

FORMACIJA  
HINDUISTIČKOGA  
IDENTITETA U  
NE-HINDUISTIČKIM  
DRUŠTVIMA

Bernard Koludrović

## Post-kolonijalni uvjeti

---

Okrenutost postkolonijalne teorije i književnosti Drugome otvorila je nove mogućnosti raspravljanja o tvorbi identiteta, kako Drugoga, ali tako i Prvoga. U postkolonijalnoj fazi (pr)očitane prakse kolonizacije i podjarmljivanja ukazale su na dvosmjernost toga procesa. Na isti su način na koji su normalni proglasili lude ludima, kako bi definirali svoju normalnost (Foucault), tako su i zapadni *civilizirani* ljudi proglasili Indijce, Indijance, Aboridžine i brojne druge divljaci-ma, kako bi imali definicijski okvir svoje civiliziranosti (Said). Zapad je ono što Istok nije, a ako Istok nije civiliziran, onda Zapad to mora biti. To pokazuje sustavnu kulturnu potlačenost, ili kako Greenblat kaže, na kolonizirane se gledalo kao na *tabula rasu* u koju je trebalo usaditi kulturne obrasce. Takvim invazivnim postupkom uništio se dobar dio identifikacijskih praksi podređenoga stanovništva, a oduzeta im je i moć pozicioniranja kao lingvističkoga subjekta, što je na sebe nadovezivalo i nemogućnost pozicioniranja kao kulturnoga subjekta.

Usljed raspada kolonizatorskoga uređenja svijeta u proteklom stoljeću, kao i zbog jačajućih globalizacijskih silnica unazad nekoliko desetljeća, granice bivših kolonizatora su se otvorile, a stanovnici bivših kolonija su započeli migracije na zapad u potrazi za boljim životom.<sup>1</sup> Povećanim pritiskom na vlastite granice zapadne su države morale razviti političke prakse uklapanja imigranata. Prema Castellsu možemo razlikovati potpuno isključenje, diferencijalno isključenje, asimilaciju i pluralizam, i te će nam prakse olakšati percepciju na dva momenta identifikacijskih procesa koji se odvijaju na Zapadu, a posljedica su postkolonijalnoga stanja i globalizacije. To je razvoj identiteta i identifikacijskih praksi Indijaca – hinduista i hinduista ne-Indijaca.

Prvi polazi s vrlo lagodne pozicije tradicionalnosti i utoliko se može govoriti o višku fenomenologije identiteta, kao što je i Bilgrami napomenuo. Takva pozicija označava identifikacijsku praksu koja je već završena u hinduističkom okruženju, ali se uslijed migracije našla u sasvim drugačijem okruženju koje se razlikuje u kulturi, normama i zakonima, što onemogućava opstanak ustaljenih identifikacijskih praksi. Prva situacija ima i drugu opciju, a to je odrastanje u tradicionalnoj hinduističkoj obitelji, ali u ne-hinduističkoj kulturi/društvu. Druga je situacija relativno nova i razvila se iz pomodarskoga trenda 70-ih godina dvadesetog stoljeća kada su razni ogranci hinduizma bili izrazito popularni na zapadu, a novi zamah dobila je u 90-ima kada je došlo do *booma self-help* literature i okretanja *egzotičnim* učenjima i ritualima radi olakšavanja stresnoga života u neoliberalnom okruženju.

Ovim radom komparirat ću hinduističke identifikacijske prakse u njihovu izvornom kulturnom okruženju s migriranim, dislociranim od izvornoga kulturnoga okruženja, identifikacijskim praksama, pod pretpostavkom da te nove identifikacijske prakse slijede *višak fenomenologije identiteta*.<sup>2</sup> Odabir hinduističkih identiteta povezan je s njihovom kompleksnošću i izrazitom ritualiziranošću, koja nailazi na praktične probleme jednom kada migrira iz adekvatnoga kulturnog okruženja.

<sup>1</sup> Treba napomenuti kako je znatan dio migracija započeo još u doba kolonizacije u obliku roblja i jeftine radne snage, ali jednim dijelom, u kasnijem periodu, i radi obrazovanja.

<sup>2</sup> *Surplus phenomenology of identity* pojam je iz teorije etničkih identiteta Akeela Bilgrami uspostavljen u tekstu *What is a Muslim?*

## Kulturno okruženje

Identifikacijske prakse složeni su postupak poistovjećivanja s različitim *slobodno lebdećim označiteljima*. Na stranu s raspravom je li identitet uzrok ili posljedica međusobnoga razlikovanja, valja uzeti u obzir kako je on kulturno uvjetovano obilježje. Čak i kada bi se prihvatili esencijalistički argumenti o identitetu kao primordijalnoj kategoriji, evidentno je kako identitet nije monolitan objekt u vremenu i prostoru. Štoviše, postmodernističke se teorije temelje na ideji nestalnosti, promjenjivosti, čak i na slobodnom odabiru<sup>3</sup> identiteta idući u krajnost poput *queer* teorije. No, nije mi namjera analizirati moguće postmodernističke odgovore na uvodom određenu tematiku, već pokazati koliko kulturni kontekst, okruženje utječe na identifikacijske prakse i tvorbu identiteta.

Prije svega htio bih govoriti o izvornom okruženju hinduističkih identiteta<sup>4</sup> koje i omogućuje razvoj takvoga šarolikoga koncepta identifikacijskih praksi. Hinduizam kao religija objedinjuje prakse šovanja mnogih božanstava uz raznolike društvene efekte tih rituala. Možemo ustvrditi da se radi o sveobuhvatnom konceptu, ali on se ipak temelji na određenim sličnostima, tj. na oblicima javnih i kućnih, odnosno obvezatnih, prigodnih i namjenskih (Ježić, 2001: 20) rituala, kasnije i hramskih rituala i hodočašća<sup>5</sup>, koji se kroz razdoblja brahmanizma/hinduizma mijenjaju, ali ne u tolikoj mjeri da gube doticaj s izvornim oblikom. To je posljedica duboko ukorijenjenih kodova i obrazaca ponašanja u vjerskim ritualima. Koliko god različiti performativ imali, oni će uvijek prenositi isti društveni kod<sup>6</sup> te tako osigurati jedinstvo hinduističke tradicije. *Dok narativne tradicije osiguravaju ljudima značenje i razumijevanje njihovog postojanja i načina nastajanja, rituali očvršćuju ljudima osjećaj dublje pripadnosti i identiteta.* (Flood, 1999: 198)

Obredi prijelaza predstavljaju za hinduiste najznačajnije rituale jer odvajaju dva perioda života, dva identiteta, tj. *pomažu konstruirati socijalni identitet* (Flood, 1999: 201). Broj takvih rituala varira, ali uvriježena je podjela na predporodiljne obrede, obrede rođenja, djetinjstva i obrazovanja, bračne i pogrebne obrede.<sup>7</sup> Prijelaz između jednoga stadija (npr. iz djetinjstva u doba adolescencije i duhovnoga obrazovanja) u drugi, budući da predstavlja rastanak od prijašnjega identiteta te prava i obaveza, stresna je situacija, stoga Turner s pravom fazu između dva stadija obreda prijelaza naziva stanjem liminalnosti. Identitet osobe odvojen je od starih, možda bolje reći do tada uobičajenih praksi i očekuje implementaciju novih, onih koje je društvo unaprijed odredilo, ali između postoji prazan hod identifikacije. Ritualu služe kako bi takav prazan hod što bezbolnije prošao, stoga su rituali bogati plesom, dekorom, hranom, pravi mali festivali. Preslikano u derridijansku formu, liminalna je faza trenutak slobodne igre identifikacijskih praksi, a rituali su središta koja te prakse usmjeravaju na određene objekte iden-

<sup>3</sup> Pojam slobodnoga odabira koristim vrlo oprezno jer se nad njim pojavljuje značajni oblak teorijske i praktične sumnje, tj. postavlja se pitanje koliko su naše želje, a time i slobodni odabiri zaista naši i zaista slobodni. Točnije, ako za identitet tvrdimo da je kulturno uvjetovan, nužno povlačimo i to da su naše želje kulturno uvjetovane jer predstavljaju unaprijeđene onoga što jesmo ili su želja za promjenu u nešto bolje. Opet možemo i za to *nešto bolje* tvrditi kako je samo slika, imaginarij, reprezentacija manipulativnih procesa koji se odvijaju u masovnim medijima i popularnoj kulturi, a koje je još Stuart Hall detektirao i analizirao.

<sup>4</sup> Svjesno koristim množinu jer se radi o kompleksnom pojmu koji unutar sebe sadrži mnogobrojne različitosti, ali se objedinjava pod zajedničkim nazivnikom jer dijeli i dovoljan broj sličnosti.

<sup>5</sup> Hindusi hodočaste u sedam svetih gradova (Ayodhya, Mathura, Hardwar, Varanasi, Ujjain, Dwarka i Kanchipuram), na svetim rijekama (Ganges, Yamuna, Godavari i Kaveri), na četiri sveta mjesta koja predstavljaju strane svijeta (Badrinath – sjever, Puri – istok, Rameshwaram – jug, Dwarka - zapad). (Flood, 1999: 213).

<sup>6</sup> Društvena kretanja i evolucija zahtijevaju prilagodbu, ako ne i promjenu kodova, no radi se o vrlo sporim društvenim procesima. S druge strane, revolucija zahtijeva rapidnu promjenu kodova, no upravo tada rituali omogućavaju očuvanje postojećega zajedništva i kolektivnoga identiteta.

<sup>7</sup> vidi Flood, 1999., 202.

tifikacije, a time usmjeravaju/konstruiraju i sam identitet. Iz takvoga ritualnoga oblika možemo zaključiti kako je osobni identitet u hinduizmu podijeljen na subjektivni (ono što osoba vidi kao vlastiti identitet) i objektivni identitet (ono što društvo vidi u osobi kao njezin identitet). Potonji ima daleko veći utjecaj na osobni identitet.<sup>8</sup>

Pri analizi rituala bitno je istaknuti kako oni očituju društvenu strukturu tako što određene pojedince uključuju, a druge ne (ovisno o kastinskoj pripadnosti). Na primjer, *upanayana* uvodi mladića u ulogu muškarca visoke kaste, a time ga isključuje od svijeta žena, majke, ali i od nižih kasti jer mu dodjeljuje određenu ulogu, koju preostali ne mogu imati; ženski *upanayana* je brak. Tradicionalni je brak endogaman u kastinskom smislu, a egzogaman u porodičnom smislu. Unaprijed su određeni supružnici, a obitelj mladenke bogato mora nagraditi obitelj mladoženje jer je život u bračnoj zajednici patrilokalan. Nadalje, treba istaknuti specifičnost pogrebnih rituala koji zahtijevaju kremaciju<sup>9</sup> isti dan kad se smrt dogodila kako bi se kontrolirala onečišćenost i kako bi se obitelj što prije vratila u normalan život, a duh preminule osobe krenuo svojim putem – obitelj ostaje onečišćena sve dok prinosima ne pomognu duhu da prijeđe iz svijeta duhova u svijet predaka. Ostaci se kremacije skupljaju nekoliko dana nakon samoga čina te se polažu u Ganges ili u zemlju.<sup>10</sup>

Treba naglasiti i obred *puja*, tj. prinosi vegetarijanske hrane i cvijeća božanstvima, bilo u obliku kućnoga ili hramskoga/javnoga rituala. Pritom se ritualno pere kip božanstva, oblači i dekorira, a na kraju svećenik radi krugove ispred kipa s kamfornom lampom, što učestalo prate bubnjevi i zvona. Iz toga primjera možemo izvući i glavna obilježja takvih rituala: *prinosi hrane božanstvima*<sup>11</sup>, *ponavljanje molitvi*, *zatvaranje unutarnjeg hrama*, *prinos svjetla te uzimanje/dobivanje blagoslova*. (Flood, 1999: 211)

Posljednji je kulturni segment koji treba izdvojiti po pitanju tvorbe identiteta ritualna čistoća. To predstavlja bitan dio svakodnevnoga života hinduističkoga kulturnoga okruženja. Ujedno podrazumijeva ritual jutarnjega otkupljenja kojime se tijelo čisti od svih stvari koje tradicija smatra nečistima, a to su sve tjelesne tvorbe koje se mijenjaju ili rastu – kosa, nokti, fekalije, krv. Razina ritualne čistoće ovisi o kastinskoj pripadnosti (očituje se na razini čišćenja i hranjenja – npr. više kaste ne smiju jesti meso), ali i o spolu. Drastičan primjer inkulturirane pojave: žena koja ima menstruaciju ne može kuhati za obitelj jer je nečista, a kuhanjem bi to prenijela na obitelj. (Flood, 1999: 219) Ritualna je čistoća preduvjet da će rituali, prinosi i hodočašća biti djelotvorni, da će se boga umoliti<sup>12</sup>.

## Suvremeni kontekst

Pri analizi suvremenoga konteksta treba uzeti u obzir dvije stvari: promjene unutar hinduističke teologije i filozofije te migracije. Oba se procesa događaju uslijed susreta kultura koja su bitno obilježila razvoj hinduizma od srednjovjekovlja na ovamo. Glavni susreti kultura koji su utjecali na hinduizam islamska su osvajanja na zapadu, moghulska vlast, kršćanstvo i kolonizacija.

<sup>8</sup> usp. Bilgrami, 1992.

<sup>9</sup> Niže kaste i djeca se ukapaju jer nisu inicirani u brahmansko društvo, kao i sveti ljudi/pustinjaci koji su za života nadišli zemaljske sustave

<sup>10</sup> v. Flood (1999: 205-207).

<sup>11</sup> Vrsta hrane ovisi o vrsti božanstva (životinjske prinose prihvaćaju samo vruća božanstva, dok vegetarijanske primaju sva), a ponekad se prinosi i obojana voda koja bi trebala simbolizirati krv, ali nije krv, stoga se njome može rukovati bez straha od onečišćenja.

<sup>12</sup> Ako se radi o vrućim božanstvima, njih se treba učiniti ambivalentnima jer su u početnom stanju nenaklonjeni čovjeku.

Neohinduizam, kako ga vide Ježić i Flood, predstavlja *renesansu hinduizma* (Flood, 1999: 250) koja teži vratiti hinduizam na razinu stare veličanstvenosti kombinirajući ga s racionalnom etikom kršćanstva te sa socijalnom i etičkom preokupacijom. To je bio jedan od odgovora na britansku kolonizaciju koja je uglavnom pogodila ruralne dijelove Indije u velikoj mjeri oslonjene na tradiciju, dok je drugi bio *otvoreno pozapadnjivanje viših slojeva i građanstva u urbanim zonama* (Ježić, 2001: 75).

Četiri su vodilje renesanse razumsko utvrđivanje vedske istine, odbacivanje idolopoklonstva, odbacivanje kastinskoga sustava (pogotovo sklapanja braka između maloljetnika te ritualno spaljivanje udovica) i konstruiranje neohinduizma kao etičke spiritualnosti jednake, ako ne i superiornije kršćanstvu i islamu. Među pokretačima promjena treba izdvojiti Ram Mohan Roya (vjerovanje u Vječno, Nespoznatljivo i Promjenjivo Biće koje je Autor i Čuvar cijeloga Svemira, a protiv idolopoklonstva), Ramakrishnu (koji je proglasio jedinstvo svih religija), Vivekanandu (koji ističe superiornost hinduizma nad kršćanstvom jer je pluralan i dopušta druge religije kao poglede na istinu, dok je kršćanstvo dogmatski uvjerenost u svoju jedinstvenost u interpretaciji istine) te Gandhija (koji uspostavlja društvene ravnopravnosti preko *nenasilja* kojim *nedodirljivi* mogu spoznati Istinu i Boga).

U takvom obliku hinduizam se proširio zapadom i postao jedna od vodećih svjetskih religija uz kršćanstvo, islam i budizam. Širenje je ostvareno preko migracija, ali je takav oblik hinduizma bio primamljiv ne-hinduistima koji su tražili smisao, pripadanje i otuđenje od ustaljenoga materijalističkoga zapadnoga poimanja svijeta. Flood *globalnim hinduizmom* naziva hinduizam koji se zalaže za socijalnu pravdu, mir i spiritualnu transformaciju čovječanstva, a nadilazi granice izvorišne Indije.

## **Indijci hinduisti na Z/zapadu**

Mnogim je postkolonijalnim teoretičarima upravo identifikacijska praksa emigranata iz kolonija u zemlju kolonizatora i njezini prateći problemi, predstavlja glavnu preokupaciju. Tako imamo brojne teoretske koncepte na koje se možemo pozivati: liminalni identiteti, hibridni identiteti, *in-between* identiteti, subalterni, subordinirani, *insiders-outsiders*. Bez obzira na teorije, ono što je činjenica i neizbježno utječe na razvoj imigrantskih identiteta migracijska je politika, politika spram manjina zapadnih zemalja te koncept građanstva.

Započeo bih s potonjim koji se odnosi na poimanje stanovnika kao građana, dakle političkih subjekata. Postoje tri moguća modela: etnički, građanski i multikulturalni (Čičak-Chand, Kumpes, 1998: 60-64). Oni variraju od definicijske isključivosti i asimilacije do sveobuhvatnih građanskih sloboda temeljenih na kulturnom pluralizmu.

Prvi problem na koji Indijac nailazi rasne je i etničke prirode, tj. ako ne postoji uvriježen multikulturalizam među *insiderima*, *outsider* prvotno biva isključen na temelju rasne prirode jer ona predstavlja prvu liniju razlikovanja. To se pogotovo odnosi na etnički model građanstva. Pored toga nailazi i na problem etnosa jer je indijska kultura, kao i ostale kulture subordiniranih služila kao definicijski okvir Okcidentu, stoga je susret obilježen stereotipnim orijentalizmom. To su problemi koji hindusu onemogućuju da se nađe u poziciji subjekta i uopće sudjeluje u identifikacijskim praksama na slobodan način. Ukoliko postoji relativni multikulturalizam ili čak građanski model, ti problemi nisu toliko izraženi.

No, bez obzira na sve, njegova moć da se pozicionira kao subjekt oslabljena je jezičnom kolonizacijom jer je prisiljen služiti se jezikom zemlje domaćina, a u slučaju Britanije to je dodatno ojačano jer je engleski jezik prvotno subordinirao Indijce.

Sljedeća je razina zakonska. Prethodno su opisani neki rituali te kulturni kontekst u kojem se odvijaju, kao i posljedice tih rituala. Bitno je napomenuti kako su indijski zakoni rađeni u skladu s hinduističkom tradicijom, ali zakoni Zapada nisu, stoga je objektivno očekivati neke poteškoće. Iako je neohinduizam ukinuo radikalnije rituale, ne možemo isključiti postojanje tradicionalnih hinduista u zapadnim zemljama. Njima je poprilično otežano provoditi rituale jer dobar dio njih zalazi u sferu ilegalnoga. Na primjer, tradicionalna bi hinduistička obitelj htjela udati svoju maloljetnu kćer, ali obiteljski zakoni to ne dopuštaju. Ista obitelj bi vjerojatno htjela žrtvovati životinju u čast bogovima, ali bi ih iza ugla vjerojatno čekala sanitarna inspekcija s pripadnicima udruge za zaštitu prava životinja. Ili, provođenje kastinskoga sustava, ukoliko bi član navedene obitelji bio poslodavac, on ne bi mogao ne zaposliti drugoga Hindusa samo na temelju različite kastinske pripadnosti. Hindusi koji slijede umjereniji put neohinduizma neće nailaziti na zakonske prepreke u provedbi svojih rituala.

Najvažnija je razina o kojoj treba razgovarati ona kulturološka, tj. koliko su zapravo Hindusima potrebne njihove uobičajene kulturne i identifikacijske prakse u zapadnim zemljama. Prije je ustvrđeno kako su rituali odraz društvene stratifikacije, oni je legitimiziraju i potvrđuju. Ukoliko ne postoje zakonske mogućnosti kastinskoga života, postavlja se pitanje koliko su zapravo rituali više potrebni da odražavaju društvenu stratifikaciju. Naravno, oni ne gube svoju simboličku vrijednost, već i dalje pružaju osjećaj pripadanja zajednici, samo što se to više ne odnosi na porodicu i kastu, već na cjelovitost hinduističke zajednice. Uzmimo primjer upanayane. Koliko je takav obred prijelaza funkcionalan – dječacima se dobna granica odrastanja promijenila, ekonomska kretanja onemogućavaju rano osamostaljivanje, obrazovni sustav se trudi zadržati mlade što duže unutar sebe. S jedne strane imamo situaciju da sustav tjera mlade da se ne osamostale jer nemaju perspektivu te im pruža mogućnost školovanja, a s druge relativno tradicionalne obitelji koje poštuju tradiciju i provode rituale. U Indiji *upanayana* možda olakšava liminalnost između identiteta, ali na zapadu je ta liminalnost drastično uvećana i ritual je ne može ublažiti. To proizlazi iz problematike Drugosti – Hindusima je ograničen osjećaj pripadnosti te su prisiljeni *pregovarati* (Bhabha) oko svojega identiteta, tako stvarajući hibridne identitete – Hindusi na zapadu su identitet u stalnoj liminalnosti te nikakav kratkoročan ritual ne može ublažiti tjeskobu identiteta koja je trajna.

Druga je ključna točka da u suvremenim zapadnim društvima u osobnom identitetu prevladava subjektivni identitet, dok je objektivni podređen u toj dihotomiji. Prisjetimo li se, ranije je navedeno kako je hinduistički identitet dominantno objektivni i prikaz je društvene uloge, koja je češće nametnuta nego prihvaćena. Mogućnosti koje Zapad pruža otvaraju vrata različitim, ali i brojnim, identifikacijskim praksama, stoga se Hindusi, već u drugoj generaciji doseljenika, okreću tom slobodnom odabiru koji najčešće ne ide u prilog hinduističkom identitetu i identifikacijskim praksama.

Možemo reći da se tada njihov hinduistički identitet pretvara u *višak fenomenologije* identiteta jer prestaje biti primaran u identitetu, ako uopće i prisutan. No, zbog rituala koji nisu u neskladu s zakonom i društvom Zapada, i koji opstaju na simboličkoj razini, hinduistički identitet ne nestaje (vjerojatno neće ni nestati dokle god se etničke i rasne razlike uzimaju s predrasudama i dok postoji oduzi-

manje prostora subjekta). Kao višak fenomenologije, on je uvijek prisutan na podsvjesnoj razini, ali ne i na svjesnoj, performativnoj razini, gdje predstavlja iracionalni dio koji je izgubio na funkcionalnosti. Bilgrami ističe kako se taj višak, iako inače potpuno nepotreban, aktivira u trenucima kada je ugrožen njegov opstanak. Primjer toga bili bi rasni nemiri koje bi pokrenuli britanski nacionalisti, protiv drugih rasa i etnija jer su zbog njih nezaposleni. Tada bi se višak fenomenologije aktivirao i prešao u fazu svjesnoga, postao subjektivni dio osobnoga identiteta, kao jedina obrana od rasnih/etničkih napada.<sup>13</sup>

## **Ne-indijski hinduisti**

---

Druga su skupina sljedbenika hinduizma o kojima treba raspraviti stanovnici zapada, koji pripadaju kulturnim tradicijama istoga. Govorimo o oformljenim ličnostima, o identitetima koji su smješteni duboko u jedan kulturni kontekst, koji u najmanju ruku često ne razumiju drugačiji kontekst, a kamoli da su kozmopoliti u smislu u kojem Appiah zamišlja taj koncept.<sup>14</sup> Usljed opterećenosti *zapadnim načinom* života brojni pojedinci pribjegavaju istočnjačkim tradicijama – bilo u rekreativnom smislu ili u smislu reinkulturacije. *Tai chi, yoga*, tajlandska masaža (...) brojni su oblici korištenja istočnjačkih religijskih tradicija u svrhu olakšavanja zapadnjačkoga stila života. Ipak, neki se ljudi ne zadovoljavaju kratkotrajnim opuštanjem, već teže promjeni koncepta, stila života. Mnogi izlaz vide u hinduističkim tradicijama koje su se 70-ih godina popularizirale preko brojnih gurua koji su imali svoje sljedbenike na zapadu, poglavito u SAD-u.

Kod takvih hinduista govorimo o nedostatku kulturne tradicije, nedostatku kulturnoga konteksta za razumijevanje vjerovanja i rituala. Iako nezadovoljni svojom kulturom, oni nikad u potpunosti neće razumjeti kontekst hinduizma, bez obzira koliko knjiga pročitali, koliko seminara odslušali, koliko puta bili u Indiji jer im nedostaje primarna i sekundarna socijalizacija koja je temelj inkulturacije s razumijevanjem. Oni će moći prihvatiti obaveze i prava, moći će, u neku ruku, provoditi rituale, ali neće razumjeti zašto su oni takvi kakvi jesu. Pored toga, nikad neće imati potrebu za stvaranjem kolektivnoga identiteta, za kohezijom i osjećajem pripadnosti sa skupinom jer su njihovi identiteti duboko individualizirani po konceptima Zapada. Bilo koji oblik kontekstualizacije identiteta neće biti prisutan jer, iako se radi o identitetu kao društvenom konstrukt, on mora biti u odgovarajućem društvenom kontekstu da bi bio stvaran identitet. U ovakvom slučaju to je najčešće performativni identitet koji je lišen podsvjesnosti.

Može se ustvrditi kako će Amerikanac za sebe moći reći da je hinduist, ukoliko on to želi jer ima svu slobodu da tako postupi (jer ima poziciju subjekta u jeziku). Zbog pozicije Prvoga i slobode u jeziku, on svoju subjektivnu identifikaciju može usmjeriti prema bilo kojemu *slobodno lebdećem označitelju*. Isto tako, ukoliko želi imati kipiće Šive u sobi kojem će prinositi darove, ima svu slobodu. Također, nitko ga neće sprječavati u mantrama. Postavlja se pitanje hoće li se uklopiti u zajednicu Hindusa u južnom Londonu. Teško je jednoznačno odgovoriti jer će se taj proces voditi recipročnom distribucijom pravednosti, tj. ukoliko je ta zajednica primljena sa stavom multikulturalizma, onda će i dotični Amerikanac biti prihvaćen, no, ako je zajednica nevoljko prihvaćena (ako je

<sup>13</sup> Cijela ova argumentacija temeljila se na neodvojivosti klase, rase, etniciteta, spola, roda (...) kod subalternih kako ju objašnjava G. C. Spivak (v. Biti, 2000: 386).

<sup>14</sup> Kozmopoliti su za Appiahu stanovnici svijeta koji su u potpunosti odvojeni od jednoga lokalnoga te dovoljno razumiju ostala lokalna da se u bilo kojem trenutku mogu inkulturirati u bilo koji od njih (v. Appiah, K. A.: *Cosmopolitanism*).

uopće i prihvaćena), teško je očekivati da će prihvatiti Amerikanca. Koliko god on bio spreman prihvatiti hinduizam, uvijek će biti bijelac, uvijek biti će Prvost, on će biti Okcident i kolonizator.

## **Današnje mogućnosti hinduizma**

Postmodernistički teorijski okvir dopušta različite rasprave, ali je svima zajedničko to da se tradicionalne identifikacijske prakse teško mogu zadržati. Kada ih izdvojimo i preselimo u novo kulturno okruženje te prakse mogu opstati, ukoliko se ne kose s normama i zakonima novoga okruženja, ali samo na simboličkoj razini. U najviše slučaja događa se gubljenje kulturnih obrazaca i tradicionalne identifikacijske prakse u drugoj generaciji imigranata. Mladi Hindus koji je rođen u Južnom Londonu vjerojatno će za sebe govoriti da je Hindus, ali će umjesto sarija nositi dres Millwalla. U trećoj generaciji vjerojatno će se identificirati kao Britanac, a ne više kao Hindus ili Indijac. Ipak, oni u sebi nose višak fenomenologije identiteta kojega su nositelji njihovi preci. Pitanje se postavlja do koje generacije taj višak postoji na podsvjesnoj razini. Jedan je od mogućih, usudio bih se reći i najvjerojatnijih, odgovora da će postojati sve dok postoji mogućnost njegova ugrožavanja.

Drugo, koncept o kojem se raspravljalo ideja je da postmoderni način života dopušta slobodni, uvjetno rečeno, odabir identifikacijskih praksi. Ipak, te prakse nikad neće dovesti do identiteta do kojega bi dovele u izvornom kulturnom okruženju i kod izvornoga nasljednika dotične kulture jer su lišene upravo toga – primarne i sekundarne socijalizacije u izvornom kulturnom okruženju. Time identifikacijske prakse i identiteti kao kulturni konstrukti (bolje rečeno kao kulturni oblici u konstruiranju) omogućuju razumijevanje na podsvjesnoj razini.

Posljednja je stvar koja se može iščitati iz ovoga rada – promjenjivost hinduizma. Iako se nalazi na marginama teksta, ideja o promjenjivosti bitna je za samo razumijevanje rada. Kroz povijest je hinduizam prošao kroz pet faza (vedski, puranski, tantrički i mladi brahmanizam te neohinduizam) i pokazao kako je sposoban prilagođavati se okolnostima. Možda je *globalni hinduizam*, kako ga je opisao Flood, novi korak u razvoju hinduizma, koji će dopustiti vrlo širokom spektru identifikacijskih praksi da se smatraju hinduističkima. Utoliko možemo reći da je takav hinduizam trag koji trebaju slijediti i ostale religijske tradicije koje postaju sve svjesnije potrebe otvaranja i dijaloga. Monolitne identifikacijske prakse te isti takvi identiteti nisu mogući u suvremenim društvenim i kulturnim okvirima.

### **Bibliografija**

- Barker, Chris: Cultural Studies – The Sage Dictionary. London: Sage Publications, 2004.
- Bilgrami, Akeel: "What is a Muslim". Critical Inquiry, ur. Appiah, K. A., Gates, H. L. vol. 18. br. 4., 1992.
- Biti, Vladimir: Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije. Zagreb: Matica Hrvatska, 2000.
- Čičak-Chand, R., Kumpes, J.: Etničnost, nacija, identitet. Zagreb: Jesenski i Turk, 1998.
- Črnić, Aleš: V imenu Krišne. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005.
- Flood, Gavin: An introduction to Hinduism. Cambridge: University press, 1999.
- Ježić, Mislav et al.: Istočne religije. Zagreb: Filozofski fakultet, 2001.