoljeća. U ovo se uklapa i priča o ukradenoj generaciji, odnosno Aboridžinima koji su nasilno udomljivani u bijele obitelji sve do sredine sedamdesetih godina prošlog stoljeća kako bi se ‘asimilirali i civilizirali’ (odličan je primjer iz filma *Rabbit Proof Fence* koji pokazuje još jednu *drugu* i drugačiju Australiju).

Prema nekim dokumentima koji su rekonstruirani saznajemo ‘da su bijeli etnički doseljenici bili pogodniji za asimilaciju u australsko društvo nego obojeni’ (v. Stratton, 1999). Neko vrijeme te su dvije političke opcije, asimilacijska i sublimacijska koegzistirale, ali se sredinom šezdesetih godina prošlog stoljeća pokazalo da se radi o paradigmi koja sve teže opstaje kao mogući branik i zajednički nazivnik stabilnosti društva koje se želi razvijati kao liberalno i egalitarističko te da takva paradigma nije odgovarajući pokretač potrošnje jer privatna segregacija isključuje iz potrošačke mašinerije cijelu jednu vojsku *drugih* koji ne sudjeluju u većinskoj kulturalnoj paradigmi. Osim toga, priča o nepostojanju kolektivnog većinskog identiteta kao prostora individualizacije koja stoji nasuprot manjinskoj identifikaciji nije mogla opstati kroz takav narativ umjetnog zajedništva većinskog i naglašenog manjinskog modela identificiranja.⁴⁰ Tako šezdesetih godina prošlog stoljeća u Australiji i Kanadi istovremeno raste svijest o potrebi da se druge rase i imigrante drugačije kulturalne paradigme uključi u zajedničku priču. Jedino je pitanje koji je način pogodniji: onaj koji će se režirati odozgo (iz političke nomenklature), ili odozdo (iz režiranog umrežavanja različitih zajednica u egalitarni nad-individualni identitet). U praksi je politika bijele Australije, ekskluzivne ili inkluzivne, završila nekoliko godina prije službene potvrde vlade kojom prihvaća multikulturalističku orijentaciju. Obje vodeće političke opcije odbacile su platformu priče bijele Australije, a Castles primjećuje da su to učinile uglavnom deklarativno, s obzirom na činjenicu da jedna od dvije vodeće partije, Liberalna stranka, i dan danas s time ima problema.

³⁹ O ovom posljednjem v. Elder, poglavlje: ‘The myth of terra nullis: Indigenety and nation’.

⁴⁰ O tome kako se ‘dogovara’ identiteski obrazac idealističkog tipa, onaj koji se ne smatra predmnijevanim i zauvijek zadanim (esencijalističkim) piše Paula M. L. Moya, prije svega istražujući ‘američki slučaj’. Priča većinskog identiteta u egalitarnom liberalnom sustavu koja inzistira na individualnom identitetu kao dominantni i prikriva premeženost tih individualnih identiteta unutar istog polja kulture, sustava vrijednosti, načina života i moralnih polazišta, zapravo je fingirana u odnosu na manjinske identitete koje se želi ‘prevesti’ u sferu (fikijski impostiranih) individualnih vrijednosti kao priče o razlici. Jednom uspostavljeni kao identiteti u većinskom okruženju pretvaraju se u željeni način (većinskog) ponašanja. Detaljnije v. Moya, 102-103. Esej: ‘What’s Identity Got to Do With It’. U knjizi: *Identity Politics Reconsidered*. Ur.: Linda Martin Alcoff i dr., New York, Palgrave MacMillan, 2006.

Iz tog vakuuma na površinu je isplivala službena vladina politika multikulturalizma. Nju je prvi službeno 1973. godine predstavio ministar Al Grassby, član Whitlamove laburističke federalne australske vlade i to u priopćenju za javnost pročitano i kasnije objavljenom pod naslovom *A Multy-Cultural Society for the Future*. Vrlo je brzo postalo jasno da je ovaj model napravljen prema kanadskom, nekoliko godina starijem, modelu, također državno režiranom ali s dodatkom dopunske složenosti, koja se ondje sastojala u potrebi rješavanja odnosa između frankofonske i angosaksonske zajednice kao dvije 'većinske' zajednice i 'kulture domaćina', a koje su se međusobno nadmetale za dominaciju na razini većinske identifikacije i imale međusobno izgrađene heteropredodžbene razlike.

Tako je pitanje australskog nacionalnog identiteta, za razliku od većine zemalja starog svijeta i američkog modela konstrukcije nacionalne priče, postalo uokvireno fluidnim narativom koji se definira potencijalima i mogućnostima zajedničke pluralističke države i društva kao 'jedinstva u različitosti', a onda i čitavim nizom različitih, pojedinačnih manjinskih narativa, a ne zajedničkom pričom utemeljenom na romantičarski intoniranom narativu i lamentacijom nad 'boljom prošlošću', kako je definirana ideja nacije u većini zemalja 'starog' svijeta.⁴¹ Naravno, taj proces nije tekao glatko i bilo je raznih otpora s obje strane, i iz pozicija većinske zajednice dominantnog identifikacijskog obrasca ali i iz čitavog niza manjinskih identifikacijskih *razlika* na razini već ustaljenih i formiranih grupnih identiteta. S jedne je strane unutar manjinskih etničkih zajednica često dolazilo do argumentacije o marginalizaciji i manipulaciji od strane pojedinih tijela koja su koordinirala zajednice na razini pojedinih država, a s druge strane bilo je i političkih previranja unutar većinske zajednice koja su pokušavala 'etničke zajednice staviti na njihovo mjesto'. Zajednice su se, preko svojih predstavnika, na razini kolektivne dominantne identifikacije borile za to svoje mjesto i svoj komad političkog i proračunskog kolača, a većinska zajednica je konačno uspostavila kontrolu nad glasovima koji su joj se obračali čitavim nizom jezika 'koji nisu engleski'.⁴² S jedne strane zajednice su se svodile na 'oblik prisutnosti' u paradigmi dominantnog identifikacijskog obrasca, a s druge je dominantna kultura dobila uvid u *drugost* nad kojom joj je (umalo) izmakla kontrola. Ali i na jednoj i na drugoj strani bilo je nezadovoljstava i ironičnih, čak zajedljivih tonova. Zajednice su se često smatrale svedenima na lokalnu kuhinju i narodne plesove te pokoji proračunski dolar za etničke novine, radio programe i subotnje škole, a radikalna nacionalistička politika dominirajućeg identifikacijskog obrasca hegemonijske elite 'zemlje domaćina' često je smatrala da se novac troši na poticanje razlika umjesto na njihovo anuliranje. Tako je čak bilo optužbi od strane One Nation političke opcije da je multikulturalizam doprinio balkanizaciji Australije.⁴³

I premda na prvi pogled izgleda da je riječ o odnosu između *nas* i *njih* u procesu ostvarivanja prostora mikro-moći i imaginarne geografije privilegiranosti, problem je međutim, gledano iz anglo-keltske perspektive, drugačije postavljen. Pristajući na

⁴¹ S tim u vezi treba pogledati članak Erica Hobbawma: 'Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914'. U: David Boswell i Jessica Evans: *Presenting the Nation. A Reader. Histories, heritage and museums*. London i New York, Routledge i Open University.

⁴² LOTE je skraćenica za druge jezike, a znači Languages *Other* than English (podcrtao autor). Tako se zajedničkim imenom *drugosti* zovu jezici zajednice koji se nude kao maturalni predmeti u srednjim školama.

⁴³ V. u Bobb Hodge i John O'Carroll: *Borderwork in Multicultural Australia*. Sydney: Allen and Unwin. Posebno v. poglavlja 'Anglo-Celts in multicultural Australia' i 'Imagining Islam'.

činjenicu da je multikulturalizam obaveza civilnog društva, da potiče kulturalni pluralizam, prihvaća strukturalnu pluralnost, ali i obavezu (prešutnim konsenzusom dogovorene) društvene asimilacije oko zajedničkih ciljeva, ovaj nas koncept zapravo vraća na polaznu poziciju, odnosno moralnu asimilaciju koja ne podrazumijeva kulturnu asimilaciju. S tim da su ovdje, na razini pragmatične analize, uz doseljenike iz jugoistočne Europe i Židove dodani i drugi koji se u Australiji osamdesetih 'imaju pravo moralno asimilirati' i biti jedno: Azijci, izbjeglice iz Afrike, pa 'čak' i Aboridžini.⁴⁴ Postoji čitav niz različitih odnosa u uspostavljanju modela drugosti, a o čemu pišu Hodger i O'Carroll u svojoj knjizi, čija se poglavlja upravo bave različitim aspektima multikulturalnih odnosa: prema islamu, Aziji, Pacifiku i novoj kultur(al)noj geografiji (v. 2006).

Australija tako u ovako zamišljenoj multikulturalnoj paradigmi postaje sretnom zemljom, zemljom gdje su svi ljubazni, pozitivni i prijateljski raspoloženi: svi imaju pravo na svoja tri C (v. Gunew) i dužnost moralne asimilacije koja nigdje nije izričito iskazana kao obaveza, ali se nameće kao nešto što je posljedica dobrog ukusa, zahvalnosti prema ponuđenom modelu i zajedničkom nazivniku zahvaljujući kojem i opstoji čitav sustav. Kasnije će, početkom dvije tisućitih, o toj asimilaciji biti više riječi i povišenih tonova s obje strane. Pragmatički primjer takvog hegemonijskog postupka *the većine* možemo pratiti kroz razne oblike praktičnog dugogodišnjeg pritiska da se ukinu etnička imena nogometnih klubova u Nacionalnoj nogometnoj ligi Australije u prvoj polovici zadnjeg desetljeća prošloga stoljeća. Tako, na primjer, nakon mnogo zakulisnih borbi između većinske i 'manjinskih Australija, naoko bez mnogo pompe i izravnih otpora tada australski nogometni prvotigaš Croatia Sydney postaje Sydney United, a Melbourne Croatia postaje Melbourne Knights. Time je jedan 'veliki narativ' (odnosno stabilno mjesto identifikacije, metonimija njezine *simulakre*) hrvatske australske izdvojenosti do početka drugog desetljeća dvadeset i prvog stoljeća postao prošlost koje se sjećaju i u svojim ga narativima prizivaju samo najstarije generacije australskih Hrvata, one o kojima smo pisali kao doseljenicima 'pred-bijele' emigracije.⁴⁵

Nije, vjerujem, potrebno posebno naglašavati da je povijest hrvatske prisutnosti u Australiji usko povezana s navedenim procesima u zemlji i kulturi domaćinu te da je priča koju je identitetski obrazac australskih Hrvata proizveo usko vezana uz ključne paradigmatičke promjene u dominantnom obrascu konstrukcije (multi-nacionalnog) identiteta. Utoliko je i njihova *drugost* vezana uz heteropredodžbe u odnosu na domovinsku

⁴⁴ Ovo 'čak' stavljam pod znakove navodnika (inverted comas) vođen mislima Jacquesa Derrida iz njegova članka 'Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other Small Seisms'. Članak je u hrvatskom prijevodu objavljen u *Quorumu*, 5-6/2009 (prev. T. Brlek). Derrida je ovo predavanje održao u Irvineu 1987. godine (v. Derrida, 2009:7, bilj. 1). Riječ je o de-ironizaciji termina postavljenih u znake 'naopakih zarezova' (inverted comas) a u smislu njihova proglašavanja 'čudovištima', odnosno 'jako' obilježenim terminima koji svojim izricanjem (a pogotovo zapisivanjem) proizvode onaj tip čudovišnosti (podsjetiti se očuđenja ili začudnosti kod ruskih formalista u govoru o literaturi) koji ukazuje na termin kao nešto nad čim treba stati i dekonstruirati problem ne u smislu '-iz(a)ma' dekonstrukcije, već na presjecištu različitih teorijskih promišljanja problema humanistike, uključujući i ovaj: moralni, et(n)ički, povijesni, antropološki i religijski (problem) *drugosti*. Ali stvar promišljanja 'sidrišta' (T. Brlek je preveo gata) određene teorijsko-kulturalne paradigme, možemo postaviti i ovako: kad bismo slijedili Derridinu tezu o navodnicima raspravljajući o zagradama, bismo li ovu bilješku još više (teorijski) zakomplicirali, ili bismo joj, zapravo, dali prostor auto-hegemonizacije?

⁴⁵ O ovom v. B. Škvorc *Australski Hrvati: Mitovi i stvarnost*. Poglavlje: 'O jednom primjeru kultur(al)ne raznolikosti: ishodišta raslojavanja australske hrvatske zajednice'.

hrvatsku priču utemeljena upravo na ovim procesima. Ono što je važno naglasiti je odnos priče i politike, odnosno nekoliko političkih valova i ideoloških obrazaca koji su utemeljili različite podtekstove australske hrvatske priče. Mnogi Hrvati su, baš kao i drugi doseljenici iz regije, najprije kao izbjeglice, a kasnije i 'legalni' doseljenici, došli u Australiju i/ili Kanadu sa sviješću da će samim njihovim dolaskom započeti proces asimilacije. Znali su da postoji cijena koju treba platiti da bi bili prihvaćeni u većinsku zajednicu, ali isto tako da, u istom procesu, većinska zajednica prihvati njih. Postojala je isto tako i svijest da su bili prisutni trenutni dobitci za većinsku zajednicu koji su se sastojali u dobivanju radne snage, doprinosu politici 'Populate or Persih' (Naseli ili nestani) ali i obogaćivanju kulturne raznolikosti društva, od kuhinje do radnih, higijenskih i drugih navika koji potpadaju pod poetiku svakodnevnice, onako kako ju definira de Certeau (v. 2002). Zanimljivo je kako je konzervativna 'individualistička' dominantna formiranja identitetskih obrazaca uglavnom uvažavala ovo treće, odnosno uvoz kvalitetne radne snage. Vrlo je indikativan primjer ministra Coxa koji je bio ministar u konzervativnoj vladi premijera Johna Howarda koja je nakon dužeg perioda laburističke vlasti (Bob Howke, Paul Keating) došla na vlast krajem devedesetih godina prošlog stoljeća. Govoreći o multikulturalizmu kao opciji čak 2005. godine, u vrijeme kad već postoji i naglašena je kriza 'starog multikulturalnog obrasca' (dopunski pojačana progonom ljudi sa Srednjeg Istoka kao mogućih terorista i slučajem Tampa, odnosno skandala vezanog uz 'bacanje' djece ilegalnih doseljenika s palube broda na koji su prihvaćeni nakon uhićenja), Cox odgovara na pitanje novinara kako mu se čini, kao i većem dijelu australske populacije, situacija u kojoj je multikulturalizam kao 'velika' društvena priča u Australiji zapravo ušao u završnu fazu? Njegov je stav indikativan za post-multikulturalni 'deklarativni multikulturalizam'.⁴⁶ On u svojoj promišljenoj izjavi koja odražava hegemonijski obrazac neoliberalističke paradigme odgovara kako je navedeno mišljenje o 'sumraku multikulturalizma' izuzetno daleko od istine. Argument je ovaj: 'Vidite, danas u Australiji čak i najmanji gradić ima ili talijanski ili kineski restoran!' Tako se multikulturalizam u interpretaciji desne neoliberalne opcije zaokružuje krug koji je 'počela ocrtavati' tako zvana lijeva laburistička opcija. Sve se ponovo podvodi na ono što je postojalo i prije proglašenja laburističkog ministra Al Grassbyja iz 1973., odnosno, u hrvatskom slučaju, na čevape, zubatce s gradela, očuvanje jezika u subotnjim etničkim školama i 'lijepi narodni ples'.

No prije no što problematiziramo teorijski aspekt problema i razmotrimo kako je pitanje manjinske identifikacije u takvom okružju korespondiralo prema većinskom i ishodišnom, jezičnom i kulturološkom, modelu identifikacijskih obrazaca tijekom ovog procesa 'zaokruživanja kruga', pogledajmo ukratko kako i kada je u Australiji i Kanadi sazrela svijest da se politički zamišljena paradigma multikulturalnog društva iz sedamdesetih bespovratno mijenja i da ta 'velika priča' više ne može opstati bez dekonstrukcije koja će je ili drugačije (hegemonijski) posložiti, ili će se ona novim 'rasporedom snaga' urušiti. Na prvoj razini promatranja problema mislim da je u zadnjih pet-šest godina došlo do punog razumijevanja, i razotkrivanja činjenice unutar intelektualnih krugova (kako u većinskoj, tako i u emigrantskim zajednicama), da je multikulturalizam kao politički izrežiran državni projekt imao dvije međusobno isprepletene i zavisne pragmatične

⁴⁶ Vezano uz navodnike referiram na bilješku 44.

svrhe. Prva je bila stvaranje političkog izolacionizma i grupiranje zajednica izvan glavnih problemskih tokova društva. Drugim riječima nastupila je getoizacija u ‘prostoru između’ gdje je postalo relativno lako (politički, kulturološki i strateški) kontrolirati *druge* i njihov prostor djelovanja. Drugo je pitanje etničke politike. S jedne strane riječ je o politici unutar pojedinih zajednica i uspostavljanju ideološki zasićenih narativnih obrazaca, često vrlo upitnih u svojoj impostaciji prema ‘osnovnim zasadama’ i društvenim vrijednostima zemlje domaćina.⁴⁷ Osim toga, ovdje je riječ i o političkoj kontroli zajednica iz organiziranih ‘multikulturalnih tijela’, odnosno državnih institucija za financiranje i političko koordiniranje, a koje su instrumentalizirale pojedine kanadske ili australske političke elite u svrhu kontrole, održavanja moći i manipulacije glasovima na lokalnim, državnim i federalnim izborima. Tako je zapravo riječ o hegemonijskoj konstrukciji prevladavajućeg ideološkog diskursa koji je podražavao ‘stanje stvari’ uključivanjem jezika nagovora, proizvedenog u svrhu kontrole, minoriziranja i uokvirenosti nametnutim jezikom. Zajednice su postajale (režiranim) imaginarnim konceptima društva u društvu, samodovoljne izolirane identifikacijske cjeline s cjelokupnom u sebe zatvorenom strukturom: vlastitim liderima, predsjednicima društava, klubova i organizacija, odborima, savjetima, vjerskim liderima i dosta tržišno vrijednim vjerskim, sportskim, medijskim i drugim objektima.⁴⁸

One, te pojedine zajednice, imale su i još uvijek imaju vlastite novine, televizijske programe, pjevače, folklorne ansamble, klubove, organizacijsku strukturu, koordinaciju udruga, glasnogovornike, dakle imaginarnu strukturu posebnosti i samodovoljnosti, zaokruženosti i cjelovitosti, cjelokupan manjinski identitet s konstruiranim, nametnutim i jezično zadanim svjetonazorom i sustavom vrijednosti iz kojeg se nastupa, i prema zemlji domaćinu i prema imaginarnim domovinama. S druge strane njihove su političke elite međusobno komunicirale, lobirajući za vlastite interese, ali i podliježući političkoj kontroli tijela koja su ih, u odnosu na većinsku politiku australske ili kanadske vlade, financijski i politički kontrolirala a često njima i manipulirala jezikom koje su za njih proizveli iz pozicije hegemonijske nadmoći i ustaljenog reda stvari u kojem su njihova uloga i mjesto bili unaprijed zadani.⁴⁹

⁴⁷ Uvijek me je zanimala moguća reakcija onih australskih političara koji su godinama držali vatrene govore na australskim-hrvatskim proslavama obilježavanja 10. travnja na mogući odgovor na pitanje znaju li pozadinu, političku impostaciju, posljedice i ‘priču’ aktera tog ‘desetotravanjskog’ mitologema, i, ako znaju, je li im svejedno važnije skupljanje političkih bodova (glasova) od principa koje deklarativno (kao liberali ili socijaldemokrati) žive? Mislim da će taj aspekt interkulturalnog proučavanja hrvatske zajednice i odnosa većinske zajednice prema raznim modelima hrvatskih mitologema i ideologema u Australiji, Kanadi i Južnoj Americi jednoga dana biti zanimljiv ne samo sam po sebi, već i za proučavanje domovinskog narativa (ideologema) ‘doma’ u raznim varijantama, od onog ustaškog, do onog kad premijerka Republike Hrvatske na proslavi Dana domovinske zahvalnosti 2010., 5. kolovoza u Kninu, (naoko) kontekstualno neuključeno kaže okupljenim veteranima da su se ‘borili za dom’ i za to dobije (zasluženi) gromoglasni pljesak.

⁴⁸ Kolega Walter Lalich s Macquarie Sveučilišta u Sydneyu napisao je doktorat o materijalnoj vrijednosti objekata etničkih zajednica. Njihova velika materijalna vrijednost predstavlja primjer volontarizma koji je usmjeren na stvaranje materijalne nadgradnje pojedinih mini-društava a riječ je o golemim financijskim sredstvima. To su podražavali centri moći znajući za ograničene resurse tih zajednica i činjenicu da će prije ili kasnije njihova ‘velika priča’ postati ugrožena i da će resursi održavanja ovakvog aparatorija biti u budućnosti nedostatni. Usp. Lalich, Walter (2004). *Ethnic Community Capital: The development of ethnic social infrastructure in Sydney*. Unpublished PhD thesis. Sydney: University of Technology.

⁴⁹ Tako na primjer dvije međusobno suprotstavljene koordinacije hrvatskih društava u Sydneyu rade paralelno, a jedna je pod kontrolom Laburističke, a druga je usko vezana uz Liberalnu stranku. O tome, ali

No ta manipulacija i način na koji se u praksi provodila multikulturalistička politika varira od zemlje do zemlje, a onda slično varira i odnos prema ishodišnim kulturama u zajednicama i pričama koje se ne-uklapaju u *drugu* sredinu. Čak i unutar zemalja tako zvanog 'novog svijeta' postojala su dva modela multikulturalnih taktika. Prvi je vezan uz Sjedinjene Države i u njemu se multikulturalizam smatra šire zamišljenim modelom koji se ne ograničava samo na etničku politiku. On uključuje posebnost žena, homoseksualnih zajednica, interesnih skupina i vezan je uz obrazovni sustav i pozicioniranje u zajednici na kulturološkoj razini uvažavanja bilo kojeg oblika *drugosti*. Taj model Parekh, na primjer, odbacuje kao moguću paradigmu uspostave sistema i ne smatra ga kao multikulturalistički jer se, po njegovom mišljenju, ne radi o cjelovitom i zaokruženom, ishodišno i narativno 'jakom' modelu identiteta, već samo o jednom aspektu identitetskog preplitanja, tako da se ne ostvaruje čitav narativ posebnosti i cjelovitosti. Istovremeno, Glazer mu, iz američke perspektive, pridaje značenje pluraliteta i otvorenosti društva.⁵⁰

Drugi je način razmišljanja o multikulturalizmu vezan uz australski i kanadski model i njegovu aplikaciju od početka 1970-ih pa sve do danas. Originalno, ovaj je model vezan uz etničke zajednice, očuvanje jezika, tradicije, povijesti, ali i stereotipa o vlastitom pozicioniranju u novoj zemlji i prema staroj zemlji. Riječ je prije svega o važnom elementu kolektivne identifikacije kao zaokružene pripadnosti na razini široko zamišljene reprezentacije, a ne pripadnosti nekom svojom osobinom (spolnom orijentacijom ili etičkom profiliranošću, na primjer). Ovo je, ipak, određenje koje je bitnije zadano kao imanentno, esencijalistički usmjereno, premda funkcionira i kao konstrukt. Riječ je dakle prije svega o političkom i narativnom pozicioniranju, odnosno o izgradnji imaginarija koji funkcionira na razini zaokružene cjeline izdvajanja i ne-pripadanja.⁵¹ U europskim zemljama odnos prema ovom pozicioniranju je različit. U skandinavskim zemljama i Velikoj Britaniji, do određene mjere, uzor je kanadski model, ali se jasno određuje sustav razlika između dominantnog modela identifikacije i njegove 'velike priče' i pozicioniranosti 'između' dvije kulture s prihvaćanjem nekih elemenata asimilacijske politike. U Francuskoj, Austriji i Njemačkoj pak, priča je drugačija i postoji jasna predodžba, nedvosmislena konstrukcija kontinuiteta, gotovo esencijalistički zadana polazišna točka razmišljanja o monokulturi koja je dominantna te nema čak ni fingirane podvojenosti identiteta kao mogućnosti za nagovor *drugosti* u obliku ravnopravnog partnerstva.⁵² Za razliku od anglo-keltske priče o individualizaciji identiteta kao mogućnosti, ovdje niti na toj razini takvog polazišta nema. Riječ je o tradiciji europske kontinentalne 'priče' o identitetu u kojoj i u većinskoj zajednici prevladava kolektivitet izgrađen, dogovorena i ispričana zajedništva, a ne postoji fingiranost individualnog identitetskog obrasca o

i o njihovim 'pričama' koje se u mnogi čemu (ne) poklapaju više u knjizi *Australski Hrvati: Mitovi i stvarnost* (Zagreb, 2005).

⁵⁰ V. Glazer, *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge Massachusetts i London: Harvard University Press, 1997. Knjiga Bhikhu Parekha je: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge Massachusetts i London: Harvard University Press, 2002 i na ovaj se problem odnose uvodna poglavlja.

⁵¹ Usp. John Statton i Ien Ang, v. bilješku 17.

⁵² U tom je smislu zanimljiv zbornik urednika Olli Kuitalahtija, Ilari Karppi i Heikki Rantala (ur.). *Europe in Flux. Transitions and Migration Pressures*. Turku, Finska: Institute of Migrations. Migration Studies C 16, 2006.

kojem je bilo riječi ranije (usp. s Perekh, 2002⁵³ i Bhabha, 1994) i gdje se kolektivitet zapravo re-konstruira na temelju fingirane priče o pojedinačnom prikazu kao modelu koji se suprotstavlja manjinskim grupiranjima (V. Moya, 2006:201-202). Tako se ovdje multikulturalizam i u narativnom i u praktičnom smislu riječi svodi na ona tri C iz priče Sneje Gunew, te oko toga nema čak niti narativne dileme unutar samih grupa koje su različite u odnosu na većinsku. Drugi jest *drugi* onoliko koliko se uklapa u većinsku kolektivnu priču.

4. Diseminacija nacije: problem(i) teorije(a)

Teorijski pristup kulturalnom fenomenu iz metodološkog polazišta koji ima ishodište u teoriji (književnosti) u svojem polazištu nailazi na nepremostivi problem, onako kako ga impostira Derrida u već prije spominjanom tekstu (2009:19-22) gdje govori o paradoksima teorije(a) u odnosu na različite ‘-izme’ i ‘post-’ove, vezano uz konkretna čitanja i hegemoniju odnosa u akademskoj zajednici, najprije u odnosu prema tekstu, a onda i u odnosu prema fenomenima koji su tekstem obuhvaćeni, odnosno koje tekst priča. Nadovezujući se na tradiciju dekonstruiranja esencijalistički nametnutih rješenja (ne i dekonstrukcijsku metodologiju), ovdje najprije razlučujem(o) dva različita problema vezana uz problem ‘nacije’ i ‘(de)konstrukcije’ nacije u drugoj sredini i postkolonijalnom okruženju, odnosno tako impostiranim parametrima raspodjele moći u suvremenim zapadnim, neoliberalnim i globalistički agresivnim (post)kolonijalnim demokracijama.⁵⁴

Prvi od problema o kojima u ovako zadanom kontekstu razmatranja mislim da treba progovoriti jest problem diseminacije, odnosno rasprsnutog glasa (uslojavanja i raspršivanja iskaza – priče o naciji/zajednici), bilo da se ovaj odnosi na prostor u kojem zajednica traži svoje mjesto, ili na prostor koji je ishodište imaginarnog mjesta kojeg se zajednica sjeća i kojeg proživljava (obnavlja i stvara) kroz svoju priču. Na samom početku čini mi se da je važno postaviti ovo pitanje: je li multikulturalizam kulturni stereotip koji se u sklopu teorije diskursa (oblikovanja zbilje ukupnošću jezičnih potencijala na određenom području očitovanja subjekta i organizacije hegemonije kroz jezik koji na razini posredovanja organizira privilegirana grupa koja njime ‘vlada’) može promatrati kao još jedan od ‘okamenjenih’ imagoloških ideologema, ili je riječ o konceptu koji nadvladava uskogrudno postavljanje i crno bijelo shvaćanje kompleksnih zajednica koje unutarne razlike u okviru nekog zadanog prostora vole verbalno realizirati kao podjelu na ‘njih’ i ‘nas’? Dakle: radi li se o nastavku procesa koji je u tradicionalnim društvima značio koegzistiranje više kultura (turske-muslimanske, katoličke i pravoslavne u Bosni; hrvatske, talijanske i austrijske u Dalmaciji, its.), ili je riječ o drugačijem pozicioniranju, zasnovanom na posve novim pretpostavkama i s puno više ‘prijelaznih mogućnosti’ proklizavanja iz jednog identiteta u drugi, iz uokvirenosti jednom pričom u prostor intertekstualnog podvajanja identiteta, premrežavanja

⁵³ V. Bhikhu Parekh : *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge Massachusetts i London: Harvard University Press, 2002.

⁵⁴ U tom smislu mislim da je zanimljivo sa svježću o ovom aspektu problema čitati knjigu koju su potpisali Judith Butler, Ernesto Laclau i Slavoj Žižek: *Kontingencija, hegemonija, univerzalnost*. Hrv. prijevod: Zagreb: Jesenski i Turk, 2007., prev. Živan Fillipi.

dominirajućeg i manjinskog identiteta i njihova re-pozicioniranja u novim odnosima? I konačno, je li u toj diseminacijskoj praksi 'umrežavanja označiteljskih praksi' (Derrida, v. 1981/2004)⁵⁵ koje referiraju na 'prostora između' (Bhabha) proizveden/stvoren narativ koji je oblikovao novu/nove pozicioniranost(i) zajednica u obliku imaginarnih entiteta izvan i iznad tipova umreženosti koji su politički zadani kao 'jedini mogući' iz pozicije hegemonijski uokvirenog jezika koji 'vlada' diskursom? Riječ je dakle ili o kulturnoj posebnosti i moralnoj asimilaciji (znači 'odricanju' dijela identiteta zbog pridruživanja dijelu dominirajućeg identiteta na razini političke identifikacije), ili o kulturnoj asimilaciji i moralnoj odvojenosti i (oda)biranju pozicija *drugog* koji stvara *novu* priču (dakle na razini prihvaćanja komocije života u dominirajućem društvu i izvlačivanja vlastite kulturalne paradigme iz njega, neovisno o tome pridružuje li se ta moralna odvojenost ishodišnoj kulturi ili se stvara nova vrijednost/priča). Naravno, moguć je i treći izbor, potpuno obrnut od onog kakvog je zamislio Horace Kallen dvadesetih godina prošlog stoljeća u već spominjanoj 'priči' o moralnoj asimilaciji i kulturalnoj razlici bijele alternative (v. bilješku 9). To je, neovisno o boji kože i 'svrstavanju', neprihvatanje i moralne i kulturne asimilacije i život svekolike *drugosti* premrežen stvarnošću prve kulture kao *druge*, one usuprot kojoj se formira priča o vlastitom pozicioniranju i druge kulture kao prve, odnosno one prema kojoj se ne-odnosi zbog zavisnosti prema pragmatičnoj situaciji u kojoj je većinska kultura na individualnoj razini ostvarila dominaciju nad pojedinačnim pripadnikom izdvojene zajednice kao drugosti.⁵⁶ Na teorijskoj razini riječ je o nagovoru priče koja u prijelazu iz medija u medij ima moć intencijskog privlačenja koje nadilazi priču izdvojena identiteta, onog koji po svaku cijenu (politički ili moralno) insistira na nastavku razlikovanja.⁵⁷

Odgovarajući na ova kompleksna pitanja postavljena na prostoru premrežavanja ingerencija između kompetencije teorije(a) društva i teorije(a) pripovijedanja, odnosno oblikovanja diskursa (diskurzivnih studija)⁵⁸ podsjetimo se najprije osnovnih činjenica o tome kako su nastajali drugi, tradicionalnije zadani, čvrsto utemeljeni i po vremenu nastanka stariji oblici modernog identiteta, oni koji nisu svojim narativnim nagovorom pozivali na pluralizam kolektivne razlike kao alternativu pojedinačnoj identifikaciji neoliberalne mode (multikulturalnu ili multinacionalnu kolektivnu posebnost), ili na

⁵⁵ Riječ je o ekspanziji problema diseminacije u engleskom prijevodu, u knjizi dostupnoj mi u izdanju iz 2004. godine: *Dissemination* (orig. eng. prev. iz 1981., fr. orig. 1972), London i New York, Continuum. Prev. Barbara Johnson. Knjiga predstavlja izbor tri ključna Derridina rada koji se bave problemima 'raspršivanja' (ne distribucije, kako se također može prevesti diseminacija) glasova na području dodira književnosti, jezika i filozofije.

⁵⁶ Ovdje se pozivam na teorijske postavke Jacquesa Derrida iz knjige *Writing and Difference* (eng. prijevod Alana Bassa, London i New York, Routledge, 1978/2006); i na već spominjanu knjigu Homija Bhabhe: *The Location of Culture*. Horaca Kallena citiram prema Statton i Ang, (v. bilješka 9).

⁵⁷ Stvar je u praksi (u smislu semioze) jednostavnija nego u teoriji. Krajem devedesetih godina prošlog stoljeća australski su Hrvati uobličili i u praksi proveli priču (i performativ) o Hrvatskoj kreditnoj zadruzi kao ustanovi kreditiranja ali i 'trademarku' za posebnost njihova identiteta i mogućnosti financiranja njihovih projekata. Unatoč tom vješto ideologiziranom mitologemu 'razlike' kao novog mogućeg oblika hegemonije 'vodstva zajednice' nad njezinim 'članovima', problem počinje na pragmatičnoj razini uključivanja 'većinske priče' u manjinsku manipulaciju. Četiri velike australske banke, naime, 'bez po muke' mogu ponuditi bolje kamate od marginalne etničke kreditne zadruge. Zato se broj članova Zadruga koji svoje kredite za stan imaju unutar vlastite priče broji u stotinama, a ne u tisućama, neovisno o patriotizmu, broju sudionika u životu zajednice i snazi autopredodžbe o posebnosti.

⁵⁸ O diskurzivnim studijama kao važnom i poticajnom prostoru redefiniranja problema v. Marina Biti i Danijela Marot Kiš: *Poetika uma. Osvajanje, propitivanje i spašavanje značenja*. Zagreb i Rijeka, Hrvatska sveučilišna naklada i Izdavački centar Rijeka.

međusobnu koegzistenciju i zajedništvo u različitosti već su se grupirali kao imaginarne zajednice koje dominiraju određenim prostorom u duljem vremenskom nizu (dijakroniji) i mislili su o sebi kao esencijalističkoj zadanosti koja svojom imaginarnom geografijom prekriva širok prostor fenomenološki slabo, a ideološki snažno zadanog 'sada' (dakle sinkronije).⁵⁹

Takvi su identitetski obrasci konstruirani u monološkom diskursu 'proizvodnje' kontinuiteta i pretpostavljenog impostiranja, a što se događalo krajem osamnaestog i početkom devetnaestog stoljeća, a kod nas (dakle u Hrvata), zapravo, sve do kasne moderne i pojave pisaca kao što su J. P. Kamov, Šimunović ili Kosor. U tom kontekstu Benedict Anderson (1991) govori o 'oblikovanju' povijesti u narativnom diskursu priče, Eric Hobsbawm piše o 'masovnoj proizvodnji' tradicije u Europi, a Derrida na primjer, iz jedne drugačije, jezične/tekstualne perspektive nagovora, govori o 'govoru duhova' koji je oblikovao političko kao mnogoznačno i diseminirao ga kroz raspršivanje čvrstih mjesta označavanja prema periferijalnom prostoru premrežavanja identitetskih potencijala.⁶⁰ U hrvatskom je to slučaju bilo oblikovanje književnog i kulturnog polja koje se, esencijalistički i tek kasnije idealistički (konstruktivistički) oblikovao od vremena Iliraca, pa sve do Vlade Gotovca, kao pjesnika (i mislioca) razlike u odnosu na razlogovce i anticipatora tradicije 'post-stanja' u odnosu na potrebu kontinuiteta nacionalne priče kao pravocrtne paradigme napredovanja i konsolidiranja 'nas' nasuprot (svima) 'njima'.⁶¹

U neoliberalnoj praksi odnosa prema identitetu događaju se dva procesa kroz koje se razgrađuje gore opisano esencijalističko impostiranje. Prvi je uvjetovan ideologijom čitanja i on oblikuje tip identiteta koji Moya, podsjetimo se citata sa samog početka, proučava kao idealistički koncept. Idealisti, kaže Moya, 'smatraju kako nema stabilnog ili jednostavno čitljivog odnosa između propisanog i subjektivnog aspekta identiteta. Kako drugi vide identitet pojedinca nema previše posljedica na to kako se on oblikuje' u okviru vlastita prostora mogućnosti (isto, 99). No idealisti, kaže Moya u svojoj kritici Judith Butler i njezine teorije tjelesnosti i hegemonije, ne stavljaju dovoljno pozornosti na društvene kategorije. Oni zanemaruju referencijalnu i društvenu prirodu identiteta. 'Riječ je', kaže Moya u naoko neo-marksističkoj tvrdnji, 'o relativno stabilnim i često gospodarski uvjetovanim društvenim odnosima. Oni se mogu promijeniti i tada dolazi do

⁵⁹ Problem ovakvog tipa zadavanja razlika počiva na priznavanju esencijalističkog 'tvrdog' uobličavanja identitetskih obrazaca. Moya (nakon zaključka da se identitetu prilazi iz tri perspektive – esencijalističke, idealističke i realističke) kaže: 'Esencijalisti o identitetu pretpostavljaju da odnos između pripisane i subjektivne impostiranosti predstavlja apsolutni identitet. Oni zamišljaju, na primjer, da ako je osoba upisana u neku rasnu ili spolnu kategoriju na temelju neke nepromjenjive karakteristike kao što je boja kože ili genitalije, onda sve ostalo od značenja, uključujući kako se osoba samoidentificira, njezine ili njegove sklonosti prema nasilju, osobni karakter, čak i unutarnji mentalni kapaciteti predstavljaju posljedicu pripadnosti određenoj grupi (Moya, 2006:98). O problemu 'imaginarnog sada' kao prostora mitoloških konstrukata sadašnjosti v. *Cultural Geography*, ur. David Atkinson, Peter Jackson, David Sibley i Neil Washbourne, London: I. B. Tauris, 2005., posebno poglavlje Phila Hubbarda 'Space/Place' i Katharyne Mitchell 'Hybridity'.

⁶⁰ Za Hobsbawma v. bilješku 21. U vezi Derride riječ je o knjizi *Sablasti Marxa*, meni dostupne u engleskom prijevodu (*Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and New International*, New York i London, Routledge. Prev. s francuskog Peggy Kamuf). Treća je knjiga Andersonova, ova citirana u engleskom originalu: Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London i New York, Verso, 1991 – promijenjeno i dopunjeno izdanje.

⁶¹ S tim u vezi o Gotovcu sam, i ovom problemu općenito, pisao u tekstu 'Suprotiv mitu: Isto kao doprinos dekonstrukciji nacionalnoga pri/povijesnog stereotipa. 6. *kijevski književni susreti*, Kijevo, 2007.

promjena u identitetskim obrascima. Ali oni su društveno zasnovani i uvjetovani' (isto, 99-100). Projicirano na australsku i kanadsku hrvatsku zajednicu, u takvom 'odnosu snaga' upravo je moglo doći do dekonstrukcije određenih obrazaca 'stabilnog hrvatstva' iz neo-ustaške priče o 'Hrvatskoj do Drine' i prilagođavanja takvog dislociranog mitologema nekim elementima domovinske priče o novoj hrvatskoj državi, odnosno pseudo-uklapanja u nju. 'Usklađivanje narativa' dvije ili više australskih i kanadskih hrvatskih opcija nije bilo jednostavno, ali je postalo moguće kao potencijal primjene 'realističke teorije' o kojoj, na primjerima raznih hispano-američkih zajednica u SAD-u govore Moya (2006) i Mohanty (1997).

Proces koji se zbiva nakon tog dekonstrukcijskog razgrađivanja identitetskih esencijalističkih i idealističkih (konstruktivističkih) obrazaca dvojak je i reflektira se podjednako na području teorije kulture, multikulturalnih studija i post-teorije (u smislu u kojem /pomalo ironično/ o takvom post-stanju govore Terry Eagleton ili Michael Payne)⁶², a kakvu je impostaciju zamislio Terry Eagleton i u svojim drugim esejima.⁶³ Iz pozicije teorije kulture moguć način impostiranja problema opisan je u razgovoru Davida Bennetta i Homija Bhabhe, gotovo jedno desetljeće nakon knjige o lokaciji kulture, i to u teorijskom zborniku *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity* (Multikulturalne države. Promišljanje razlike i identiteta) a koji je izašao u seriji knjiga pod nazivom *Kulturalni studiji i postkolonijalni studiji*. Ovaj niz tekstova bavi se multikultur(aln/ističk)im problemima i njihovim 'ucjepljivanjem' u prostor postkolonijalizma i diskurzivnih studija. Nakon razdoblja 'teškog pisanja o teškim stvarima' (kako se o teorijskom promišljanju politike u poetici izrazio Jameson), Bhabha na jednom mjestu kaže kako je 'trenutni interes o pitanju manjina adresiran kroz političku raspravu i kritičke prakse, tako da u debati oko multikulturalizma prevladava politički, a ne kultur(al)ni diskurs'.

Ono što valja naglasiti je da se pri tom otvara problem koji je posebno važan za ovaj tekst i to iz dva metodološki i geneološki drugačija razloga. Prvi se razlog odnosi na činjenicu da upravo takva pozicioniranost hrvatske 'priče' u australskoj ili kanadskoj sredini uvjetuje paradigmatički obrazac drugosti u odnosu na isprepletenost centara moći i tipove hegemonije koji žarišta imaju u većinskoj i manjinskoj politici, ali i u 'glasu mitologema' koji povratno djeluje na većinski glas moći u matično sredini ideologemskog okupljanja različitih dijaspora. I drugo problemski se diskurs otvara u suprotnom smjeru 'većinske hegemonije' i odnosa većinske umreženosti 'centara moći' a zbog nazočnosti drugih 'podčinjenih glasova' u okružju većinske hrvatske priče u multikulturalnoj jugoistočnoeuropskoj (da ne kažem balkanskoj) sredini. Bhabha kaže: o subalternoj situaciji manjinskog glasa posebno je teško govoriti unutar okvira 'liberalne politike jednakosti' (Bhabha, str. 38).⁶⁴ Imajući to na umu, iz manjinske perspektive ne-jednakosti, umjesto toga, multikulturalni studiji nastali su i razvijali se na tragu subalternih studija i bave se graničnim područjem između postkolonijalnog pozicioniranja 'u drugom jeziku i prostoru' i kritike režirane multikulturalne politike, bilo one državne (kao što je

⁶² V. uvod T. Brleka u blok *Praksa teorije*, *Quorum* 5-6/2009, str. 3 i dalje.

⁶³ Ovdje prije svega mislim na dva već spomenuta eseja iz knjige *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, (ur. David Bennett) prvi o postkolonijalizmu, a drugi o pet tipova identiteta i *razlike*.

⁶⁴ Riječ je o eseju 'Liberalism and Minority Culture', nav. zbornik, str. 37-47. V. i J. Raz, 'Multiculturalism', *Dissent*, Winter 1994, str. 67-79.

australska ili kanadska) ili one koja dolazi iz pozicije multinacionalizma.⁶⁵ U tom smislu Maria Koudoura piše o krizi reprezentacije i pozicioniranju multikultralističke zajednice kao mogućnosti da zaživi situacija u kojoj se razvija ‘antirasistička pedagogija’.⁶⁶ O tome, dakle, u ‘priči’ o multikulturalizmu u Hrvata možemo pričati iz dvije perspektive: onoj u kojoj su Hrvati subalterni glas manjine u većinskom postkolonijalnom okruženju, i onoj u kojoj su oni hegemonijski umreženi u odnosu na druge priče glasova koji se prema njima odnose. Stvar se, ponavljam, u hrvatskom slučaju dopunski komplicira zbog hrvatskog postkolonijalnog kompleksa u odnosu na većinske zajednice koje su hrvatskim nacionalnim prostorima vladale i oblikovale parametre lokalne kulturalne paradigme.

Naravno, problem koji se u prepoznavanju drugog glasa, onog kojeg ne samo da treba locirati nego ga i prihvatiti kao razliku (ne obavezno drugog jer, prema Eagletonu i tako zamišljena *drugost* ima vrijednosni predznak), pojavljuje se na ovoj razini rasprave i vezan je uz pitanje jednakosti i američki tip multikulturalizma koji u središte stavlja egalitaristički zamišljen pojam jednakosti, ali jednakosti kao ‘jednake šanse za sve’, pri tom ne obavezno i ravnopravnosti glasova u procesu njihova artikuliranja i borbe za ‘ravnopravnost’ na slobodnom tržištu neoliberalne misli.

Pitanje tako pozicioniranog, zapravo hendikepiranog i konstruiranog, manjinskog glasa unutar raspršene liberalne egalitarne zajednice dalje razrađuje Terry Eagleton u eseju ‘Five types of identity and difference’. Eagleton od Derridina pitanja diseminacije kao raspršivanja značenja i Bhabhine ideje diseminacije nacije i mogućnosti ‘pogleda iz pozicioniranosti između’, razradom pitanja jednakosti unutar različitih sustava mišljenja dvadesetog stoljeća, dolazi do tumačenja koncepta jednakosti kao osnove na kojoj funkcionira ideja liberalnog egalitarizma i posvećuje se njegovoj kritici. ‘Što znači tretirati dvije individue jednako?’, pita se Eagleton. ‘To svakako ne znači tretirati ih isto jer pojedinci imaju različite potrebe i potencijale. Ne radi se o ravnopravnim pojedincima, već o ravnopravnosti pojedinaca’ (kao mogućnosti, B. Š.).⁶⁷ Dalje Eagleton izvodi tezu prema kojoj smo se, kao zajednica ili čak zajednice, našli u situaciji gdje svatko mora biti lišen dobrog dijela osobne individualnosti kako bi se kvalificirao za individualni respekt u okviru određene profilirane grupe unutar koje se svrstava neki konstruirani ili esencijalistički zamišljeni identitetski obrazac. To znači da ‘pravi koncept jednakosti dekonstruira koncept identiteta i neidentiteta’ (isto, str. 50-51). Zato se usložnjava odnos između razlike i identiteta, a u trokutu koji se ovakvom dekonstrukcijom stvara u središtu se istraživačke pozornosti nalaze termini razlika, jednakost i identitet. I dok konzervativni pogled na ljudska prava u svoje središte stavlja odnos razlike i razlike, socijalna demokracija potencira kontrast razlike i identiteta (ili jednakost), socijalističke,

⁶⁵ Subalterne studije najbolje opisuje njihova možda najžešća odvjetnica Gayatri Spivak, posebno u tekstu ‘The New Subaltern: A Silent Interview’. Članak objavljen u sekciji Nacionalizam/ postkolonijalizam/ multikulturalizam, u zborniku *The Cultural Studies Reader*. Third Edition. Ur. Simon During, London, Routledge, 2005.

⁶⁶ Osim antirasističke možemo govoriti i antinacionalističkoj pedagogiji prihvaćanja razlike, što, prema Koudouri (1998:77 i 79) upravo uspostavlja mogućnost da ‘stari svijet’ prihvati druge kao što ‘novi svijet’ u svojoj postkolonijalnoj složenosti može prihvatiti svoje ‘nastanjene’ druge. V. isti zbornik, Bennett, *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*.

⁶⁷ Kod Eagletona: ‘It is not that they are equal individuals, but that they are equally individuals’. U eseju ‘Five Types of Identity and Difference’, knjiga *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, London i New York, Routledge, 1998:48-49, (v. literaturu pod ur., Bennet, 1998).

lijeve teorije, piše Eagleton, u ovaj odnos ubacuju i pitanje reciprociteta. Cilj više nije ili razlika ili identitet, već pokušaj da se rekonstruira novi oblik ljudske solidarnosti, smatra Eagleton. U cijelom procesu problem zagovarača ljudskih prava (kod Eageltona 'libertarians') jest u tome što su se previše primaknuli liberalnom načinu gledanja i refleksijama multikulturalna (ne i multikulturalističkog) društva. Tako težište prilaženja problemu i njegovo lociranje u prostor većinske kulture ostaje zapravo u okviru opisa onog što predstavlja multinacionalnu situaciju, proizvodnju zajednica paralelnih priča. U takvom se prostoru međusobno odnose dvije razlike unutar kojih se identiteti grupe ostvaruju na tržištu vrijednosti, nadmećući se za prostor političke i ideološke dominacije. Umjetno konstruirani grupni identitet (onaj za kojeg njegovi zagovarači i pričatelji priče 'o naciji' misle da je esencijalan) predstavlja dakle robu, koja se kao i svaka druga može stvarati (konstruirati) i prodavati na tržištu. Biti Talijanom ili Kinezom u Americi znači dobro se plasirati na tržištu restoranske, kulturološke ili političke multikulturalističke ponude. Biti Židovom zahvalna je mogućnost za proizvodnju dobrog romana. Biti Hrvatom u Canberri znači biti građevinarom ili građevinskim radnikom. U pojednostavljenim interpretacijama, riječ je o razlici koja se ostvaruje kao manipulacija predodžbama iz centara moći i vlasnika hegemonijskih diskurzivnih praksi, informacije ili konstrukcije poetike svakodnevnice. Na tako zamišljenom 'tržištu' konstrukcija identiteta ostvaruju se i grupni identiteti unutar pojedinih zajednica koji doprinose oblikovanju vrijednosnog sustava, kulturološkog i ideološkog. Istovremeno pojavljuje se razlika koja postaje preprekom u odnosu na svakodnevni život u većinskoj zajednici pojedinačnih identiteta koji su se grupirali kao sustav (manjinskih) vrijednosti. Takvo pozicioniranje služi za diseminaciju upravo te razlike kao mogućeg prostora strukturiranja cjelovitih paradigmi koje će u praksi egalitarnog sustava upravo sami odustajati od reciprociteta i solidarnosti te inzistirati na razlici kao takvoj. S jedne strane dakle asimilacijska moć većinskog sustava dokida razlikovnost kao suprotstavljeni kolektivni konstrukt, a s druge strane ona se grupira oko autopredodžbi koje se počinju stereotipizirati kao *naše* u odnosu na diskurzivno zadane *druge*. Upravo se to događa u organiziranom dijelu hrvatske zajednice u Australiji ili Kanadi, ili u odnosu većinske zajednice Hrvatske i ostalih nacionalnih zemalja prema svojim 'drugima', bilo da je riječ o Srbima, Albancima, Talijanima ili manjinama koje definira američki multikulturalizam, a koje na registriranim demonstracijama na kojima traže ravnopravni položaj (od većinskog sustava 'izravne' moći) moraju štiti specijalne postrojbe policije. Istovremeno, tradicija 'orkestriranog multikulturalizma' otvorila je prostor za razliku kao dopuštenu mogućnost iz koje se onda izvode ostali modeli. Multikulturalizam je dakle preživio u obliku konstrukcije kolektivnih identiteta naspram individualnim, razlika paralelnog svijeta ostvarila se kao grupna konstanta a na njezinim amblematičnim zasadama otvara se prostor igre autopredodžbi i heteropredodžbi koje proizvode vrijednost u opisu i dopisu identitetskih obrazaca.⁶⁸ Upravo govoreći o tom dopisu prelazimo s krhkog prostora heteropredodžbi na još krhkiji

⁶⁸ Da multikulturalizam u Australiji živi i 'nakon smrti' inzistiraju u svojoj knjizi Bob Hodge i John O'Carroll. I poslije 11. 9. i poslije bacanja izbjeglica preko ograde na brodu Tampa (2004), i poslije velikih 'australskih' protesta na Cronnulli u 'svakodnevnoj upotrebi' razlika se (i dalje) tolerira. Čak i liberalna, desna opcija podržala je istraživanje koje je trebalo vidjeti kako redefinirati multikulturalna postignuća i cinizam (ponovo) zamijeniti suosjećanjem za drugog (v. isto, 139-140). U slučaju hrvatske razlike koja se štiti specijalnim postrojbama, aludirao sam na Gay Pride godišnja okupljanja u Zagrebu.

prostor autopredodžbi kao (pseudo)jakog nagovora u odnosu na priču *drugih o nama*.

5. Od razlike ‘kao takve’ do stereotipa i multiplikacije autopredodžbi

I tu postoji povijest problema i teorijskih pristupa fenomenu, od pitanja odnosa prema tradiciji pričanja nacije, do odnosa prema tradiciji subalternog pozicioniranja prema različitim tipovima vladajuće hegemonije: kolonijalne, klasne, rasne, nacionalne ili nacionalističke. Danas mi naoko dovršene i zatvorene identitete vidimo i (često) bez ostatka (pod)razumijevamo kao nacionalni, klasni, rasni, rodni i/ili spolni identitet, nešto što nam se, s jedne strane, čini zadanim poput spola, boje očiju ili jezika kojim smo (pro)govorili i na kojem/kojima pišemo. A s druge strane, iz perspektive različitih konstruktivističkih teorijskih ‘sidrišta’ (gatova) riječ je o konstruktima koji je/su posložen/i kroz povijest književnosti, formiranje kulturalnog i književnog polja, novinsku prezentaciju zbilje, dakle *simulakru* koja živi i oblikuje stvarnost puno duže i vremenski sukcesivnije nego što to izgleda kad se pogleda u literaturu i tumači na temelju postavki teorijske konstrukcije Jeana Baudrillarda⁶⁹ koji ovakav tip ‘posredovanja stvarnosti’ smatra dominantom i središnjom karakteristikom postmodernog doba. Stereotipi koji su na primjer izgradile hrvatske novine u Australiji kao ‘invenciju bolje prošlosti’ dobar su primjer ovog procesa i njegova nerazumijevanja koncepta postmoderne ‘igre’, te, usuprot tome, proizvodnje postmodernog privida esencijalistički nametnutom pričom i mitologemno usidrenom u tradiciju nacionalne konstante.

Ovdje, međutim, još uvijek govorimo na teorijskoj razini, a u svrhu uvida u ‘moć naracije nacije’ koja dolazi iz književnoga polja, paradigme koja je oblikovala (konstruirala) svijest o naciji i to u dva ‘antagonistička’ smjera ‘pričanja priče’, ili kako bi to Jameson rekao oblikovanja ideologema na razini ‘političkog nesvjesnog’.⁷⁰ Dakle, na razini fikcijskog kao takvog, u jasno distinktivnoj oporbi prema fakcijskom kao ‘svijetu autopredodžbi i nagovora u području političkog svjesnog’, nalaze se i mogu se iščitati stereotipi i slike o sebi i drugima, kao pokretačima razlike, autopredodžbene i heteropredodžbene (usp. Dukić, 2009:14-17). Kako je u hrvatskom slučaju emigrantske zajednice fikcijski obrazac ‘procurio’ (*leaked*, Eageltonov termin) iz područja književnih formi kontrolirane mašte u prostor novinskog izvješćivanja i medijske simulakre koje izmiću ‘disciplini mašte’ i ulaze u područje egalitarnog nagovora i pregovora ideologemskih praksi, pisao sam drugdje.⁷¹ Ti stereotipi bitno su oblikovali pozicioniranje u odnosu razlika-razlika i često doprinosili odvajanju i usijecanju takve dimenzije promišljanja identiteta i u drugu generaciju

⁶⁹ V. eng. prijevod *Simulations*, New York: Semiotext(e), 1983. Koncept simulakre kao ‘sublimacije zbilje’ prema kojem se oblikuje (post)moderna zbilja kao odbljesak konstruirane reprezentacije lako se može prenijeti na oblikovanje imaginarnih nacija u emigrantskim, multikulturalnim zajednicama koje su utemeljene na odnosu razlika-razlika kao središnjem vrijednosnom načelu stvaranja kolektivnog sub-identiteta. Odnos prema hegemoniji ustroja moći prema kojem se izdvojenost odnosi s odobravanjem i uvažavanjem, drugi je dio problema o kojem valja progovoriti posebno.

⁷⁰ Usp. Oraić Tolić i njezin esej ‘Hrvatski kulturni stereotipi: Diseminacije nacije’ (v. 2006). V. i Jameson 2002/1983), a u vezi konceptualizacije ideologema i projiciranja političkog nesvjesnog kao narativa koji ima snagu ‘jakog’ nagovora.

⁷¹ Članak je objavljen u Hrvatskom iseljničkom zborniku, a pod imenom ‘Mjesto i uloga tjednih novina australske hrvatske zajednice u australskom hrvatskom informativnom i kulturnom prostoru’ u svom konačnom obliku tekst se pojavio u knjizi *Australski Hrvati: mitovi i stvarnost* (2005).

emigranata, ljudi rođenih u *drugom* jeziku. Riječ je o generaciji koja, zahvaljujući svom izopćenom pozicioniranju i usađivanju u prostor između i posredovanom odnosu (priči) s ishodišnom kulturom, (nacionalnu) priču modificira i simplificira, ali sada ne više iz pozicije posrednika znanja koji redukciju vrši zbog bolje manipulacije, nego zbog situacije posjednika ne-znanja koji traži napukline u sistemu kako bi se uklopio u sustav hegemonije zemlje domaćina i njezine priče koja je upravo za njih ispričana (ili izmišljena).⁷²

Ti su se procesi ispričane stvarnosti dakle oblikovali, kako piše Oraić Tolić (2006:30-31), na temelju dva komplementarna procesa. Najprije kao autostereotipi (imagološke, idelogemski i mitologemski zasićene predodžbe o samom sebi), te kao heterostereotipi, odnosno predodžbe o drugima zasnovane na utvrđenim paradigmatiskim diskurzivnim obrascima koje je proizvela 'tradicija' i prijenos kulturnih vrijednosti iz naraštaja u naraštaj, djela u djelo, teksta u tekst. Činjenica je da su svi oblici modernog identiteta, odnosno njegovi dominantni obrasci pojavljivanja, nastali u jakom monološkom diskursu i bez polazišnog uvažavanja drugog, neovisno radi li se o naciji, klasi, rasi, tipu civilizacijske pripadnosti (zapadu i istoku), vjerskom fanatizmu/priči, ili nečem trećem. Odnos prema *drugom* u tradiciji koje je započela devetnaestostoljetna priča o imaginarnoj zajednici (dakle andersenovski zamišljenoj naciji) uglavnom se u tradiciji skupne identifikacije svodi na binarne opreke: na nas i njih, na naše nasuprot njihovom, bilo da se radi o žarištu promatranja takozvane objektivne stvarnosti, prostoru, povijesti, kulturi ili o kompleksnijim oblicima diskurzivnog oživljavanja suživotnih situacija. Riječ je o odnosu koji je Eagleton naznačio kao bit multikulturalnog odnosa u liberalnom okružju, dakle sve se svodi na binarnu suprotnost: razlika prema razlici.

Iskoračimo li u područje dijakronije, razdoblja prije konstruiranja multikulturalne zajednice, uočićemo činjenicu da anglo-keltska tradicija i konstrukt priče o 'boljoj prošlosti' sadrži stereotip civiliziranog društva kao ishodišne autopredodžbe.⁷³ I u Australiju su Otočani došli 'civilizirati' domoroce. Podsjetimo se samo činjenice da je u devetnaestom stoljeću jedna od prvih katedri engleskog jezika i književnosti uopće bila osnovana u Indiji, kako bi se kulturološki i diskurzivno 'civiliziralo' lokalno pučanstvo.⁷⁴ Komplex superiornosti i civiliziranog vladanja kao stereotip suprotstavlja anglo-keltskih *nas* usuprot onima s kojima se dijeli multikulturalni prostor opstojnosti, njihovi jezici, kultura, folklor i hrana živ je i danas, neovisno o tome koliko je problem identiteta hegemonijskom dominacijom konstruiranog pojedinca kao 'odgovornog subjekta' individualiziran u

⁷² Evo jednog primjera. U studenom 2009. u 'Hrvatskom vjesniku' (*The Croatian Herald*) iz Melbournea pojavio se članak u kojem SCY (Sydney Croatian Youth – Hrvatska mladež Sydneya) protestira protiv modne kuće Billabong jer se na dizajnu jedne od njezinih majica pojavio stilizirani logo na kojem se crvena petokraka zvijezda prelijeva u stilizirano crveno bijelo šahovsko polje, a ispod piše 'Comerade' (u kontekstu 'Budi mi drug'). Tekst kojim se SCY obratio ovoj modnoj kući u obliku apela zapravo najviše podsjeća upravo na stilski kompleks fikcije australskih hrvatskih novina sedamdesetih i osamdesetih. Govori se o težini riječi *Drug* i duševnom bolu koji ona nanosi Hrvatima u Australiji zbog nekadašnjih progona njihovih roditelja od strane komunističke Jugoslavije, te o tome koliko takav jedan dizajn na majicama za plažu šteti hrvatskoj zajednici i njezinu ugledu. Nakon odgovora modne kuće da nikoga tim stiliziranim detaljem nisu htjeli povrijediti, SCY je pozvao cijelu hrvatsku zajednicu na bojkot proizvoda te tvrtke.

⁷³ Više o autopredodžbama i heteropredodžbama u uvodnoj studiji Davora Dukića u zborniku *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*. Zagreb: Srednja Europa, 2009.

⁷⁴ V. poglavlje 'Theory before 'theory' – liberal humanism', u knjizi Petera Barryja *Beginning Theory*, Manchester i New York, Manchester University Press, 2009.

Australiji ili Kanadi, a još uvijek izravno (plemenski ili rodovski) kolektivan u Hrvatskoj. I premda u Hrvata, niti u domovini ni u emigraciji, nema fingirane individualizacije identiteta (koja samo određene segmente identifikacijskih obrazaca promatra grupno), nije loše spomenuti kompleks (domovinske) hrvatske priče o superiornosti u odnosu na Albance, Bosance i ostale subalterne grupe koje žive u Hrvatskoj, premda se on afirmira kao grupni odnos jer se u nas i ishodišna kultura promatra kao (nacionalna) zajednica u kojoj je kolektivni agens pokretač promjene a individualni agens djeluje kao aktant ‘nošen kolektivnim stremljenjima’.

S druge pak strane australska akademska zajednica i manipulativna politika koja proizvodi i podražava diskurzivni obrazac dominirajuće hegemonije tvrdi, na primjer, da je ovakva ‘civilizirajuća’ autopredodžba danas u toj zemlji nadvladana. Slično je bilo i u kanadskom slučaju, ali je tako stereotipiziranu autopredodžbu bitno poljuljala knjiga Neila Bissoondaltha: *Selling the Illusion* (Prodavanje iluzije) o kojoj je bilo riječi ranije. Time se otvara još jedno u nizu pitanja, a ovo glasi ovako: ide li onda multikulturalizam u anglo-keltskom okružju dalje od su-života u multinacionalnom okružju paralelnih kultura, ili su ipak u pravu Hodge i O’Carroll kad kažu da je multikulturalizam preživio te da je u postjedanaestorujanskom stanju svijesti (ipak) riječ o premrežavanju koje uvažava princip reciprociteta, upravo onako kako ga je opisao Eagleton kad govori o svojoj zamišljenoj ‘lijevoj opciji’? Pa zatim slijedi i ovo pitanje: kako se onda pozicionira manjinski diseminirani glas unutar tako zadane paradigme, odnosno možemo li ga shvatiti kao Bhabhin modalitet ‘pozicije između’, ili kao strano tijelo pripovijedanja, dakle kao ‘političko koje se je ostvarilo u obliku nusprodukta, odnosno kao nešto proizvedeno narativnom intencijom koja priča usuprot vladajućoj hegemonijskoj paradigmi’?⁷⁵

Unutar tako organiziranog pozicioniranja stvara se mogućnost uspostavljanja izravnih odnosa između dviju metodološki i generički utemeljenih razlika. Ta potencija mogućeg ispreplitanja razlika s jedne strane dodatno okamenjuje stereotipe autopredodžbi i heteropredodžbi i počinje funkcionirati kao samostalan svijet, istovremeno se neizravno odnoseći prema dva tipa drugosti u odnosu na koje, na teorijskoj razini, ostvaruje narativni nagovor kojem je cilj uspostavljanja reciprociteta, pa makar i po cijenu gubitka dijela identitetske zadanosti kao ‘esencije’. Jedna je zajednica u tom podvajanju suodnošenja ona zemlje domaćina, kao većinske paradigme razlike dominantno obilježene reciprocitetom uokvirenim prostornim koordinatama realne geografije, a druga je zajednica zemlje ishodišne kulture prema kojem se uspostavlja ideja recipročnog vremenskog (dis)kontinuiteta i imaginarne geografije spajanja nespojivog.

Kako se onda u ovako ukorijenjenu tradiciju uklapa model multikulturalizma koji se uspostavlja u režiji države (dakle politike) i koji proizvodi (podrazumijevani) nadnarativ unutar kojeg se imaju uklopiti manjinski narativi žele li ući u pregovore između kultura i ‘snaga moći’ koji određuju odnose unutar hegemonijskog odnosa nas i njih?

⁷⁵ O ovom više u knjizi Fridrica Jamesona *The Political Unconscious* (1983/2001), ali i u knjizi Radomana Kodrića *Politika književnosti*, Beograd, 2007. Tu Kordić kaže: ‘(kad je riječ o narativnom ...) ni te upade u priču i pripovijedanje nije moguće sprečiti. Oni su deo svetovanja i sveta književnost (...)’, str. 7. U tom smislu svaka priča o vlastitoj konsolidaciji i konstruiranju jest politička i to zbog prirode diskurzivne zadanosti (kolektivno impostiranog) pripovjedača, ali i zbog same prirode medija unutar kojeg se diskurz proizvodi.

Naglašavam kako je ovo posebno složeno pitanje u zajednici koja je i sama unutar sebe diskurzivno 'okamenjena' u odnosu na dvije različito diseminacijski intonirane pozicije i da je mogućnost semioze u ovoj situaciji vrlo ograničena. Razmotrimo ovdje, s tim u vezi, još neke aspekte koncepta diseminacije nacije da bismo onda tu teorijsku postavku primijenili na dva međusobno udaljena prostorna koncepta između kojih je moguće uspostaviti određene veze koje suvremena teorija društva naziva transnacionalnima, a naracijska teorija disperznim entitetima, u oba slučaja vezano uz 'podvajanje agensa' kao konsolidirajuće snage (pre)okretanja diskurzivne dinamike.

Derrida termin diseminacije uvodi u teoriju diskursa kao suplement nemogućnosti označitelja da jednoznačno označi označeno koje ga artikulira kroz priču o sebi. Označeno u tom procesu počinje više ukazivati na označiteljsku praksu nego na vlastiti 'sadržaj'. Tako se zapravo i konstruira 'multikulturalno' društvo koje režiraju centri moći, bez obzira radi li se o političkom, kulturalnom ili književnom polju na kojem se stvara predmet ogleđanja. Istovremeno, ta nemogućnost poklapanja pojma i sadržaja u konkretnom slučaju 'pričanju priče' koja konstruira obrise nacionalne povijesti kroz prirodu medija prenosi na područje označiteljske prakse upravo vlastitu obilježnost. Sve rezultira nemogućnošću stvaranja stabilnog nacionalnog identiteta, narativa koji bi pokrивao različite potrebe snalaženja tijekom procesa (re)konstrukcije vlastite povijesti, ovisno o pozicioniranju iz kojeg se priča priča, odnosno konstruira ili rekonstruira povijesno. Upravo je zato lakše misliti u simplificiranim autopredodžbama i heteropredodžbama o *drugom* u polju unutar kojeg je uokvireno strateško djelovanje manjinske grupe, zajednice ili etničke manjine.

Oraić-Tolić s pravom naglašava da je današnju diseminaciju domovinskog narativa nacije obilježila ideološka podvojenost i to ona koja se razvila između kroatocentrične 'okamenjene' pozicije hrvatstva i stereotipa 'otvrdnutog jugoslavenstva'.⁷⁶ Ovoj se klasifikaciji može dodati i treći tip stereotipiziranja stvarnosti koji je 'iskorijenjen' iz prostora na kojem se ova priča odigrava i stvara se u emigraciji kao priča, odnosno narativ o imaginarnoj domovini. Taj je treći model stvaranja stereotipa tim zanimljiviji zato što se nacija ovdje pojavljuje kao manjinska zajednica i dvostruko je izolirana, izdvojena iz većinskih tijekova uspostavljanja odnosa moći: najprije iz priče o *nama*, a onda i iz priče o *njima*. No za razliku od 'dvije priče' kod prva dva konstrukta nacije, u trećem slučaju govorimo o modelarnoj razlici koja je podvojena unutar sebe kao zamišljeno čvrsto mjesto i teško referira u odnosu na zadana referencijalna presjecišta narativnog usustavljivanja diskurzivne moći. Riječ je naravno o vrlo kompleksnom modelu koji je ovdje bitno simplificiran i tek u sučeljavanju s drugim odnosima u uslojavanju hegemonije nacionalnog narativa zadobiva svoj pravi smisao. Prema tako pojednostavljenom tumačenju prvi stereotip koji povlači čitav niz autopredodžbi u odnosu na 'državno pravo' i 'tisućljetnu težnju za hrvatskom državom' u politički zasićenom diskursu potiče od Ante Starčevića i njegova koncepta esencijalno mišljenog hrvatstva. Njegove preoblike nisu prisutne samo u odnosu na druge pisce, 'pripovjedače nacije' i rekonstrukcijska nastojanja

⁷⁶ O ovome ona referira nekoliko puta u različitim tekstovima. Najsustavniji prikaz ovog pozicioniranja može se naći u zborniku *Kulturni stereotipi. Koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima*. Zagreb, FF Press, 2006.

da se objasni povijesna ispriopovijedanost određenog diskurzivnog pozicioniranja. Tu je riječ o esencijalističkoj uspostavi hegemonije, ali i o pragmatičnoj dekonstrukciji drugog. Sjetimo se samo Kovačićeva pokušaja destabiliziranja književnog polja kroz spjev *Smrt babe Čengičkinje*, usmjerenog na Šenoin i Strossmayerov projekt hrvatstva. Rasprave o tom 'čvrstom mjestu' konsolidacije autopredodžbe uključuju i tumačenja Starčevića i starčevićanstva, od Krleže pa sve do javnih iskaza predsjedničkih kandidata na državnim izborima 2009. godine, gdje jedan bivši gradonačelnik svoj program 'gradi na starčevićanstvu' kao središnjem principu, što god (mu) to značilo krajem prvog desetljeća dvadeset i prvog stoljeća. U samoj književnoj dijakroniji taj se stereotip pak kao narativ eksponira kod već spominjanog Kovačića, a učvršćuje se kod Matoša, katoličkih pisaca između dva svjetska rata (Bonifačić, Nikolić), da bi se stabilno nastavio i poslije Drugog svjetskog rata, sve do Ivana Aralice i pisaca poput Stjepana Tomaša i drugih, uz snažnu ideološki zasićenu novinsku produkciju, političku profilaciju i diskurzivno nepotpunu i traljavu (re)konstrukciju starčevićanstva (na primjer u *Hrvatskom slovu*, ali i iseljeničkim novinama poput *Spremnosti*, pa i *Hrvatskog vjesnika* u Melbourneu). Sjetimo se samo nedavnog izbornog sabora Hrvatske stanke prava (2009. godine) i 'problema' vezanih uz pozdrave i pozdravljanje nekih od kandidata za novog predsjednika.

Drugoj je narativnoj autopredodžbi u korijenu južnoslavenstvo kao pragmatički okvirni program, što ne znači obavezno bilo kakvu težnju za stvaranjem neke državne zajednice južnih Slavena. Politički je 'otac' ideje ovakvog kulturnog (is)prepletanja bio biskup i mecena hrvatske kulture, Josip Juraj Strossmayer. Ta se dijakronijski zadana paradigma u književnosti uobličila kroz takozvani južnoslavenski kompleks identitetske konstrukcije, od Šenoe pa sve do Cesarca i Krleže, preko pisaca koji su stvarali između i nakon Drugog svjetskog rata, od Nazora, do Marinkovića i Novaka, a ovaj slijed možemo je pratiti sve do suvremenih pisaca poput Jergovića ili Dežulovića. Često se u heteropredodžbi iz prve i treće perspektive, dakle iz 'državotvorne' i iz 'dijasporske', ova opcija pogrešno poistovjećivala isključivo s lijevom, čak komunističkom. Važno je međutim naglasiti kako je cijela ova paradigma s jedne strane produkt određenog tipa autopredodžbi, ali je isto tako konstrukt, dakle heteropredodžba, one prve ideološki determinirane dijakronije i njezina narativa, istovremeno pojačana dijasporiskim sočivom promatranja i drugim, još više fikcionaliziranim narativom o pri/povijesti 'našeg naroda'. Opstojnost izmišljaja unutar ovog modela heteropredodžbi daleko je postojanija i čvršće zadana u obliku okamenjenosti sustava stereotipa i simboličnog 'muškog' jezika uspostavljanja sigurnosti stabilnog konstrukta, i to takvog koji uvjetuje stabilnost moći i ne proklizava u podsvjesno, odnosno u 'meki', prilagodljivi i zaigrani diskurs semiotički uslojena jezika.⁷⁷ Interferencija ova dva koncepta u okviru diskurzivnog prostora obilježenog narativnim

⁷⁷ Ovdje prije svega mislim na Lacanovu razliku između simboličkog i semiotičkog jezika. Semiotički, 'ženski jezik', kojeg kao koncept prihvaća Julia Kristeva prevodeći ga kao 'ženski', onaj je koji nosi u sebi mogućnosti subverzije. Simbolički je jezik 'muški' utoliko što je to jezik gramatike, logike konstrukta, moći, stabilnosti. On predstavlja konvenciju vlasti, svojim iskaznim potencijalom ustrojava odnose moći, inzistira na stabilnosti (gramatičkog) sustava i standardan je u svojoj osnovi. Semiotički jezik je jezik podiranja, jezik trans-racionalnog, postmodernih mogućnosti. On je 'ženski jezik' Butler i Cixous, jezik feminističke kritike. Simboličkom jeziku moći (i hegemonije) to igranje i zaigranost su uskraćeni i on progovara pojednostavljenim ponavljanjem iz čvrsto režirana centra moći proizvedeći razliku prema razlici (usp. Jacques Lacan, *Écrits. A Selection*. London: Routledge Classics, 2001) i dobivajući svoju ovjeru u fatičkoj funkciji 'održavanja kontakata' unutar unaprijed zadanih strukturalnih odnosa moći.

imaginarne zajednice (to jest naracije nacije) ostvarila je konkretan prostor vlastite postkolonijalne države uz hendikep da je ova nastala upravo u vrijeme globalizacijskih i globalističkih svjetskih kretanja te da joj je narativ suvereniteta u samom polazištu ograničen, a time odmah i ugrožen.⁷⁸

Treći model okamenjivanja paradigme u obliku čvrstih 'autopredodžbi' i 'heteropredodžbi' (o drugima kao okruženju i drugima kao ishodišnoj paradigmi) stvoren je kroz narativ imaginarne domovine i to u emigrantskim zajednicama prekomorskih zemalja, što se često ne uzima u obzir kad se piše o stereotipima i ishodištima (re)konstrukcije našeg postkolonijalnog 'stanja stvari'.⁷⁹ U osnovi ovog tipa (re)konstrukcije zbilje i koncepta domovine nalazi se prostorna udaljenost i vremenska 'dislociranost', odnosno neuklapanje vlastite priče u diskurzivnu zadanost bilo zemlje podrijetla ili zemlje domaćina i njihovih autopredodžbi. Riječ je o konstruktumu imaginarne geografije koja 'preskače' logiku prostorne izdvojenosti i vremenskog kontinuiteta.

Mislim da je ovdje važno krenuti od u teoriji vrlo rijetko problematizirane činjenice. Koncept egzila, emigracije, dijaspori i na kraju transnacionalne podvojene pripadnosti (između dvije ili više domovina) također ima dva različita ishodišta, dvije međusobno suprotstavljene paradigme. One se, neizravno, naslanjaju na podvojenost koja se kroz narative 'kroatocentričnosti' i 'južnoslavenstva' ostvaruje u ishodišnom prostoru prepletanja njihovih arhitektonskih narativa, dakle u prva dva ishodišna narativa (koje prikazuje i problematizira Oraić-Tolić). Uz pojam egzila uglavnom se veže prvi, kroatocentrični i hrvatstvujući, a uz pojam emigracije veže se drugi, južnoslavenski, odnosno pogrдно 'jugoslavenski' koncept. Njihovo de-getoiziranje i međusobno prepletanje započinje paralelno s procesom preoblikovanja narativa hrvatske državnosti u narativ stvaranja i pragmatičnog uobičavanja realne, suvremene hrvatske države. Tako je ta ideja zemlje matice zapravo prividno pomirila dva narativno nepomirljiva svijeta, ali intertekst dvaju različitih narativnih ishodišta stvaranja heteropredodžbi nikad nije postao punopravan u procesu aproprijacije drugog narativa. Tako pozicionirana 'zajednica' pokušava kao svoj jedinstveni narativ osmisliti ideju očuvanja identiteta i jezika u drugoj sredini. Ali očuvanja u odnosu na što?

Središnje pitanje zapravo postaje rekonstrukcija autopredodžbe u promijenjenom okružju i multiplikacija autopredodžbenih potencijala. Čuva li naraštaj ljudi rođenih u Australiji ili Kanadi identitet drugog prostora, ili ga samo prenosi kao transnacionalno podvojeni i hegemonijski posvojeni agensi? I čija je uloga i vodstvo ovdje središnje: ono zajednice u procesu preoblikovanja i umnožavanja autopredodžbenih mogućnosti

⁷⁸ Kao što sam već napomenuo ranije, teško je bez ostatka braniti tezu o kolonijalnom i postkolonijalnom položaju Hrvatske, posebno s obzirom da ne postoji tradicija takvih autopredodžbi. Tako u razgovorima i polemikama s mnogim uglednim povjesničarima većinom dobivate 'feed back' da su Hrvatska i Dalmacija uvijek imale neki tip suverenosti i bile 'pridružene zemlje' koje nisu eksploatirane u smislu kolonijalnog jednosmjernog izrabljivanja i koje nisu do te mjere bile kulturalno podčinjene drugom jeziku, drugom svjetonazoru i potpunoj manipulaciji stabilne diskurzivne hegemonije. No u književnim tekstovima kroz 'napukline u površinskim slojevima' tekstovi često govore suprotno, od Krležinih lementacija o mađarskim željeznicama, do suvremene teorijske literature koja 'ulaznicu' u kolonijalnu Hrvatsku traži upravo kroz pozicioniranje Andrićevih i Krležinih pripovjedača i u njihovim esejima.

⁷⁹ Nažalost, nisam dovoljno izučavao niti europsku emigraciju (diasporu) niti autohtone stabilne zajednice (između stabilnih i nestabilnih iseljeničkih zajednica upozorava Vinko Brešić u članku 'Hrvatska emigrantska književnost 1945-1990'; 2001) da bih mogao i njih uključiti u ovu 'priču' o stvaranju autopredodžbi i, još više, heteropredodžbi iz egzilne – emigrantske – iseljeničke perspektive.

i pozicioniranja u odnosu na druge? Ili pak ono drugog naraštaja, grupe ljudi koji su dobrovoljno pristali na podvajanje identiteta? Ili je riječ o sudjelovanju države koja je gotovo iskorijenjena, posrnulog narativa i sukusa njihova imaginarija neizravno spojila u procesu stvaranja narativa 'jedinstva domovine i dijaspore', što god ta fraza zapravo značila?

Riječ je dakle o jednom umjetno stvorenom identitetskom nadobrascu i četiri različita ishodišna utemeljenja koja se u narativnoj praksi danas prepleću. Svi oni pozivaju se na multikulturalno utemeljenje, istovremeno izuzimajući neke elemente 'zajedništva' i pozicionirajući se kao izdvojenost u odnosu na druge, kao *Mi* u odnosu na *Njih*. Ti *Mi* se formuliraju različito: dijaspora u odnosu na domovinu, dijaspora kao *Mi* u odnosu na *Njih* unutar umjetnog zajedništva iseljeničtva, manjinska zajednica u odnosu na većinsku zajednicu unutar koje se ostvaruje razlika i manjinska zajednica kao dio većinske zajednice u koju se asimilira, čuvajući 'priznate' elemente razlikovanja: folklorne plesove, hranu i početne tečajeve jezika i kulture u 'etničkim školama', dakle ona tri C o kojima je govorila Gunew. Istovremeno, multikulturalističko društvo, ono u kojem je svaki egalitarizam upitan, nije zaživjelo onako kako je bilo režirano u Kanadi i Australiji početkom 1970-ih godina.

6. Autopredodžbe i heteropredodžbe o identitetu: etnicitet, književnost kao drugost i naracija (imaginarne) nacije

Problem čitanja emigrantske, egzilne i iseljeničke književnosti (o terminološkim detaljima više u mojoj knjizi *Australski Hrvati: Mitovi i stvarnost*),⁸⁰ usko je vezan uz problem odnosa književnosti i politike. Kad u ovom kontekstu govorim o književnosti mislim na fikciju u najširem smislu riječi, odnosno na priču u prostoru drugosti u odnosu na 'stvarni svijet' prema kojem se književnost (mimetički i dijagetički) odnosi ili fingira njezinu duhovnu 'avangardu'. Problem nam valja najprije pozicionirati iz teorijskog kuta gledanja. Kakav je odnos između teorije književnosti i multikulturalizma, između književne produkcije i identitetskog obrasca etniciteta, posebice u dijasporskoj, emigrantskoj, egzilnoj situaciji? Postoji li multikulturalistički kut gledanja na književnu teoriju i može li se iz te perspektive govoriti ne samo o identitetu nego i o proučavanju književnih sustava na razini ostvarenih poetika i onog što iza njih stoji kao interpretacija, pokušaj dekodiranja slojeva značenja? U glasovitoj knjizi Franka Lentriche i Thomasa McLaughlina (ur.) *Critical Terms for Literary Study*, jednom od vodećih priručnika teorije književnosti u SAD-u, jedno cijelo poglavlje nosi naslov 'Etnicitet' (Ethnicity). Autor tog poglavlja je Werner Sollors, a tekst je poglavlje trećeg dijela knjige pod naslovom *Književnost, kultura, politika*. Uz tekstove u rasponu o onog pod naslovom 'Kultura', autora Stephena Greenblatta, do teksta 'Popularna kultura' Johna Fiskea, jedno od važnih mjesta zauzima dakle i poglavlje o etnicitetu.

U uvodu u to poglavlje, Sollors kaže: 'Uglavnom, nema smisla definirati "eticitet kao takav" jer referira ne prema stvari po sebi nego se uokviruje u odnos: naime, etnicitet

⁸⁰ Knjigu je objavila Hrvatska matica iseljenika kao prvu knjigu serije, godine 2005. Premda je plan izdavača bio da se objavi čitav niz knjiga koje će se baviti različitim aspektima problema iz prve knjige, to se na taj način nije ostvarilo.

je tipično zasnovan na kontrastu.' A taj kontrast zasniva se na odnosu na temelju kojeg se vrši distinkcija/proizvodi razlika prema određenim grupama. U vremenu Nacionalnog socijalizma, kaže Sollors, dakle tridesetih i četrdesetih godina dvadesetog stoljeća, u engleskoj upotrebi oživjela je grčka riječ 'ethnos' u engleskoj izvedenici 'ethnicity', a zbog 'zagađenosti' riječi rasa (njemačka rasa, irska rasa, židovska rasa) koja je dobila krajnje negativne konotacije a koja se u ovom smislu rabila sve do tada, pogotovo u kolonijalnoj literaturi i u tekstovima 's terena'. U situaciji liberalnih država zapadnog postimperijalizma, pitanje *drugih* postavljeno je ovako: razlikovnost se zasniva na odnosu između pojedinca (iz ne-etničkog civilnog liberalnog miljea individuuma) i etničkih kolektiva koji u sredini s kojom se kao pojedinci ne mogu stopiti ponašaju kao kolektiv. Ovdje valja podsjetiti na činjenicu da je u osamnaestom i devetnaestom stoljeću u području konsolidacije polja (kapitalističke) moći upravo buržoazija i njezino izvlašćivanje crkve i monarha iz polja preraspodjele moći proizvedeno povezivanjem ljudi koji se nikad međusobno neće upoznati, a njihovo zbližavanje uvelike se odvijalo putem književnosti i uspostave književnog polja koje je proizvelo određena očekivanja od tako zamišljene imaginarne zajednice. U tom smislu Sollors kaže: 'To se dogodilo tako što su novine, nagovori, manifesti, popularne pjesme, predstave, poeme, epski tekstovi i romani odigrali važnu ulogu u konsolidaciji osjećaja pripadanja' (Sollors, 289) – osjećaja koje je kapitalistička era postavila u središte i nametnula u okviru prostora koji praktički seže do kraja svijeta (Anderson, 1991).⁸¹ Tako postavljene autopredodžbe određuju tip dominacije u suvremenom svijetu a one književnosti koje prihvaćaju 'igru' nametanja tako impostirane dominacije postaju model-književnosti, neovisno o tome zagovaraju li kozmopolitizam u *prvom* jeziku ili se prepuštajući mogućnosti igara koje im omogućuju upotreba, znanje i ovladavanje *drugim* jezicima.⁸² No problem koji se na ovoj razini komunikacije nadaje nije samo književni. Pitanje autopredodžbi i heteropredodžbi puno je složeniji proces u emigrantskoj zajednici koja ne ovladava prostorom moći nego izvlašćuje određeni dio ukupnog polja i pretvara ga u svoje ograničeno polje rasporeda snaga (moći). Problem političkog impostiranja ovdje je zadan (i bivao zadavan) izvana, i to iz dva različita centra moći na koje sama konsolidacija odnosa snaga unutar novostvorene zajednice nema utjecaja. Jedan je više puta do sad spominjani fizički odsutni centar matične, ishodišne etničke zajednice. Ova pak u *drugoj* sredini zastupa ukupnost odnosa i živi kao politički kolektiv koji prema 'pojedincu u zemlji domaćinu' brani *drugu* politiku kao autentičnu. Drugi je centar moći onaj koji financira upravo tu nasilno stvorenu razliku u zemlji domaćinu, dakle postavlja se kao arbitar koji etničkim zajednicama omogućuje postojanje razlike kao vrijednosti u odnosu na individualizirani prostor mogućnosti

⁸¹ I jedno i drugo ovdje je citirano prema navedenom zborniku radova koji su uredili Frank Lentricchia i Thomas McLaughlin. Riječ je o knjizi: *Critical Terms for Literary Study*. Second Edition. University of Chicago Press, 1995 (Prev. B. Š.).

⁸² Sollors na primjer navodi da je Goetheov kozmopolitizam 'svjetske književnosti' generiran u vrlo uskom krugu isključenih intelektualaca. Istovremeno, piše on u istom tekstu, Twainov 'jenkijski' etnicizam druge književnosti nastale u svjetskom jeziku (engleskom) proizvodi razliku u odnosu na vladajuću paradigmatičnu književnost. S tim u vezi bit će zanimljivo govoriti i o razlici koju proizvodi hrvatska etnička književnost na engleskom (a ima primjera i drugih istočnoeuropskih etničkih književnih tema). Činjenica da se radi o djelima koja jednostavno ne funkcioniraju kao razlika u dijakroniji većinske književnosti ne isključuje ih iz tog korpusa, ali ih isto tako ne uključuje u korpus razlike. Tako tekstovi organizirani na engleskom kao 'promocija hrvatske kulture' na Novom Zelandu i u Australiji istovremeno funkcioniraju kao etnička činjenica i kao 'problem' lokalne književne povijesti.

prostora unutar kojih se ta kolektivna razlika nameće individualiziranom prostoru zemlje domaćina. Upravo na tom mjestu javlja se i bitna heteropredodžba koja može rezultirati fikcijskom ili političkom agresijom. U tom prostoru razlike naši *drugi* su se grupirali kao kolektiv. To onda može i od nas (koji smo ovdje ‘svoji na svome’) traži takvu konsolidaciju. Otuda zahtjev postmultikulturalista za proučavanja raspršenog sustava diseminiranih razlika unutar istog okvira jedne kulture.

Heteropredodžba dakle pristaje na *drugost* u hrani, nošnjama i kuhinji. Može i književnosti, valjda. Ali isto tako: ne bi bilo loše da ovu razumijemo. Mislim tu na većinsku zajednicu koja se prema etnicitetu ovdje, kao *individualni* parametar vrijednosti, postavlja kao druga istovremeno ne priznajući da egalitarni multikulturalizam pojedinačnih razlika ipak svrstava sve te pojedince u grupu koja svojom razlikom prema kolektivnom agensu multikulture proizvodi hegemoniju većine. To je razlika moći liberitarne fikcionalizacije fakcije koja svojom pričom podražava razliku i istovremeno dominira aparatusom moći i proizvodnjom sredstava za uspostavu konstruktivne hegemonije, kako bi to slikovito rekao Antonio Gramsci. Proizvedeći okvirne parametre hegemonije dominirajuće kulturne industrije, ona svojim individualizmom bitno određuje i emigrantsku priču o već raspršenoj i u svijetu razlika zagubljenoj kolektivnoj svijesti grupnog agensa.⁸³

6.1. Književne teorije

I upravo se na tom mjestu, iz perspektive dekodiranja središta moći i različitih modela pristanaka na ovako fingiranu hegemoniju individualne razlike ‘kao društvene norme’, postavlja ključno pitanje za teorijsku uokvirenost problema multikulturalizma, odnosa multikulturalne etničke skupine prema matičnoj kulturi i dekodiranja tipova raspršenosti njihova (narativa) mita, kulture i proizvodnje značenja. Kako razumjeti tu književnost, taj narativ drugosti koji nam je proizveden tu pred našim individualističkim nosom razlike kao razlika od nas različitih i to na razini pravih fikcijskih tekstova i onih koji u svom fakcijskom diskursu proizvode fikcijske slojeve? U razrješenju ovoga problema može se pobjeći u apstrakciju. Tako možemo reći: multikulturalizam se u teorijskoj literaturi javlja u vrijeme kad se raspada tradicionalna shema teorije književnosti i kad, gotovo u isto vrijeme, Jacques Derrida iz pozicije dekonstrukcije i Umberto Eco iz pozicije semiotike otvaraju vrata teoriji kao samostalnoj disciplini koja, kako kaže Richard Rorty (premda o teorijskoj impostaciji razmišlja kao o tvorevini nastaloj na zasadama vremena Goethea i Emersona) razvija novi žanr koji nije ‘niti duhovna povijest, niti filozofija morala, niti vizija društva, nego sve to pomiješano u jedan novi žanr’. Ili možemo preuzeti Derridinu odrednicu o različitim ‘gatovima’ teorijskih smjerova koji se bore za prevlast. Neovisno od toga iz kojeg –izma ili post-stanja polazimo, iz teorijske perspektive u ovom se kontekstu nameće nekoliko važnih pitanja. Ona su vezana uz slijedeće pojmove, onako kako se oni čitaju u državnom režiranom multikulturalizmu, prostoru njegova osamostaljenja (Derrida bi rekao ostvarivanja statusa ‘čudovišnosti’) i dobivanja fingirane situacije povlaštenog statusa. Ako tome dodamo i čitanje koje uvažava određeni model političke

⁸³ U vezi teorijskih, okvirnih postavki za ovu tezu v. Michael Scharang: ‘O kraju kulture. Teze o mitu, kulturi i industriji kulture. Quorum, 3/2008. (prev. Darija Domić).

korekcije, onda u središtu rasprave svakako imamo ova pitanja: identitet, tolerancija, zajednica, etnicitet, egzil, dijaspora. I dok su pitanja identiteta, tolerancije, zajednice i etniciteta problemi kojima se bavi teorijsko promišljanje od onog postmarksističkog, Eageltonovog, do poststrukturalističkog i novohistoricističkog, dakle Derridinog i Easthopeovog, pitanje egzila, emigracije i dijaspore u našem teorijskom prostoru dobiva i dopunski politički naboj. Nije naime, u hrvatskom čitanju dijaspore ili emigracije svejedno iz koje perspektive se ovako imenovana 'priča' interpretira i ne postoji konsenzus oko ovako široko upisanih pojmova, bez obzira koliko su oni prihvatljivi, upotrebljavani i čitani iz različitih metodoloških polazišta.

Zanimljivo je kako upravo na tom području promišljanja problematike, a vezano uz pitanje književnosti i književne teorije u hrvatskoj praksi proučavanja novije povijesti hrvatske književnosti i dalje traje pojmovna zbrka. Prvi je pojmovnu razliku u opisivanju 'stanja stvari' odredio Vinko Brešić povukavši razlikovnu crtu između emigrantske i egzilne književnosti. To je učinio naslanjajući se na tekstove i promišljanja Vinka Grubišća. I jedna i druga književna produkcija razlike (ona nastala na hrvatskom jeziku i izvlaštena iz matičnog kanona, i ona koja nastaje na engleskom, a nije uklopljena u kanon lokalne produkcije) odvijaju se u dijaspori, u drugosti, u odsutnosti i odnosu razlike prema matičnoj kulturi, ili, kako to teorijsko promatranje problema danas voli reći, u odnosu na ishodišnu kulturu. Različita su i prostorna polazišta, diskurzivna okruženja, u odnosu na kulturu zemlje domaćina, odnosno većinsku kulturu unutar koje se uspostavlja dvostruki odnos. Razlika se, dakle, uspostavlja prema ishodišnoj kulturi i jeziku, prema domaćinskoj kulturi i njezinom jeziku, književnom sustavu i kulturološkoj paradigmi općenito. Na teorijskoj razini promatranja problema potrebno je, mislim, pitanje teorijskog impostiranja postaviti u odnos s pitanjem identitetskih obrazaca i multikulturalizma kao 'teme dana' prema kojima se valja odnositi ne isključivo kao parametru koji ima čvrsto zadanu konstrukciju, nego stvar treba promisliti kritički. U tom smislu dolazimo i do graničnog područja teorijskog promatranja. Koliko, dakle, pitanje multikulturalne razlike i identiteta drugosti (spolne, rasne, etničke) ostaje uokvireno problematikom teorije književnosti, a koliko taj problem izvlašćuje ovakav tip strukovnjaka i postaje problemom teorijskog promišljanja politike i etike, odnosno područja koje se bavi autopredodžbama i heteropredodžbama koje su izvan samog teksta i zadiru u bit diskurzivnog očitovanja subjekta kao takvog. Dakle: koliko teorija (i ona s navodnicima i ona bez njih, ali i ona koja je teoriju već proglasila mrtvom)⁸⁴ može reći o ovom problemu koji uvelike premašuje granice književne teorije i uključuje u sebe sve ono (i više) što je o teoriji kao (američkoj) disciplini napisao Rorty.

6.2 Multikulturalizam i pitanje identiteta – Hrvati, ostali i njihove priče

Problem identiteta australskih Hrvata, da nastavimo ovu raspravu s konkretnim slučajem *drugosti* i razlike iz gore opisane teorijske ('teorijske') perspektive, postavljeno iz ugla tako zvane 'realističke teorije identiteta' (v. Moya i Mahanty), promatra pitanje

⁸⁴ O ovom više u tematskom broju Quoruma, 5/6 2009., *Praksa teorije*. Vezano uz 'kraj teorije' v. uvodni članak T. Brleka, a što se tiče teorije s i bez navodnika, v. prijevod članka Jacquesa Derridaea: 'Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other Small Seims' (prev. Tomislav Brlek).

konsolidacije dva tipa identiteta: većinskog i manjinskog. Moya smatra da i jedan i drugi tip formiranja identiteta utječu na diskurs proizvodnje značenja, metaforičnost i metonimičnost određene pri/povijesne prakse i da pretendiraju na istinu koja je uvjetovana određenom moralnom i praktičnom pripovjednom paradigmatom. Uz problem manjinske i većinske konsolidacije (podsjetimo se: manjinske kao grupne, a većinske kao neoliberalno uokvirivane i fingirano individualističke) pojavljuju se i dva tipa razmišljanja o identitetu, već spominjani esencijalistički i ideološki mitologemiziran, odnosno konstruirani tip identiteta koji inzistira na identitetu kao ideološkom konstrukt u okviru grupe i u odnosu na grupu, neovisno o biološkoj zadanosti pojedinca ili skupine. Prema postmodernoj realističkoj teoriji (kako se u SAD zove ova škola mišljenja; v. Moya, 2000⁸⁵) niti jedan od tih tipova konsolidacije identiteta ne može opstati samostalno. Niti pak možemo tvrditi da pitanje pretpostavljenog, danog identiteta u potpunosti uvjetuje našu priču, niti je pak moguće reći da priča svojim nagovorom u potpunosti može konsolidirati ono što jesmo i u što vjerujemo kao grupa (u slučaju konsolidacije manjinskog identiteta, ali i većinskog u ‘prostoru nedovršenih nacija’). Ne možemo također govoriti ni o problemu koji se razrješava kao konsolidacija fingiranja individualnog identiteta (u neoliberalnim zajednicama takozvanih ‘dovršenih nacija’).

U multikulturalnom okružju konstrukt priče o razlici potaknuo je ideju o esencijalistički pretpostavljanoj datosti etničkih obrazaca kojoj je cilj da se ostvari kao razlika u odnosu na predmnijevanu razliku od većine *drugih*. No onaj element mobilizacije identiteta kao ‘početne pozicije’ i pregovora s drugim obrascima kao ‘suprotnim pozicijama’ mogao je jedini proizvesti pozicioniranje razlike kao tolerancije i prostora unutar kojeg se može ostvariti reciprocitet, onako kako je opisan kod Terryja Eageltona.

Tu dakle postoji, u konkretnom slučaju ove analize, prostor ostvarivanja priče o Hrvatima kao Australcima i Australcima kao Hrvatima (slično je i u Kanadi), u okružju gdje ne dolazi do artikulacije agresivne razlike niti u jednom, niti u drugom slučaju. Međutim, pitanje koje ostaje otvoreno jest pitanje usustavljivanja priče o imaginarnoj zajednici, odnosno o konstrukt koji se proizvodi unutar ovako ostvarena diskursa razlike (kao vrijednosti po sebi). Tako se ispričana priča, naime, ne uklapa niti u dijakronijski slijed priča o ‘sretnoj zemlji’ u kojoj se priča priča, niti u slijed pri/povijesti o ‘najljepšoj zemlji’, komadiću zemlje koji je Bog ostavio za sebe, ali ju je morao dati Hrvatima jer ih je, eto, ‘zaboravio pri podjeli’, iz koje se pamti i preoblikuje priča koja želi biti/postati kontinuitet apropijacije mita koji je izgubio svoje prvotno usjecište stabilnog okruženja vladajuće kulturne paradigme.

To u konkretnom slučaju ovog ‘primjera’ (*case study*) znači da kad se promatra najkompleksniji sustav pričanja priče, onaj književnog nagovora, u primjeru korpusa hrvatske zajednice dolazi do dvostrukog neuklapanja (slično je i s ukrajinskom, talijanskom ili vijetnamskom pričom). S jedne strane taj se ostvareni korpus književnih djela (ali i priče koju ona inicira u medijski prostor i politički na/govor), ne uklapa u prostor odnosa reciprociteta prema književnoj paradigmati (medijskom prostoru i političkom govoru) korpusa kojim je prostorno uključena u isti diskurzivni kompleks preplitanja. Tako

⁸⁵ Posebno v. poglavlja ‘Reclaiming Identity’ Paule M. L. Moya i ‘Who are Our Own People?: Challenges for a Theory of Social Identity’, Michaela R. Hames-Garcije. Paula M. L. Moya i Michael R. Hames-Garcia: *Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, Los Angeles i London: University of California Press.

pjesništvo, romani (čak i oni napisani na engleskom) i novinska feljtonistika (i drugi tipovi nagovora) ne korespondiraju s većinskom pričom, odnosno s poetičkom, strukturnom i teorijskom paradigmom određene sinkronije. O tome koliko ne-korespondiraju (ili pak korespondiraju) s drugim emigrantskim pričama nije posebno pisano, ali je činjenica da bi komparativna analiza takvog procesa mogla ostvariti zanimljive rezultate. U kontakt se dolazi samo s piscima i javnim govorom koji su 'prošli filter' etničke razlike i postali dijelom korpusa. Tako izučavanje pisaca poput Davida Maloufa, Raymonda Cortesea ili Christosa Tsiokasa 'susrećemo' na polju reciprociteta tek kad su već 'njihove priče' o razlici ušle u polje većinskog nagovora, još uvijek kao razlika, ali ona koja je već postala (ili postaje) dijelom korpusa. Tu onda više govorimo o individualnoj razlici, nego o kolektivnom pozicioniranju 'između' s izgrađenom strukturom zajedničkog nagovora 'grupe'. U hrvatskom slučaju ima malo ovakvih situacija 'probijanja' iz prostora između u prostor većinskog nagovora. Što se tiče druge generacije tek u SAD-u i Kanadi možemo govoriti o određenom modalnom ulazu razlike u područje reciprociteta na razini šire koncipiranog imaginarija zajednice kao društva (Josip Novaković ili Katia Grubišić, na primjer).

S druge pak strane postoji i problem ne-odnosa s matičnom, ishodišnom književnošću (i medijskim govorom). Upravo na toj razini promatranja problema zanimljivo je iz prostora konsolidacije nacije i imaginarne zajednice kao izdvojene sredine u prostorima između i transnacionalnim imaginarnim geografskim lokacijama uočiti drugost i modalnu vremensku dislociranost u odnosu na matični korpus, njegov suvremeni trenutak i proizvedeni postmoderni sustav vrijednosti. Ovaj se nagovor, naime, ne odnosi izravno prema sinkronoj situaciji matične književnosti, osim u rijetkim slučajevima pisaca fingirane individualnosti koji odnos primarno imaju s matičnom kulturom, a ne izdvojenom pričom imaginarne zajednice (kao u slučaju Dubravke Ugrešić ili, ranije, Borisa Marune, za vrijeme njegovih egzilnih dana, pa i Viktora Vide u drugom, posebnijem slučaju).

Općenito uzevši upravo se kroz ovaj ne-odnos vidi da se identitet unutar multikulturalne zajednice, na razini 'realističke teorije' gledano, stvara kao konstruirana posebnost koja svoju snagu crpi iz disperznog (diseminiranog) nagovora esencijalističke priče o 'određenosti' i kroz semiozu označiteljske prakse proizvedenog jakog nagovora o razlici kao vrijednosti (samoj po sebi). Pitanje koje u toj priči ostaje otvoreno jest pitanje dvojezičnosti i ostvarivanja različitih 'korištenja', strategija i manipulacija u konstrukciji (ili transnacionalnom podvajanju) identiteta u različitim jezicima. *Drugi* Hrvati, oni koji su svjesno izabrali *treću* priču kao svoju, funkcioniraju kao imaginarna prostorno i vremenski izvlaštena zajednica na svom jeziku. Istovremeno, na jeziku zemlje domaćina identificiraju se različito: kao fingirani individualni identiteti, kao klasni entiteti 'poslovnih ljudi', 'radničke klase', kao rodovska posebnost, kao etnički drugi u odnosu na anglo-keltsku Kanadu, SAD ili Australiju. A ovo pak, tako ostvarena razlika izvan korpusa izdvojenog pričom imaginarne zajednice, ostaje kao otvorena tema za iduću, opsežniju i konkretniju analizu o priči koja se ne da podvesti pod obrasce uklapanja u prvi ili drugi korpus. Ona se, mislim, također može uokviriti manje 'teorijski' nego u ovom tekstu, a više književno-teorijski i to tako da se pođe od teksta (književnog, novinskog i feljtonističkog) i vidi se kako se takva priča (niz priča koje pretendiraju na mjesto u

korpusu) uklapa u kolektivnu razliku drugosti multikulturalnog kompleksa u odnosu na (fingirani) individualistički. U tom procesu mislim da bi i pomnije bavljenje i 'iščitavanje' problema transnacionalnosti u dva različita tipa postkolonijalnog okruženja moglo biti dobrim polazištem analize (ali ovo je opet više problem 'teorije' nego li tradicionalnije zamišljene teorije književnosti). U takvom ozračju i s takvom impostacijom moguće je početi govoriti o 'naraciji nacije' koja je izašla iz okvira matične nacije, a nije se uklopila u drugu kulturu, onu čija hegemonija i hijerarhija ne priznaju tip drugosti o kojem je ovdje riječ, istovremeno ga (fingirano) prihvaćajući kao svoj.

Mišljenja sam da je upravo u ovakvim 'rubnim' (Derrida bi rekao 'čudovišnim', a ruski formalisti začudnim) kulturološkim konfiguracijama, imaginarnim prostorima preplitanja i pozicioniranja između dvaju ili više različitih kultura, moguće doprijeti do nekih elemenata konstrukcije (ili mita) o 'naraciji nacije' koji su iz perspektive većinskog konsolidirajućeg i hegemoniziranog glasa zagubljeni u slojevima ispod površine ispričanog i u odnosima između različitih centara moći koji su vlasnici današnje raspršene kulturne industrije. Upravo zato izučavanje zajednice (zajednica) koje se nalaze u dinamičnom odnosu s više kultura, a što je slučaj s hrvatskim zajednicama u Kanadi, Australiji, SAD i drugdje, može predstavljati plodno tlo multidisciplinarnе, književno-povijesne, ali ponajprije teorijske analize koja će s jedne strane bolje osvijetliti postkolonijalno 'stanje stvari' u naciji čiji mitologemi i ideologemi to često zapostavljaju, a onda i mehanizme ideologemskog podvajanja koji održavaju i revaliziraju priče koje su neki drugi narodi sa sličnom poviješću već uspjeli dekonstruirati kroz ponovna i ponovna čitanja i interpretiranja.

Literatura

- Anderson, Benedict** (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London i New York (promijenjeno i dopunjeno izdanje).
- Bissoondath, Neil** (1994). *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto, Penguin Books.
- Beck, Ulrich** (2000). *What is Globalization*. Cambridge: Policy Press.
- Bennet, David**, ur. (1998). *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. London i New York. Routledge.
- Bhabha, Homi** (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Castles Steven** (1998). *Mistaken Identity: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*. Sydney: Pluto Press (3. izdanje).
- de Certeau, Michel** (2002). *Invencija svakodnevnice*. Zagreb: Naklada MD. Prev. Gordana Popović.
- Derrida, Jacques** (2004/1972). *Dissemination*. Prev. i ur. Barbara Johnson. London i New York: Continuum.
- Derrida, Jacques** (2006/1967). *Writing and Difference*. Prev. i ur. Alan Bass. London New York: Routledge.
- Derrida, Jacques** (2009/1987). 'Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other Small Seisms'. *Quorum*, 5-6 /2009.
- Dukić, Davor i dr.** (2009). *Kako vidimo strane zemlje, Uvod u imagologiju*. Zagreb: Srednja Europa.
- Eagleton, Terry** (1998). 'Postcolonialism. The Case of Ireland'. U: *Multiculturalial States*.

- Rethinking Difference and Identity*. London i New York, Routledge (str. 125-126).
- Elder, Catrione** (2007). *Being Australian. Narratives of National Identity*. Sydney: Allen&Unwin.
- Glazer, Nathan** (1997). *We Are All Multiculturalist Now*. Cambridge, Massachusetts. Horward University Press.
- Gunew, Sneja** (1999). 'Denationalizing cultural nationalism: multicultural readings of 'Australia''. U: *The Future of Australian Multiculturalism*. Ur.: Ghassan Hage i Rowanne Cuch. Sydney: University of Sydney.
- Gunew, Sneja** (2004). *Haunted Nations: The Colonial Dimensions of Multiculturalisms*. New York: Routledge.
- Hage, Ghassan i Rowanne Cuch** (1999). *The Future of Australian Multiculturalism*. Sydney: University of Sydney.
- Haddock Bruce i Peter Sutch**, ur. (2003). *Multiculturalism, Identity, and Rights*. New York i Lodnon: Routledge.
- Hall, Stuart** (1997). 'Cultural Identity and Diaspora'.U: *Contemporary Postcolonial Theory*. Ur.: Padmini Mongiaa. London, New York i Sydney: Arnold.
- Hodge, Bobb i O'Carroll, John** (2006). *Borderwork in Multicultural Australia*. Sydney: Allen and Unwin.
- Jameson, Fredric** (2002). *The Political Unconscious, Narrative as a socially symbolic act*. London i New York: Routledge.
- Kymilicka, W.** (1996). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Claredon Press.
- Mohanty, Satya P.** (1997). *Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics*. Ithaca; Cornell University Press.
- Moya, Paula M. I.** (2006). 'What's Identity Got to Do With It'. U: *Identity Politics Reconsidered*. Ur.: Linda Martin Alcoff i dr.. New York, Palgrave MacMillan.
- Parekh Bhikhu** (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke i London: MacMillan.
- Oraić Tolić, Dubravka** (2006). 'Hrvatski kulturni stereotipi: Diseminacije nacije'. U: Dubravka Oraić Tolić i Erno Kulcsar Szabo, ur.: *Kulturni stereotipi, Koncepti identiteta u srednjeeuropskim književnostima*. Zagreb: FF Press.
- Rushdie, Salman** (1991). *Imaginary Homelands*. London: Granta Books (i Penguin Books).
- Schwanitz, Dietrich** (2000). *Teorija sistema i književnost. Nova pradigma*. Zagreb: Naklada MD.
- Stratton, John** (1999). 'Multiculturalism and the Whitening Machine or how Australians Become White'. U: *The Future of Australian Multiculturalism*. Ur.: Ghassan Hage i Rowanne Cuch. Sydney: University of Sydney.
- Stratton, John i Ien Ang** (1998). 'Multicultural imagined communities: Cultural difference and national identity in the USA and Australia'. U: *Multicultural States, Rethinking Difference and Identity*. Ur.: David Bannett. London i New York: Routledge.
- Škvorc, Boris** (2005). *Australski Hrvati: Mitovi i stvarnost*. Zagreb: Hrvatska matica iseljenika.
- Škvorc, Boris** (2007). 'Stereotipiziranje, multikulturalnost i moguća pripovjedna presjecišta'. U: *Nasza Srodkowoeuropejska ars combinatoria*. Ur: Krystina Pieniazek-Marković, Goran Rem i Boguslaw Zielinski. Poznan: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Watson, Conrad William** (2000). *Multiculturalism*. Philadelphia: Open University Press.

Multicultural approaches and multiculturalism in a postcolonial ‘state of affairs’: about dislocated identity, narrating the community, literature and the positioning the national other

Summary

This article is concerned with the problems of multiculturalism and multicultural approaches to the communities in postcolonial environments. The major task is to identify the patterns in which the dominant and the other culture position themselves towards the problem of narration of the nation, that is the problem of perception of the nation through the stories. It is a study of the positioning towards the problem of collective identity of the nation (and émigré communities) as well as the influence of mainstream culture upon these communities.

From a perspective of postcolonial difference, we can see two parallel processes taking place. On one side there is a difference produced from the émigré culture that is in relationship with the culture of the country of origin. On the other side, national culture that originates in the environment of the other culture positions itself as a culture of difference in relationship towards the culture of host country.

A dynamic strategy of not/belonging in relationship towards two cultures (the culture of the country/nation of origin and the culture/country of host nation) is in a centre of attention of this study. In this environment the phenomenon of imaginary homeland with all its mythologemes and ideologemes is studied based on the corpus of literary work, political writing and the imaginary space (and time) produced in ethnic press.

Key words: The other, Multiculturalism, Multicultural, history and hi/story, (re)construction, identity, postcolonialism, imaginary homelands, diaspora, egzile, emigrant communities, literature in egzile, Croatian community in Canada and Australia.

Key words: *The other, Multiculturalism, Multicultural, history and hi/story, (re) construction, identity, postcolonialism, imaginary homelands, diaspora, egzile, emigrant communities, literature in egzile, Croatian community in Canada and Australia.*