

**PRIJATELJSTVA MEĐU MIGRANTIMA KAO
PROSTORI KULTURNOG IDENTITETA.
KVALITATIVNA STUDIJA NA PRIMJERU MLADIH
HRVATA U MÜNCHENU¹**

Sažetak: Članak obrađuje svakodnevnicu prijateljskih odnosa između hrvatskih migranata druge generacije na prostoru Münchena. Na bazi kvalitativnog, intervju-centriranog istraživanja cilj će biti interpretativno pokazati, da se ti odnosi mogu smatrati važnim prostorima, u kojim mladi migranti u diaspori traže i nalaze svoj kulturni identitet. U jednu ruku su međuhrvatska prijateljstva svakodnevno-kulturne prakse, u kojima migranti doživljavaju i iskuse svoje perijeklo i svoju izvornu domovinu. S druge strane su ta ista prijateljstva lokaliteti pregovaranja i osiguravanja novih, hibridnih, bifokalnih identiteta, koji nastaju kroz životno kretanje između dvije kulturne stvarnosti. Rad se razumije kao praxeološki, svakodnevno-sociološki prilog sociologiji migracije.

Ključne riječi: prijateljstvo, migranti, kulturni identitet, kvalitativna studija, hibridni i bifokalni identiteti

1. Uvod

Prijateljstva su među ostalom zasigurno centralni osobni odnosi koji konstruiraju identitete i različite pripadnosti. „Svaki akt ljudskog druženja“, kaže Peter Berger, „ujedno je moment biranja identiteta. Obrnuto, svaki identitet treba pravog pratioca, da bi mogao opstati“ (Berger 1982.:114). Riječima svakodnevnog života rekli bismo, prijatelji su ljudi, s kojima imamo nešto zajedničko, primjere isti nazivnik, interes, hobi, eventualno spol ili pak sudbinu. Trebamo lju-

1 Znanstveni članak je skraćena i modificirana verzija mog diplomskog rada i na ovom mjestu zasigurno ne može obuhvatiti sve empirijske i teoretske dobivene spoznaje. Diplomski je rad obranjen na Institut für Soziologie Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU).

de istog mišljenja, svjetonazornog, kalupa' da bismo mogli osigurati i potvrditi osobna stajališta, izlaganja, osjećaje i vrijednosti; trebamo ih poput ogledala, da se u svakodnevnim radnjama nanovo reflektiramo, aktualiziramo i uvjerimo u ono što jesmo/nismo ili što mislimo da jesmo/nismo.² U tom smislu (i naravno pred pozadinom današnjeg visoko diferenciranog i individualiziranog društva) gajimo i negujemo u pravilu više prijateljstava, „koja nas s jednom osobom vežu sa strane čudi, sa drugom na osnovi duhovne sličnosti, sa trećom zbog religioznog homogeniteta, sa četvrtom kroz zajednička iskustva [i sa jednom petom, mogli bismo ovaj niz svakako nastaviti, sa strane zajedničkog kulturnog porijekla tj. jednake migracijske biografije]“ (Simmel 1968.:269). Mene interesira upravo ovaj peti (sunarodni) prijatelj i sa time jedna vrsta migracijskog aspekta ovog uvodnog razmišljanja.

S pomoću kvalitativnih, intervju-baziranih metoda u sljedećim ćemo poglavljima prakseološki istražiti srž *intrakulturnih*, hrvatskih prijateljskih odnosa u Münchenu. Radi se dakle o specifičnim (uostalom gotovo neistraženim, iako vrlo nazočnim) prijateljstvima, naime međuhrvatskim, koji se (sociogeografski) događaju na izvanhrvatskom socijalnom teritoriju.³ Središnja točka je pretpostavka da prijateljska veza münchenskih Hrvata na osnovi jednakog migracijsko-kulturnog backgrounda sadrži jednu posebnu kvalitetu identiteta. Na temelju devet (9) razgovora odnosno intervjua s mladim migrantima tu ćemo kvalitetu istražiti kao *kulturno relevantnu* i u sklopu toga se posvetiti sljedećim pitanjima: Zašto se mladi hrvatski migranti uopće prijateljski sastaju? Kako izgleda stakodnevnicu tog prijateljstva? Jesu li ti osobni odnosi ujedno mjesta kulturološkog traženja i definiranja samoga sebe? Možda – gledajući na porijeklo – specifične *peergroups*? Što – ako uopće – imaju hrvatski prijatelji, što drugi recimo njemački nemaju? Ukratko: Ukoliko možemo – i to je moje središnje istraživačko pitanje – naslutiti, da međukulturna, hrvatska prijateljstva (kulturološki gledajući) funkcioniraju kao institucije, koje fabriciraju, osiguravaju, reprezentiraju i reflektiraju kulturni identitet?

Da bih odgovorio na ova pitanja, tekst ćemo organizirati ovako: Nakon uvodnih, metodoloških i teoretskih razmišljanja (u etnografskom smislu) uplovit ćemo u svakodnevni prijateljski život naših mladih Hrvata. S njima ćemo porazgovarati, pratit ćemo ih pri jelu i religioznim praksama, slušat ćemo s njima muziku

2 Za prijateljstvo kao praksu konstruiranja identiteta usporedi: Nötzoldt-Linden 1994.:195-212 i Tenbruck 1989.

3 Eventualno ovaj znanstveni projekt za ponekoga zvuči kao, iz vedra neba' uzet. Čemu takvo istraživanje? Na to imam četiri odgovora: Kao prvo, ovakva prijateljstva još nikad nisu bila predmet ozbiljne znanstvene analize. Ona, kao drugo, zasigurno nisu marginalne pojave, što se primjerice može pročitati između redaka integracijske politike. Kao treće, veoma su interesantni jer njihova vidljivost kroz znanstvene i političke diskurse o globalnim, individualiziranim i *intekulturnim* oblicima života nestaje takoreći u, mrtvom kutu' i, kao četvrto, nipošto nebi bilo loše uopće se posvetiti znanstveno vrlo zapostavljenom fenomenu prijateljstva kao takvog.

i poslušati o kakvim temama diskutiraju; ukratko: pridružiti ćemo se svakodnev-
nim njihovim prijateljskim praksama i korak po korak otkriti da su te iste prakse
ujedno i prakse građenja kulturnog samopogleda. U jednu ruku se u njima skriva
proces doživljavanja i rekonstruiranja svoga porijekla (kao komponentu svoga
kulturnoga, ja⁴) koje u diaspori nipošto nije omniprezentno. U drugu ruku ćemo
vidjeti da je prijateljstvo također jedna interaktivna radionica ili pak kulturološki,
forum⁵ samoga sebe: ovdje se u diskusijama i bizantnim pričama stvara, reflektira
i stabilizira novi, hibridni identitet.

2. O metodi istraživanja

Rad proizlazi iz empirijskog terenskog istraživanja na temelju kvalitativnih in-
tervjua. Pet mladih (ženskih) Hrvatica i četiri mlada (muška) Hrvata čine premisu tj.
uzorak istrage. Oni su svi u trenutku razgovora u dobi između 24 i 30 godina, nadpro-
sječno su obrazovani, rođeni su i odrasli u Njemačkoj, odnosno došli su u ranoj fazi
socijalizacije u Njemačku⁴ i njeguju (razumije se) odnose sa svojim sunarodnjacima.⁵

Kao konkretna metoda ispitivanja izabran je, polustrukturirani⁶ intervju jer za
moju temu istraživanje donosi tri prednosti. Kroz dalekosežno otvoreni razgovor i
otvaranje prostora za odgovore omogućuje nam se, kao prvo, pogled na subjektiv-
ne okvire naših sugovornika, a time i oštiji pogled na njihova konkretna iskustva i
osobna argumentiranja. Pomoću jednog lagano standardiziranog kataloga s pitanji-
ma, kojeg sam primijenio kod svih intervjua, kao drugo mogao sam dobiti usporedive
reakcije odgovaranja i izlaganja. Taj isti katalog je, kao treće, pridonio fokusiranju
razgovora na glavno pitanje, odnosno sprječavao je skretanje s teme, što bi s jednim
radikalno narativnim intervjuom zasigurno bio slučaj. Naime, imao sam prije ispi-
tivanja već male, neodređene pretpostavke o onome što želim istražiti (vidi uvod).⁶

Kod analize⁷ intervjua sam pratio glavnu misao Grounded Theory, po kojoj
se podaci i informacije otvaraju, konceptualiziraju i na novi interpretativni način

4 Dvoje mojih sugovornika su došli u Njemačku kada su imali 11 godina. U analizi se međutim
neću strukturalno osvrtni na taj životni kontekst jer se u intervjuima nisu pokazale signifikantne
upadljivosti te razlike.

5 Uostalom moram reći da sam selektivno tražio mlade Hrvate koji su se u Njemačkoj integrirali i koji
imaju i druge i njemačke prijatelje i na osnovi toga mogu ako je potrebno razlikovati i uspoređivati.

6 Te pretpostavke se ne razumiju kao totalne predodžbe nego u smislu Blumera kao jedna vrsta *sensitizig
concepta*. Ono istraživaču ne pradaže što će vidjeti u polju (ili šta treba vidjeti), nego u kojem pravcu
treba gledati. Na taj se način senzibilira njegovo zapažanje centrirano pitanjem ispitivanja.

7 Prije analize intervjua morao sam si predočiti da sam ja onaj koji će interpretirati podatke. Što na
prvi pogled zvuči smiješno, u praksi je posve potrebito refleksije. Jer ono što sam čuo u razgovorima,
velikim je dijelom nešto u što sam svakodnevno (kao hrvatski migrant) sam upleten i prema tome
s jedne strane doduše metodološki bonus, s druge strane pak pozivnica za, going native⁶. Geertzovo
pitanje „What the hell is going on here?“ s toga je za mene stajalo na prvom mjestu; konstantno me je
opominjalo da zbog onog što mi je poznato metodološki ne zastranim (usporedi za tu problematiku
Amann/Hirschauer 1997:12)

opet sastavljaju (usporedi Strauss/Corbin 1990, citirano po Flick 1995:1979). To novo sastavljanje ne znači provjeravanje određenih hipoteza, nego stvaranje novih teoretskih spoznaja. Fokus je dakle nešto novo pronaći, dakle ne samo potvrditi uvodne pretpostavke, već interpretativno zgusnuti i teoretski rekonstruirati.

Naposljetku, još jedna riječ o metodi pisanja. Odlučio sam se za jedan stil koji bi s Geertzom mogli nazvati, *thick description*. Isfiltrirani materijal se po tome ne prezentira da bi ga nakon toga teoretski reflektirali. On se naprotiv simultano unosi i interpretativno konzervira. Pasaži iz intervjuja se sljijevaju u teoretske koncepte (i obrnuto) i vode to toga da nam se čini kako sugovornici sami razvijaju teorijske spoznaje. S tim se želi postići da se čitatelji mogu ušuljati u akt spoznaje, da se mogu konstantno lokalizirati između redaka mojih razgovora. Kroz (u mojim očima) relativno puno unesenih isječaka iz intervjuja želim nadalje postići, da se fenomeni (i u, sirovom obliku) transferiraju na čitatelja, kako bi mu omogućili vlastitu interpretaciju ili imaginaciju (Hirschauer 2001:439).

3. Prijateljstvo – radionica kulturnog identiteta

Prije nego li konačno uplovimo u prijateljstvo kao praksu stvaranja kulturnog identiteta, bitno je ukratko se analitički pozicionirati i obrazložiti što je zapravo (kulturni) identitet. Pri tome ćemo se poslužiti konstruktivizmom u smislu simboličnog interakcionizma.

Osnova ovoga sociološkog žanra jest da nam identiteti nisu svojstveni *per se*, nego se interaktivno produciraju; nisu ontološke, esencijalne stvari već procesi reprezentiranja, prikazivanja, placiranja, dakle jedno postati a ne biti. I s time naposljetku socijalne prakse. U komunikativnom kontaktu sa socijalnim svijetom u kojem boravimo pozicioniziramo se i bivamo pozicionirani, „prikazujemo određene fasete vlastitog sebe i bivamo iz različitih perspektiva opaženi“ (Harré 1998, citirano po Kotthoff 2004:195). Iz toga gledišta je identitet „jedan odnos a ne kako svakodnevim riječima kažemo individualna osobina (...) a pitanje identiteta ne glasi tko sam? nego tko sam u odnosu prema drugima i tko su ti drugi u odnosu prema meni?“ (Gossiaux 1979, citirano po Keupp 1999:95). Ili u našem slučaju: tko sam u odnosu prema mojim sunarodnim prijateljima, prema državi iz koje potječem (Hrvatska) kao i one u kojoj aktivno boravim?

Već je Mead spoznao da, Ja' nije nekakva antropološka konstanta nego štoviše takoreći jedan „vrtlog u društvenom strujanju i s time još uvijek dio tog istog strujanja“ (Mead 1975:225). Za njega se (kulturni) identitet konstituira u međudjelovanju dviju instancija osobnosti, naime između takozvanog, I' (ja) i, Me' (mene). Dok prvo označuje spontanost i originalnost osobe, s kojom ona reagira na, signifikante druge', dakle na svoju okolinu (prijatelje), drugo stoji za poprimljene i inter-

nalizirane aspekte na osnovi kojih ti isti druge jednog spoznaju. Identiteti se dakle stvaraju u uzajamnom djelovanju između jednog kreativnoga, ja' i društva u kojem se ono kreće. „Subjekt [pri tome] ima još uvijek jednu unutarnju srž, jedno stvarno, ja', ali to isto, ja' se kreira i modificira u kulturnim svijetovima izvan samoga sebe“ (Hall 1994:182). Kulturni svijetovi su pri tome diskurzivni i „simbolično rašireni horizonti smisla i značenja koji obuhvaćaju sva naša svakodnevna djelovanja, zapazanja i tumačenja“ (Soeffner 1988:12). Ovaj simbolično interakcionistički model identiteta mi se za naše razmatranje čini veoma plodonosnim jer je naglašeno fokusiran na transakciju između individuuma i njegovog kulturnog konteksta. Prema tome, može nam pomoći odgovoriti na pitanje kako se naši mladi Hrvati u njihovim hrvatskim prijateljstvima doživljavaju i stvaraju u relaciji s različitim kulturama/kontekstima/državama s kojim kontaktiraju.

Međutim, gledajući na njihovu situaciju (njihovog statusa kao Hrvati koji žive u Njemačkoj) možemo barem naslutiti, da njihovi identiteti neće biti stabilni, nego dotaknuti njihovom specifičnom biografijom. (Kulturna transformacija, plavog planeta' u jedno globalno selo u kojem dolazimo u kontakt s različitim socijalnim sferama i subkulturama već svjedoči o potencijalnom fluidiziranju jednodimenzionalnog kulturnog identiteta).

U sociologiji migracije za taj se fenomen stvorio termin(us) *hibridni identitet*. Na temelju kompleksnog sudjelovanja i pripadnosti u više kulturnih konteksta nastaju, kao što tako tvrdi Hall, „kulturni identiteti koji nisu fiksirani, nego lebde u prijelazu između različitih pozicija. Oni u isto vrijeme posežu diverznim kulturnim tradicijama i rezultat su kompliciranih križanja i spojeva. Ljudi koji pripadaju takvim kulturama hibridnosti morali su odustati od sna i ambicije, ostati u nekoj kulturnoj, čistoći' ili etničkom apsolutizmu. Oni su morali učiti, obući dva identiteta, pričati dva jezika, da bi između njih prevodili. Rezultat su nove dijas-pore koje proizlaze iz postkolonijalne migracije. U eri postmoderne, nastanjene hibridne kulture su uvjerljivo novi tipovi identiteta, a primjeri njihove egzistencije rastu“ (Hall 1994, citirano po Mecherilu 2000:232). Jedan primjer su zasigurno mladi Hrvati koji se u sklopu njihovih hrvatskih prijateljskih odnosa pozicioniraju i identificiraju kao pripadnici dvaju (katkad oprečnih) pripadnosti. U jednu ruku označuju se kao imaginarni⁸ Hrvati i smatraju svoja hrvatska prijateljstva radionicama u kojim se upravo kao takvi stvaraju. S druge strane su međutim, drugi' (transnacionalni, koetnički) Hrvati i gledaju na ta ista prijateljstva kao prostore diskusije, razgovora i prerađivanja svoje hibridnosti.

8 Terminus, imaginarni' je analitički vrlo važan jer se kao Hrvati, Njemci itd. naravno ne možemo roditi; kao takvi se konstruiramo. Kulturna shvaćanje samog sebe nisu "things in the world, but perspectives on the world – not ontological but epistemological realities" (Brubaker/Loveman/Stamatov 2004:45). Ako u sljedećem budemo govorili o hrvatskim identitetima, onda je riječ o diskurzima, etničkim reprezentacijama i klasificiranjima – dakle naposljetku imaginacijama – "u kojima socijalne grupe o sebi razmišljaju i u kojima doživljavaju svoju [kulturnu] stvarnost" (Bourdieu 1990:110).

3.1. Prijateljstvo kao praksa porijekla

Svi moji sugovornici ponajprije su na ovaj ili onaj način pokazali da se barem s emocionalne strane smatraju Hrvatima i da imaju jako razvijenu svijest svoga porijekla. Paradigmatski za to je poetski dojmljiv komentar Marija, koji svoj identitetski odnos s Hrvatskom asocira „*možda najbolje sa majkom dakle majčinskom zemljom. Naime čujemo često u knjigama objašnjeno nešto ähm, što te vuče u izvor nazad ähm to opisujemo i uspoređujemo s majkom; i slikovito, došli smo iz majčine utrobe i nekako ähm uvijek tražimo taj izvor i želimo znati odakle dolazimo. I Hrvatska je za mene ähm u jednu ruku jedna zemlja, republika sa granicama; s druge strane to gledam vrlo široko i osjećam da su granice nešto umjetno, da hrvatska u biti ne postoji. To je samo grupa ljudi koji su se tako nazvali, ali kao što sam rekao, prva točka, to je jedan krug gdje vjerujem da nalazim jednu vrstu početka, izvora i na kraju samoga sebe*“. Iako (ili pak jer) ne živi u Hrvatskoj, on je nosi u sebi tj. izjavljuje da je Hrvatska njegova genealoška, emotivna domovina te da je zasigurno vrlo relevantna faseta njegove kulturno-identitetske pripadnosti i pogleda na sebe. Pred tom pozadinom on smatra svoje hrvatske prijatelje *domovinski signifikantnim drugima*, osobama s kojima može svoju vezu s Hrvatskom prakticirati, osjećati, podijeliti ili kako se izrazila *Marina B.*, osobama koje su važne „*da se ne zaboravi svoja domovina. Ähm ako sa, svojim ‘nemaš posla u toj tuđoj ähm pod navodnicima tuđoj okolini onda to jednostavno zaboraviš. S toga ja mislim da je važno da njeguješ prijateljstva s Hrvatima i s tim naravno vezu sa Hrvatskom.*“

Posebnost njihovih odnosa s hrvatskim prijateljima rezultira dakle na osnovi identifikacije sa svojim porijeklom. No kako se to u praksi pokazuje? Kao posebno izražajni aspekti (u smislu prijateljskih radnja i aranžmana) su se istaknule točke: kulturno-domovinski razgovori, jezik, religiozni i folkloristični angažmani te hrvatska muzika. Prvo ćemo ih pojedinačno analizirati i zatim retrospektivno ugraditi u završnu interpretaciju.

Kulturne teme. Pretežno kod mojih muških sugovornika se pokazalo da se navezivanje na porijeklo često manifestira u posebnim svakodnevnim ‘c(roatian) themes’.⁹ S hrvatskim prijateljima, primjerice, se razgovara “*o hrvatskom sportu (...) ili (...) o jednoj zgodi jedne hrvatske pjevačice, koja je jako popularna u Hrvatskoj; zove se Severina, imala je odnos sa jednim muškarcem i to se sad otkrilo, našao se video film koji ju pokazuje s njim u krevetu i to su svi vidjeli ähm i to je za jednog Hrvata ‘Wow’, jedan događaj, happening. I o tome napri-*

9 Kulturne teme u ovom kontekstu shvaćamo kao „cognitiv principle, tacit or implicit, recurren in a number of domans and serving as a relationship among subsets of cultural meaning[u našem slučaju s fokusom na porijeklo]“ (Spradley 1979:186).

mjer kad pročitaš u novinama tako nešto ili na internetu, onda to želiš s nekim podijeliti, o tome porazgovarati i to možeš samo sa Hrvatima jer on to može isto tako shvatiti. Jedan Nijemac bi rekao: 'Pa šta onda! Pamela Anderson je to isto napravila.' Dakle stvari koje imaju posla s Hrvatskom možemo podijeliti samo sa Hrvatima jer oni to vide iz iste perspektive" (Marijo). Ovakve specijalne konverzije funkcioniraju kao informalne lozinke, koje drugim osobama/prijateljima zatvaraju interaktivni pristup i time ih degradiraju outsiderima, nepripadnicima. Nadalje, takve teme – i to je za naš pothvat daleko bitnije – svjedoče o jednom (nipošto očiglednom) interesu participacije u hrvatsko-medijskoj stvarnosti, o interesu da se ostane aktualan u zbivanjima i tako geografsku odsutnost ne pretvoriti u mentalnu. I Joško naglašava da sa svojim prijateljima "često priča o Hrvatskoj. Bila to riječ o glasanju, nogometu, turističkim statistikama ili o gradnji autoceste, diskutira se i priča o takvim stvarima da ne bi izgubili vezu, priključak na Hrvatsku. Jednostavno želimo znati što se dolje zbiva i to podijeliti s nekim; i to mogu raditi samo sa mojim hrvatskim kolegama." Kroz uključivanje takvih diskursa (fokusiranih na svoju državu porijekla) u interaktivne prostore prijateljstva naši mladi Hrvati očito se osvjedočuju o (deteritorijaliziranoj) povezanosti s hrvatskim nacionalnim kontekstom. Oni ne žive u Hrvatskoj, ali Hrvatska 'živi' u njima, odnosno 'oživljuje' se u prijateljskim interakcijama. Upotreba kulturnih tema ne odnosi se doduše samo na medijske resurse nego se prema Marini C. usmjeruje također i "na specijalne stvari koje te povezuju s domovinom. Ne znam stvari, kao razgovori o selu iz kojeg potječeš. Onda svatko spomene kako je prošla berba grožđa ili čija domaća orahovica je najbolje uspjela i tako. Jednostavno stvari koje se odnose na Hrvatsku. To su tematike koje ne mogu sad unijeti kad sam s Njemcima, jer oni s tim ne mogu puno početi; kod nas je to domovina koju nemamo ovdje, tako je nekako doživljavamo." Identitetska povezanost s hrvatskim prijateljima temelji se dakle na specifičim kulturnim narativima u kojima se osigurava zajedničko porijeklo kao relevantni element kulturnog identiteta.¹⁰ Pričanje takvih kulturnih priča iz njihove je perspektive jedan socijalni čin identifikacije s njihovim prijateljima na osnovi jednakog kulturnog backgrounda; međusobno izlaganje anegdota iz domovine predstavlja međusobno 'ispričavanje' i time konstruiranje jednog određenog (u prisutnosti drugih prijatelja skrivenog) komadića mozaika svoga kulturnoga 'ja'.

Narativi posjeduju također interindividualne (pozitivno konotirane i nostalgijski dojmene) funkcije sjećanja. Prijateljsko razgovaranje o zajednički provedenim godišnjim odmorima u Hrvatskoj (Marina B.), prisjećanje na određene internalizirane mirise iz domovine (Andrea), razmatranje domovinskoga rata o kojem svatko ima svoja osobna iskustva (Marijo) su institucionalizirani aranžma-

10 Usporedi za kulturne i kolektivne identitetske narative Feischmidt 2002:196-200.

ni u kojima oni sami sebi insceniraju svoje porijeklo kao relevantnu fasetu svoga kulturnog samodoživljavanja. Ti narativi predstavljaju intersubjektivna aktualiziranja i vitaliziranja svoje pripadnosti izvan njihovog svakodnevnog njemačkog konteksta.

Damir dopunjuje taj aspekt naglašavajući da prijateljsko nadovezivanje na porijeklo nije samo stvar razgovora nego i celebriranja. Primjerice, pri *“jelu. Kad se sastajemo onda ne spremamo samo što smo naučili iz njemačke kuhinje nego pravimo hrvatske stvari. Ili se donese kad se ide u Hrvatsku, što nije rijetkost, različito jelo, domaće vino ili panceta (slanina), pršut i onda se pozovu prijatelji. To sad ne smije čuti njemačka policija. I to je onda mentalno obrazovanje, način života, to je kultura.”*

Kulturološki napunjeni artefakti (ovdje hrana) su dakle narativne i prakseološke folije (ili pak kulinarski aktanti) za osnivanje kulturne projekcije porijekla. Biti hrvatskog porijekla za moje sugovornike znači ‘hrvatski’ agirati, hrvatski huhati, o Hrvatskoj pričati, hrvatske medije koristiti, dakle na imaginaran način Hrvatsku rekonstruirati - upravo zato *“što ti nije pred nosom”* (*Damir*). U hrvatskim prijateljskim krugovima se, nasuprot drugima, može aktivirati i priznavati hrvatski identitet.

Jezik. Nekoliko mojih sugovornika zaključuju da je i hrvatski jezik vrlo važan faktor otkrivanja sebe Hrvatom, odnosno jedna vrsta ‘doing and feeling home’. Iako oni sa svojim prijateljima razgovaraju često miješano, ipak misle da se na hrvatskom osjećaju drugačije, kulturološki gledajući nekako intimnije. S hrvatskim prijateljima, kaže *Joško*, *“je teško pričati samo njemački. Nekako automatski prebacimo na hrvatski. Izgleda da nam fali nešto [kad samo njemački pričamo]. Ne osjećamo se ugodno ili obratno, osjećamo se ugodnije kad razgovaramo hrvatski – inače to ne bi radili. To sad nije svjesno nego automatski, iz stomaka.”* Jezik djeluje (u smislu lingvističkog strukturalizma) ne samo kao instrument da bi “naše nutarnje misli izrazili, nego isto tako kao mehanizam aktiviranja spektra značenja, koji su zacrtani u jezičnim i kulturnim sistemima. Naše su izjave fundirane premisama koje ne registriramo svjesno, ali koje se transportiraju krvotokom jezika” (Hall 1994:196f). Na hrvatskom se, izgleda, mogu transferirati značenja i s time određene figure identiteta koji su na njemačkom nedostižni.¹¹ Ali iz *Joškove* izjave proizlazi još nešto drugo; nisu samo značenja interesantna, nego i kontingentnost tj. neočiglednost razgovaranja na hrvatskom jeziku. Oni

11 *Danijel* primjerice ističe kako je hrvatski jezik brutalniji i radi toga nekako intimniji. On primjećuje *„kako često uzimamo u usta riječ j.....e (seksanje) ; i to sad kad kažem na njemački onda to zvuči neko zastranjeno, aktivira se sasvim drugi feeling, a na hrvatskom je puno takvih izraza sa recimo malo prljavijim rječnikom, ali to je normalno i tu se pokazuje nekakav intimniji, opušteniji odnos.“* Time on ilustrira kako jezik stvara kulturne kompetencije i akceptabilitet u izražavanju - i s time efekte ograničavanja. *Usporedi* za to moj ekskurs o habitualnim konstrukcijama identiteta.

bi mogli doduše pričati njemački – kojega inače čak i bolje znaju - i u slučaju jezične nedostatnosti ‘prešaltati’ na hrvatski. Izgleda da se takoreći ‘nesvijesno svijesno’ odlučuju za hrvatski da bi se međusobno mogli i identificirati kao takvi, te da bi se mogli osigurati zajedničke kulturne baštine i znanja. Materinski jezik očito je idealni mehanizam jačanja svijesti svoga porijekla – ili kako *Marijo* kaže, treniranja “*hrvatske muskulature svoga jezika*” (usp. Brunner 1987:69)

Kulturni angažmani. U sličnom pravcu se daju analizirati i specifične kulturne-folklorističke prakse koje su neki spomenuli. *Marina B.*, primjerice, s ponosom iznosi da je član jedne hrvatske obiteljske zajednice – gdje je uostalom upoznala svoju najbolju prijateljicu – “*koji za Božić, Uskrs, majčin dan ili za sv. Nikolu organizira mala slavlja s muzičkim priložima, predstavama ili dječijim skečevima, recitiranja pjesmica i slično*” i u kojem se s time osjeća malo domovinski. *Marijo* i *Marina C.* pak smatraju svoju prijateljsku aktivnost u hrvatskoj folklornoj skupini (koja agira u sklopu hrvatske katoličke misije) kao radnju koja im transportira osjećaj “*biti ponosan da mogu obući te narodne nošnje i da sam mogao naučiti te plesove koei izvodim u hrvatskim krugovima (...) to je jednostavno, osjećamo se ugodno u svome i mislimo možda su naši djedovi isto nosili te nošnje*” Ovdje je, naime, jedna fiktivna atmosfera prošlosti iz koje proizlazi kulturna pripadnost. S hrvatskim prijateljima izvoditi starohrvatske folklorne plesove u starim kostimima za njih znači s njima se identificirati na osnovi jednog većeg pretpovijesnog dometa. “Svugdje gdje primjećujemo potrebu za pripadnošću, kaže *Konrad Thomas*, tamo se nalazi i povijest toga kolektiva” (Thomas 1997:69). Sudjelovanje u folkloru upravo je jedan takav fiktivno-povijesni aranžman koji stoji za kulturnu praksu sjećanja. U njoj se identitetska povezanost s hrvatskim prijateljima manifestira na *performiranju* svojih korijena.

Religiozne prakse. Ništa manje vrijedan instrument kulturne definicije izložen je od strane gotovo svih mladih Hrvata, a taj instrument je religija. Svi se identificiraju kao rimokatolici i ističu da unutar njihovih hrvatskih prijateljskih mreža mogu celebrirati svoj religiozni identitet. Tome paradigmatki pripada ritualiziranje nedjelje, zajednički odlazak u crkvu na svetu misu. Nalaze se, kaže *Julija*, „*u crkvi. I poslije toga se ide zajedno na piće. Pokraj crkve ima jedan lokal gdje uvijek idemo i tamo su gotovo samo Hrvati. Tu malo porazgovaramo o misi, o propovijedi i tako. I to je, ne znam, ta nedjelja je za mene prilično bitna i kad znaš da to možeš podijeliti s prijateljima koji su isto religiozni.*” S prijateljima kolektivno otići na misu za nju je, kao i za sve ostale, jedna praksa koja inicira prijateljstvo s jednim izvansvakodnevnim iskustvom (usporedi Berger 1980:65). Na osnovi toga oni se međusobno doživljavaju kao pripadnici istog vjerskog kolektiva, koji iznad toga nije samo religiozan nego – ako smijem reći – etnoreli-

giozan, jer se ne posjećuje samo misa nego upravo hrvatska misa (mislim na hrvatskom jeziku). Zajedničko religiozno djelovanje gradi poseban izvor integriteta i identiteta unutar hrvatskog prijateljskog kruga; „uključuje ih u jedan kolektiv i strukturira pripadnosti unutar tog kolektiva“ (Knoblauch 1999:68). Ono što je svima zajedničko u ovakvim se religioznim insceniranjima čini transparentnim i dostupnim. Za *Joška* je dodatno božićno slavlje koje se celebrira i s prijateljima. On će za Božić „otići na ponoćku u crkvu sv. Pavla s ekipom i nakon toga u hrvatski kafić proslaviti Božić ili možda kod nekog prijatelja doma najesti se jer se postilo prethodno cijeli dan (na Badnjak.)“ *Marijo* napominje da su za njega vrlo važni hrvatski božićni običaji koje može podijeliti i tematizirati samo sa svojim hrvatskim društvom. *Daniela* pak spominje posebnu ispovijed za mlade koju će posjetiti s hrvatskom prijateljicom. A *Julia* spominje da u sklopu svoga sudjelovanja u hrvatskom crkvenom zboru sa svojim prijateljicama često odlazi na hodočašća. Zajedničke religiozne prakse za naše mlade migrante figuriraju kao jedna vrsta duhovne srodnosti i pridonose tome da s njihovim prijateljima kozmički sagledavaju i autentično doživljavaju svoju religioznu pripadnost. S, recimo, njemačkim prijateljima je to daleko teže, posebice jer su oni pretežito religiozno dezinteresirani.

Glazba. Zadnji, i možda u očima mojih mladih Hrvata najizražajniji, izvor kulturnog identiteta tj. izvor konstruiranja porijekla pokazala se muzika. Ona se ne reducira samo na zabavu nego je izraziti dio prijateljske svakodnevnice; ona je ponajprije središnja tema razgovora, naročito u hrvatskim krugovima. *Julia* mi „primjerice, govori da često pričaju o „muzici. Pogotova sa hrvatskim prijateljicama puno razgovaramo o glazbi koja je trenutačno, in' u Hrvatskoj. I koje koncerte hrvatskih izvođača bi mogli posjetiti koji su u Njemačkoj na turneji.“¹² Ova misao već da naslutiti da je hrvatska glazba nekako upakirana u određeno kulturno i estetsko simbolično tkivo. Općenito, fenomen glazbe na kolektivnoj razini možemo smatrati simboličkim medijom pripadnosti u kojem se artikuliraju i emocionaliziraju ideje, ideali, kulturni kozmosi i koji prema tome „priopćuje kako grupa ljudi organizira i strukturira svoje zajedništvo i svoju kolektivnu stvarnost – komentar o ljudima i njihovom zajedničkom životu.“ (Chernoff 1979, zit. Nach Fith 1999:154). Za naša prijateljstva on se izražava u tom smislu da hrvatska glazba koja se sluša u prijateljskim mrežama sadrži emotivnu retoriku privezivanja svome porijeklu. Zajedno s hrvatskim društvom posjetiti hrvatske kafiće ili koncerte, dakle kolektivno slušati hrvatsku glazbu je „jednostavno jed-

12 Zbog velikog broja u Münchenu nastanjenih Hrvata, nastupi hrvatskih izvođača su vrlo česti. Na ovom mjestu za informaciju: u Münchenu žive po jednoj službenoj statistici oko 20 000 Hrvata (i oko 217 000 u cijeloj Njemačkoj). (Münchner AusländerInnen und Ausländer in Zahlen 1999, zit. nach Čapo-Žmegač 2006a:18).

na osobina hrvatskog prijateljstva. Isto osjećamo. Ako sad sjedim ovdje u kafiću i čuje se neka dobra pjesma, koju znamo iz Hrvatske, onda sjediš i osjećaš jednako. Ako bi s Njemcem sjedila u hrvatskom lokalu i čujem neku pjesmu onda ja nešto ćutim, a on ne. I onda ne možeš unijeti pjesmu u razgovor. Drugačije je s Hrvatima, onda možeš odmah promijeniti temu i reći: "Znaš, ova pjesma me podsjeća na more, na brda, na moju baku!" Tako nekako. To je jednostavno, svi mi sjedimo u istoj barki znamo da svi imamo u Hrvatskoj svoje korijene, svoje obitelji. I to onda možeš tematizirati i zajedno osjetiti neku nostalgiju." (Julija) Hrvatska glazba je dakle katalizator interemotivnog vezanja za domovinu, za Hrvatsku, u *Julijinom* slučaju nostalgijaska praksa sjećanja ili, kako na drugom mjestu kaže, jedna vrsta čežnje za domovinom. Ona funkcionira kao subjektivni mehanizam aprezentiranja i asociiranja, koji ju mentalno transportira na mjesta svoga porijekla te joj isto tako predočava migracijski kontekst u kojem se nalazi. U muzičkoj se praksi, izgleda, generiraju estetski emocionalni impulsi vezani za zemlju porijekla. I ti isti impulsi se mogu s prijateljima preraditi i podijeliti i s time zgusnuti u identitetske osjećaje zajedništva. U tom smislu hrvatski prijatelji funkcioniraju kao glazbeno signifikantni drugi s kojima emocionaliziraju njihovo habitualizirano hrvatsko 'ja'.

Prijateljske prakse operiraju – tako možemo zaključiti na bazi simboličnog interakcionizma – kao prakse stvaranja i doživljavanja porijekla. Bilo to narativno, religiozno, performativno-retrospektivno ili emotivno, moment identifikacije unutar prostora hrvatskog prijateljstva rezultira na interaktivno konstruiranoj imaginarnoj svijesti izvorne domovine. Upravo na osnovi dijasporškog konteksta, dakle činjenice da moji sugovornici žive i djeluju izvan Hrvatske, oni svoja sunarodna prijateljstva smatraju važnim sociokulturnim nišama u kojima se stvaraju i međusobno prikazivaju kao Hrvati – ili kako kaže *Damir*, u kojima izivljavaju svoje 'hrvatstvo'. Dok s drugim, recimo, njemačkim kolegama oni doduše oblikuju ansambl različitih 'Me'-a, samo s hrvatskim prijateljima moguće je aktivirati jedan konkretan, etnički 'Me', naime shvaćanje Hrvatom. Mislim da se tu negdje skriva tajna vrlo čestih njihovih komentara, da u prisutnosti njihovih sunarodnjaka osjećaju nešto dodatno, domovinsku toplinu, ili riječima *Damira* osjećaj, "*biti kod kuće među svojim ljudima*". Na temelju skiciranih raznolikih praksa oni ilustriraju i indiciraju da im je njihovo porijeklo veoma važno, da je u dijaspori potrebno njegovanje i čuvanje te da reprezentira značajan dio njihovog kulturno-biografskog samoshvaćanja. U prijateljima upravo nalaze profilirajuće druge s kojima se komponiraju kao imaginarni Hrvati. Tu stvaraju jednu sociohrvatsku stvarnost i dolaze u dodir sa svojim korijenima, sa zemljom svoga porijekla, sa svojom izvornom domovinom.

Ekskurs: Prijateljstvo kao habitualno-kulturna praksa identiteta

Osim ovih opisanih praksa oni također tvrde da su njihove hrvatske prijateljske mreže ujedno i praktična polja u kojima mogu performirati i određene hrvatske vještine (,skills‘). Ovdje oni njeguju etnokulturne tipove i rituale pozdravljanja, časti, gostoprimitstva ili *proksemike* koji u toj mjeri nisu mogući primjerice s njihovim njemačkim prijateljima, jer oni nisu upućeni u neke kulturno-habitualne običaje. Čini se da se u nazočnosti Hrvata aktivira posebni kulturni šalter koji pali specifične kanale ponašanja i djelovanja. Uzmimo jedan primjer. *Joško* napominje da samo s Hrvatima može proživljavati posebne smiješne i humorističke situacije: „*mislim da je humor dosta različit. Iako sam tu odrastao stvar je ta da drugi koji nisu Hrvati često čudno gledaju, kakav mi to humor imamo. Mi imamo jako tvrdi, tamni, crni humor i to je na primjer nešto što mogu podijeliti samo s njima Hrvatima.*“ On konstruira, hrvatski‘ humor kao estetski potencijal ukusa, kao jedan kulturni knowhow koji bi se na, nehrvatima‘ vjerojatno odbio. Humor očigledno nije samo humor, nego *dispozicijski* humor grupe koji je samorazumljiv ako se možeš naći u njegovoj kulturološkoj pozadini (usporedi Bergson 1988:15); on je kulturna praksa koja samo među habitualno signifikantnim drugima susreće signale priznanja. Takve kulturne međusobne forme i insceniranja bih (u smislu Bourdieuove logike habitusa¹³) tumačio kao intersubjektivno pristupačne habitualne algoritme koji također osiguravaju kulturnu pripadnost i identitet (doduše u inkorporiranom praktičnom obliku). S hrvatskim prijateljima ne dijeli se samo porijeklo nego fine hermeneutične kompetentnosti¹⁴, i prema tome „sistem utjelovljenih struktura zajedničkih šema zapažanja, razmišljanja i djelovanja“ (Bourdieu 1987:112).

3.2 Prijateljstvo kao prostor identitetskog diskutiranja

To je, međutim, samo jedna strana medalje kulturnog identiteta i prema tome razumljiva samo ako empirijski slijedimo još jednu spoznaju: samoocjenjivanje naših mladih Hrvata *hibridnim* karakterima, osobama koji sami sebe ne mogu tek tako (kao što bi do sada možda pomislili) profilirati nesumnjivim, jasnim Hrvatima. Oni se, doduše, barem emotivno i fiktivno smatraju takvima, gledaju

13 „Jer su“, kako razmatra Bröskamp u svome prakseološkom pristupu sociologiji migracije, „Bourdieuovi koncepti habitusa i ukusa otvoreni i relacionalni pojmovi, moguće je njihovu pretežitou upotrebu na unutar društvene fenomene proširiti i primijeniti na međudruštvene“ (Bröskamp 1993:174).

14 One se međutim ne smiju smatrati *esencijalnim*, preegzistentnim formama stvarnosti koje iz samih sebe stječu djelatnost. Štoviše, vidljivi su samo u praksama klasificiranja „koje se u određenim okolnostima sa strane socijalnih aktera smatraju signifikantnima i upotrebljuju za povlačenje granica“ (Dittrich/Lenz 1994:29).

na Hrvatsku kao svoju domovinu, ali oni se isto tako na osnovi širokih vrsta klasificiranja razlikuju od Hrvata u Hrvatskoj i smatraju zemlju svoga boravka (Njemačku) svojom drugom domovinom i zasigurno svojim pouzdanim domom svakodnevnog djelovanja; oni se plasiraju, kreću i angažiraju u dva konteksta kulturne pripadnosti i s time, dekonstruiraju 'etno-kulturno-nacionalne granice u korist novih, „trećih“ (Bhabha 2000:1f) ili „transnacionalnih“ (Pries 1998:74f) prostora identiteta.¹⁵

Iz jedne kulturološke perspektive takvi identiteti smatraju se hibridnim, kreoliziranim ukoliko „sastojci miješanja proizlaze iz različitih kulturnih sfera“ (Nederveen Pieterse 1998:116). Hibridnost označuje probijanje i isprepletanje sociokulturnih konteksta djelovanja, samodo-življavanja koji se općenito smatraju odvojenima i „gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation“ (Bhabha/Rutherford 1990, zit. n. Bonz/Struve 2006:144). Kao što sam već napomenuo, subjekti ne posjeduju nekakvu autentičnu jezgru iz kojih proizlazi njihov identitet; oni ne prethode kulturnu praksu i kontekst u kojoj se ona odigrava; tek u izvedbi tih praksa stvaraju se i konstituraju kao osobe s identitetom i prema tome oni su „raskrižja različitih kompleksa agiranja, znanja, praktičnih djela [ili raznih 'Me'-ova]“ (Reckwitz 2003, zit. nach Reuter 2004:244). U transnacionalnoj sociologiji migracije, prema tome, pitanje 'Tko sam?' ne može se samo svesti na pitanje 'Odakle sam?', nego nabacuje jedno novo: Tko sam pred pozadinom sudjelovanja u dva kulturna svijeta, dvije države?¹⁶ Pogledajmo što moji sugovornici na to kažu i kako to primjenjuju na njihova hrvatska društva.

U mojim razgovorima uisitnu se istaknulo da oni svjesno ili nesvjesno vode jedan 'dupli život'; oni se doduše smatraju Hrvatima, ali s jednim relativirajućim 'ali'; Marina B. primjerice, na moje pitanje kako se ona uopće kulturno shvaća, odgovara ovako: *“Ja sam Hrvatica rekla bih odmah, mislim jesam zato što jesam, ali ähm njemačka Hrvatica zvuči malo previše njemački. Dakle, ako bi se moglo to njemačko malo smanjiti onda bi se tako nazvala jednostavno jer sam tu odrasla i pokupila puno njemačkih osobina ili radije bih rekla mišljenja nego osobina. Ali u biti se uvijek osjećam hrvatskom, nekako više bliža.”* Iako ona na ovom mjestu ne ističe nikakve konkretne praktično relevantne primjere, ipak otkrivamo da ona na ovo pitanje ne može dati pravi konkretni odgovor u smislu jasnog kulturnog priznanja. Ona se doslovce prezentira i konstituira kao – da kažem s Hitzlerovom metaforom - *Sinnbastler* (osobom koja, prčka/'čepрка' o smislu svoga identiteta) koji stoji pred problemom "strukturalno nejasnog, kompliciranog shvaćanja sebe" (Hitzler 1994:82). Ona kao mnogi drugi sugovornici

15 Iz argumentativnih razloga je na ovom mjestu lagano skretanje s teme nužno. Najprije ću skicirati hibridni identitet mojih sugovornika i zatim ga interpretirati u prijateljskom kontekstu.

16 Usporedi Čapo Žmegač 2005 i 2006b.

nije niti Njemica niti Hrvatica, nego se 'montira' negdje između (ili pak u korist hrvatskom polu između tog između). Paradigmatski je za to i jedan isječak iz razgovora s *Julijom*:

MS: Kako bi objasnila svoju pripadnost? Jesi li ti Hrvatica, Njemica ili oboje?

J: Mislim ni jedno! Već dugo živim tu u Njemačkoj. Mogu dobro izaći na kraj s ljudima ovdje; ali ipak nisam Njemica. Jednostavno nisam. Onda kad sam u Hrvatskoj ista stvar. Tamo je moja obitelj, moji prijatelji, ali ja tamo ne pripadam. o sjećam se nekako kao na dvije stolice. Nigdje ti više nije ono kao doma.

MS: Kako se slažu u tebi te dvije kulture s kojima živiš?

J: Pa ima na primjer puno stvari koje mi smetaju kod Hrvata ili njihovog razmišljanja.

MS: Pa, što na primjer?

J: Mišljenje da ne moraju raditi. Bit će to već nekako. To recimo. S druge strane, kod Njemaca mi se ne sviđa njihov egoizam. Imam osjećaj da je to kod njih uvijek na prvom mjestu.

MS: I što to znači za tebe?

J: Da se često pitam tko sam ja u tom svemu?

MS: I tko si?

J: Julija.

Ukratko, svi oni (u često paradoksalnom, vrlo kompliciranom smislu) konstruiraju svoju pripadnost i svoj identitet dvodimenzionalno. Oni priopćuju da su Hrvati, da je Hrvatska njihova domovina, da im srce kuca za hrvatsku i da ne prihvaćaju neke njemačke kreposti; s druge strane oni su drugačiji Hrvati i neke druge njemačke vrline smatraju svojim, a Njemačku kao zemlju svoje poznate svakodnevnice. S time produciraju – a da to eksplicitno ne kažu i da to u biti ne znaju¹⁷ – novo polje konstrukcije identiteta koje nije ni hrvatsko ni njemačko, već ujedno i jedno i drugo i nijedno.

Kod nekoliko njih je, da se vratim na temu, upravo njihovo hrvatsko društvo u kojem se ta pitanja postavljaju, odgovaraju i diskutiraju. *Joško*, primjerice, objašnjava da su u njegovom prijateljskom krugu vrlo česte komunikativne prakse „razgovori o stvarima u političkom smislu, kad se radi o tome kako se osjećamo ovdje kao stranci ili kao domaći, tko smo mi i odakle dolazimo. To su sad sadržaji koji nemože netko razumiti tko nije to doživio. I to je točka koja nas spaja“.

¹⁷ „Individuals“, tumači Čapo Žmegač u svojoj studiji o hrvatskim mladim transmigrantima, “cannot identify themselves as transnational because they live in a world in which discourses about identity continue to be framed in terms of loyalty to nations and nation-states” (2005:19). Moram priznati da sam i ja u mojim razgovorima često imao problema osloboditi se tih diskurzivnih zarobljenosti – naposljetku i zato jer moje centralno istraživačko pitanje već implicira etno-kulturno-nacionalnu klasifikaciju.

Identitetsku povezanost s njegovim hrvatskim prijateljima on asociira sa zajedničkom, svima istom životnom situacijom. Ta točka bolje dolazi do izražaja ako poslušamo njegov odgovor na pitanje razlikuje li on svoje Münchenske hrvatske prijatelje od onih u Hrvatskoj: „Pa najviše je ta zajednička stvar koja nas ovdje veže, ta slična sudbina, taj život između dva svijeta. Iako imam jednog dobrog prijatelja u Hrvatskoj s kojim se dobro razumijem, ali oni ne razumiju našu situaciju. I to je nešto što mi ovdje često diskutiramo. Mislim, na primjer, u mojoj klapi ima dosta studenata i mi još ne znamo što ćemo kasnije. Neko kao ja želi se vratiti u Hrvatsku, neki nemaju pojma. I da, to je važan aspekt gdje kažem taj život na dvije stolice može samo razumjeti netko tko je u tome. To nas označava, ta nedefiniranost i ähm kad se vidimo iza godišnjeg odmora onda se oduševljenje o Hrvatskoj pretvara u sumnju jer smo dolje kao u tuđini. I nakon nekog vremena opet sanjarimo. A za njih dolje mi ostajemo Švabe.“ On svoje Münchenske hrvatske prijatelje shvaća sudbinski signifikantnim drugima ili biografsko sličnima, s kojima može artikulirati svoju višestruku pripadnost odnosno u njegovom interesantnom slučaju mogućnost povratka¹⁸ u Hrvatsku.¹⁹ U tom smislu on svoje društvo smatra jednim *kulturnim forumom* u kojem se pregovaraju i stvaraju transnacionalne pripadnosti, u kojem se on sa sličnima narativno tematizira i s time sječe identitetsku sigurnost.

Ali kako je sadržaj tog samotematiziranja: kontroverzno (za mlade migrante možda neobično) razmišljanje o povratku u Hrvatsku? Ja bih to nazvao kulturnim metakomentarom u kojem se ne radi prvenstveno hoće li se oni stvarno vratiti u svoju domovinu ili ne; više važno jest da se u njemu artikuliraju nejasni, paradoksalni, kulturno izmiješani kozmosi identiteta i pripadnosti. To tematiziranje povratka izražava da se Hrvatska shvaća izvornom domovinom u smislu „Gdje pripadam znam!“ (Pagenstecher 1996:168) Ujedno karakter diskusije sadrži i jedno: „Oću li se ja tamo uopće snaći? Jer i ovdje nekako pripadam!“ O povratku debatirati znači debatirati o sebi i svojoj neodlučnosti i kao takav (hibridan ‘Me’) se prepoznati u drugome koji postavlja ista pitanja. Prema tome, takvi prijateljski, recimo, diskursi o identitetu djeluju kao „važne rekonstrukcije stvarnosti koje si članovi [tog diskurza] u njihovim radnjama intersubjektivno i međusobno potvrđuju. Gledajući na mustru povratka, iz toga proizlazi socijalno priznanje kroz koje se osigurava i restabilizira zajednička definicija stvarnosti“ (Mihciyazgan 1989:40). Definicija stvarnosti u kojoj moji sugovornici potajno formuliraju da su Hrvati ali drugačiji, bastardizirani Hrvati.

18 Povratak naravno u prenesenom značenju, jer se ne može vratiti negdje odkud (tjelesno) nikad nije ni došao.

19 Slično tumači i Marijo: „Često razgovaramo o nama, našoj budućnosti. Recimo, jedan prijatelj si je zacrtao da želi ići dolje i sad neće njegova cura, pa sad i on više neće. To igranje s povratkom je sad nekako tema jer je dolje sve bolje ekonomski, a mi smo svi školovani, studirali smo i to bi se moglo iskoristiti. I o tome tako razmišljamo, planiramo i tako.“

Hrvatski prijatelji su za *Joška* i *Marija* osobe s kojima oni potvrđuju svoj migracijski biografski životni kontekst.²⁰ Dok u prošlom odlomku opisane prijateljske prakse produciraju identitet na osnovi porijekla, ovdje je u fokusu praksa stvaranja transnacionalnosti, moment *betwixt and between-a* iz kojeg se generira prijateljski rad na identitetu. Sunarodni prijatelji su potrebni prijatelji, ljudi koji sjede u istoj barci koja pluta na otvorenim vodama u potrazi za identitetskim kopnom. Konstrukcija identiteta manifestira se prema tome u prijateljski diskurzivnim diskusijama u kojima se pregovara što to zapravo znači biti Hrvat izvan Hrvatske. Gledajući na uvodno razmišljanje o prijateljima kao osiguračima određenog identiteta, hrvatski prijatelji djeluju kao posebni, *looking-glass-selfs*⁴, naimeni oni s kojima se reflektira kulturni međuentitet. Ovdje (i izgleda samo ovdje) se oni recipročno priznaju kao netko za koga na svakodnevnopolitičkoj razini nema terminologije.

4. Metaforični zaključak

Intrakulturna prijateljstva, možemo tako zaključiti, mogu se smatrati važnim prostorima traženja, pregovaranja i osiguravanja kulturnog identiteta. Oni pojedincima pružaju oslonac jer prezentiraju kulturno ogledalo u kojem se može promatrati, vidjeti, razumjeti, potvrditi određena faseta kulturnoga, ja⁴. Pružaju oslonac jer osporavaju vremenski zbog pojašnjavanja porijekla, jer kulturnom iskorijenjivanju ili pak radikalnoj integraciju stoje na putu. U tim prostorima se ne samo govori materinski jezik, jede tradicionalno hrvatsko jelo, ono se ovdje također muzealno njeguje i kulturološki konzervira. Tko se u dijaspori potajno osjeća kao Hrvat, Turčin ili Talijan, treba prijatelje - sunarodnjake da bi mogao proživjeti takav osjećaj, da bi ga mogao na nekome uplođavati i na životu održati. Ako ih nema, najkasnije će kod pobjede svoje nacionalne (recimo nogometne) reprezentacije primijetiti da je sam s određenim osjećajem. Trebamo ih da bi jednog ružnog dana u kojem nailazimo na pedantnog, nemilosrdnog njemačkog policajca sanjarili o hrvatskom, koji je koruptivan, ali zato milosrdan. Trebamo ih da bi na kišovitom njemačkom danu romantizirali o sunčanoj mediteranskoj Hrvatskoj. I ako nam je (recimo na godišnjem) dosta tih sunčanih dana, onda ih trebamo da bi se sjetili onih poznatih i pouzdanih mokrih. Trebamo ih da bismo shvatili upravo taj prijelaz iz mokroga u suho, iz kišovitog u sunčano i obrnuto. Intrakulturni prijatelji su oslonci jer nas prate u refleksiji neobičnog života izme-

20 Kod gotovo svih mojih sugovornika se pokazalo da oni svoje hrvatske prijatelje gledaju kao nekoga, s kim možeš porazgovarati o svomeneobičnom kulturnom statusu. No konkretne praktične izjave – osim teme 'povratak' – nisu se mogle identificirati. Možda je razlog tome upravo problem artikuliranja tog fenomena; isto tako kao što nisu mogli sebe definirati i prezentirati kao hibridni karakter, bilo im je terminološki teško tematizirati svoje prijateljstvo pred tom pozadinom.

đu dva kulturna svijeta. Kao kulturno signifikantni drugi, pomažu nam shvatiti tko smo bili, tko jesmo, tko želimo, možemo i hoćemo biti.

Literatura

1. Berger, Peter. L. (1980.): *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
2. Berger, Peter. L. (1982.): *Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive*, München.
3. Bergson, Henri. (1988.): *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*, Frankfurt a. M.
4. Bhabha, Homi. (2000.): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen.
5. Bonz, Jochen; Struve, Karin (2006.): Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“, u: Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk /ur./ *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden.
6. Bourdieu, Pierre. (1987.): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M.
7. Bourdieu, Pierre. (1990.): *Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien.
8. Bröskamp, Bernd. (1993.): *Ethnische Grenzen des Geschmacks. Perspektiven einer praxeologischen Migrationsforschung*, u: Gebauer, Gunter; Wulf, Christoph /ur./ *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*, Frankfurt a. M.
9. Brubaker, Rogers; Loveman, Mara; Stamatov, Peter (2004.): *Ethnicity as cognition, Theory and Society* 33 (1): 31-64.
10. Brunner, Karl-Michael (1987.): *Zweisprachigkeit und Identität. Probleme sprachlicher Identität von ethnischen Minderheiten am Beispiel der Kärntner Slowenen*, *Psychologie und Gesellschaftskritik* 11 (4): 57-75.
11. Čapo Žmegač, Jasna (2005.): *Transnationalisation and Identification among youth of croatian origin in germany*, *Narodna umjetnost* 42 (1): 9-24.
12. Čapo Žmegač, Jasna (2006a): *Dynamik der Beziehungen der Migranten zum Herkunftsland: biographische Perspektive*, *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (102): 1-20.
13. Čapo Žmegač, Jasna (2006b): *Koethnische Immigranten, Transmigration und die „Wir“-Gruppe. Migration als Mittel zur Grenzziehung innerhalb von Gruppen*, u: Hengartner, Thomas; Moser, Johannes /ur./ *Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen. 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde*, Berlin.
14. Dittrich, Eckart; Lentz, Astrid (1994.): *Die Fabrikation von Ethnizität*, u: Köbller, Reinhart; Schiel, Tilman /ur./ *Nationalstaat und Ethnizität*, Frankfurt a. M.
15. Feischmidt, Margit (2003.): *Ethnizität als Konstruktion und Erfahrung. Symbolstreit und Alltagskultur im siebenbürgischen Cluj*, Münster.
16. Flick, Uwe (1995.): *Qualitative Forschung. Theorie, Methode, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg.
17. Frith, Simon (1999.): *Musik und Identität*, u: Engelmann, Jan /ur./ *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*, Frankfurt a. M.
18. Hall, Stuart (1994.): *Die Frage der kulturellen Identität*, u: Hall, Stuart /ur./ *Rassismus*

- und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 2, Hamburg.*
19. Hirschauer, Stefan; Amann, Klaus (1997.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm, u: Hirschauer, Stefan; Amann, Klaus /ur./ *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*, Frankfurt a. M.
 20. Hirschauer, Stefan (2001.): Ethnographisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung, *Zeitschrift für Soziologie* 30 (6): 429-451.
 21. Hitzler, Ronald (1994.): Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen, u: Mörth, Ingo; Fröhlich, Gerhard /ur./ *Das symbolische Kapital der Lebensstile*, Frankfurt a. M.
 22. Keupp, Heiner; Ahbe, Thomas; Gmür, Wolfgang; Höfer, Renate; Mitzscherlich, Beate; Kraus, Wolfgang; Sraus, Florian (1999): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek.
 23. Knoblauch, Hubert (1999.): *Religionssoziologie*. Berlin.
 24. Kotthoff, Helga (2004.): Overdoing culture. Sketch-Komik, Typenstilisierung und Identitätskonstruktion bei Kaya Yanar, u: Reuter, Julia; Hörning, Karl H. /ur./ *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld.
 25. Mead, George Herbert (1975.): *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
 26. Mecheril, Paul (2000.): Doppelte Heraussetzung und eine Utopie der Anerkennung. Mehrfachverbundenheit in natio-ethno-kultureller Pluralität, u: Friebe-Blum, Ellen; /Jacobs, Klaudia; Wießmeier, Brigitte /ur./ *Wer ist fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft*, Opladen.
 27. Mecheril, Paul (2003.): *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*, Münster.
 28. Mihciyazgan, Ursula (1989.): Rückkehr als Metapher. Die Bedeutung der Rückkehr in der Lebensplanung und -praxis türkischer Migrantinnen, *Informationsdienst zur Ausländerarbeit* (4): 39-42.
 29. Nederveen Pieterse, Jan (1998.): Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural, u: Beck, Ulrich /ur./ *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M.
 30. Nötzoldt-Linden, Ursula (1994.): *Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie*, Opladen.
 31. Pagenstecher, Cord (1996.): Die „Illusion“ der Rückkehr. Zur Mentalitätsgeschichte von „Gastarbeit“ und Einwanderung, *Soziale Welt* 47 (2): 149-179.
 32. Pries, Ludger (1998.): Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko-USA, u: Beck, Ulrich /ur./ *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M.
 33. Reuter, Julia (2004.): Postkoloniales Doing Culture. Oder: Kultur als translokale Praxis, u: Reuter, Julia; Hörning, Karl H. /ur./ *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld.
 34. Simmel, Georg (1968.): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin
 35. Soeffner, Hans-Georg (1988.): Kulturmythos und kulturelle Realität(en), u: Soeffner, Hans-Georg /ur./ *Kultur und Alltag. Soziale Welt, Sonderband 6*, Göttingen.
 36. Spradley, James P. (1979.): *The ethnographic interview*, New York.
 37. Tenbruck, Friedrich H. (1989.): Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, u: Tenbruck, Friedrich H. /ur./ *Die kulturellen Grundlagen*

- der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen.
38. Thomas, Konrad (1997.): *Zugehörigkeit und Abgrenzung. Über Identitäten*, Bodenheim.
39. Witzel, Andreas (1985.): Das problemzentrierte Interview. In: Jüttemann, Gerd /ur./ *Qualitative Forschung in der Psychologie*, Weinheim.
40. Wurm, Maria (2006.): *Musik in der Migration. Beobachtungen zur kulturellen Artikulation türkischer Jugendlicher in Deutschland*, Bielefeld.

AMICIZIA TRA I MIGRANTI COME UNO SPAZIO D'IDENTITÀ CULTURALE. STUDIO QUALITATIVO SUI GIOVANI CROATI A MONACO DI BAVIERA

Riassunto: L' articolo si occupa di tutti i rapporti giornali tra i migranti croati della seconda generazione nella zona di Monaco di Baviera. Sulla base di qualitativo, l'intervista – la ricerca centrata, l'obiettivo sarà mostrare in modo interpretativo, che queste relazioni possono essere considerate come un settore importante in cui i giovani migranti della diaspora cercano e trovano la loro identità culturale. Da una parte, sono le amicizie tra i croati, in cui i migranti vivono le sue origini e la loro patria originaria. D'altra parte, queste stesse amicizie sono le località della negoziazione e della sicureazione di nuove identità ibride e bifocali che sorgono attraverso il movimento vitale tra le due realtà culturali. Il lavoro è inteso come un prasseologico, quotidiano contributo sociologico alla sociologia delle migrazioni.

Parole chiave: amicizia, migranti, identità culturale, studio qualitativo, identità ibride e bifocali

FRIENDSHIPS AMONG MIGRANTS AS SPACES OF CULTURAL IDENTITY. A QUALITATIVE STUDY ON THE EXAMPLE OF YOUNG CROATIANS IN MUNICH

Summary: The article deals with the everyday life of friendly relations between second-generation Croatian migrants in the Munich area. Based on qualitative, interview-centered research, the aim will be to interpretively show that these relations can be considered important spaces in which young migrants in the diaspora seek and find their cultural identity. On the one hand, inter-Croatian friendships are everyday cultural practices in which migrants experience and test their origins and their original homeland. On the other hand, these same friendships are localities for negotiating and securing new, hybrid, bifocal identities, which arise through life's movement between two cultural realities. The paper is understood as a praxeological, everyday sociological contribution to the sociology of migration.

Keywords: friendship, migrants, cultural identity, qualitative study, hybrid and bifocal identities