

ISSN 2217-4893

iñtèrkùltùràlnòst

ČASOPIS ZA PODSTICANJE I AFIRMACIJU INTERKULTURALNE KOMUNIKACIJE / OKTOBAR 2011 / BR. 02

INTERKULTURALNOST

Časopis za podsticanje i afirmaciju interkulturalne komunikacije

Izdavač: Zavod za kulturu Vojvodine

Vojvode Putnika 2, Novi Sad, tel. ++3821 475 41 48, 475 41 28, zkvrazvoj@nscable.net

Za izdavača: Tibor Vajda, direktor

Glavni i odgovorni urednik: mr Aleksandra Đurić Bosnić

Uredništvo: dr Dušan Marinković, Novi Sad, dr Ivana Živančević Sekeruš, Novi Sad, dr Željko Vučković, Sombor, dr Aleksandra Jovičević, Beograd, Rim, mr Dragana Beleslijin, Novi Sad, mr Dragan Jelenković, Pančevo, Beograd, dr Ira Prodanov, Novi Sad, dr Andrej Mirčev, Osijek, Berlin

Stalni saradnici: Franja Petrinović, Novi Sad, Sava Stepanov, Novi Sad, Vera Kopicl, Novi Sad, Ivana Vujić, Beograd, dr Saša Brajović, Beograd, dr Nikolae Manolesku, Bukurešt, Serž Pej, Pariz, mr Majda Adlešić, Novi Sad, dr Jasna Jovanov, Novi Sad, Tanja Kragujević, Beograd, dr Nada Savković, Novi Sad, dr Damir Smiljanić, Novi Sad, Minhen Tomislav Kargačin, Novi Sad, mr Boris Labudović, Novi Sad, dr Radmila Gikić Petrović, Novi Sad, dr Ivana Milojević, Sanšajn Koust, dr Aleksandra Izgarjan, Novi Sad, dr Dragan Kujundžić, Gejnzvil

Savet: dr Gojko Tešić, mr Vasa Pavković, dr Milena Dragičević Šešić, dr Gordana Stokić Simončić, dr Predrag Mutavdžić, dr Nikola Grdinić, dr Vladislava Petković Gordić, Milorad Belančić, mr Mladen Marinkov, dr Mikloš Biro, dr Lidija Merenik, dr Kornelija Farago, dr Svenka Savić, dr Svetislav Jovanov, dr Milan Uzelac, dr Janoš Banjai, dr Ljiljana Pešikan Ljuštanović, dr Žolt Lazar, dr Zoran Đerić, dr Zoran Kindić, dr Dragan Koković, dr Dragan Žunić, dr Milenko Perović

Pravni konsultant: Olivera Marinkov **PR, komunikacije:** Dušica Marinović **Lektor:** Ljudmila Pendelj

Kompiuterska obrada teksta: Mirjana Kamenko **Vizuelni identitet:** Dragan Jelenković

Međunarodna saradnja: Ileana Ursu, Novi Sad, Meral Tarar Tutuš, Pančevo, Nebojša Radić, Kembridž

Urednik foto-editorijala: Vladimir Pavić, **Autor foto-editorijala:** Aleksandra Perović **Prelom:** Pavle Halupa

Štampa: „Stojkov štamparija d.o.o”, Laze Nančića 34–36, Novi Sad **Copyright:** Zavod za kulturu Vojvodine, 2011.

Tiraž: 500

ČASOPIS IZLAZI POD POKROVITELJSTVOM POKRAJINSKOG SEKRETARIJATA ZA KULTURU VLADE AP VOJVODINE

úvòdñík

Aleksandra Đurić Bosnić, SVET U IZMICANJU: GLOBALIZACIJA, KULTURE, IDENTITETI 5

ĩntèrkòltúrálña istráživanjá

Ivana Milojević, GLOBALIZACIJA, KONFLIKT, INTERKULTURALNOST:

STARI IDENTITETI I IDENTITETI U NASTAJANJU 8

Dragan Kujundžić, vIMPERIJA: GLOBALIZACIJA I ČUDOVIŠNOST 28

Damir Smiljanić, POGLED SKRIVENOG TREĆEG. (NE)KULTURA VOAJERIZMA U DOBU MASOVNIH MEDIJA 40

Vlada Botorić i Uroš Simić, INTERKULTURALNI ODNOSI S JAVNOŠĆU KROZ PRIZMU

SAVREMENE GLOBALIZOVANE PRAKSE 56

Predrag Mutavdžić – Darko Todorović – Anastassios Kampouris, KOLIKO JE BALKAN DANAS INTERKULTURALAN?
(PRILOG JAČANJU BALKANSKE INTERKULTURALNE KOMUNIKACIJE) 72

Predrag Mutavdžić – Darko Todorović – Anastassios Kampouris, HOW INTERCULTURAL ARE THE BALKANS TODAY?
(A CONTRIBUTION TO THE STRENGTHENING OF INTERCULTURAL COMMUNICATION IN THE BALKANS) 82

Svetislav Jovanov, GLOBALNE UTOPIJE KAO IZVOR POSTMODERNE TRAGEDIJE 92

Gordana Stokić Simončić, GRAĐANI ZA BIBLIOTEKE: MODELI PODRŠKE BIBLIOTEČKOM KULTURNOM SEKTORU U
SJEDINJENIM AMERIČKIM DRŽAVAMA 104

Aleksandra Izgarjan i Diana Prodanović-Stankić, RODNI IDENTITET I ELEMENTI HUMORA U DISKURSU ČASOPISA
NAMENJENIH ŽENAMA I MUŠKARCIMA 112

Nina Živančević, UMETNICE, SLOVENSKE NOMATKINJE, TAMO I OVDE 124

Jasna Jovanov, UMETNIČKA GRUPA „OBLIK” (1926–1939) 148

Predrag Vernački, RELIGIJSKE OSNOVE PROFILISANJA CRNAČKE MUZIKE 170

vĩdeñjá

Dušan Marinković, ZOMBARTOV DUH KAPITALIZMA 196

Milorad Belančić, UMETNOST KAO DOGAĐAJ DRUGOG, *Poreklo nepreglednosti* 204

Sava Stepanov, IMRE ŠAFRANJ – UMETNOST EKSPRESIONISTIČKIH I ETIČKIH NAČELA 216

Tanja Kragujević, POLJUBAC ŽIVOTA, ILI LIRSKI EKUMENIZAM VESNE PARUN 226

dĩjalòzi

IN MEMORIAM Petru Krdu – Petru Cirdu (priređila Gordana Đilas) 244

UMESTO DIJALOGA: PETRU KRDU – EMIL SIORAN, VRHUNAC BEZNAĐA 248

kòòrdĩnäte

Alfred Šic, KONSTRUKTI MISAONIH OBJEKATA U ZDRAVORAZUMSKOM MIŠLJENJU

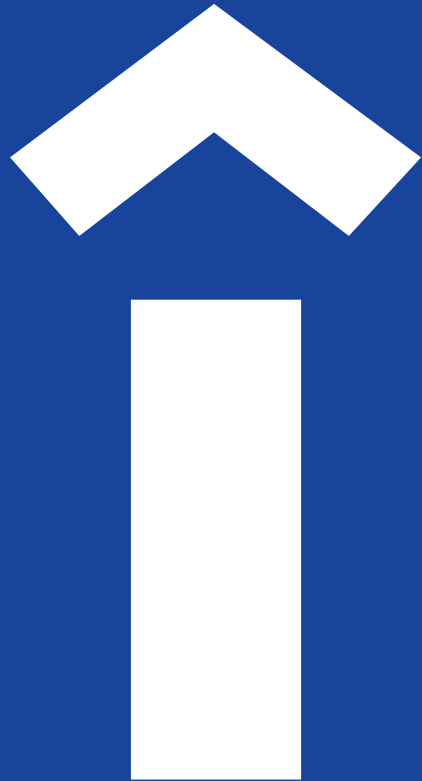
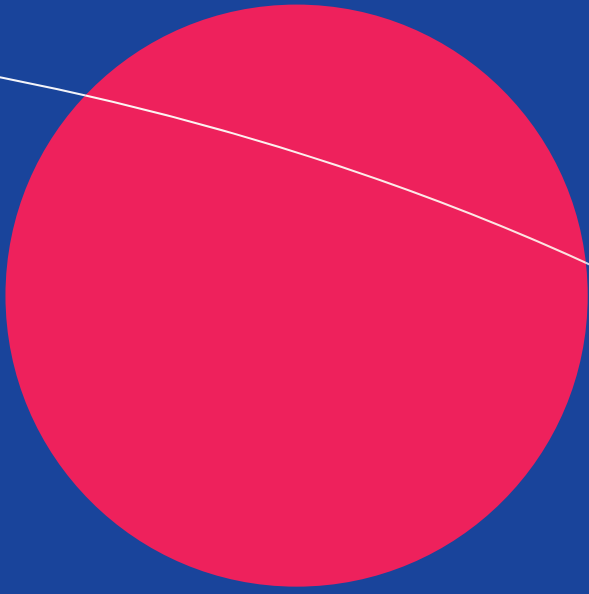
(prevela Diana Prodanović Stankić) 256

Ijan Heking, SMRT KAPETANA KUKA (priređio i preveo Tomislav Kargačin) 266

Ljiljana Pešikan-Ljuštanović, RADOST ČITANJA 278

Ljiljana Stošić, TRAKTAT O SAVRŠENOSTI 282

Jovan Ljuštanović, S OVE STRANE UMETNOSTI – ZEC 286



Svet u izmicanju: globalizacija, kulture, identiteti

Ukoliko prihvatimo aktuelnu premisu prema kojoj nema identiteta koji bi nam se u potpunosti nametnuo na silu, ali ima upornih identitetskih strategija koje su na pojedinim teritorijama i u različitim vremenskim isečcima uvek smišljeno vodili zainteresovani akteri, onda bismo se mogli složiti i sa činjenicom: bilo da smo savremeni nomadi ili konzervativni tradicionalisti, kao protagonistima 21. veka, negde u vavilonskoj pometnji jezika i kultura, odgonetanje i demistifikovanje pokušaja ovih identitetskih uzurpacija (mogućih uvek i svuda) ukazuje nam se kao neophodno i esencijalno umeće. Prepoznavanje nastojanja i strategija savremenih identitetskih hegemonista u našem je interesu bez obzira na to da li nas muči kolektivno sećanje na, kako to formuliše Žan Fransoa Bajar, domaće komunističke aparatčike preobraćene u ultranacionaliste ili ruandske hutu ekstremiste i njihove paravojne jedinice, jer – uvek je reč o jednako opasnim „identitetskim snovima” ili „košmarima kojima se priklanjamo jer nas očaravaju ili terorišu...”

Bez sumnje, svet u kojem živimo izmiče konačnim definicijama... U potonjim, prema nekima i predapokaliptičnim vremenima, da li zbog slućenja sveopšte entropije ili esencijalne sumnje kao podrazumljivog i gotovo programskog okvira „novog doba”, otvoreno je pitanje: ko smo to mi, a ko su to oni, stranci? I, da li nam i pod kojim uslovima interesi ikada mogu biti isti? Čini se sasvim opravdanim prihvatiti konstataciju da je malo pojmova toliko kompromitovanih kao što su pojmovi identitet i globalizacija... Podrazumeva se, u istoj meri su kompromitovane koliko njihove semantičke varijacije toliko i njihove teorijske (i praktične) implikacije: meltingpot, globalno selo, vesternizacija, amerikanizacija, kriza identiteta, kulture u nestajanju, globalne zavere i civilizacijske manipulacije.

Metaforom „odbeglog sveta” Entoni Gidens globalizaciju objašnjava kao složeni, nezaustavljivi niz procesa koji zahvataju jednako i ekonomiju i politiku, tehnologiju i kulturu, i koji su u svojoj suštini paradoksalni i uslovljeni nepredvidljivom planetarnom ekstazom elektronskih komunikacija. Otud je paralelno sa „vesternizacijom” ili „amerikanizacijom” sasvim realno i oživljavanje lokalnih kulturnih identiteta u raznim delovima sveta a lokalni nacionalizmi zapravo su otpor i odgovor uticajima globalizacije. „Odbegli svet” kao svet u stalnom izmicanju istovremeno je označen i slabljenjem starih država – nacija (jer se, prema Gidensovom uvidu, države danas suočavaju sa rizicima i opasnostima a ne sa neprijateljima), i nemogućnošću ideološke i kulturne kontrole (jer ona ne može da preživi u eri globalnih medija). Pred nama, i sa nama, uspostavlja se jedan novi poredak: Gidens ga, kao poredak koji nastaje na prilično „anarhičan”, „haotičan” i nepredvidiv način, naziva globalnim kosmopolitskim društvom, a Klaudio Magris ga uprkos pretećoj pojmovnoj „ispražnjenosti” nadasve upečatljivo definiše kao uzbudljiv proces, kao proces stvaranja nove i „svetski autentične univerzalnosti”, kao „izraz civilizacije celog sveta a ne samo Zapada i Istoka” koji se „prvi put u istoriji rađa ili može da se rodi, uprkos i usred hiljada opasnosti i groznih izopačenja”... Otud je „odbegli svet”, zapravo, svet koji se nezaustavljivo opire zatvaranju u konačni znak: možda kao novi izazov suprotstavljen globalnom kolapsu, etičkom, estetskom i komunikacijskom, ili kao odgovor na iskušenje kraja ili utopija koja to polako prestaje da bude, kao postvarenje vizije o osvajanju prostora planetarne bliskosti...

iñtérkùltúráñnøst

Aleksandra Đurić Bosnić



fotografija: Aleksandra Perović



**iñtérkûltúrałna
iștrăživanjâ**

Ivana Milojević
University of the Sunshine Coast
Faculty of Arts and Social Sciences
Sunshine Coast, Australia

Globalizacija, konflikt, interkulturalnost: stari identiteti i identiteti u nastajanju

SAŽETAK: Rad se bavi uticajem globalizacije na formiranje kolektivnih identiteta kao i uticajem konceptualizacije grupnih identiteta na individualnu slobodu i međugrupni konflikt. U radu se razmatra tenzija koja postoji između tradicionalnih, hibridnih i postmodernih identiteta, a razmatra se i nastajanje novijih globalnih identiteta: sajber i ekološkog. Različite konceptualizacije grupnih identiteta se posmatraju u eutopijsko-utopijskoj kao i distopijskoj verziji, odnosno analiziraju se njihove osnovne prednosti i nedostaci. Stanovište koje se zastupa u radu je da sa širenjem i većom inkluzivnošću konceptualizacije grupnog identiteta dolazi do sve većeg smanjenja neprihvatanja drugog (i trećeg), prinude, konflikata i nasilja među različitim društvenim grupama.

KLJUČNE REČI: identiteti, globalizacija, sloboda, konflikt, tradicija, hibridnost, postmodernizam, kiborg, simbion, inkluzija.

UVOD

„Ja sam se na kraju deklarirao kao Hrvat a moj rođeni brat kao Srbin. Majka nam je Hrvatica a otac Srbin pa su se svojevremeno bili dogovorili da mene krste u katoličkoj a brata u pravoslavnoj crkvi. Za vreme Jugoslavije, to nije bio problem. Ja sam se oženio Srkinjom a moj brat Muslimankom i tada zbog toga nismo imali nikakvih problema. Ali kada je počeo rat u Bosni morali smo da se deklariramo, izaberemo stranu. Nismo više mogli da budemo i jedno i drugo.”

Ispovest jednog člana ove dve porodice, koje su kao izbeglice devedesetih godina XX veka stigle u Australiju, tuŭno je svedočanstvo o relativno skorašnjim događanjima na prostorima bivše Jugoslavije. Istovremeno, njihova priča podseća i na globalne tokove savremenih migracija od kojih su mnoge posledica sukoba nastalih zbog konflikta oko (prvenstveno etničkih) identiteta. Na kraju, ovo svedočanstvo ujedno može poslužiti kao odskočnica za postavljanje sledećih pitanja: Zašto se i u kojim uslovima ne može biti „i jedno i drugo”? Koliko mi sami imamo slobodu da se deklariramo kao jedno ili drugo (ili treće), odnosno u kojoj meri su naši identiteti određeni od nas samih a u kojoj meri od drugih članova društva? Ako su identiteti u stalnom procesu nestajanja i nastajanja – socijalne konstrukcije relativno usko determinisane u određenom istorijskom vremenu i geografskom prostoru – zašto i kada imamo potrebu da ih se grčevito držimo i posmatramo kao večite, vanvremenske i ograničene kategorije?

Odgovor na ova pitanja nije bitan samo u teorijskom smislu: od njega u mnogoj meri zavise konkretna životna iskustva mnogih, na vrlo praktičnom nivou, pa čak i na nivou telesnog. Identiteti – etnički, rasni, rodni, klasni, starosni i drugi – redovno se koriste kao mehanizmi putem kojih se društvo stratifikuje a životno iskustvo određene individue ograničava. Sa druge strane, savremena demografska, ekonomska, tehnološka i kulturološka kretanja, kao i naponi mnogih savremenih društvenih pokreta (npr. multikulturalnih, anticolonijalnih, feminističkih, ekoloških i drugih), doprinose da se ovakva stratifikacija društva i ograničenje individualnih sloboda sve više dovode u pitanje. U daljnjem tekstu se teorijski razmatraju neki stariji – tradicionalniji, kao i savremeniji identiteti, odnosno identiteti u nastajanju; uticaj globalizacije na ove procese kao i konflikti koji ih često prate.

GLOBALIZACIJA, TRADICIONALNI, HIBRIDNI I POSTMODERNI IDENTITETI

Nema sumnje da su mnogostruki procesi globalizacije značajno transformisali naš svet, i materijalno i kulturološki. Pod globalizacijom se obično podrazumevaju procesi koji su vidljiviji na širem geografskom području u odnosu na ono na kome se nalazi određena lokalna zajednica ili država, i na koje državne granice i državne političke mere imaju vrlo mali ili gotovo nikakav uticaj. Već nekoliko decenija opšteprisutna krilatica u medijima i naučnim diskusijama, termin globalizacija, obično označava „ekonomske, političke, društvene i kulturne procese koji sve više funkcionišu na nivou izvan nacionalnih država” (Mikula 2008: 80), kao i povećano saznanje o tim procesima u našoj kolektivnoj i individualnoj svesti. Iako sami procesi globalizacije nisu novi, na teorijskom planu diskurs globalizacije dobija na značaju 80-ih godina XX veka, prevashodno u kontekstu zapadnog društva. Kao i sami procesi globalizacije i diskurs globalizacije je „duboko asimetričan” (Castells 1996), „dijalektičan” (Cvetkovich and Kellner 1997: 2) i „podvojen” (Appadurai 1996). Razumevanje globalizacije u velikoj meri zavisi od lokacije teoretičara globalizacije i oblasti njihovog interesovanja, a u skladu sa tim i sama analiza globalizacije zavisi od ugla iz koga se posmatra. Tematski, diskurs globalizacije i analiza u okviru ovog diskursa najčešće se usmeravaju na praćenje manifestovanja globalizacionih procesa na tri osnovne sfere društva: ekonomsku, političku

i kulturološku; pod ekonomskom globalizacijom podrazumeva se intenziviranje globalnih tokova kapitala, radne snage, robe i usluga; pod političkom globalizacijom „novo shvatanje identiteta i zajednice kao i promovisanje novih oblika upravljanja i političke akcije” (Mikula 2008: 80); a pod kulturološkom globalizacijom povećana homogenizacija koja ima za posledicu da se ikone (američke) popularne kulture kao što su „koka-kola, farmerice, rok muzika, i Mekdonaldsove zlatne kapije mogu naći 'svuda'” (Lechner and Boli 2000: 283).

Upravo stoga se globalizacija često kritikuje kao „amerikanizacija”, „vesternizacija”, „kulturni imperijalizam” i nastavak neokolonizacije velikih sila i njihovih imperijalnih težnji. U skladu sa tim uveden je i termin „novi svetski poredak”, koji uglavnom označava politički, ekonomski i kulturološki imperijalizam dominantnih nacija sveta i gde se taj poredak neretko krivi za sva novonastala zla, bez obzira da li su ona zaista posledica uplitanja velikih sila i globalnih tokova na određeno nacionalno ili lokalno područje ili su rezultat loše državne ili lokalne politike i prakse. Intenzivna kritika globalizacije se najčešće čuje u državama koje prolaze kroz razne ekonomske, političke krize i krize nacionalnog identiteta, i u raznim levičarskim pokretima, od najnovijeg antiglobalizacionog, do nešto starijih pokreta kao što su feministički ili ekološki. U tom duhu piše Mekmartri (McMurtry 2002: 5), koji tvrdi da „koji god indikator društvenog ili ekološkog života uzmemo u obzir – od zdravstvene zaštite, razvoja pismenosti i budućih zanimanja mladih do odražavanja biodiverziteta i planetarne sigurnosti vazduha, vode, zemljišta i klime – restrukturiranje društava od strane korporativne globalizacije je sve više destruktivno po sam život.”

Sa druge strane, globalizacija se predstavlja i kao neutralan proces koji se može različito diskursivno predstaviti kako bi se pozvalo na mnogostruke, takođe vrlo različite, političke ciljeve. Na primer, diskurs globalizacije se može koristiti (i koristi se) kako bi se pravdale „ideologije tržišnog liberalizma nove desnice i socijalnog konzervativizma” (Blackmore 2000: 135) ili kako bi se promovisale ideologije nove levice koje zahtevaju inkluziju, multikulturalnost i interkulturalnost. Kada je u pitanju percepcija globalizacije kao pozitivnog procesa, u tom kontekstu se pominju fenomeni koji se mogu iskoristiti za sveopšte poboljšanje života ljudi, npr. putem bolje informisanosti, međunarodne saradnje i ekonomsko-političke kooperacije. Političke opcije koje zastupaju interese međunarodnih profitnih korporacija po pravilu pozdravljaju ekonomske procese globalizacije (fleksibilniji protok kapitala, radne snage, roba i usluga), dok levičarske političke opcije po pravilu pozdravljaju političke procese globalizacije (npr. globalizacija diskursa o ljudskim pravima, međunarodna saradnja ka daljnjoj demokratizaciji društava i slično). Potrošači često uživaju u dobrobitima globalizacije, ako mogu da ih priušte, kao što su korišćenje uvezanih roba i usluga, uključujući i proizvode popularne kulture i razne turističke ponude.

Dakle, globalizacija se povremeno ocenjuje kao nešto dobro i pozitivno, a povremeno kao nešto loše i negativno, i čak postoje i neslaganja oko toga da li je diskurs globalizacije sam po sebi „dosta optimističan” (Stromquist & Monkman 2000: 19) ili se uglavnom radi o „neposrednovanim negativnim posledicama” (Luke 2001: 48). Mnogostruke

utopijske, etopijske i distopijske¹ teme prate diskurs globalizacije, uključujući i priĕu o globalizaciji koja je:

„...povezana sa ideoloĭkim diskursima modernizacije i modernosti, gde se joĭ od Sen-Simona i Marksa, preko Habermasa i Parsonsa, globalizacija i modernizacija tumaĕe i promoviu u kontekstu progresa, novine i inovacije, i kao generalno povoljna negacija starog, tradicionalnog i prevaziĕenog. Ovakav diskurs globalizacije se globalno predstavlja kao progresivna modernistiĕka snaga, dok lokalno istovremeno podrazumeva zaostalost, sujeverje, nedovoljnu razvijenost, i ugnjetavanje tradicijom” (Cvetkovich and Kellner 1997: 13–14).

U tom kontekstu tradicionalniji identiteti se vide kao prepreka na putu ka opĭtem druŕtvenom i globalnom razvoju. To nije bez razloga, jer upravo je karakteristiĕno za ĕuvare tradicije da ne ŕele stvaranje novih identiteta, koji su ujedno i uzrok i posledica druŕtvenog razvoja, veĕ teŕe odrŕavanju diskursivno predstavljenih „vanvremenskih” identiteta, koji su zapravo trenutno, ili doskora, dominantni a nikako jedini moguĕi. Na primer, diskurs o „Srbima kao narodu najstarijem” predstavlja – konstruiŕe srpstvo ne kao rezultat migracija, bioloĭskog i kulturoloĭskog meŕanja razliĕitih naroda niti kao kategoriju koja je u jednom konkretnom istorijskom periodu postala „stvarna”, veĕ kao neŕto ŕto je „oduvek postojalo” i ŕto ima neke svoje esencijalne atribute na koje ne utiĕu ni vreme ni prostor. U tom kontekstu, individue koje diskurs smatraju „svojima” (tj. Srbima), a koje daju prednost drugim markerima sopstvenog identiteta (npr. klasnom, rodnom, seksualnom, regionalnom, globalno humanistiĕkom i sliĕno) i u skladu sa tim oseĕaju veĕu (ili podjednaku) solidarnost sa drugim druŕtvenim grupama umesto prevashodno sa onima koje se formiraju iskljuĕivo po etniĕkoj pripadnosti, posmatraju se kao joĭ veĕa opasnost po „vanvremenski-tradicionalni” nacionalni identitet od one koja dolazi „spolja” (tj. od nesrba). U skladu sa tim je i kolektivna prinuda da se lojalnost dĕ prevashodno tradicionalnom (plemensko-nacionalistiĕkom) etniĕkom identitetu. Samokonstrukcija sopstvenog identiteta u tom kontekstu postaje gotovo nemoguĕa i jedina opcija koja individui preostaje je identifikacija sa unapred stvorenim etniĕkim kolektivnim identitetom, koji se konstruiŕe kao jedino „realan”.² S obzirom na to da procesi globalizacije generalno dovode do (globalnog) slabljenja etniĕkih kolektivnih identiteta i do stvaranja novih prostora za samokonstrukciju sopstvenog identiteta po nekim drugim osnovama, diskurs tradicionalista zahteva povratak na „staro”, „izgubljeno”, „napadnuto” i „oslabljeno”. Stoga, u kontekstu kada se globalizacija predstavlja kao napad na ekonomsku samostalnost i lokalnu samoupravu (percepcija negativnog uticaja globalizacije na ekonomsku i politiĕku sferu druŕtva), kulturoloĭke i jeziĕke specifiĕnosti lokalnog podruĕja (percepcija negativnog uticaja globalizacije na lokalnu i nacionalnu kulturu), pa ĕak i kao

1 Utopija: Najbolje moguĕe (savŕŕeno) mesto (ili druŕtvo). Etopija: bolje, poboljŕano mesto/druŕtvo. Distopija: najgore moguĕe mesto/druŕtvo.

2 Interesantno je u tom smislu uporediti kolektivni identitet Srbina ili Srpkinje sa npr. juŕno ili recimo panslovenskim identitetom, prvi je „realan”, drugi „prevaziĕen”, „naivan”, „nepostojeĕi” ili „utopijski”.

napad na opstanak odreĊene lokalne zajednice (percepcija negativnog uticaja globalizacije na demografiju podruĉja), tradicionalni (npr. plemensko-nacionalistiĉki, etniĉki) identiteti se ĉesto slave i promoviu. Ovo slavljenje i promovisanje paradoksalno doprinosi tome da oni ojaĉavaju, pa stoga i neka tumaĉenja po kojima procesi globalizacije zapravo dovode do jaĉanja starih „zaboravljenih” identiteta. Naŧalost, slavljenje i promovisanje tradicionalnih identiteta je ĉesto nasilno, i prepuno konfliktnih situacija, jer se fluidne granice identiteta koje postoje u realnosti moraju svesti u znatno uŧe okvire, koji postoje ideoloŧki i mitoloŧki. Tradicionalni identiteti ne dozvoljavaju da se bude „i jedno i drugo”, a nikako i neŧto „treće” jer to opovrgava njihov ukupan *raison d’être*. Pogotovo u situacijama gde dolazi do velike druŧstvene promene, fluidnosti i nesigurnosti, tradicionalni identiteti se promoviu kao neka vrsta spasa, vraćanja na imaginarne istorijske periode koji se uporedo konstruiu kao neuporedivo superiorniji od trenutnog istorijskog momenta. Velike i brze druŧstvene promene, tzv. „ŧok budućnosti”, koji je opisao Tofler (Toffler) joŧ 1970, a definisan kao situacija u kojoj dolazi do prevelike promene u previŧe kratkom vremenskom periodu (Toffler 1970), pogoduje stvaranju individualne i kolektivne psihologije, gde se kao utopija i etopija ne vidi viŧe drugaĉija budućnost, već umesto toga budućnost kao ponovljena prošlost. U stvarnosti „vraćanje na staro” gotovo nikada nije moguće, i jedino reŧenje je pronalaŧenje novih strategija, ukljuĉujući i stvaranje novih identiteta, kako bi se adekvatno odgovorilo na novonastale promene. MeĊutim, u situaciji u kojoj se javlja „ŧok budućnosti”, ovakav fleksibilniji pristup je pod ogromnim udarom psiholoŧkih i materijalnih napora da se buduća utopija i etopija definiŧu kao povratak na izgubljeno zlatno doba, karakteristiĉno pre svega po navodnoj stabilnosti i sigurnosti, ukljuĉujući i navodnu stabilnost tradicionalnih (ne samo etniĉkih, već i rodnih, starosnih i sl.) identiteta.

Kao ŧto je već prethodno navedeno, upravo su procesi globalizacije po nekim tumaĉenjima odgovorni ŧto dolazi do kontraudara tzv. tradicionalnih, lokalnih i konzervativnih identiteta, odnosno upravo od onih kolektivnih identiteta ĉiji nosioci smatraju da ih procesi globalizacije najviŧe i direktno ugroŧavaju. Neretko se ovakve savremene tenzije eksploatiu u političke svrhe a konflikt između „nas” i „njih”, odnosno „lokalnog” stanovniŧtva i „doŧljaka”, veŧtaĉki se stvara i koristi kako bi se ostvarili neki drugi političko-ekonomski ciljevi. U tom kontekstu, „oni”, koji su „drugaĉiji”, npr. doŧljaci, izbeglice, migranti i stranci, pa ĉak neki put i „turisti”, postaju ŧrtveni jarcu na koje se prebacuje odgovornost za mnogobrojna negativna druŧstvena kretanja (npr. za ekonomsku krizu, gubljenje nacionalnog i lokalnog identiteta, jeziĉke i kulturoloŧke specifiĉnosti podruĉja i dr.). ŧrtveni jarcu su po pravilu manjinske druŧstvene grupe, koje i inaĉe imaju manju ili gotovo nikakvu moć u druŧtvu (npr. zabraĊene muslimanke u Francuskoj, tzv. *boat people* i *asylum seekers* u Australiji, azijske i afriĉke izbeglice u Zapadnoj Evropi i sl.). ĉak i kada ostvare pravo na drŧavljanstvo, pripadnici ovih manjinskih grupa najĉeŧće od većinske grupe ne dobijaju i pravo da koriste novonastali nacionalni identitet (Francuza, Australijanaca, Zapadnoevropljana) koji većinska etniĉka grupa po pravilu rezerviu iskljuĉivo za sebe. Diskurs tradicionalista im takoĊe ne dozvoljavaju ni „preteći”, potencijalno „izdajniĉki” multikulturalni (npr. Francuskinja muslimanske veroispovesti,

arapskog porekla), interkulturalni (muslimanska Francuskinja) ili hibridni (i Francuskinja i muslimanka) identitet. Većinska etnička grupa, dakle, prvo insistira na definisanju pravog i poželjnog identiteta (npr. francuskog), a zatim određuje kome je on dozvoljen (npr. belcima, hrišćanima ili ateistima, frankofonima), a kome nije (svima „drugima”). U tom kontekstu kultura se ne posmatra kao nešto što je u stalnom nastajanju – menjanju – nestajanju – ponovnom nastajanju, već kao nešto što je oduvek bilo autohtono i specifično do pred samu najezdu drugih i drugačijih, i što kao takvu treba očuvati zauvek. U tome leži potencijalni³ konflikt između tradicionalnih identiteta, koji se često konstruišu kao nešto realno-realnije, i novijih identiteta, koji se često konstruišu kao nešto potencijalno opasno, pa čak i kao „ništa”. Da li se, na primer, može u savremenom svetu postojati bez nacionalnosti, etničke pripadnosti i rodnog identiteta? Da li se može biti „ništa” ili „nešto treće”, na primer univerzalno ljudsko biće, ili još šire, planetarno živo biće? Iz perspektive tradicionalista, ovako nešto je nemoguće, nerealno pa čak i potencijalno preteće – stoga se napada na sve one koji se ne uklapaju u tradicionalne identitete, kako bi se potencijalna pretnja preventivno smanjila.

Tradicionalni identiteti često upravo i crpe snagu u kontrastu prema novijim, hibridnim, postmodernim i globalnijim identitetima, a sebe osnažuju diskursom koji govori o svojoj sopstvenoj dugoročnosti, realnosti i snazi. Paradoksalno, sam pojam tradicionalnog, kao i pojam autohtonog i lokalnog, moguć je jedino u kontekstu njihovog kasnijeg otkrića i intervencije od strane modernog, kolonijalnog i globalnog. „Identiteti se konstruišu kroz, a ne izvan različitosti” (Hall 1996: 4-5):

„(što) zahteva radikalno uznemirujuće priznanje da se jedino putem relacije sa 'Drugim', relacijom spram onoga što nije, što nedostaje ... 'pozitivno' značenje bilo kog termina – uključujući i njegov identitet – može uopšte i konstruisati.”

Etnički i nacionalni identitet se dakle više definiše spram identiteta koje isključuje, nego spram elemenata koje uključuje. Politike identiteta su stoga mnogo uspešnije ako se zasnivaju na otporu spram onoga što se „nije” (na primer, sve ono što stranci i došljaci navodno predstavljaju) nego spram onoga što se „jeste” (na primer, šta zapravo karakteriše „čisti” srpski, francuski, australijski ili zapadnoevropski identitet?). Svako postojeće društvo stratifikovano je na osnovu mnogostrukih identiteta i razlika (koje uvek postoje čak i među svim „pravim” Francuzima), i stoga je i teorijski nemoguće pozitivno definisati unitarni esencijalni identitet koji sve ove razlike povezuje. Upravo zato što je svako društvo multikulturalno i interkulturalno kao i stratifikovano klasno, rodno, religiozno itd., fantazije o esencijalnom, uniformnom i čistom etničkom identitetu i pripadanju moraju da se održe putem psihološke

3 Kao i stvarni konflikt u savremenom društvu, npr. u „multikulturalnim” društvima kao što su Francuska ili Australija, gde su nedavni rasno-etnički konflikti bili upravo konflikti oko identiteta. Interesantno je da su u konfliktu bile uključene mlađe generacije – konflikt se razvio između onih koji pripadaju dominantnoj etničkoj grupi i onih koji se i pored toga što su rođeni i odrasli u toj državi a čiji su roditelji prva (ili čak i druga, treća) generacija migranata, i dalje smatraju „strancima” i „došljacima”. Za razliku od mlađih generacija rođenih i odraslih u tim državama, njihovi roditelji po pravilu prihvataju navedene kategorizacije (stranaca i došljaka).

prinude a često i putem (verbalnog i fizičkog) nasilja. Tradicionalni identiteti stoga zahtevaju ne samo negiranje individualnih sloboda, ličnih sloboda da se bude „i jedno i drugo”, a možda i „treće”, već i pravo na samoopredeljenje svake pojedinačne osobe koja se oseća „drugачijje” i želi da sama konstruiše svoj sopstveni identitet.

Za razliku od tradicionalnih, koncept hibridnih i postmodernih identiteta, sa druge strane, podrazumeva da svaka individua već zauzima mnogostruke a povremeno čak i kontradiktorne identitete. Mišel Fuko (Michel Foucault) i ostali postmoderni teoretičari su otvorili put ovakvom razumevanju pluralizma identiteta kod svake pojedine osobe, pluralizma različitih identiteta koji neizmenično utiču jedni na druge i koji daju pojedincima različite mogućnosti za slobodno delovanje. Diktum da „moć postoji samo onda kada se stavi u upotrebu” (Foucault 1982: 219), doveo je do shvatanja po kome je svaki identitet rezultat određene „performativnosti” (Butler 1998: 725), konstituišući kao „posledicu sam subjekat koji se čini da izražava” (ibid.). Drugim rečima, francuski, australijski ili srpski (tradicionalni) identitet postoji samo u meri u kojoj se konstantno stvara kroz određene kulturološke i društvene prakse, a nikako vanvremenski i autohtono, kako bi tradicionalisti i konzervativci želeli da nas ubede. Koristeći Sartrove (1943) termine, tradicionalni identiteti se dakle pozivaju na esenciju, bivstvo samo po sebi (*être-en-soi*), iako se njihova esencija može spoznati i definisati jedino putem samog procesa življenja, odnosno egzistencije i bivstva za sebe (*être-pour-soi*).

Demografski i kulturološki procesi globalizacije – intenzivirana pokretljivost ljudi i ideja – sve više problematizuju tradicionalno shvatanje identiteta kao stabilne i ujedinjene celine koja postoji vanprostorno i vanistorijski. Intenzivniji kontakt između različitih kultura doprinosi rastu druge vrste subjektiviteta, one koja je povezana sa dijasporičnim ili hibridnim identitetima (Mikula 2008: 94). Veliki broj ljudi danas „pripada u više od jednog sveta, govori više od jednog jezika (bukvalno i metaforički), nastanjuje više od jednog identiteta, ima više od jednog doma ... (ti ljudi) su naučili da pregovaraju i prevode između različitih kultura i da žive sa, i govore iz, različitosti” (Hall 1995: 206).

Iako su hibridni identiteti na udaru globalno od raznih lokalnih konzervativnih struja, taj napad na hibridne identitete nije ništa novo. Naime, po samoj svojoj definiciji hibridni identitet nije stabilan. Od samog početka shvatanje hibridnih identiteta je bilo konstruisano i rekonstruisano u zavisnosti od dnevnopolitičkih potreba određenog društvenog poretka. U svom originalnom značenju termin hibrid se prvo koristio u biologiji kako bi se identifikovalo ukrštanje dve vrste – za koje se smatralo da u sebi sadrže nezavisnu egzistenciju-esenciju i „čisto” poreklo. Kao takav upotrebljavan je u diskursu rasizma XVIII, XIX i XX veka, tj. u okviru diskursa o „rasama”, „rasnim tipovima” i rasnim „mešancima” – a ovo kategorisanje je direktno uticalo na raspodelu privilegija i moći u određenom društvu. Ni tada se nije moglo biti „i jedno i drugo”, i „treće”, pa su se izuzetni napori usmeravali ka „konkretnijem”, definisanjem „mešanaca” u skladu sa tim da li su, na primer, „polucrni” ili „četvrtinu crni” ili „osminu crni”. U Australiji, na primer, koristio se termin *half cast*, a u zavisnosti od toga koliko su procenat bele rase mešanci sadržali u sebi (minimalno 50% kako bi se uopšte i smatrali

mešancima), u tolikoj meri im se dozvoljavao pristup zvaniĕnim institucijama društva. Što je bio veći procenat belaiĕkog rasnog identiteta i što je bio „belji” sam fiziĕki izgled, u skladu sa tim se uvećavao i društveni status pojedinca mešanca. Iz biološkog i diskursa rasizma termin prelazi i u druge oblasti, pa tokom XX veka poĕinje da se upotrebljava i u lingvistici za svaku reĕ ĕije poreklo dolazi iz više od jednog jezika⁴, a zatim i u studijama kulture (*cultural studies*), kako bi se oznaĕili novonastali kulturološko-biološki identiteti a koji su posledice migracija, kolonizacija i drugih globalizacionih procesa, ukljuĕujući i posledice ratova i okupacija na globalnu demografiju. Ono što termin hibrid ĕini problematiĕnim je pretpostavka da postoje tzv. nehibridni identiteti – „ĕisto stanje, ĕista vrsta, ĕista rasa – koja sluŕi kao kontrast” (Gonzalez 2000: 547). Stoga termin u studijama kulture poprima potpuno novo znaĕenje od „originalnog” i sve više se koristi kako bi se oznaĕila nepostojanost i fluidnost svakog kolektivnog identiteta.

Kao što je već napomenuto, procesi globalizacije nisu novi, konkretno, većina teoretiĕara globalizacije smatra da poĕetke globalizacije moŕemo locirati u Evropi XVI veka, u premoderni period stvaranja imperija, kada su Evropljani uspostavili svetske trŕišne tokove, naselili velike delove sveta, u njima nametnuli svoju kulturu i naĕin ŕivota i definisali naĕine na koje je komuniciranje meĕu razliĕitim društvenim grupama postalo prihvatljivo (Lechner and Boli 2000: 1; Mikula 2008: 80). Dakle, poĕetke globalizacije moŕemo pratiti u stvaranju modernog svetskog sistema, ekonomski i kulturološki, u periodu koji je zapoĕeo pre nekih pet vekova (Lechner and Boli 2000: 1). Štaviše, poĕeci globalizacije mogu se naći i u još daljoj prošlosti, na primer, u prvim migracijama naroda, za vreme velikih seoba koje postoje od kada postoji i ljudski rod. Imajući ove ĕinjenice u vidu, u kom periodu je onda bilo moguće naći, biološki i kulturološki, ĕiste identitete, koji nisu fluidni, koji nisu hibridni i društveno konstruisani, odnosno koji nisu u stalnom procesu nastajanja i nestajanja? Da li je moguće pronaći gde poĕinje i gde se završava jedna rasa ili nacija, osim putem društveno konstruisanih indikatora, od kojih se mnogi retroaktivno primenjuju na kolektivne identitete iz prošlosti, a koji su sebe tada vrlo razliĕito samodefinisali u odnosu na to kako ih definiše savremeni diskurs? No, samim tim što je svaki identitet društveno konstruisan ne znaĕi automatski da je i manje stvaran – primer u prilog ovoj tvrdnji je sam diskurs tradicionalnih identiteta koji se, i pored toga što su rezultat društvene, kolektivno grupne imaginacije, doŕivljavaju kao materijalno solidni fenomeni. Ovo se vrlo dobro moŕe videti na primeru „nacije”, koja se zamišlja kao prava zajednica „bez obzira na stvarne nejednakosti i eksploataciju koja postoji u okviru svake” (Anderson 1991: 16). Nacija je imaginarna zajednica zbog toga što „ĕlanovi ĕak i najmanje nacije nikada neĕe biti u mogućnosti da upoznaju sve svoje sunarodnike, pa ĕak ni da ĕuju o njima, a ipak, u njihovim mislima ŕivi slika prisne veze sa tim ljudima ... kao što je pisao Gelner, nacionalizam ne predstavlja buĕenje nacije ka sopstvenom osveŕivanju,

4 Reĕi kao što su na primer luftbalon (od nemaĕke *luft* vazduh i francuske *ballon*) ili neomutacija (od grĕke reĕi *neos* i latinske *mutatio*), oznaĕavaju „naslednu promenu kod ŕivih bića usled pojave nekog novog naslednog ĕinioca” (Vujaklija 1991: 584).

nacionalizam otkriva nacije tamo gde one prethodno nisu postojale” (ibid.). Uz zamišljanje nacije kao političke zajednice, tvrdi Benedikt Anderson (Benedict Anderson 1991: 16), ona se trenutno takođe zamišlja kao ograničena i suverena zajednica:

„ograničena, zato što čak i najveće nacije ... imaju krajnje, iako elastične, granice van kojih se nalaze druge nacije. Nijedna nacija ne zamišlja sebe da se podudara sa čovečanstvom. Čak ni najveće mesije nacionalizma ne sanjaju o danu kada će se svi članovi ljudske vrste priključiti njihovoj naciji, na način kako su u određenim epohama recimo hrišćani sanjali o hrišćanskoj planeti.”

Ukratko, shvatanje nacije koje uvodi Benedikt Anderson (1991) jeste da je ona imaginarna politička zajednica, koja se zamišlja kao inherentno ograničena, suverena i bliska. Opasnost koja leži u ovakvoj imaginaciji je u činjenici da je takvo (zamišljeno) bratstvo tokom poslednja dva veka omogućilo milionima ljudi ne samo da „ubijaju, već i da sami umru za ovakve ograničene predstave” (ibid.). Kao što je već navedeno, ono što je karakteristično za kolektivne tradicionalne identitete – zamišljene kao etničke grupe i nacije – jesu binarne podele, tipa ili-ili, neprihvatanje kategorija koje se ne uklapaju u te binarne podele, neprihvatanje „trećeg”, inkluzivnog i nedefinisanog. Za njih je takođe karakteristično da posmatraju hibridne identitete kao neku vrstu skrnavljenja – termini kao što su „mešanci, mulati, melezi” stoga se moraju stvoriti za osobe koje pripadaju „i jednoj i drugoj” imaginarnoj rasi, a ujedno se i čitav niz markera identiteta (ime, religija, nošnja-odeća) mora upotrebiti kako bi se imaginarno opredeljenje (ka jednom ili drugom) manifestovalo na fizičkom nivou. U *Leksikonu stranih reči i izraza* (Vujaklija 1999: 977) skrnavljenje koje hibrid navodno donosi eksplicitno je navedeno u sledećim definicijama:

Hibrid (lat. *hibrida* melez, od grč *hybris* obest, nasilje), biol. biće (biljka ili životinja) koje je postalo od dveju različitih vrsta, melez, bastard.

Hibridan (lat. *hibrida*) melezni, bastardni; hibridna reč gram. reč sastavljena od reči raznih jezika, npr. bi-gamija.

Hibridizacija (lat. *hibrida*), biol. ukrštanje, parenje raznih vrsta, proizvođenje meleza ili bastarda.

Negativna konotacija reči hibrid je ovde više nego očigledna, pa ipak termin su prisvojili oni koji smatraju da su kulture odavno izgubile svoju „autentičnost”, ako su je ikada i posedovale, i da jedino što i postoji u savremenom svetu zapravo je „niz (asortiman) hibridnih formacija” (Pieterse, 1994: 167). Hibrid u kontekstu studija kulture i postkolonijalne teorije konačno gubi negativnu konotaciju i način na koji je prvobitno korišćen u kontekstu imperijalističkih i kolonijalnih diskursa rasizma (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1995: 120), istovremeno se redefinišući kao nešto što obogaćuje i postaje dinamičan aspekt ličnih i kolektivnih identiteta. Koncept je tokom druge polovine XX veka u postkolonijalnom i multikulturalnom diskursu počeo sve više da se ceni kao nešto što zapravo omogućava dvostruki pogled, „epistemologiju dvostrukog stanovišta”, dakle bolji uvid u stvarnost, i jednu vrstu kompleksnosti koja je monolitnim, monokulturalnim-tradicionalnim identitetima uskraćena. Zbog specifičnog mesta

u druŭstvu, gde su jednim delom upoznati sa zvaniĭnim diskursom a drugim delom ograniĕni na marginalizovanu sferu, hibridni nacionalni identiteti (a takođe i drugi marginalizovani subjekti, kao ŕto je npr. treći rod) mogu da imaju bolji uvid u stvarnost i da o njoj stvore kompletniju sliku. Iako u materijalnom svetu marginalizovane druŭstvene grupe najĕeŕce moraju da se nose sa iskustvom diskriminacije, zastupnici tzv. epistemologije stanoviŕta (*standpoint epistemology*) tvrde da su marginalizovane druŭstvene grupe – ukljuĕujući i hibridne identitete – u stvari epistemoloŕki „privilegovane”. Naime, one poseduju tzv. dupli uvid u stvari, duplu svest, znanje i osetljivost prema dominantnom pogledu na svet koji postoji u okviru njihovog ŕireg druŭstva kao i prema pogledu na svet koji je preovlađujući u okviru njihove marginalizovane zajednice. Po tom osnovu oni koji su pripadnici viŕe marginalizovanih zajednica (na primer, po nacionalnoj ili telesnoj osnovi) mogu dati joŕ potpuniji uvid u stvarnost, pod uslovom, naravno, da imaju razvijenu svest o sopstvenoj marginalizovanosti.

Hibridni identiteti se stoga redefiniŕu od „bastardnih” ka privilegovanim, a rasistiĕki i nacionalistiĕki diskurs se transformiŕe kako bi se stvorilo novo znaĕenje hibrida kao ambivalentnog mesta – gde se omoguĕuje inkluzija umesto iskljuĕivanja i marginalizovanja, i gde se stvara prostor za zamiŕljanje novih formi identiteta putem saradnje i preispitivanja (Bhabha 1994: 1). Hibridni identiteti dovode u pitanje svaku koncepciju „prvobitnog jedinstva ili fiksiranosti” (ibid.), a hibridnost dobija znaĕenje fluidnog skupa procesa koji se stvaraju i dovode u pitanje kroz kompleksne odnose moći (Mikula 2008: 90). Postkolonijalni teoretiĕari, kao ŕto su Homi Bhabha (Homi Bhabha), Stjuart Hol (Stuart Hall) i Gajatri Spivak (Gayatri Chakravorty Spivak), razvijaju koncept hibridnosti kao kljuĕnog mesta sa kojeg se mogu dovesti u pitanje postojeće hijerarhije i esencijalistički pogled na svet (Mikula 2008: 90):

„Kako se uvećava kretanje ljudi, informacija i roba tako je sve teŕe odrŕati binarnu podelu između ‘sebe’ i ‘drugog’, podelu koja preovlađuje u diskursu modernizma. Identiteti koji su tradicionalno zavisili od toboŕnjih ‘postojanih’ varijanti, kao ŕto su teritorijalna pripadnost, nacionalnost, etnicitet, rasa, klasa ili rod, postaju fluidniji. Prostor koji stvara hibridnost stoga se zamiŕlja kao protok, a ne kao ograniĕena teritorija.”

Prvobitno shvatanje hibridnih identiteta u kolonijalnom i nauĕno-rasistiĕkom diskursu devetnaestovekovne eugenike (Young 1995) poprima, dakle, radikalno novo znaĕenje u postkolonijalnoj teoriji i u savremenom diskursu globalizacije: kao mesto koje ne proizvodi nove entitete već radikalne „raznovrsnosti, diskontinuitet, konstantu revoluciju (nezavrŕenih) formi” (ibid. 25). Ovakvo shvatanje hibridnih identiteta omogućava viŕe slobode a manje konflikta: nasilje potrebno da se fluidni identiteti uklope u uske okvire tradicionalnih identiteta nestaje. Fluidni hibridni identiteti omoguĕuju viŕe ili manje individualne moći, u zavisnosti od specifiĕnih kolektivnih odnosa moći u kojima se njihovo kreiranje odvija (Mikula 2008: 90). Kreirani od strane drugih, i shvaćeni u ranijem smislu kao „bastardizacija”, hibridni identiteti se konstruiŕu kao inferiorni i opasni. Kreirani od sebe samih, hibridni identiteti postaju mesto na kome se moŕe osloboditi od uskih ograniĕenja, binarnih podela i esencijalnih definicija, pa ĕak potencijalno i mesto na kome se mogu smanjiti konflikti oko grupnih identiteta i nasilje koje ove konflikte prati.

Postmoderno shvatanje identiteta daje još veću slobodu samokreiranja. Postmoderni subjekti nemaju niti fiksni niti esencijalni niti stalni identitet (Hall 1992), i kao takvi se vrlo razlikuju od prethodno dominantnog pogleda na identitet: prosvetiteljskog i modernističkog. Prosvetiteljski subjekti bili su zasnovani na:

„Konceptiji čoveka kao potpuno centrirane, ujedinjene individue, koja ima sposobnost razuma, svesti i akcije, i čiji se ‘centar’ sastoji od unutrašnjeg jezgra koje se prvobitno javlja kada se subjekat rodi, a zatim se iz toga razvija, iako zapravo (sve vreme) ostaje isto, kontinuirano identično sa samim (samom) sobom. Taj esencijalni centar subjekta predstavlja njegov identitet” (Hall 1992: 275).

Ovakvo shvatanje identiteta, smatra Stjuart Hol (1992), zanemaruje uticaj društva, kulture i spoljašnjih uticaja. Simbolički interakcionizam pokušava da takvo ograničeno razumevanje prevaziđe usmeravanjem na proučavanje formiranja interakcije između subjekta i društva. Međutim, i ovaj pristup i dalje smatra da subjekat ima „unutrašnji centar ili esenciju koja predstavlja njegovo pravo ja” (Hall 1992: 275–276). Postmoderna misao, sa druge strane, dovodi u pitanje svaku vrstu esencije pa stoga i postojanje unutrašnjeg centra ili esencijalnog, pravog ja. Takva misao proizvodi:

„Postmoderni subjekat, koji se konceptualizira bez fiksnog, esencijalnog ili stalnog identiteta. Identitet postaje ‘gozba u pokretu’: formira se i transformiše konstantno u odnosu na to kako je predstavljan ili oslovljen u kulturnim sistemima koji nas okružuju. ... Subjekt postaje fragmentisan, sastavljen ne od jednog, već od nekoliko, ponekad kontradiktornih i nerazrađenih identiteta” (ibid.).

Postmoderni, fragmentirani identiteti, imaju slobodu da se samokreiraju crpeći inspiraciju iz različitih kultura i različitih istorijskih perioda, kreirajući tako svoju sopstvenu sintezu i izbegavajući ograničenja koja im nameću nacija, religija ili kultura. Pozitivne strane postmodernizma se stoga sastoje u naglašavanju i slavljenju:

„...pluraliteta etniciteta, kultura, rodova, istina, stvarnosti, seksualnosti, čak i razuma, i argumenta da nijedan od njih ne treba da bude privilegovan. Sa ciljem da uništi sve privilegije, postmodernizam traži ravnopravniju reprezentaciju klase, roda, seksualne orijentacije, rase, etniciteta i kulture” (Sardar 1998: 10–11).

No, da li je krajnji trijumf postmodernizma – promovisanje shvatanja po kome je sve relativno – zapravo jedno od njegovih najvećih ograničenja? Postkolonijalni teoretičar Ziauddin Sardar (Ziauddin Sardar 1998) kritikuje nemogućnost postmodernizma da sugeriše kako je nešto ipak svoje, sa svojom istorijom i svojim sopstvenim značenjem. Stoga, umesto da doprinese stvaranju veće slobode kod marginalizovanih subjekata, postmoderno shvatanje identiteta zapravo pokušava da dokaže kako je svaki identitet zapravo „nebitan, i na kraju potpuno beznačajan” (Sardar 1998: 13). Ogroman uticaj koji je postmodernizam izvršio na društvene nauke stoga je za mnoge ne samo „značajan i dubok već i traumati-

čan” (Coffey and Delamont 2000: 8). Da li je stoga moguće zamisliti identitete kao fluidne i samooslobađajuće, ali opet kao nešto što je značajno i što zadovoljava ljudske potrebe za sigurnošću? U kojoj meri procesi globalizacije stvaraju takvu mogućnost, a u kojoj meri je umanjuju? Da li neki novi identiteti mogu da popune prazno mesto koje je postmodernizam ostavio, stvarajući novu esenciju koja nije ni hegemoni ni isključujuća ni monokulturna, a opet je samoispunjavajuća i oslobađajuća? Dok se neki teoretičari, kao što je na primer Gajatri Spivak (1987), vraćaju na tzv. tradicionalne identitete kako bi razrešili prethodno navedene dileme – tradicionalne identitete koji se više ne vide kao vanvremenski već kao društveno konstruisani, što Spivak označava „strategijskim esencijalizmom”⁵ – drugi teoretičari pokušavaju da izlaz iz novonastale situacije, u kojoj nijedan identitet više ne može da bude nešto sam po sebi, pronađu u konceptualizaciji radikalno drugačijih i sasvim novih identiteta koji odgovaraju novom (globalnom) istorijskom momentu, kao što su, na primer, sajber i ekološki.

GLOBALNI SAJBER I EKOLOŠKI IDENTITETI

„Svi smo mi himere, teoretizovani i fabrikovani hibridi mašine i organizma, mi smo, ukratko, kiborzi. Kiborg je naša ontologija i daje nam naš politički stav. Kiborg je sažeta slika i imaginacije i opipljive stvarnosti, ove dve oblasti spojene zajedno strukturiraju bilo koju mogućnost istorijske transformacije... (u pitanju je) ... napor u utopijskoj tradiciji zamišljanja sveta ... koji je možda i svet bez geneze, ali istovremeno i svet bez kraja. Kiborg je biće ... apsolutno posvećeno parcijalnom, ironičnom, intimnom i perverznom. Ono je opoziciono, utopijsko i (biće) sasvim bez nevinosti ... ne više strukturirano na osnovu polariteta između privatnog i javnog ... Kiborzima nije potrebna zajednica zasnovana na modelu biološke porodice ... njima nije potreban holizam; ali ne mogu bez povezivanja...” (Haraway 2000: 292).

Ukoliko se kolektivni identiteti formiraju u skladu sa spoljašnjim uticajima i okruženjem, šta onda donosi novo informaciono, tehnološko, postindustrijsko društvo? Za teoretičare kao što su Dona Haravej (Donna Haraway) i drugi, ovo novo društvo donosi radikalno nove identitete, tzv. kiborge, koji predstavljaju spregu ljudskog i tehnološkog, tela i mašine, organskog i veštačkog. Kiborge ne zanimaju tradicionalne podele, tradicionalni identiteti, pa čak ni hibridni identiteti koji se konceptualizuju kao biološki – osim ako im ovi identiteti ne služe u svrhe novog performansa, ironije, poigravanja i samokonstruisanja. To je zato jer su kiborzi hibridi specifične vrste: njihova manifestacija se javlja u novom, geografski globalnom sajber-prostoru kao i svuda gde tehnološke inovacije održavaju biološko telo u životu ili mu povećavaju učinak (npr. putem veštačkih udova, pejsmekera i sl.), dakle, gde god dolazi do bliskog

5 Koncept strategijskog esencijalizma značajan je jer dozvoljava nastavak tzv. radikalne politike identiteta, gde se marginalizovane društvene grupe pozivaju na sopstvenu različitost i esenciju (npr. žene, crnci i druge nacionalne, rasne i religiozne manjine), iako su svesni da je svaka kategorija (uključujući i kategoriju na koju se pozivaju) društvena konstrukcija koja postoji ideološki i mitološki, a ne biološki i esencijalistički.

kontakta između ljudi i mašina, a to je u savremenom informacionom, tehnološki razvijenom društvu stalno i svuda. Sajberprostor koji nastanjuju kiborzi, kada je u pitanju konstrukcija identiteta, ujedno predstavlja i jednu vrstu utopije:

„Rasa ne postoji. Rod ne postoji. Starost ne postoji. Slabost ne postoji. Jedino što postoji su umovi. Utopija? Ne, internet” (MCI WorldCom, in Trend 2001: 33).

Ograničenja koja postoje u materijalnom svetu ne postoje u sajberprostoru, jer tu svako može kreirati svoj identitet onako kako mu se dopada: markeri roda, privlačnosti, rasne pripadnosti, fizičke sposobnosti, starosti i dr. nestaju, i tim nestajanjem otvaraju prazan prostor koji se može popuniti na beskonačan broj načina. Kiborzi ne samo da mogu već i zahtevaju da se bude i jedno i drugo i treće, a u prostoru u kome postoje ograničavanje identiteta samo na jedno ili drugo više nije stvar prinude već stvar oslabljenje imaginacije i kreativnosti. Kiborg je u stalnom nastajanju i nestajanju, i ovakva konceptualizacija identiteta omogućava njegove – njihove konstantne promene. Kiborg može da bude jedno – drugo – treće svaki dan, svaki sat ili čak i da koegzistira u mnogobrojnim formama identiteta simultano. Osoba u sajberprostoru može sebe i multiplicirati: na primer, može stvoriti više identiteta u socijalnim medijima kao što su *Facebook*, *Second Life*, *Twitter* i slično, može stvoriti više avatara⁶ kao manifestaciju različitih delova sopstvene ličnosti ili kao produženje nekih sopstvenih karakteristika u pravcu u kome sama osoba želi da se dalje razvija. Tradicionalne podele usled neophodnosti pripadanja ograničenim kolektivnim identitetima, konflikti i nasilje koji često prate ove podele, za kiborge predstavljaju ostatke prevaziđene prošlosti, zaostatak koji je najbolje i da ostane u mračnoj istoriji ljudske evolucije. Globalno, postinformatičko društvo, koje nastanjuju globalni sajber identiteti, predstavlja stoga radikalno novu fazu ljudske istorije, kontinuitet od prvobitnih zajednica, feudalno-poljoprivrednog, i kapitalističko-industrijskog istorijskog perioda, gde se svaka nova faza može posmatrati kao poboljšanje u odnosu na prethodnu. Najnovija faza društvenog razvoja kao i razvoja kolektivnih, globalnih ljudskih identiteta, obećava harmoniju (Negroponte 1995: 229) i daljnju demokratizaciju društava, materijalno izobilje, veću individualnu moć, fleksibilnost, povezanost, bolji pristup informacijama i robama, veći izbor na tržištu rada i roba, gotovo momentalno zadovoljavanje mnogih fizičkih potreba, materijalnu dobrobit i povećane slobode: slobode da se kreiraju novi virtuelni identiteti, nove virtuelne zajednice, i da se stvori nova stvarnost. Ukratko, sajberprostor obećava oslobađanje od automatizovanih poslova, što omogućava više vremena za aktivnosti koje daju više zadovoljstva. Ključno, sajberprostor otvara prostor za uvećanu slobodu prilikom kreiranja identiteta, za slobodu od svake vrste ograničavanja koja u realnom, materijalnom prostoru, nameću vreme, geografija, klasa, fizička sposobnost, rasa, rod i etnicitet. Štaviše:

6 Termin avatar je sanskritskog porekla i prvobitno je značio manifestaciju božanskog u ljudskom obliku; u engleski jezik ulazi u upotrebu 1784, u istom, prevashodno religioznom značenju, a novo značenje dobija upotrebom termina u virtuelnom svetu kolaborativne igre Drugi život (*Second Life*), gde avatar predstavlja virtuelnu personifikaciju igrača. Popularnost ove igre dovela je i do sve veće upotrebe termina u svakodnevnom govoru na način na koji se upotrebljava u toj igri (Britt 2008).

„Novo informaciono doba obeĕava oslobaĕanje produktivnog kapaciteta moĕi ljudskog uma koje je bez presedana. Mislim, dakle poizvodim. I dok to ĕinimo, ujedno imamo i slobodno vreme da eksperimentiĕemo sa duhovnoĕću, sa moguĕnoĕću da se ponovo povežemo sa prirodom, a da ne moramo da ŕrtvujemo materijalno blagostanje naĕe de-ce. Prosvetiteljski san, da ĕe razum i nauka razreĕiti probleme ĕoveĕanstva, konaĕno je nadohvat ruke” (Castells 1998: 359).

Meĕutim, ne slažu se svi teoretiĕari sajberprostora i politike identiteta u njemu sa ovakvim optimistiĕkim analizama i zakljuĕcima. Istraživanje, koje je sprovela Liza Nakamura (2000), pokazuje da se rasa u sajberprostoru ili u potpunosti briĕe ili upotrebljava kao neĕto egzotiĕno, i da za manjinske grupe ne postoji diskursivni prostor van te dve opcije. Na primer, stereotipi azijskih tradicionalnih identiteta redovno se javljaju, pa je u sajberprostoru moguĕe postojati kao Azijat jedino u funkciji samuraja ratnika koji je izvanredno savladao istoĕnjaĕke borilaĕke veĕtine, ili u funkciji pokornih i poslušnih gejši (Nakamura 2000). Van tog stereotipa rasa se potpuno briĕe, ŕtaviĕe, rasna nevidljivost zahteva se kao neophodni preduslov za sajberharmoniju. Oni koji odluĕe da se rasno deklariraju u sajberprostoru kao pripadnici marginalnih druĕstvenih grupa (na primer, u kontekstu ameriĕkog druĕtva kao Azijati, Afroamerikanci, pripadnici latino manjine) onda se ĕesto automatski posmatraju kao oni koji „uĕestvuju u agresivnom performansu, zbog toga ŕto uvode u sajberprostor neĕto ŕto se u ŕivotu van njega smatra pitanjem – problemom koji razdvaja, i kome u fantastiĕnom svetu kibernetiske tekstualne interakcije nema mesta” (Nakamura 2000: 712–720). Drugim reĕima, to znaĕi da se identitet dominantne druĕstvene grupe unapred podrazumeva, i da je tzv. „neutralnost” definisana u skladu sa markerima dominantnih identiteta koji postoje globalno i lokalno u „realnom” tj. materijalnom svetu.

Skeptici utopijske verzije sajberprostora i slobodnih sajberidentiteta, takoĕe, tvrde da se ograniĕenja koja postoje u realnom, materijalnom svetu, ne mogu tako lako izbrisati, i da se svi problemi u vezi sa identitetom i politikom identiteta koji postoje u realnom druĕstvu prenose i na virtuelni. I ne samo to, distopijska verzija analize sajberprostora smatra da ono samim svojim postojanjem doprinosi slabljenju realnih zajednica, kao i da je izraz i daljnja manifestacija atomiziranog, individualizovanog i otuĕenog ameriĕkog druĕtva, odakle je internet i potekao. Amerikanci stvaraju internet kako bi zamenili prazninu koja je postojala usled nedostatka liĕnih veza, lokaliteta i javne kulture koja se u evropskom kontekstu najbolje može objasniti putem pojma „agore”, smatra Hil Kalvo (Enrique Gil Calvo 2000). Evropljani, pogotovo u mediteranskom podruĕju, joĕ uvek su vrlo zadovoljno integrisani u primarnim zajednicama dok sekundarne zajednice koriste jedino zbog njihove eventualne praktiĕnosti. Za razliku od koriĕćenja sajberprostora u kontekstu ameriĕke kulture, a koja postaje globalna upravo usled ŕirenja tog prostora, Evropljani nikako ne koriste ovaj prostor kao egzistencijalistiĕku terapiju, npr. putem uĕestvovanja u virtuelnim mrežama i zajednicama kojima pokuĕavaju da nadomeste nedostatak pripadnosti primarnim lokalnim zajednicama (Case 2001, Gil Calvo 2000). Sajberdoba ne samo da ne može da zameni ove zajednice, podrĕšku, brigu i zaĕtitu koje one daju

u realnom svetu i životu pojedinca, sajberdoba ih zapravo direktno ugrožava i podriva. Kritičari dalje razvijaju argument da su sajberzajednice zasnovane na egoizmu i individualizmu, da dalje doprinose atomizaciji društva, otuđenju od sopstvene geografije i istorije, a samim tim i otuđenju od sebe samih. U sajberprostoru se nastavljaju klasne podele, ovog puta između onih koji imaju pristup informaciono-komunikacionim tehnologijama, između onih koji su bogati informacijama i onih koji tim informacijama ne mogu da pristupe. Ne samo da se u sajberprostoru stvaraju sajbergeta, on omogućava vraćanje na prethodnu feudalnu fazu gde moć i kontrolu ima svega nekoliko kompanija, koje su u mogućnosti da putem elektronskih medija prate i kontrolišu sve koji se u njemu nalaze, razmenjuju informacije o sebi i svojim aktivnostima, što dovodi do posledice da u sajberprostoru nestaje svaka privatnost. Kiborzi su možda slobodni da trenutno sebe samodefinišu, ali otisak njihovog elektronskog prsta je moguće pratiti, i nekoliko kompanija koje su u mogućnosti da to čine mogu onda te informacije dalje koristiti u svrhe reklamiranja i sopstvenog bogaćenja. Krađa identiteta – ali ne virtuelnih već stvarnih – u ovom prostoru postaje realna opasnost, a onima kojima se desi noćna mora iz koje je teško probuditi se, upravo zbog svih onih karakteristika zbog kojih se sajberprostor slavi (npr. brza razmena informacija, permanentno skladištenje podataka i sl.).

Imajući u vidu sve ove opasnosti i distopijsko tumačenje kiborga i sajberprostora, ne iznenađuje da sajberidentiteti nisu privlačni svakome. Teoretičari drugih orijentacija, pogotovo onih koje su informisane potrebom i težnjom da se pređe na ekološko društvo, a kako bi se rešili najbitniji problemi sa kojima se savremena globalna civilizacija suočava, smatraju da takav prelaz zahteva i formiranje novih identiteta – globalno planetarnih – koji su neophodni kako bi se stvorile održive ekološke zajednice. Globalno planetarni, ekološki identiteti, dovode u pitanje antropocentričnu, individualističku viziju o svrsi postojanja samog čovečanstva. Umesto evolucije definisane putem borbe među raznim vrstama i grupama za opstanak, evolucije definisane kao proces koji rezultira preživljavanjem najjačih i najsposobnijih – definicije koja je često podloga raznim nacionalističkim historiografijama i nacionalističkim pričama koje promovisu tradicionalne esencijalne identitete – ljudska evolucija se u kontekstu ekološkog diskursa definiše kao imanentna posledica saradnje, i to ne samo među različitim ljudskim jedinkama, već i saradnje, simbioze između različitih životnih formi. Ljudi se rađaju kao izuzetno osetljiva bića, i bez nege i podrške koje dobijaju od drugih članova zajednice, njihov opstanak je nemoguć. Štaviše, opstanak čitave ljudske vrste je nemoguć bez podrške koju dobijamo od ostalih živih bića, kao i od same prirode i uslova koji pogoduju stvaranju života na Zemlji. Da bi promovisali ovakvo shvatanje planete Zemlje, ne kao nežive već kao aktivnog faktora u održavanju ljudskog života, autori kao što su Džejms Lavlok (James Lovelock 1979) i drugi, govore o Geji (Gaia), odnosno Zemlji kao jedinstvenom živom organizmu gde je svaki deo ovog organizma intimno povezan sa svim njegovim ostalim delovima. U ovom kontekstu, ljudski identitet nije nezavisan i samostalan, a autori, kao što je na primer Lin Margilis (Lynn Margulis 1998), stoga promovisu tzv. „simbiotičnu teoriju porekla” koja implicira da su mnoge mikrobiotičke komponente naših ćelija, kao što je na primer mitohondrija, zapravo evaluirale od samostalnih organizama i vrsta i koje su zatim uspešno i kolektivno ostvarile simbiotičke veze. Ljudski identitet stoga –

na nivou biološkog, i na nivou ćelije, a ne samo na nivou kulture – ne predstavlja samo hibrid, već takođe i složene „simbione” (*symbionts*). Ove simbiotske veze mogu biti parazitske (jedan organizam je oštećen kako bi se drugi održao), ali to na neki naćin predstavlja patologiju, dok je „normalno” stanje ono u kome postoji tzv. komensalizam (efekat spajanja vrsta nije direktno vidljiv) ili mutualizam – zajedništvo (gde oba organizma imaju korist). Simbiotske veze na nivou tela su, dakle, ŭivotna realnost, i svaka prića o navodnoj superiornosti ljudske vrste ili pojedinih (nacionalnih, rodnih, klasnih, religioznih, rasnih i dr.) grupa u okviru nje, stoga pada u vodu. Bez obzira na to koliko je dominantna i superiorna, nijedna ljudska jedinka ili grupa ne moŭe da preŭivi bez drugog (i trećeg), i upravo je ovakva raznovrsnost ono ŭto pomaŭe jaćanje i odrŭavanje ŭivota na zemlji. U ovom slućaju, moŭe se istovremeno biti i neŭto samo po sebi, individualno, lokalno i specifićno, ali nikako nezavisno i definisano u skladu sa opozicijom ka drugome i drugaćijem (odnosno spram onoga ŭto se „nije”), a takođe i integralni, ravnopravni i podjednako vredan deo veće celine. Vrste, kao i druŭtva, jaćaju upravo usled interakcije multikultura. Simbioza, kao i interkulturalnost, dovode do novog, poboljšanog kvaliteta, koji ne samo da bolje omogućava opstanak već je inherentno inkluzivan, poŭto u sebe ukljućuje i sve prethodno nezavisne delove. Svaka ljudska jedinka je – i na nivou biološkog – već sama po sebi „zajednica koja hoda”, esencija i egzistencija ćovećanstva ovim putem se ne produŭava i ojaćava prvenstveno putem tehnološkog, kao ŭto je slućaj sa sajberidentitetima, već putem biološkog, putem naŭih intimnih odnosa sa prirodom i ostalim ŭivim bićima. Ono ŭto vaŭi za bioloŭku povezanost joŭ viŭe vaŭi za kulturoloŭku – jedino se male zajednice plaŭe spoljaŭnjih uticaja, velike zajednice to i jesu, i postale su takve jer dozvoljavaju slobodniji upliv elemenata kulture sa drugih i drugaćijih podrućja, i na taj naćin postaju obnovljene, viŭe relevantne za noviji istorijski period, dakle, u svakom slućaju ojaćane. Argument u okviru ekološkog diskursa je da jedino identiteti ovako konstruisani – kao rezultat stalne saradnje i razmene biološkog i kulturološkog – zapravo omogućavaju da se hijerarhije i takmićenje meću ljudskim pojedincima i grupama zamene prićom o naŭoj realnoj povezanosti. Nestajanje antropocentrićnih i drugih grupnih hijerarhija stoga automatski vodi ka kooperaciji i većem poŭtovanju razlićitosti, bez obzira na osnovu kojih markera identiteta se (npr. rodnih, rasnih, nacionalnih i sl.) ta razlićitost povezuje. Ekoloŭki identiteti nisu samo i jedno, i drugo, i treće, oni su sve ŭto postoji, simbioza prethodnih istorijskih momenata manifestovana u konkretnom lokalnom momentu i fizićkom obliku, istovremeno. Svi elementi od kojih je sastavljen ljudski organizam takođe postoje i u prirodi, i stoga je nemoguće poreći ovakvu intimnu povezanost i konstruisati ljudsku vrstu kao dominantu i superiornu u odnosu na „druge” i „drugaćije”. Povezani sa globalnim planetarnim identitetom, gde se viŭestruki lokalni i parcijalni naćini ŭivota, razmiŭljanja i osećanja javljaju u kontekstu mreŭe sloŭenih i viŭeznaćnih interakcija koje su objedinjene u jedinstvenu celinu, kolektivni ljudsko-ekoloŭki identiteti stoga nikada nisu sami, niti imaju potrebu da konflikte reŭavaju nasilnim putem. Za razliku od tradicionalnih identiteta koji insistiraju na binarnim podelama, savremeni ekoloŭki identiteti prihvataju kontinuitet razlićitosti. Kao ŭto su pojedinaćni bioloŭki oblici i vrste evoluirali jedni od drugih u bioloŭkom smislu, tako se i kulturoloŭki obrasci i identiteti prave i transformiŭu iz jednog u drugi, postepeno, bez oŭtrih granica, pa ćak

i neprimetno. Ovi procesi su dugoročni i stoga teško vidljivi, međutim, to ih ipak ne čini manje realnim.

U istoriji su već zabeleženi uspesi konceptualizacije grupnih identiteta koji su bili globalni i pre globalizacije, kao što je konceptualizacija grupnih identiteta kao inkluzivno ljudskih u diskursu humanizma. Ekološki identiteti proširuju ovaj koncept kako bi u kolektivne identitete uključili sva živa bića. Antropocentrizam humanizma je istovremeno bio i androcentrizam (muškocentričan), a povremeno je postajao i etnocentrizam (gde se „ljudskost” definisala u skladu sa obeležjima dominantne etničke grupe). Negirajući humanistički antropocentrizam, savremeni ekološki identiteti pokušavaju da umanje ovakve opasnosti, uključujući i opasnost da se određene grupe definišu bližim kulturi (muškarci, Evropljani i sl.), dok se njihovi binarni kontrasti (žene, neevropljani), kao i priroda u odnosu na kulturu, smatraju „manje vrednim”. Oslobođanjem prirode kao podjednako vredne epistemološke kategorije ekološki diskurs oslobađa i ostale „niže” oblike života i „inferiorne” društvene grupe koje diskurs humanizma i nehotice takvima označava. Savremeni ekološki diskurs stoga ukida svaku vrstu hijerarhije identiteta i zamenjuje je inkluzivnim i egalitarnim kontinuitetom podjednako vrednih različitosti.

Iako je ovakva konceptualizacija identiteta neophodna kako bi se prešlo sa monokulture – uključujući i monokulturu uma (Shiva 1993) – na ekološki pluralitet u kome se svaka različitost ceni i poštuje, umesto da se hijerarhijski rangira, i samim tim stvore nove društvene zajednice koje su istinski inkluzivne i maksimalno „interkulturalne”, vrlo je moguće da je koncept ekološkog identiteta trenutno suviše apstraktan da bi bio usvojen od većinske populacije. Iako su mnoge ekološke i duhovne zajednice, uključujući i mnoge tradicionalne civilizacije (npr. australijski Aboridžini i ostali autohtoni narodi [*indigenous people*], tradicionalna induska civilizacija i sl.) usvojile ovakav koncept i na osnovu njega funkcionisale kao ljudske individue u konkretnom vremenu i prostoru, naša savremena civilizacija je ipak zasnovana na drugačijem pogledu na svet, a koji je antropocentričan i grupocentričan. Stoga, iako ekološki identiteti imaju najveći potencijal da razreše problem intergrupnih konflikta u našem globalnom dobu, njihov marginalni karakter i sporo usvajanje koje zahteva i prelaz sa egoistično-individualnih ka kolektivno-pregovaračkim pozicijama, zadržava ih na margini. No, možda je upravo ovakva njihova marginalizacija nešto u čemu leži njihov ogroman potencijal za stvaranje novih budućnosti i novih globalno planetarnih kolektivnih identiteta.

LITERATURA

1. Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (first published in 1983), London, Verso, 1991.
2. Appadurai, Arjun, *Modernity at Large: Cultural dimensions of Globalization*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1996.
3. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Riffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995.

4. Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
5. Blackmore, Jill, „Globalization: A Useful Concept for Feminists Rethinking Theory and Strategies in Education”, in Nicholas C. Burbules & Carlos Alberto Torres (eds.), *Globalization and Education*, New York, Routledge, 2000.
6. Britt, Aaron, „On Language: Avatar”, *The New York Times* online edition, http://www.nytimes.com/2008/08/10/magazine/10wwln-guest-t.html?_r=1&scp=2&sq=avatar&st=cse&oref=login, 2008, Retrieved 28 June, 2008.
7. Butler, Judith, „Imitation and Gender Insubordination”, in Julie Rivkin and Michael Ryan (eds.), *Literary Theory: An Antology*, Malden, MA, Blackwell, 1998.
8. Case, John, „New Technologies: Culture and Education”, *Social Alternatives*, 2001, 20(1), 29–33.
9. Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society—The Information Age: Economy, Society, and Culture, Vol. I.*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1996.
10. Castells, Manuel, *End of Millennium—The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol III.*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1998.
11. Coffey, Amanda & Sara Delamont, *Feminism and the Classroom Teacher: Research, Praxis and Pedagogy*, London, Routledge, 2000.
12. Cvetkovich, Ann & Douglas Kellner, *Articulating the Global and the Local*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1997.
13. Gil Calvo, Enrique, „Internet, Tocqueville and the Genius of the Place”. Retrieved 18 May, 2001, from the MISTICA Virtual Community Archives Web site: <http://funredes.org/mistica/bdd/attachado.php3/lengua/en/idarchi/16>. Takodĕ citiran u John Case, 2001.
14. Gonzáles, Jennifer, „Envisioning Cyborg Bodies”, in David Bell and Barbara Kennedy (eds.), *The Cybercultures Reader*, London and New York, Routledge, 2000.
15. Foucault, Michel, „Afterword: The subject and power”, in Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
16. Hall, Stuart, „Introduction: Who Needs Identity”, in Stuart Hall and Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, 1996.
17. Hall, Stuart, „New Cultures for Old”, in Doreen Massey and Pat Jess (eds.): *A Place in the World*, Milton Keynes, Open University Press, 1995.
18. Hall, Stuart, „The Question of Cultural Identity, in Stuart Hall, David Held and Tony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992.
19. Haraway, Donna, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-feminism in the Late Twentieth Century”, in David Bell & Barbara M. Kennedy (eds.), *The Cybercultures Reader*, Routledge, London, 2000.
20. Lechner, Frank J. & John Boli (eds.): *The Globalization Reader*, Malsden, Massachusetts, Blackwell Publishers, 2000.
21. Lovelock, James, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (3rd ed.), Oxford University Press, 2000 (first edition 1979).
22. Luke, Carmen, *Globalization and Women in Academia: North/West–South/East*, Mahwah, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 2001.
23. Margulis, Lynn, *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1998.
24. McMurtry, John, „Forward”, in Wayne Ellwood, *The No-Nonsense Guide to Globalization*, Oxford, New Internationalist Publication and Verso, London 2002.
25. Mikula, Maja, *Key Concepts in Cultural Studies*, Houndmills and New York, Palgrave Macmillan, 2008.
26. Nakamura, Lisa, „Race In/For Cyberspace: Identity tourism and racial passing on the Internet”, in Daniel Bell & Barbara M. Kennedy (eds.), *The Cybercultures Reader*, London: Routledge, 2000.
27. Negroponte, Nicholas, *Being Digital*, New York, Alfred A. Knopf, 1995.
28. Pieterse, Jan Nederveen, „Globalisation as Hybridisation”, *International Sociology*, 1994, 9(2), 161–84.
29. Stromquist, Nelly & Monkman, Karen: *Education: Intergration and Contestation Across Cultures*, Lanham, USA, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.
30. Toffler, Alvin, *Future Shock*, London, Pan books, 1970.

31. Sardar, Ziauddin, *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*, London, Pluto Press, 1998.
32. Sartre, Jean Paul, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, translated by Hazel E. Barnes, Methuen, London 1969 (first published in 1943).
33. Shiva, Vandana, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, London, Zed Books, 1993.
34. Spivak, Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Taylor and Francis, 1987.
35. Trend, David, *Welcome to Cybershool: Education at the Crossroads in the Inforamtion Age*, Oxford, Rowzman / Littlefield publishers, inc., 2001.
36. Вујаклија, Милан, *Лексикон страних речи и израза*, четврто издање, Просвета, Београд 1999.
37. Young, Robert J. C., *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995.

Globalisation, Conflict, Interculturalism: Old and New Emerging Identities

SUMMARY: This article examines current tensions between traditional, hybrid, and postmodern identities in the context of globalisation. It does so specifically in the context of group identity formation's impact on the individual freedom and intergroup conflict. The article also explores new emerging identities, such as the global cyber and ecological selves. Each group identity formation is explored in its utopian as well as its dystopian version. The article concludes with the assertion that the broader, more inclusive and fluid conceptualisation of the group identity, the less likely there is to be non-acceptance, force, conflict and violence.

KEY WORDS: identities, globalisation, freedom, conflict, tradition, hybridity, postmodernism, cyborg, symbion, inclusion.