

Бојан Жикић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофског факултета у Београду
bzikic@f.bg.ac.yu

Етнокултурна дуалност и (етнички) стереотипи^{*}

У дуалним етнокултурним срединама поступак конструкције индивидуалног идентитета често се заснива на поклапању етничке аскрипције и дескрипције, односно на ставу да је етнички идентитет примарна човекова одредница. Основни етнички стереотип у таквим заједницама полази од представа да се локална социокултурна стварност састоји од две етнокултурно компактне групе, од којих су у датом контексту само Они – заиста – етнокултурно компактна група. Последица тога је присутније исказивање ставова о унутаретничким разликама, него разрађено стереотипизирање Других. Такви унутаретнички стереотипи су засновани на тзв. завичајним класификацијама и представљају малу етнографију идеја о томе од чега је састављена свака локална етничка заједница.

Кључне речи: етнокултурна дуалност, етнички и културни идентитет, стереотипи, културна когнитивност, интуитивне теорије.

Резултати досадашњих истраживања конструкције идентитета у дуалним етнокултурним заједницама сугеришу постојање чињенице да је важна, а можда чак и најбитнија, компонента етнокултурне дуалности само њено поимање. Доживљавање и схватање локалне заједнице тако да јој је основно својство то што је сачињена од два доминантна етнокултурна пола утиче у таквим срединама на развој поступка конструкције индивидуалног идентитета, у којем културни когнитивни носилац тог идентитета постаје поклапање етничке аскрипције и дескрипције.¹ Последице тога се испољавају

^{*} Овај рад је резултат учествовања у пројекту 101644 Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду: *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, који је финансиран од стране МНЗЖС РС.

¹ Уп. Бојан Жикић, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Бечеј и околина*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског

у резолутним ставовима спрам сопственог и нечијег другог етничког одређења, у том смислу да се тежи што јаснијим културним когнитивним границама и категоризацијама. Како говоре резултати не само ових истраживања, етнички идентит, односно граница између *нас* и *њих*, не може да иде кроз појединца.²

Без обзира на то, дакле, што некој особи различитост етничке припадности њених родитеља омогућава у конструкцији индивидуалног идентитета већи избор елемената који потичу од етницитета, некако се у датој средини очекује да таква особа направи избор и самоодреди се у смислу припадања једном или другом дуалном етнокултурном полу. Начини и обими у којима то (може да) чини нису од непосредног интереса за овај текст, бар не колико је то чињеница да су таква очекивања заснована на предрасудама да је етнички идентитет примарна човекова одредница и да такав идентитет не може да буде двострук или вишеструк, без обзира на околности. Таква културна когнитивна логика изједначава став да човек мора бити мушкарац или жена – и у складу с тим се социокултурно понашати онако како се у датој средини очекује од мушкараца, односно жене – са ставом да човек мора бити Србин или Мађар, Србин или Румун, одакле ће се од њега или ње у датој средини очекивати социокултурно понашање какво одговара овом виду категорисања.

Важно место у оваквим доживљавањима етнокултурне дуалности – а тиме и у конструкцији идентитета у таквим заједницама – имају стереотипи. Њихов задатак је – да се тако изразим – управо „пружање помоћи“ при поменутом, што јаснијем успостављању граница између људских група путем потпуне тривијализације категорисања појединаца. Основни механизам деловања стереотипа јесте занемаривање чињенице да идентитет представља свест да смо иста особа у различитим просторним и временским ситуацијама и свођење личности особе која се категорише на својства за која не знамо да ли их поседује, нити смо се потрудили да то утврдимо, а према претходно формираном мишљењу – управо на основу тог категорисања.

Другим речима, у дуалним етнокултурним срединама процес стереотипизирања је, заправо, извртање процеса верификације нечијег идентитета, односно поклапања етничке аскрипције и дескрипције, у том смислу што стереотипима није потребна никаква верификација. Стереотипи су, свеједно, део конструкције идентитета у овим срединама, и то из следећих разлога: прво, представљају опис уверења о томе *шта смо и ко смо Ми*, а *шта су и ко су Они*; затим, са свим осталим елементима који учествују у конструкцији идентитета деле социокултурну арбитрарност, карактеристичну

института САНУ 49, Београд 2003; исти, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш*, Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Етноантрополошки проблеми, Зборник радова, Београд 2005.

² В. Младена М. Прелић, *Етнички идентитет: Срби у Будимпешти и околини, докторска дисертација*, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду 2004, 292, 174-185.

за поступке објективизације субјективног; напokon, како је идентитет односна категорија која се формира кроз спознају *другог*,³ за његово саобраћавање је, очигледно, потребно не само спознати, већ – у мери у којој је то могуће – одредити и омеђити тог Другог. И док је верификација нечијег идентитета последица те спознаје Другог, стереотипизирање је покушај његовог дефинисања.

Стереотипи, у најкраћем, могу да се опишу као уобичајено доживљавање нечега, односно – као уобичајене представе о особама или људским групама, као позитивни или негативни комплекси веровања које појединци имају о својствима група људи, а који су засновани на генерализацији.⁴ Можемо да их означимо и фикцијом социокултурне когниције, пошто стварност коју неко на тај начин доживљава „није стварност по себи, већ мешавина чињенице и уобразиље“,⁵ али са сличним оценама треба да будемо опрезнији, пошто је питање шта би од онога што сматрамо друштвеним и културним чињеницама могло да, у крајњем случају, издржи овако постављену „проверу“ стварности; *експериментално* и *егзактно* нису синоними.

Вебстеров речник одређује стереотип као „стандардизовану менталну слику заједничку припадницима неке групе, а која представља поједностављено мишљење, предрасуду или некритички суд“,⁶ док антрополошко речничко одређење иде за тим да стереотипи представљају приписивање непроменљивих црта личности или понашања *свим* члановима групе, понајвише онима која су одређена расом, вером, полом, националношћу или етничким пореклом.⁷ Дакле, расни или етнички, односно уопште групни (у смислу друштвених и културних група) стереотипи, јесу етикете или категорије које људи користе да дефинишу или опишу друге, али и – што се често заборавља – себе.

У људској природи је да свет око себе, укључујући и себе саме, разврстава према категоријама,⁸ и те категорије могу да буду јасне или релативно растегљиве. До првих долазимо откривајући *законе* по којима су устројене, док су друге засноване на такозваним интуитивним теоријама,

³ Исто, 157.

⁴ James Jones, *Prejudice and Racism*, New York: McGraw-Hill 1997, 170, 210.

⁵ Milton Kleg, *Hate, Prejudice and Racism*, Albany: State University of New York Press 1993, 155.

⁶ *Merriam-Webster Collegiate Dictionary of English*, Tenth Edition, Springfield, Ma.: Merriam-Webster Inc. 1998, s.v. stereotype.

⁷ David E. Hutter and Philp Whitten (eds.), *Encyclopedia of Anthropology*, Harper & Row, New York, San Francisco, Hagerstown, London 1976, s.v. stereotype.

⁸ Класична структуралистичка претпоставка је у последњим деценијама прошлог века добила и експерименталну потврду кроз истраживања у неуронаукама, микробиологији и генетици. О томе више в. у Steven Pinker, *How the Mind Works*, New York/London: W. W. Norton & Company 1999, као и у Paul Rabinow, *Making PCR: A Story of Biotechnology*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

односно почивају на закључивању по сличности: ако А има *нека* својства као Б, *вероватно* има и остала својства, односно – ако А и Б деле нека својства, сматра се да деле сва.⁹ Обично се као примери интуитивних теорија и растегљивих категорија наводе такозване народне таксономије, попут етноботанике, етнозоологије и сличног, али као да се заборавља да се највећи део социокултурне концептуализације односи на саме људе; тотемизам је један вид тога, класа или каста – други и трећи, а приписивање заједничких особина свим припадницима једне људске групе и понашање према њима спрам тога – само ко зна који по реду.

Уосталом, у (готово) сваком етнографском извештају, који узима у обзир не само односе између људских група, већ и концептуализације које су, заправо, одговорне за њихову врсту и квалитет, макар да му то и није иницијална намера, наилазимо на сведочанства уврежених представа о Другима, које у неким другим дискурсима означавамо као стереотипе.¹⁰ Сами стереотипи, као што – у неку руку – произлази из до сада реченог, нису везани само за дуалне етнокултурне средине, баш као што не морају нужно да буду етнички ни усмерени ка Другима. Штавише, у даљем тексту ћу посветити пажњу управо и унутаретничким стереотипима, као једном од оруђа конструкције идентитета и у контексту етнокултурне дуалности, што значи да ће садржаји етничких стереотипа, на изврстан начин, бити у другом плану у односу на бављење подацима значајним за изношење претпоставке шта је то што те стереотипе устројава у разматраном типу социокултурног контекста.

Основни етнички стереотип у дуалним етнокултурним заједницама може да се назове релационим, имајући у виду шта тај појам обично означава у антропологији и сродним јој дисциплинама: узима у обзир Другог као својеврсни манифестни разлог постојања, али полази од себе и, у суштини, намењен је припадницима Ми-групе који га употребљавају. Тај стереотип се састоји од два, у основи, контрадикторна става, али чија се употребна плаузабилност, у принципу, никада не доводи у питање. Први став каже да се непосредна, локална социокултурна стварност састоји од две етнокултурно компактне групе, а други став сугерише да су (макар у локалном контексту) само Они етнокултурно компактна група, док је код Нас та компактност ограничена на етничку припадност.

⁹ S. Pinker, *How the Mind Works*, 309-310.

¹⁰ Такав је, на пример, случај са делом Халпернове монографије који је посвећен описивању тога како су становници Орашца доживљавали свет изван свог села: иако су са припадницима одређених етничких група долазили у ограничен и, често, изразито контекстно детерминисан додир, Орашани су имали релативно јасно фомирана мишљења – тачније, стереотипе – о припадницима разних јужнословенских, европских, па и ваневропских народа и нација, као и о себи самима, те о својим сународницима у Шумадији и ван ње. В. Joel M. Halpern, *Srpsko selo. Društvene i kulturne promene u seoskoj zajednici (1952 -1987)*, Etnološka biblioteka Srpskog genealoškog centra, Posebna izdanja, knj. 2, Beograd 2005, 251 и даље.

И док је први став сублимација, мање-више, есенцијалистичких погледа на етницитет, културу и идентитет уопште, где се идентитет појединца експлицитно сагледава као примарно етнички, други став сугерише барем имплицитно разликовање етничког и културног идентитета, иако, као што ће се видети, не у оном смислу који би био ослобођен есенцијалистичких идеја, односно у којем би се озбиљније узимала у обзир композитност идентитета, то јест квалитативна разноликост елемената употребљених у његовој конструкцији. Наравно, оно што је у основи оба ова става и што, заправо, устројава поменути стереотип, јесте убеђење да би категорије требало да буду чисте, а границе јасне, односно – да је културна таутологија, која је одговорна за постојање таквог убеђења, заснована само на операцији „р или q“, без укључивања онога „и“.

Вид мишљења у којем се поменути стереотип испољава у дуалним етнокултурним заједницама доживљава дату социокултурну стварност, дакле, као нужно дуалну, при чему постоји разликовање у перцепцији полова те дуалности. Полазећи од става о етничкој припадности као о доминантној и детерминушућој одредници идентитета појединца у непосредној социокултурној локалности, онај пол етнокултурне дуалности којем се не припада сматра се хомогеним у етничком, културном и сваком другом погледу, због тога што се верује да ако је етнички хомоген, он мора бити хомоген у сваком другом смислу када се посматра као једна целина. Насупрот томе, представа о полу етнокултурне дуалности којем се припада у основи је слика унутаретничке разноликости, етнички контекстуално унифициране услед, како се сматра, одговарајућег детерминишућег захтева локалне етнокултурне дуалности.

Одатле су, присутнији међу припадницима оба пола локалне етнокултурне дуалности, исказивање ставова о унутаретничким разликама и стереотипи о њима, него разрађено стереотипизирање Других. Културно когнитивно, компатибилно са овим је и неуочавање или „пропуштање“ да се уочи постојање одговарајућег вида културне концептуализације код Других. Све ово је, некако, присутније код припадника српских полова етнокултурне дуалности, а у сваком случају је уочљивије услед тога што су ставови о унутаретничким разликама и стереотипи о тим разликама бројнији и разрађенији у односу на припаднике осталих полова етнокултурне дуалности у разматраним локалним заједницама. Наравно, не треба сметнути с ума ни чињеницу да се ради о срединама у којима је социокултурна ситуација инверзна у односу на глобални социокултурни контекст, тј. у којима припадници мањинских етничких заједница у Србији представљају бројчану већину, што сасвим сигурно представља један од разлога за њихову учесталију перцепцију, али и за аутоперцепцију, у смислу етнокултурне хомогености.

За Србе су Други у оваквим срединама, на пример, најчешће једноставно „Мађари“, односно „Румуни“, док су од стране припадника несрпских полова етнокултурне дуалности, као етничка заједница, сами перципирани као њени „овдашњи“, односно као локални представници и као

Срби у целини. Ове две категорије доживљавања Срба поклапају се, у одређеном смислу и само донекле, са начином на који локални Срби доживљавају етничке заједнице Мађара, односно Румуна уопште, када – местимично – употребљавају ознаке попут „наши“ за припаднике мађарских, односно румунских полова локалних етнокултурних дуалности. Наиме, употреба придева „наши“ у датом контексту, од стране Срба, углавном има функцију просторне локализације, без додатне евалуације или посебних стереотипа према могућим унутаретничким поткатогијама, на основу евентуалне даље концептуализације поменуте просторне локализације. Без обзира на употребу датог придева, Други-који-нису-Срби су у етнокултурној дуалности, као такви, обликовани стереотипом да се „за разлику од нас, држе заједно“.

Са друге стране, културно когнитивно представљање припадника српских полова етнокултурне дуалности као „овдашњих“ и имплицитна категоризација сопствене етничке заједнице на *локалне Србе* и на *Србе уопште* је концептуализација феноменолошке природе: *локални Срби* представљају инваријаблу, познату величину, оно на шта се, заправо, мисли када се каже „Срби“, док су *Срби уопште* магловита и културној концептуализацији далека категорија¹¹ о којој се – на начин својствен оваквим врстама концептуализација – не зна много, али за коју се претпоставља да, у етнокултурном смислу, има утицаја на понашање припадника српских полова етнокултурне дуалности у непосредној социокултурној локалности. Оваква концептуализација је, у сваком случају, додатни допринос наглашавању локалности дуалне етнокултурности од стране припадника њихових несрпских полова, односно представља потцртавање компоненте њихове локалне особености унутар категорије општег етничког самоодређења, у процесу конструкције идентитета у дуалном етнокултурном контексту.

Постојање представа о унутаретничком разликовању у оквиру једне етничке заједнице, истина, представља корак до унутаретничких стереотипа, али, наравно, не представља и једнакозначан појам са њима. Таква унутаретничка разликовања обично се праве по принципу регионалне завичајне класификације, у смислу *ко одакле потиче*; унутаретнички стереотипи се јављају онда када та разликовања постају социјалне, културне и психолошке генерализације појединаца на које се односе поменуте завичајне класификације. Међу припадницима несрпских полова дуалних етнокултурних средина, које су биле предмет истраживања, постоје и унутаретничка разликовања и унутаретнички стереотипи чије испољавање варира – како у овину сваке од тих етничких заједница, тако и међу њима – а

¹¹ Категорија је далека и у просторном смислу, али изузев у случајевима политичке инструментализације од стране неких партија мањинских етничких заједница, елаборација њеног одређења, полазећи од локалне етнокултурне дуалности, не иде у правцу административно-географског класификовања *Срба уопште* на оне који живе у Војводини и на оне који живе у централној Србији.

разликује се и од одговарајућег стања у српским половима етнокултурне дуалности.

Основна компонента унутаретничког разликовања, која се испољава у придавању пажње друштвено-историјској димензији постојања заједнице, јесте она која, у ствари, наглашава локалност дате етнокултурне заједнице: говори о „староседеоцима“ и „досељеницима“. Од ње, заправо, потичу све даље диференцијације, пошто ће све остале културне когнитивне категорије завичајне класификације представљати поткатегорије „досељеника“. Јасно је да саму категорију „досељеника“ треба читати као „наши сународници, донекле земљаци, који су *овде* (у ово место) дошли да живе после *нас*“. Оваква врста концептуализације, наравно, може да се искористи и за међуетничко поређење у оном личовском смислу: симболички-оправдати-коме-припада-земља-(Нама, наравно),¹² али се не користи на тај начин, макар не у овим дуалним етнокултурним срединама и у време у којем су вршена истраживања.

Како је већ наговештено, и поред своје номиналне општости постојања, ни ова компонента унутаретничког разликовања – као ни остале – није у једнакој мери присутна код свих полова етнокултурне дуалности у две такве разматране средине, и то из различитих разлога. Када су у питању српски полови етнокултурне дуалности, социокултурна представа о „староседеоцима“ и „досељеницима“ постоји у бечејској, али не и у селеушкој заједници. Селеушки Румуни, такође, не разврставају сопствене етнике у овом смислу, док бечејски Мађари ретко користе овај вид завичајне класификације, иако им је позната. У селеушком случају, ствари су релативно јасне:¹³ румунски пол ове локалне етнокултурне заједнице представља један од оних, данас све ређих примера хомогености групе по месту пребивања, док данашњи Срби у том месту, практично сви, потичу од досељеника из колонизације Војводине након Другог светског рата. Одатле је беспредметна унутаретничка класификација и, следствено томе, диференцијација овакве врсте.

Бечејски Срби „досељеницима“, углавном, сматрају сународнике који су пореклом ван Бачке. Реално гледано, у месту је већина породица која је пореклом из Бачке заправо пореклом из Бечеја и околине, тако да у овом случају пре постоји извесно концептуално преклапање места и регије, него њихова потпуна идентификација. Поред тога, у источној Бачкој није било организоване колонизације ни након Првог, а ни након Другог светског рата, тако да није тешко постићи социокултурну концептуалну сагласност у погледу критеријума унутаретничке класификације ове врсте. Са друге стране, већина данашњег мађарског становништва, не само Бечеја и источне

¹² Уп. Б. Жикић, *Антропологија Едмунда Лича*, Посебна издања ЕИ САНУ 43, Београд 1997, 108-109; детаљније в. Edmund R. Leach, *Genesis as Myth and Other Essays*, Cape, London 1969, 55-64.

¹³ Уп. Б. Жикић, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш*.

Бачке, већ мање-више читавог Потисја, потиче од сународника који су се у тим крајевима населили средином деветнаестог века и у његовој другој половини.¹⁴ Како су, међутим, Мађари насељавали ово подручје и пре тога, код данашњег становништва постоји свест о овој врсти слојевитости, али бројност досељеника из деветнаестог века, временска удаљеност од тог последњег мађарског миграционог таласа и, као логична стварносна последица свега тога, све замршније генеаложке везе умањују социокултурни значај оваквог унутаретничког разликовања у датој средини.

Компонента унутаретничког разликовања која сународнике разврстава по критеријуму завичајне класификације у ужем смислу – тј. дословно по регионалном пореклу – највише је и заступљена и разрађена код припадника српских полова разматраних етнокултурних дуалности, и то у значајнијој мери у бечејском него у селеушком случају, па ће она и бити размотрена. При том, за разлику од поделе на „староседеоце“ и „досељенике“, уз ову врсту унутаретничке диференцијације иду и одговарајући стереотипи о припадницима на тај начин концептуализованих категорија.¹⁵ Код мађарског, односно румунског пола етнокултурних дуалности, у овим локалним заједницама ова врста завичајне класификације не само што није толико елаборирана, а поготово не у квантитативном смислу у погледу познатих категорија, већ је, у основи, сведена на разликовање између сународника са ове и са оне стране границе, односно – оних који живе у Србији и оних који живе у матичним државама. Присутне су, наравно, и унутаретничке идентификације којима локално мађарско становништво, односно румунско, разликује своје етнике према региону у којем живе у оквиру Србије, али се њима – управо од стране самих припадника ових заједница – не придаје толики социокултурни значај као поменутој класификацији која као критеријум узима државне границе.

Бечејски Срби своје сународнике генерално деле на Бачване и Банаћане – који заједно чине категорију Војвођана – затим на Црногорце¹⁶, Босанце (у шта су укључени, и на тај начин означени, и Херцеговци) и Србијанце. Статус Београђана је у оваквој врсти концептуализације релативно недефинисан; они се, у зависности како од особе која врши класификацију, тако и од тога да ли се мисли на неку конкретну особу (или особе, или се пак категоријало уопштава), доживљавају и као посебна категорија, и као категорија која може да обухвата остале овде именоване категорије, и као – да

¹⁴ В. Ferenc Beretka, *Бачко Петрово Село кроз векове/Péterréve az idők sodrában* (двојезично издање), Основна школа „Шаму Михал“, Бачко Петрово Село 2003, и тамо наведене изворе.

¹⁵ Када ово кажем, конкретно имам у виду дуалне етнокултурне средине које су биле предмет истраживања, а не уопштавање које би важило за ове врсте културних концептуализација иначе.

¹⁶ Односи се и на особе пореклом из Црне Горе, које себе сматрају Србима, али и на оне који се сматрају Црногорцима, пошто међу народом, очигледно, не постоји препознавање одвојености српског и црногорског етноса.

тако кажем – универзална поткатегорија сваке од њих. Занимљиво је да се у оваквој врсти културне когнитивне операције Сремци не примећују, односно да им се не придају посебан класификаторни и диверсификативни значај и статус. Од средине деведесетих година – тачније од пада Републике Српске Крајине, јавља се нова категорија, означена као *избеглице*, која се односи на Србе избегле из Хрватске у августу 1995.¹⁷

На категорисање Војвођана, очигледно, утиче географски положај регије коју Тиса дели од Баната, а средишта две потиске општине, Бечеј у Бачкој и Нови Бечеј у Банату, удаљена су ваздушном линијом мање од два километра. Стеротипизиран поглед са бачке стране описује Банаћане као добре људе, али нешто спорије у размишљању и делању, те краћих живаца и, следствено томе непредвидљивијег и неорганизованијег понашања. Са друге стране, Босанци и Црногорци су део оне категорије „досељеника“, односно српског становништва које није пореклом из овог дела земље, али је његово присуство у њему толико да се опажа у културној когницији. Босанци се доживљавају као предузетни, али културно потпуно инкомпатибилни са „домаћим“ начином живота (мисли се на опхођење, комуникацију, уређење личног животног простора, упадљивост понашања и гласност на јавним местима, несклоност пољопривреди итд.), док основне стереотипе о Црногорцима представљају непотизам и претерана заступљеност на разноврсним управљачким положајима.¹⁸

Србијанци представљају категорију „наших Других“, за коју не може да се каже да јој је примарна „досељеничка“ идентификативна детермината; ова категорија обухвата сународнике из тзв. уже Србије, односно оне које живе у Републици Србији, али не у Војводини. У бечејској општини, а поготово у самом граду, наравно, живи одређени број особа чије порекло иницијално задовољава сврставање у ову категорију, али њихово конкретно означавање као Србијанаца има у локалној социокултуралности нешто другачију конотацију од генералне употребе овакве врсте завичајне класификације. Они се од стране „староседелаца“ и по њиховим мерилима доживљавају као потпуно уклопљени у средину и у том случају је, наиме, оно на шта се циља (само)разврставање локалног становништва на „староседеоце“ и „досељенике“, где означавајуће „Србијанци“ заправо сугерише разлог своје употребе, односно „локализује“ нечије порекло¹⁹. За њих, такође, нису везани неки посебни стереотипи.

¹⁷ На својих тридесетак хиљада становника општина Бечеј је иницијално примила преко 2000 ових избеглица, од којих се већина ту и задржала.

¹⁸ Према једном казивачу, у време СФРЈ „било их је (Црногораца) мање од 20% у Бечеју, а чинили су 80% чланова Партије (Савеза комуниста Југославије)“.

¹⁹ Израз „локализује“ дат је под знацима навода због тога што они који врше ову врсту културне когнитивне операције сматрају да управо то у овом случају чине, док – у ствари – и даље врше генерализацију: оно што је „локализовано“, не само да није *место*, већ је, у географском смислу, шире и од *области*.

Стереотипи се везују за Србијанце као наречене „наше Друге“. Основни стереотип приказује Србијанце као „наше, али потпуно различите од нас“, како је то формулисао један испитаник. Наиме, етничка, друштвена, у основи културна, судбинска, емотивна, интересна и свака друга веза између локалних Нас у најужем смислу и ових „наших Других“ не доводи се никако у питање, али се, такође, не доводи у питање ни уверење да се припадници ове категорије разликују од класифицираната у погледу „менталног склопа“, „односа према животу“, „културних навика“, „односа према ауторитету (држави)“²⁰ итд. При томе је, вредносни однос садржан у овим стереотипима, у основи, неутралан: понеко од класифицираната изразиће се са извесним ниподаштавањем према елементима од којих је сачињен стереотип о Србијанцима, неко други ће их сматрати у извесном смислу супериорним у односу на сопствене аналоге тих елемената, али најчешће ће се према њима односити без вредносног става – једноставно, као према чињеници, односно – у смислу констатовања и подвлачења различитости.

Стереотипи са наглашеним вредносним односом постојали су према категорији избеглица; након неколико година, међутим, како је престајао да слаби и међусобни културни шок који је настао због услова услед којих су две групе почеле да деле исту социокултурну локалност, али и како су сами избегли Срби из Хрватске почели да превладавају сопствени шок због онога шта их је снашло, ти стереотипи не само што су, у основи, почели да губе евалуативни карактер, већ су, у највећој мери, сведени на унутаретничко разликовање. Наиме, у времену које је уследило након пристизања избеглица, а које је у социокултурном смислу било обележено разноврсним акцијама прикупљања помоћи у циљу њиховог тренутног збрињавања, јавио се јасан јаз између сународника у чију су локалну социокултуралност пристигли и самих избеглих по питању погледа на трајно или барем дугорочно решавање основних проблема ових других, односно – пре свега – питања њиховог смештаја и финансирања/могућности за самостално привређивање.

Не улазећи даље у ову ситуацију,²¹ на културном когнитивном плану се између домаћих и пристиглих развио однос узајамног негативног вредновања начина живота: док су први почели да доживљавају друге као незахвалне, несклоне марљивости и напорном раду, ови су узвратили типичним процесом психолошког одмака, тј. обезвређивања оних аспеката стварности за које сматрају да их дискредитују у стварносној или симболичкој

²⁰ Међу бечејским Србима влада готово опште уверење да они у односу на, рецимо, становнике Поморавља или Подриња, показују већи респект према власти као таквој, у том смислу да ће ретко кад довести у питање њене поступке, а камоли показати отворено неслагање са њом.

²¹ Док мештани, углавном, нису имали јасну представу о томе на који и какав начин би ови проблеми могли заиста да буду решени, али су очекивали да оквир тога буде социјализацијско и акултурацијско уклапање новопридошлих у њихову средину, избеглице су очекивале непосредну интервенцију државе (многи од њих су чак тврдили да им је то обећано када су почели да напуштају своје домове и имања) и у том чекању су опстајали на својој социокултурној и ситуационој издвојености.

равни,²² и конструкцијом малог мита о томе како су напустили готово непојамна богатства и разрађене послове и обрели се у средини у којој се „тако пуно ради, а тако мало има“. Одатле су избеглице постале категорија унутаретничке диференцијације која је доживљавана као најдаља у социокултурном смислу: од свих осталих категорија, присутних у локалности српског пола дате етнокултурне дуалности, одвајало их је опстајање на сопственој социокултурној посебности – произашло из ситуационе, наравно – чиме је, у конкретном случају, критеријум завичајне класификације уступио место критеријуму акултурацијске евалуације.

Код бечејских Мађара је релативно очигледна дистинкција у односу на сународнике из матице, за коју треба истаћи да је у том смислу двосмерна.²³ Стереотип који је устројава има јасан евалуативни аспект, а предзнак тог аспекта се мењао у зависности од историјских околности. Последња таква промена десила се током деведесетих година прошлог века, мада су испитаници, а посебно они старији (преко 60 година), истицали да је до тога долазило и раније. Садржина тог стереотипа је таква да, у бити, може да се опише као процењивање локалних Нас и наших Других спрам мање-више реалног оцењивања услова и квалитета живота и, следствено томе, приписивања одговарајућег релационог статуса у смислу „виших“ и „нижих“, тј. друштвено и културно више и мање вреднијих и остваренијих, где је – понављам – референтни оквир, тј. поредбена линија, у оквиру унутаретничке диференцијације са ове и оне стране државне границе.

У време вршења истраживања – дакле у последњих десетак година, припадници мађарског пола локалне етнокултурне дуалности наводили су да су до 1991. и рата и распада СФРЈ, а са њим и урушавања социоекономске ситуације у Србији, себе доживљавали као „господу“ у односу на сународнике из матице, али да се то временом окренуло у корист ових других, те не само што су почели да себе у том смислу сматрају инфериорнијим у одосу на њих, већ су и сами бивали перципирани на такав начин од стране сународника из матице. Оваква међусобна евалуација, настала на основу унутаретничке диференцијације, имала је у прво време махом економско обележје. Међутим, постала је нарочито изражена са приближавањем тренутка приступања Републике Мађарске ЕУ и почела је да код локалних Мађара поприма облик осећања етнокултурног отуђења од главнине њихових етника.

Када су у питању селеушки Румуни, такође је релативно очигледна дистинкција у односу на сународнике из матице, али у овом случају она није толико двосмерна: чини се, заправо, да су, изузев румунских етнолога, Румуни из Румуније релативно незаинтересовани за карактерисање и

²² В. Toni Schmäder, Brenda Major and Richard H. Gramzow, *Coping With Ethnic Stereotypes in the Academic Domain: Perceived Injustice and Psychological Disengagement*, *Journal of Social Issues* 57, 2001.

²³ Било је испитаника који су експлицитно тврдили да се сународници у матици према њима, али и према припадницима мађарске националне мањине из других држава, односе потцењивачки.

евалуацију сународника у Србији, или барем такво мишљење имају Румуни у српском Банату.²⁴ Опстао је стереотиоп који произлази из ове врсте унутаретничког разликовања,²⁵ и то са релативно непромењеним евалуативним аспектом у односу на историјске, друштвене и економске околности; чак и одређивање термина уласка Румуније у ЕУ (и увођење виза) не поправља самопроцену локалних Румуна о условима и квалитету живота у односу на земљаке из матице, а пре свега на оне са којима долазе у додир у сопственој средини: „то је све ствар политике“, „даба им, кад им је стандард и даље низак“, „па опет ми боље од њих живимо“ и сл.

Селеушки Румуни су, наравно, такође свесни тога да не само што они њихови сународници који су им послужили као модел за конструисање таквог стереотипа не могу да се сматрају чиниоцем битним за стицање репрезентативне слике друштвеног, културног и економског стања у Румунији (барем не више), већ и да је то стање знатно измењено у правцу онога које сами сматрају пожељним или барем задовољавајућим, док је, макар у одређеним аспектима (објективни пад стандарда, нестабилније прилике на тржишту пољопривредних производа, административно отежано путовање у иностранство и сл.), њихова ситуација реално погоршана – управо са аспекта онога што у том смислу сматрају пожељним.²⁶ Одатле – пре у виду опаске него аналитичке констатације – може да се каже да и у овом случају постоје предуслови за развијање стереотипа о себи са негативним вредносним предзнаком по линији унутаретничког разликовања, а можда и замек тога, и сигурно је да ће опште друштвене, културне и економске прилике у нашој земљи даље утицати у том правцу – у једном или у другом смеру.

Променљивост вредносног предзнака оваквог релационог стереотипизирања у тачно утврђеном референтном оквиру, у смислу некадашњег осећаја супериорности над земљацима из матице и данашњег евентуалног осећаја инфериорности, није, дакле, мотивисана само економским разлозима. Економски разлози су оно што се, можда, више истиче или потеже као релативно очигледан аргумент, али мишљења сам да су у питању разлози који би могли да се означе више као престижни, односно као политичко-културолошки, у односу на стање у савременом свету и вредности које су у њему прокламоване – како унутар друштва (у којем се живи, али и иначе), тако и интернационално (пре свега, у смислу уређивања међудржавних односа у складу за глобално захтеваним унутардруштвеним нормама).

²⁴ Истраживање је, наравно, спроведено само са ове стране границе, а како му је сврха била покушај да се досегну одређени аспекти културне когнитивности у локалној дуалној етнокултуралности, а не, на пример проблем унутаретничког разликовања или стереотипа по себи, релевантним сматрам податке прикупљене у оквиру дате Ми-групе (сваке од обрађених).

²⁵ Детаљније је представљен у: Б. Жикић *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш*.

²⁶ А што, наравно, деле са осталим житељима ове земље.

Овакво релационо стереотипизирање, на изванредан начин, замењује у одговарајућим половима разматраних дуалних етнокултурних средина оно елаборирано унутаретничко разликовање, мотивисано, пре свега, културним когнитивним операцијама завичајног класификовања. Наиме, у оба случаја циљ је не само означити Другог, већ и то како је тај Други део Нас (или смо Ми део Њих, сасвим свеједно), „објаснити“ зашто уопште постоји то Ми-Они диференцирање и, следствено томе, „оправдати га“ средствима која су на располагању. Наравно, како је већ речено, унутаретничко разликовање и стереотипизирање нису једно те исто, али као средства интуитивних теорија могу да буду, по логици растегљивих категорија, сматрани таквим од стране оних који их на описани начин употребљавају.

То културно когнитивно примећивање да постоје они-који-су-као-ми-али-не-и-сасвим-исто-што-ми последица је преламања два правца концептуализације Ми-групе: једног, који говори о етничком пореклу и, другог, који наглашава њено место пребивања, односно одређује је у просторном смислу. У разматраним случајевима то је пресек скупова који дају представу онога на чему се темељи заједништво са осталим етницима и онога на чему се заснива социокултурна локалност, тј. непосредна заједница живота. Прво је, у доброј мери, засновано на есенцијалистичком доживљавању етничког идентитета, док је друго, више, последица искуственог доживљавања, али је и као такво, на нивоу *представе* о томе, ништа мање плод симболичке конструкције од представе о етничком идентитету.

Унутаретничка разликовања и стереотипи, који на основу тога могу да настану, представљају у дуалним етнокултурним заједницама,²⁷ једноставно, вид превазилажења супротности између представа о томе да се припада једном, знатно ширем и комплекснијем социокултурном ентитету – етничкој заједници класификованој као народ, са чијим свим конституентама се не може поистоветити у стварносном, искуственом смислу и са којима често нема никаквог додира и представа о томе да се локална социокултуралност, у стварносном нераскидивом смислу, састоји од Нас и Других који, такође, имају своју есенцијалистичку конструкцију етничког идентитета, али – као и Ми – свој културни идентитет црпу из социокултурне ситуације заједништва живота са Другима (тј. Нама) и из одвојености од своје шире етничке заједнице.

Ово је, унеколико, и разлог разликовања модела унутаретничког диференцирања и стереотипа у различитим половима датих етнокултурних дуалности: може се рећи да представљају малу етнографију идеја о томе од чега је, заправо, састављена свака локална етничка заједница. Што је она хомогенија у смислу географског порекла њених припадника – тачније, ако је таква њихова представа о томе, унутаретничко диференцирање је мање

²⁷ Треба имати у виду да се изнето односи само на стање по овом питању у дуалним етнокултурним заједницама, а не на унутаретничка разликовања и стереотипе уопште.

елаборирано, а евентуални унутаретнички стереотипи су садржински јаснији и прецизније усмерени – и обрнуто, разуме се. Постојање завичајних класификација у контексту унутаретничког диференцирања упућује на то да су оне, у ствари, оваплоћење интуитивне теорије о томе да етничко порекло може да се изједначи са пореклом у завичајном смислу. Но, како истовремено – као што је случај са, на пример, дуалним етнокултурним срединама – концептуализација специјализације завичајности не може да пренебрегне њену етничку неистоврсност, у конструкцији идентитета у таквим срединама морају се узети у обзир и етничка компонента и компонента социокултурне локалности.

Док је о доминантности и детерминишућем карактеру етницитета у процесу конструкције идентитета у овим срединама било речи раније,²⁸ компонента социокултурне локалности тог идентитета конструише се не толико у односу на друге, колико на у односу себе, тачније, не инсистира толико на томе да смо Овдашњи Ми они који се разликујемо од Овдашњих Њих, колико на *нашој* посебности у оквиру те есенцијалистичке Ми-групе, где извор такве наовдне посебности представља *наше* место пребивања/претпостављеног порекла, што у датом процесу, заправо, у потпуности замућује „јасност“ категорија етничке припадности и локалне дуалне етнокултуралности. Унутаретничко доживљавање разноликости можда јесте, помало, фолклорно – барем у смислу тога да је намењено себи, а не другима,²⁹ али га то не чини ништа мање моћним средством конструкције идентитета у контексту који, очигледно, изискује задовољавање два сасвим различита критеријума самоодређења.

²⁸ Б. Жикић, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Бечеј и околина*; исти, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш*.

²⁹ Уп. Гордана Љубоја, *Етнички хумор XX века у хумористичкој штампи Србије*, Посебно издање Етнографског музеја, Београд 2001, 364.