

Милан Трипковић  
Филозофски факултет  
Нови Сад

UDK: 316.4.053  
Оригиналан научни рад  
Примљен: 11. 9. 2008.

## АНТРОПОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА ЕТНИЧКИХ СУКОБА

*Циљ овог рада је да се етнички сукоби сагледају и кроз њихову антрополошку димензију, посебно из угла Диркемовог разликовања светог и световног, као и њихове амбиваленције.<sup>1</sup> Осим самог Диркема (Émile Durkheim), писац текста се позива и на друге ауторе који су диркемовској социолошко-антрополошкој школи више или мање блиски. Главни теоријски оквир анализе чини заправо покушај развијања и “примене”, у том погледу веома инспиративног, антрополошког становишта Мери Даглас (Mary Douglas). Социолошку подлогу из које се црпи емпијска грађа и на којој се илуструје и проверава ваљаност почетне хипотезе и коришћеног појмовног апарата представљају етнички сукоби који прате распад друге Југославије. Не претендујући ни на какву исцрпност, још мање на целовитост, у објашњењу тако сложених феномена, аутор се ограничава на проверавање хипотезе о мешању светог и световног као једном од узрока, и у исти мах појавних манифестација, етничких сукоба у национално и верски хетерогеним срединама, које су, уз то, захваћене мукотрпним и неизвесним процесом замене социјалистичког система капиталистичким. У том контексту, указује се и на сложеност међуентитетских односа у постдејтонској Босни и Херцеговини, те на неке од узрока и могућих последица оштрог диференцирања на актуелној политичкој сцени транзиционе Србије, који се разматрају у истом теоријском кључу.*

*Кључне речи: етнички сукоби, свето и световно, Југославија, Србија, Босна и Херцеговина.*

Овај рад нема за циљ да пружи неко целовито и исцрпно објашњење етничких сукоба или грађанских ратова на етничкој основи, тим пре што је та сложена проблематика већ делимично била обрађивана у неким раније објављеним ауторовим текстовима (Трипковић, 2005). Његова амбиција се своди на покушај да се укаже на још један, по нашем мишљењу мање видљив и занемарен, њихов аспект или угао гледања, имајући првенствено на уму генерални ток такве врсте сукоба, њихова општа обележја и главне последице на подручју бивше Југославије. При том, почетну и најширу теоријску подлогу тако постављеног разматрања чини Диркемово разликовање “светог” и “све-

---

<sup>1</sup> Рад је део ширих ауторових истраживања на пројекту *Социјално-економске и културне карактеристике и потенцијали Војводине као чинилац регионалног повезивања и интеграције у Европу*, који финансира Министарство за науку, технологије и развој Републике Србије.

товног”, као и његово указивање на опасности које се помаљају из брисања њихових граница и задирања једног у друго.

Наиме, познато је да Диркем сматра како “религијска веровања, била проста или сложена, показују једно исто заједничко обележје: претпостављају класификацију реалних и идеалних ствари о којима људи мисле у две класе, у два супротна рода означена обично двама посебним изразима које доста добро тумаче речи *профано* и *свето*. Подела света на два подручја – од којих једно обухвата све што је свето а друго све што је профано – јесте дистинктивна црта религијске мисли” (Dirkem, 1982: 35). Да би још више подвукао значај и непремостивост ове дистинкције између светог и световног, он додаје како у историји људске мисли нема примера двају категорија ствари које се међу собом тако дубоко разликују и тако оштро супротстављају: “Традиционална супротност између добра и зла је према овој ништавна, јер су добро и зло две опречне врсте истог рода, наиме морала, као што су здравље и болест само два различита вида истог реда чињеница, наиме живота; људски дух је, међутим, свето и профано одувек и посвуда поимао као одвојене родове, као два света међу којима нема ничег заједничког” (Dirkem, 1982: 37).

Након указивања на чињеницу да круг светих ствари не може бити одређен једном за свагда, односно да је од једне религије до друге његов обим “бескрајно променљив”, Диркем на истом месту прецизира да су свете ствари “оне које су заштићене и изоловане забранама”, док су профане “оне на које се те забране односе и које морају да остану удаљене од првих” (Dirkem, 1982: 38). У складу с тим, религијска веровања се дефинишу као “представе које изражавају природу светих ствари и односе које оне одражавају било једне с другима, било с профаним стварима”; док се обреди одређују као “правила понашања која прописују како човек мора да се влада са светим стварима”. Скуп веровања и одговарајућих обреда чини религију као јединствен систем у коме изванредан број светих ствари стоји у међусобном односу координације и субординације – она је целина коју образују различити и сразмерно индивидуализовани делови (Dirkem, 1982: 39). А пошто су религијска веровања и обреди увек заједнички одређеном колективу, томе ваља додати још и цркву, схваћену као заједницу “чији су чланови сједињени зато што на исти начин замишљају свети свет и његове односе с профаним светом, као и зато што ту заједничку представу испољавају у истоветним обичајима”. (Dirkem, 1982: 41)

Додајмо још и то да је Диркему нарочито стало до тога да истакне забрану *додира* и *мешања између светог и световног*, о чему најбоље сведоче тзв. “негативни култови”, који се управо односе на разне облике уздржавања и забрана. Из те забране додира и бркања религијског и профаног живота, како у простору тако и у времену, настала су светилишта и празници. Све то повезано је, по Диркему, са двама наизменичним фазама кроз које протиче друштвени живот сваке заједнице, мада наравно не на истоветан начин – фаза распршености и одвојености када осећај друштвености слаби и фаза збије-

ности на тачно одређеним временским и просторним тачкама када, у стању велике колективне узурелости, долази до обнављања и учвршћивања друштвених веза. Ритам по коме се одвија религијски живот тако само изражава ритам друштвеног живота и из њега произилази. То је зато што религија није ништа друго до симболички преобликована колективна свест. Бог је само персонификовани морални идеал, у чијем је лику људима предочено њихово сопствено друштво: он је само сликовити израз друштва (Dirkem, 1982: 209).

Ако се сада, уз све њене мане и једностраности, у основи ипак прихвати ова Диркемова претпоставка о томе да се религија може посматрати и као симболички систем у коме се обоготворује сопствено друштво (или етничка заједница) и тако обезбеђује колективни идентитет, онда се тиме отвара простор за пропитивање једног занимљивог и, чини се, недовољно истраженог проблема: шта се збива у тренутку кад се један друштвени систем, па тиме и симболички систем светог, нагло руши и замењује неким другим. Одговор на то питање требало би да учини разумљивијим зашто је у тренутку пропасти и масовног одрицања од социјализма на овим просторима дошло до упадљивог бркања светог и световног, као и бруталног упада једног у подручје оног другог, праћено насилним распадањем дотадашње државне заједнице; односно зашто је деведесетих година прошлога века на просторима бивше СФРЈ тако “неочекивано” и релативно лако и брзо оживљено снажно осећање етничке припадности и одговарајуће дистанце према другим или “туђим” етнитетима.

Иако је процес урушавања социјализма и растакања Југославије као државе трајао дуже и није имао искључиво локални карактер (у нашем случају, тај ток се може пратити барем од уставних промена седамдесетих година прошлог века, са убрзањем после смрти Ј. Б. Тита и кулминацијом у време уједињења Немачке и распада СССР-а), ипак су се тек деведесетих година, с доласком декларисаних националиста на власт у свим републикама, и уз погодне међународне прилике, стекли прави услови за замену пређашње самоуправно-социјалистичке идеологије националистичком и за почетак етничких сукоба.

Оно што је симптоматично јесте да су пресудну улогу у свему томе одиграли мутирани “комунисти”, негдашњи или ондашњи, који су, изгубивши дотадашњи основ власти, без тешкоћа напустили “светост” своје световне идеологије – која се, у складу с Диркемовом теоријом, може посматрати и као сурогат за омражену, одбачену или “укинуту” традиционалну религију као “опијум за народ” – и посегнули за властитом нацијом и “својом” религијом, које се наново преводе из световног у свето, а сународницима нуди “најприроднији”, мада помало заборављени, основ колективног идентитета, онај етнички.

При том се не сме занемарити ни чињеница да комунистички режим од једног дела становништва никада није ни био прихваћен; да га је други део само привидно прихватао или просто из нужде подносио; да му је трећи остао

млако привржен, углавном по инерцији конформизма, због бојазни од репресије или неизвесности које са собом могу да донесу промене, укључујући ту и губљење самосталности и оживљавање етничких сукоба на чије су погубне последице још била жива сећања, из властитих интереса или у некој комбинацији свега тога; док је тек незнатан део становништва остао до краја горљиви заговорник и бранилац “самоуправног социјализма”.

Како је, пак, осећање националне припадности било дотле потиснуто и ослабљено – наравно не свуда на подједнак начин, тако да се генерално може рећи како је комунизам највише био прихваћен у оним срединама које су најдаље и најискреније одбациле своју стару религију и традицију, што ће свакако имати одговарајући утицај и на постсоцијалистичка збивања – и како се, у нашим условима, верске разлике налазе у самом средишту етничких идентитета, разумљиво је што је повратак ка националном не само био тако високо идеологизован, сиров, жестоко конфликтан и у крајњој линији невероватно иррационалан, већ и што је он ишао кроз реafirмацију политичке улоге и значаја религије и њених институција и организација, укључујући ту дакако и свештенство.

За такав “заокрет” већ је био припремљен терен, првенствено на подручју тврдо табуисаног принципа “братства-јединства”, као светог и недодирљивог прекривача за свеколику пређашњу и текућу прљавштину световног. Свети карактер овог, у свеопштој идеологизацији високо котираног начела, постигнут је пре свега апсолутном забраном критичког преиспитивања стварних историјских збивања из којих је рођена потреба за њим, односно камуфлирањем лажних темеља на којима је оно ваздигнуто и табуисано. Светост начела “братства-јединства” била је додатно учвршћена тиме што је сваки етничитет добио своје “анђеле” (добри момци) и своје “ђаволе” (лоши момци), чиме је обезбеђена не само његова даља сакрализација, већ су братски загрљене нације могле да буду ослобођене баласта колективне одговорности и сваке потребе даљег озбиљнијег преиспитивања властите мрачне и неславне прошлости. Кривице и заслуге сваке од њих подељене су на равне части, без улажења у даља подробнија разматрања, а целокупна енергија требало је да буде усмерена на одржање заузетог “правилног курса” на путу у “светлу будућност”. Нераспакован и “заборављен”, срамотан и опасан историјски пртљак, попут темпиране бомбе или нелечене болести, остављен је да на миру и натенане увећава своје деструктивне потенцијале и чека подесну прилику како би експлодирао.

У сваком случају, нагло и убрзано снажење религијског довело је до поновног брисања граница између светог и световног, што се, поред осталог, читовало и кроз непосредно ангажовање црквених организација и појединих свештених лица у политичком животу, али и кроз сакрализацију целокупног подручја политике, која у идеолошкој равни почиње готово искључиво да се води за остваривање “светих”, вековима одлаганих и “коначних” националних циљева. Не чуди онда што су помаљајући етнички сукоби убрзо добили

јака обележја верских ратова, чији су карактеристични пратиоци били убијање и зостављање невиних људи само зато што су припадници друге вере (нације), те масовно рушење верских објеката (а познато је да и једно и друго увек има изузетно јаке и згуснуте симболичке набоје); али и крајње пристрасно одређивање и готово неприкривено безочно мешање спољашњих фактора у домаће сукобе, с безрезервном подршком “својим” истоверницима и/или послушницима, што је несумњиво додатно допринело њиховој бруталности и трајању.

На примеру етничких сукоба у бившој СФРЈ може се јасно уочити како се мешање и прекретање улога светог и световног, по правилу, одвија на неколико међусобно повезаних нивоа или равни: идеолошкој, институционално-организационој, симболичко-ритуалној, индивидуалној, са неколико пратећих катализирајућих елемената, од којих се онај медијски чини најзначајнијим, уз напомену да сваки од њих нема само своју унутрашњу (домаћу) већ и спољашњу (међународну) димензију.

На првом нивоу, то се углавном показује као двоструки или двосмерни процес одрицања од старог (социјализам) и прихватања новог (капитализам), праћен профанисањем пређашњег светог и сакрализацијом до тада занемареног профаног, из чега се рађају националистичке идеологије као снажан кохезиони фактор етнички “чистих” заједница које незауостављиво стреме државном осамостаљивању и које представљају “природан” основ поново пронађеног колективног идентитета.

На другом нивоу цео процес се претежно исказује као обрнуто сразмерно институционално-организационо јачање “новог” (етничког) на рачун “старог” (класног), што је праћено свеопштом политизацијом која би требало да, кроз оспоравање, поништавање или “укидање” другог, обезбеди легитимитет првome, као и његов легалитет, пре свега кроз преузимање свих његових дотадашњих “нормалних” функција путем вишестраначких избора, који се одвијају под повишеном националном температуром, што се непрекидно подгрејава и одржава путем медијске и друге манипулације, чиме се у најмању руку доводи у питање њихов демократски карактер.

Што се тиче ритуално-симболичке равни, ту долази до карактеристичног продора, ако не и праве ерупције, популизма и традиционализма којима се у први план истичу наслеђена обележја и разлике које постоје између иначе етнички, у највећем броју случајева, објективно веома сличних ентитета, па се зато посеже за идеологизованом реинтерпретацијом ближе или даље (углавном трагичне) прошлости, када су те разлике на драстичан начин долазиле до изражаја и производиле погубне последице по све заједнице, односно њихове припаднике. Све то праћено је и непрекидном и обилатом продукцијом вештачких разлика, претежно на основу уврежених предрасуда и стереотипа, од стране прилежних, а не ретко и корумпираних националних идеолога, који су по правилу, као “бескомпромисни бранитељи” самоуправног социјализма, нешто слично радили и у пређашњем систему и који тако

себи (опет!) обезбеђују значајна и пробитачна места у новоуспостављајућим друштвеним и политичким хијерархијама. У сваком случају, оживљено и до крајњих граница интензивирано и растегнуто ритуално-симболичко готово у потпуности наткриљује јавни простор, мењајући битно дотадашњи свакодневни живот људи, деформишући њихову свест, као и реметећи коренито њихове међусобне односе.

Тако се, најзад, доспева до нивоа индивидуалног понашања и деловања актера, где се, као и увек, врши карактеристично диференцирање на мањину активних, којима одговара рушење дотадашњег поретка ствари и који у смутним временима виде своју шансу; и већину збуњених и заплашених којима се лако манипулише и који немају снаге да се одупру притиску рушилаца. Из мањине активних временом ће отпасти наивни занесењаци и идеалисти, а учвршћиваће се аморални и цинични прагматичари, који добро познају властите интересе и који ће умети да, вештом манипулацијом масама и немилосрдним одстрањивањем конкурената, усмеравају ток догађаја у за њих пробитачном правцу, тако да на крају они остану једини добитници ситуације коју су највећим делом сами креирали. Са друге стране, изманипулисани део масе биће главни извођач туђих радова а један део њих никада се неће до краја освестити, већ ће остати “добровољни” и истрајни заточеници идеологија које су већину њих трајно сместили на маргине друштва и сврстали их у губитнике транзиције.

На тај начин се испоставља да оно што се деведесетих година протеклог века дешавало у другој Југославији јесте заправо једна врста нове револуције, овог пута етничке а не класне, која задржава темељне принципе и механизме револуционарне идеологије и праксе, па чак добрим делом и актере. То се види већ и из чињенице да су најекстремнији и најнасилнији националисти веома слични истим таквим, насиљу склоним, зажареним и “бескомпромисним” револуционарима робеспјеровског типа (а зна се да су Робеспјер и Француска револуција из 1789. године узор свим потоњим револуцијама и револуционарима).

Само тако се може објаснити она лакоћа и брзина с којом су дојучерашњи “левичари” и “интернационалисти”, добрано огрезли у револуционарно насиље, на коме су итекако профитирали, сада масовно постали загрижени националисти, још склонији крвавом насиљу: у привидном дисконтинуитету јасно се указује чврста линија континуитета. Без препознавања погубног и дуготрајног деловања тог “револуционарног духа”, који је још од раније показивао упадљиву способност да се непрекидно прилагођава на нове политичке ситуације и односе снага, те да мењајући форму задржава своју суштину, ништа се овде ваљано не да објаснити, укључујући ту и најновија политичка збивања у Србији.

Тај револуционарни дух пређашњих и новијих аририста (ови потоњи се углавном регрутују из редова физичких и/или духовних потомака оних првих), између осталог, носи у себи потребу и потенцијал да се у тренутку ко-

рених политичких заокрета ласно посеже за поништавањем граница између светог и световног, односно да се свето срозава у световно а да се световно узноси у свето. Сетимо се овом приликом само како су се, на политичке мене у већини добро адаптирани, припадници комунистичког покрета свуда преконоћ у повремним “чисткама” и бројним унутарпартијским обрачуницима, без претераног устезања и без разједајућих недоумица, одрицали својих дојучерашњих идола и светаца, а сада “палих анђела”, који се нештедимице и немилосрдно засипају блатом, као што се, уосталом, по потреби, без неких крупнијих и “сувишних” моралних дилема чини и у, социјализму и сваком монополизму тако својственим, ритуалним поступцима покајања кроз “самокритике”, праћене неззорним и обилатим посипањем властите “грешне” главе пепелом.

На делу је континуирани и потенцијално бескрајно растегљив поступак револуционарног “укидања” старог (које је по дефиницији “застарело”) и устоличења новог (које је самим тим “напредно” и “модерно”), што је један од механизма ревитализације и очувања ауторитарног режима, али и циркулација елита у оквиру монополистичке владајуће партије, с тим да ће тако стечени обрасци деловања, понашања и мишљења жилаво претрајавати, односно упорно одолевати захтевима за променом и вербалним заклинањима у њих све до наших дана. Ово се, између осталог, исказује и као способност да се правремено препозна победничка страна, којој се намах ставља на располагање стечено умеће служења, дакако уз очекивано властито окоришћавање.

То нас доводи до још једног, нешто скривенијег, али не мање битног, чиниоца уоченог континуитета између ове две револуције, које се на површини показују различитим, то јест желе приказати као међусобно супротстављене или барем несагласне, а то је да се испод обе ове врсте реторички силовитих и практички изузетно агресивних, али и веома прилагодљивих, идеологија и политичких покрета, у самом језгру њиховог свеопштег и неупитног волунтаризма при обликовању друштвених догађаја и ирационалности њиховог прорачунатог насиља, скривају сасвим опипљиви материјални и други интереси главних иницијатора, контролора и усмеривача “револуционарних збивања”.

Нема, дакле, никаквог спора да се етнички сукоби у пређашњој Југославији могу боље схватити и целовитије објаснити, тек ако се има на уму и ова њихова, вешто прикривана позадина, која ће за већину у њих увучених актера, изгледа, остати непрозирна чак и онда када освану окружени осониом и баснословно богатим ратним профитерима који ће наставити да им кроје судбину и у тзв. мирнодопским условима. А све то, дакако, има и своју антрополошку димензију.

Чести ратови и револуционарни резони створили су овде један посебан антрополошки тип који радо учествује у свим нередима, рачунајући на сигурну корист за себе, а који се укратко може препознати преко неколико

битних обележја: (1) *манипулативни комунитаризам*, то јест способност да се под видом борбе за “заједничке” или “опште” интересе заведу и искористе други, односно “мобилишу масе”, како би се на тај начин заправо најлакше и најбрже п(р)отурили и реализовали сопствени интереси, који остају замаскирани “узвишеним” идеалима, чиме се истовремено обезбеђује унутрашња сатисфакција и очувава привид моралности према споља; (2) *бескрупулозни арилизам*, то јест настојање да се успе по сваку цену и у свакој ситуацији, безобзирним коришћењем свих расположивих средстава, што најчешће подразумева сурови обрачун с људима, не ретко и с дојучерашњим истомишљеницима, “саборцима” и “пријатељима”, а што га чини веома подесним за обављање свих врста “прљавих послова” по задатку, за моћнике којима је таква услуга увек добродошла, при чему се, иако поступа по налогу актуелног газде, он ипак искључиво равна према процени очекиване добити за себе; (3) *цинични прагматизам*, који се првенствено показује у томе да њему ништа није свето и да он не верује ни у какве трајније и универзалније “моралне норме и вредности” (“за идеале гину будале”!) нити “људске квалитете”, осим сопствене “сналажљивости”, односно спретности или умећа у постизању за себе корисних, по правилу врло опипљивих материјалних циљева, мада му није страна ни тежња ка чистој и безграничној моћи и владању другима; (4) *нестални и растегљиви идентитет*, исказан као “доследна недоследност”, која се пре свега може пратити кроз упадљив раскорак између речи и дела, а што се добро дефинише чувеном изреком да такав појединац увек “једно мисли, друго говори, а треће ради”; (5) *ригидна и острашћена искључивост* према свему што је различито од њега, што је несагласно с његовим уверењима или што се противи њему и његовом тренутном опредељењу, а све то је удружено са склоношћу ка одстрањивању и прогањању другога, увек виђеног у манихејским категоријама строгих и неопозивих подела на “наше” и “њихове”, “напредне” и “назадне”, “добре” и “лоше” и сл., у чему се заправо показује нека врста његове нове, световне религиозности; (6) *самодопадљиви модернистички антитрадиционализам*, који се показује у олаком одбацивању сваке традиције, посебно оне којој објективно и сам припада, па и оне у чијем је стварању, колико до јуче, активно учествовао, укључујући ту и безочно порицање тог учешћа, које, не ретко, води чак до чврсте самоубеђености, или барем минимизирања властите улоге у свему томе и/или порицања значаја свега пређашњег, а што би се, у новонасталим околностима на које се ваља брзо адаптирати, могло сматрати “непожељним” или “компромитујућим”, али то нипошто не искључује безрезервно приклањање некој другој традицији, која је сада на цени (којој они, да како, “у души” никада нису ни престајали да буду одани!) и помоћу које се не само може опрати сумњива биографија, него и обезбедити добра позиција у најновијој борби за (пре)распделу моћи; (7) *екстремно помодарство*, то јест изузетна прилагодљивост и лако саображавање са свим оним што је тренутно популарно, односно што је у актуелном тренутку доминирајуће у социјалном

и политичком простору – те му стога ваља здружено исказати јавну, видљиву, спољашњу, правоверничку приврженост – а што, по правилу, значи и посебну осетљивост за надлазеће друштвене покрете и способност да се на време уоче предстојећа померања и промене на терену односа моћи, како би се благовремено стало на “праву”, победничку страну и поданички приклонило тренутно јачем, све наравно због пробитачности за себе и себи сличне.

Без разматрања удела овог типа људи у етничким сукобима и грађанским ратовима не могу се разумети ни поратна збивања на овим просторима. Тиме се долази до питања исхода учесталих “револуционарних” потреса, који ће за ову прилику, првенствено уз помоћ категоријалног апарата који развија Мери Даглас (Mary Douglas), бити праћени и промишљани претежно у идеолошко-политичкој равни.

Настављајући диркемовску традицију и придржавајући се структуралистичке претпоставке о постојању темељних бинарних опозиција, Мери Даглас се у првом реду занима за друштвене темеље симболичких класификација. У том контексту, она уочава постојање занимљиве разлике између “чистога” и “прљавог”, као и “опасног” и “безопасног” или “јестивог” и “нејестивог”, која се сусреће у свим културама и која детерминише понашање не само одређене заједнице већ и сваког појединца у њој. По њеном мишљењу, између људског тела и тела политике постоје трајне сличности, тако да се обреди, којима је циљ да заштите људско тело од спољашњих онечишћења, не разликују битније од обреда који имају за циљ заштиту спољашњих граница друштва (Douglas, 1993).

С друге стране, примењујући и развијајући компаративни метод свога учитеља Еванс-Причарда (Edward Evan Evans-Pritchard), она указује на чињеницу да постоје нека искуства која су заједничка свим друштвима, што је доводи до увођења појмова “група” (group) и “мрежа” или “матрица” (grid). Први се односи на искуство засебне друштвене јединице, док се други тиче правила која повезују једну особу с другим особама (Douglas, 1994). Група се сама дефинише према *захтевима* које поставља својим члановима, *границом* коју зацртава око њих, *правима* која им додељује да се користе њеним именом и другим облицима *заштите*, као и *обавезама* и *ограничењима* која *примењује*. Мрежа, пак, указује на испреплетеност *правила* којима су појединци подложни током *интеракције*, а односе се првенствено на њихове друштвене *улоге* и *положаје*, чиме се, између осталог, остварује и *друштвена контрола* над њима. Дагласова настоји да покаже како су групе и мреже повезане са свим осталим димензијама културе, почев од економских и политичких, преко симболичких, до космолошких.

На ову њену темељну претпоставку вратићемо се касније, након што изнесемо тезу да нам се чини како разликовање “чистоће” и “прљавштине” може добро да послужи за објашњење неких аспеката грађанских ратова у бившој Југославији; док теорија о неколико типских ситуација које се кристалишу у односима између “групе” и “мреже” може помоћи да се боље раз-

меју исходи тих ратова. Истовремено, и једно и друго би требало да послужи да се још једном, иако недовољно подробно, укаже на опасности које вребају из честог нарушавања односа између светог и световног, као и њиховог произвољног мешања. При том ће у даљим разматрањима главна пажња ипак бити усмерена на исходе, односно на оно шта јесте и шта ће вероватно тек бити, док ће питање прошлости овог пута бити донекле остављено по страни – у оној мери у којој је то уопште могуће, има ли се на уму да се у сваком говору о садашњости, неминовно помаља и прошлост, било вољно или невољно, прикривено или отворено.

Оно што не би требало да буде спорно јесте да у “нормалним” друштвеним приликама, тј. у стању грађанског мира, култура јасно одређује шта се има сматрати “чистим”, а шта опет “прљавим”. Као што индивидуално тело не сме бити запрљано, тако и колективно тело мора да буде чисто. Пресудну улогу у свему томе имају *границе*, оне видљиве и невидљиве, што значи да је јасно разграничење и прецизно разликовање надлежности између нас и других, једнако као и између светог и световног, најбољи “бранилац мира” – како би то рекао Марсилије Падовански још у позном средњем веку (Трипковић, 2005а). Међутим, у грађанским и/или верским ратовима, када религијско-етнички човек постаје исто што и идеолошко-политички човек, тако да се та два појма потпуно изједначавају и стапају, ова граница се насилно и темељно брише. О томе на најдрастичнији начин сведоче масовно примењивани акти индивидуалног и колективног “прљања”, препуни симболизма, као што су силовања и рушења верских објеката.

На другој страни, пошто група и мрежа могу, али и не морају да иду заједно, јавља се неколико типичних комбинација које, чини се, добро дефинишу актуелна политичка и друштвена стања у постјугословенским друштвима која су била захваћена ратним збивањима. Наиме, трагајући за формулом класификације односа групе и мреже, која би се могла применити како на најмању скупину ловаца-сакупљача тако и на индустријски најразвијеније нације, Мери Даглас идентификује четири идеално-типске ситуације. (1) јака група, јака мрежа; (2) јака група, слаба мрежа; (3) слаба група, јака мрежа; (4) слаба група, слаба мрежа.

Друштва у којима су *снажне и група и мрежа* одликују се односима који су добро уређени и јасно разграничени. Ту се друштвено искуство појединца дефинише најпре друштвеном границом између групе и оних изван ње, а затим на основу јасних правила поступања међу члановима групе. Понашањем појединаца, који су у исти мах везани за друге и одвојени од њих бројним линијама и границама, управља се у име групе, што укључује и наметање разних обавеза члановима групе (порези, војне обавезе и сл.) како би она трајно опстала. Унутар такве групе постоје јасно издиференциране категорије (класе, старосне подгрупе и сл.) које могу да имају специјализоване улоге и неједнак приступ ресурсима, што укључује и постојање различитих решења за разрешавање потенцијалних сукоба између тих категорија. Због тога су

друштва снажних група и јаких мрежа, по правилу, већа и трајнија од других. Уз то, она нису подложна унутрашњим цепањима (Daglas, 1994: 6). Очигледно је да се овај случај односи само на велике и моћне државе, у којима су као посве легитимне прихваћене не-егалитарне идеологије и праксе и које немају озбиљнијих унутрашњих напетости на етничкој основи, било зато што су етнички релативно хомогене (нпр. Француска или Јапан) или што су организоване као тзв. државне нације (нпр. САД или Кина), што значи да је овде патриотизам (оданост домовини) увек испред етничког национализма (приврженост етницији), који је заправо потиснут из јавне сфере, односно премештен претежно на подручје приватнога и приватности.

У сваком случају, то није ситуација која би карактерисала послератне исходе на просторима бивше Југославије, о чему најбоље сведочи актуелно стање етничко-ентитетских односа у Босни и Херцеговини. Снажна група и јака мрежа овде би противречиле темељном принципу хомогенизације засебних друштвених тела (ентитета) на етничко-религијској основи, што се може сматрати битном претпоставком и кључном последицом грађанског рата. Истовремено та ситуација би била и у потпуној несагласности са жиљавом и веома снажном, двоструко упреденом, егалитарном традицијом (наслеђеном патријархалном и новоствореном социјалистичком) својственом свим завађеним етницитетима. Поврх тога, суштинска утканост религијског у етнички идентитет свакога од њих појачава и конзервира дејство егалитаризма, будући да су сви једноверници, барем званично и доктринарно, једнаки пред (својим) Богом. Не заборавимо, при том, да је ту на делу и невероватна сучељеност на малом простору три велике и глобално конкурентске светске религије (ислам, западно и источно хришћанство) коју неки, као што је знано, сматрају осномом “сукоба цивилизација” (Hantington, 2000).

Варијанта *слабе групе, а јаке мреже* такође није много вероватна. Према Мери Даглас, то је она ситуација у којој је појединац строго подређен друштвеним правилима, што значи да је његова независност крајње редукована, а да је његово понашање одређено деловањем сила које су далеке и безимене. Осим тога, овде по дефиницији изостаје и повезаност појединца са било којом друштвеном групом, пошто оне не постоје. Али, иако не припада ниједној омеђеној групи, појединац је у односу са другима обуздан скупом категорија које су дефинисане упућивањем на њега самог (Daglas, 1994: 90-91). У случају Босне и Херцеговине, таква ситуација би била мало вероватна стога што би она најпре противречила темељном начелу конституисања ентитета на групно-етничком и религијском идентитету, што укључује и његову (ре)територијализацију; затим, што би се довела у питање, с тешком муком стечена и веома крхка, међуентитетска равнотежа, остварена уз снажно међународно ангажовање, посредовање и непосредни, континуирани и временски практично неограничен надзор, ако не и диктат; те, најпосле, што би свако одрицање од етницитета као главног конститутивног начела, под видом борбе за ефикаснију или грађанску државу (један човек, један глас),

аутоматски значило доминацију једне нације (зна се већ које), што би новостворену сложену државу поново одвело право у стање које је и било узрок грађанског рата.

Нешто слично се може рећи и за варијанту *слаба група, слаба мрежа*, где искуство појединца не ограничавају никакве спољашње границе нити њиме управљају приписане статусне класификације. Пошто човек није везан ни групом ни мрежом, он је слободан од принуда друштвене природе и не замара се конвенцијама. Сви његови односи са другим људима своде се на међуличне контакте по слободној вољи (*Daglas*, 1994: 90-91). Овде појединци могу слободно да успостављају трансакције изван граница групе, а све друштвене поделе су подложне преговорима, па су такве државе потенцијално веома успешне. Али, то је такође мало вероватан исход у Босни и Херцеговини, као и на целокупном простору бивше Југославије. Додуше, може се претпоставити да таква замисао постоји у главама неких представника тзв. међународне заједнице, што значи да би она евентуално могла да се наметне споља. Међутим, ако би и дошло до присилног наметања, пре би се могло очекивати натурање варијанте слаба група, јака мрежа, која би, истина, била у дубокој противречности са затеченим стањем (снажна приврженост властитом етницитету и јаке егалитарне традиције), али би зато много више одговарала резултатима досадашње транзиције (мањина изузетно богатих добитника и већина изразито сиромашних губитника), као и актуелној глобалној превласти модела неолибералног капитализма. У сваком случају, комбинацијом слаба група и слаба мрежа добија се у конкретном случају нека врста двоструко неповољне ситуације, у којој би се спојиле лоше стране претходне две варијанте. Слабљење етничких група у првој фази може бити остварено само јачањем надентитетске власти, како би се створила “нормална” држава, која би се потом интегрисала у наднационалне европске структуре – тачније речено, потчинила њима и утопила у њих. Тиме би се, међутим, успоставила отворена или прикривена доминација већинске етничке групе, што би произвело незадовољство и отпор код преосталих двеју, а то би не само реметило, ако не и онемогућило, функционисање унитарне власти, већ би закочило и европске интеграције. Осим тога, може се са великом вероватноћом претпоставити да би се већински етницитет нерадо одрекао толико жељене унитаризоване власти, за којом нескривено жуди и које се једва дочепало, чак и по цену сукоба са својим досадашњим страним менторима и пристрасним заштитницима. Свему овоме ваљало би придодати и раније поменуто околност да је потпуно одсуство мрежа тешко замисливо у класно дубоко подељеном транзиционом друштву.

Остаје, дакле, да се послератна ситуација у Босни и Херцеговини најприближније може описати као стање јаких, међусобно дубоко подељених и територијално раздвојених националних група и још увек слабо изражених мрежа, али са тенденцијом постепеног слабљења група и јачања мрежа. Интересантно је да се нешто слично може опазити и на актуелној политичкој

сцени Србије која се у основи расцепила на заговорнике варијанте “јака група, слаба мрежа” и варијанте “слаба група, јака мрежа”. Типични носилац првог политичког пројекта свакако је Српска радикална странка, а другог Либерално-демократска партија (остале политичке формације се ионако разврставају на једној лепези где се јасно распознаје која је од њих блиска једној од ове две екстремне и “чисте” позиције). Ова оцена ће бити јаснија након што се прикажу главна обележја преосталог четвртог модела у класификацији Мери Даглас – оног који се означава као “јака група, слаба мрежа”.

Као што сам назив казује, друштва снажне групе а слабе мреже наглашавају дефиницију и ауторитет група, али им недостају издиференциране унутрашње поделе и одвојени друштвени сектори. Због тога су овде односи између појединачна двосмислени, а решење сукоба је теже. Како су механизми за решавање сукоба слабо развијени, неслагања се прикривају тако да се избијање спорова и сукобљавање увек доживљавају као “изненађење” (ситуација у Босни и Херцеговини пре избијања етничког рата). Одговор на прикривене и потмуле размирице обично иде ка заговарању чвршћих граница између група (у нашем случају, и кроз етничко чишћење), како би се надзирало прихватање нових чланова и оснаживала група (у чему важну улогу има и повратак религији и потенцирање и подстицање осећаја религијске припадности). Казна за унутрашње несугласице и раздоре најчешће је протеривање из групе или њено цепање (ентитетска подвојеност у Босни, распућеност политичке сцене Србије).

У сваком случају, таква друштва су, по правилу, мала и склонија унутрашњим поделама. Са становишта припадника друштва у којима је група јака а мрежа слаба свет је трајно подељен на унутрашње и спољашње чланове. Ту су широко распрострањене представе да изван граница властитог друштва вребају зле силе које чекају да продру у његово царство, па се стога мора бити стално “будан” и помно мотрити шта се збива на границама. Због опасности од тровања и губитка физичке снаге, сви отвори се пажљиво штите, а то укључује и потребу да се унутар заједнице пронађу “затровани” појединци или “средства зла”, које ваља изгнати (у Србији и код Срба озлоглашена и погубна подела на “патриоте” и “издајнике”) како би се наново прочистило поље људскости. Како оштроумно примећује Мери Даглас, на делу је заправо сукоб између ексклузивне групне припадности и конфузног социјалног искуства: “човек прихвата веома јаку припадност друштвеној групи, а истовремено не зна у каквим је односима с њеним другим члановима и шта треба да очекује” (Daglas, 1994: 6).

У ситуацији кад је група јака а мрежа слаба, идеја о пожељном облику тела изложеном нападу споља стреми да се преноси из једног контекста у други. Мери Даглас подвлачи да та замисао може добро да послужи као “теорија несреће” тиме што се кривица приписује скривеним непријатељима друштва (Србима су за све криви њихови “вековни непријатељи”). Такође, она може да буде вођство за акцију захтевом да се непријатељи демаскирају и

онеспособе, што доводи до све нових унутрашњих подела, а да ни старе нису зацељене и превазиђене. Истовремено, та идеја може да послужи и као особена филозофија бића разликовањем сила добра и сила зла и препознавањем унутрашњости тела као области под надзором, тако да унутрашњост постаје добра а спољашњост зла (Daglas, 1994: 7).

С обзиром да социјално искуство у друштвима јаке групе и слабе мреже наглашава спољне границе, али не и унутрашњу структуру, унутрашњост тела која је изложена претњи од напада споља сматра се овде рањивом, али недиференцираном. На новоу друштвене филозофије, ова слика сагласна је са оптимизмом о могућности да друштво остане неиздиференцирано (вечити сан о друштву правде и једнакости и иста таква жал за изгубљеним рајем патријархалне заједнице). Неправда се једноставно исправља чишћењем система од унутрашњих издајника у спреси са спољним непријатељима. То производи политички негативизам. Символизам тела у космологији која обилује страхом од вештица бескрајно је богат и разноврстан. Ипак, увек је нагласак на поштовању граница, чувању отвора и избегавању неподобних мешавина (Daglas, 1994: 7).

Ова типска ситуација, као суштинска претпоставка али и као логичан исход етничких сукоба и грађанско-верских ратова, бива најпре угрожена транзиционим диференцирањем на мањину веома богатих и већину изразито сиромашних, која се одвијала скривено, испод високопарне националне реторике и вештачки подгреваног националног идеализма, а потом идеолошки оправдана тезом о неминовности повратка (оваквом) капитализму и неизбежности формирања (баш такве) новокапиталистичке елите. Нема сумње да ће у Србији управо ове идеологије и политичке снаге у будућности само јачати.

Мери Даглас сматра да се ова врста социјалног искуства (јака мрежа, слаба група), “где је човек везан не лојалношћу према групи него скупом правила која га обавезују у реципрочним трансакцијама”, одликује изразитом прагматичношћу (став ЛДП-а према Косову) и одсуством сваке метафизике (подсмевање одређивању за “царство небеско”). Дух и материја се овде не разликују, а још мање се поштује једно а презире друго (Daglas, 1994: 8). Ту доминира секуларност као “прастари космолошки тип” (у Србији исказана као агресивни атеизам и неодмерени и неселективни напад на Српску православну цркву и њене званичнике), који је производ одредивог искуства, што значи да “нема никакве везе с урбаним животом или модерном науком”, будући да секуларност није, како се уобичајено мисли, производ града. Доказ за то је да постоје и изразито секуларне племенске културе (Daglas, 1994: 8-9). Секуларизам се овде првенствено исказује као слепо поверење и безрезервна вера у безимене силе као што су “модернизација”, “слободно тржиште”, “европске интеграције”, “глобализација” и сл.

Као трансформација старе, добро скривене и помно прикриване идеолошко-политичке моћи, у нову, неприкривену и бахату моћ, транзиција је само убрзала и обелоданила оно што је и раније постојало у друштву јаке

групе и слабе мреже, где су сви статуси безначајни у поређењу с припадностима или неприпадностима једној групи (најпре револуционарно-комунистичкој, потом милитаристичко-националистичкој, те најпосле глобалистичко-неолибералистичкој). При том је мање битно што се у једном случају припадност групи обезбеђује преко борбе за заузимање и очување најугроженијих положаја у монополистичкој политичкој организацији, која је декларативно усмерена на “изградњу социјализма” и “заштиту тековина револуције”; што се у другом случају то постиже кроз практично ту исту мутирану партију на привидно плуралистичкој политичкој сцени, са позивом на “одбрану угрожене нације” и “заштиту виталних националних интереса”, испод чега се у ствари убрзано одвија епохална пљачка у корист мањине привилегованих, која ће оформити нову-стару политичку и економску елиту на развалинама темељно упропашћеног друштва, да би потом те “елите” његову агонију готово у бескрај продужавале; док се у трећем случају лични и групни циљеви остварују позивањем на “европске интеграције”, потребу ослобађања од традиционализма и “хватања корака са светом” и сл.

У том кључу треба, изгледа, тумачити и успон нових “модернистичких” идеологија које заговарају концепт друштва “слабе групе и јаке мреже”, овај пут у име једне друге “интернационалне”, глобалистичке идеологије – либерално-демократског капитализма. Милошевићево време се у том погледу показује само као једно међувреме или прелазна фаза, која је добро послужила, с једне стране, да се прокаже и омрзне свака припадност етничкој групи, а, с друге, да се стекне економска и политичка моћ, која ће бити овековечена неприкосновеностима демократије и капитализма. Као што је већ истакнуто, у то прелазно, непрозирно, мрачно и сурово доба тобожња припадност једној групи (идеолошко-класној) лако и брзо је замењена наводном припадностима другој (етничкој), док је слаба мрежа у дотадашњем типу друштва само олакшала тај прелаз: као што је пре једино било важно да “сви” прихватимо идеологију самоуправног социјализма као своју властиту (макар само декларативно и ритуално) тако је у време грађанских ратова на етничкој основи постало важно да се “сви” осећамо као припадници своје нације и да тако и деламо. На тај начин се у оба система успостављао јасан критеријум између “нас” и “других”, чиме се, између осталог, обезбеђивала додатна кохезија и затвореност групе, као подесан основ за успостављање и очување једног ауторитарног режима, што је онима који су се дочепали најважнијих полуга власти и моћи омогућило убрзану трансформацију тзв. друштвене својине у приватну.

Али, данас се у Србији помаља један нови тип друштва, у коме група слаби а мрежа јача, који има своју идеологију и своје идеологе, као и своју политичку организацију. Њихове жиљне тачке представљају неолиберализам у економији, који је неосетљив на друштвене неједнакости и “социјалну правду”; те формална парламентарна демократија у политици, која не хаје много за саму суштину “владавине народа”, већ је сва окренута концентро-

ваној економској моћи, односно чврстој спрези економских и политичких елита, како на националном тако и на интернационалном нивоу. Пошто су носиоци тог политичког пројекта у Србији углавном преконоћ пресвучени пређашњи идеолози самоуправног социјализма, природно је што они наступају крајње агресивно према свима којима тај пројекат није прихватљив, укључујући ту и оне који су убеђени да је таква политичка оријентација, као уосталом и било која друга, подложна сталном и темељном преиспитивању. Ова нова-стара идеолошко-политичка нетрпељивост односи се у првом реду на заговорнике концепта “јака група слаба мрежа”, али ње нису поштеђена ни преостала два. Тако се не само продужава постојеће стање располућености (Трипковић, 2007), већ и одржава у животу погубна пракса наметања једноумља, која омета или чак онемогућава разбориту потрагу за алтернативама – у нашем случају пре свега ону која се у терминологији Мери Даглас обележава као “слаба група, слаба мрежа”, ако већ не може да се оствари “јака група, јака мрежа” или, још боље, нека њихова уравнотежена комбинација.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Abeles, Mark (2001), *Antropologija države*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Barkan, Elazar (2007), *Krivica nacija*. Novi Sad: Stylos.
- Daglas, Meri (1993), *Čisto i opasno*. Beograd: Plato, Biblioteka XX vek.
- Daglas, Meri (1994), *Prirodni simboli*. Novi Sad/Podgorica: Svetovi/Oktoih.
- Daglas, Meri (2001), *Kako institucije misle*. Beograd: Samizdat Free B92.
- Dirkem, Emil (1982), *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Dženkins, Ričard (2001), *Etnicitet u novom ključu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Eriksen, Tomas Hilan (2004), *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Gelner, Ernest (1997), *Nacije i nacionalizam*. Novi Sad: Matica srpska.
- Gurguris, Statis (2004), *Sanjana nacija*. Beograd: Beogradski krug.
- Hantington, Semjuel (2000), *Sukob civilizacija*. Podgorica: CID; Banja Luka: Romanov.
- Hobsbaum, Erik (1996), *Nacije i nacionalizam od 1780*. Beograd: Filip Višnjić.
- Hobsbom, Erik; Rejнджер, Теренс – ur. (2002), *Izmišljanje tradicije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Кесмановић, Душан (2001), *Etnička vremena*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Kimlika, Vil (2004), *Multikulturalizam*. Podgorica: CID; Zagreb: Jesenski i Turk.
- Luelen, Ted (2001), *Uvod u političku antropologiju*. Čačak/Beograd: Gradac.
- Putinja, Filip; Stref-Fenar, Žoslin (1997), *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Rivière, Claude (2000), *Anthropologie politique*. Paris: Armand Colin.
- Semprini, Andrea (1999), *Multikulturalizam*. Beograd: Clio.
- Smit, Antoni (1998), *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Трипковић, Милан (2005), *Етнички сукоби у мултикултурним друштвима и (не)могућности њиховог предупређивања*. Beograd: Социолошки преглед, бр. 2/2005, стр. 99-122.
- Трипковић, Милан (2005а), *Хришћанство и питање оправдања власти у мултикултурном друштву*. Нови Сад и Београд: Тематски зборник *Религија у мултикул-*

*турном друштву*, Филозофски факултет у Новом Саду и Социолошко друштво Србије, стр. 9-28.

Tripković, Milan (2007), *Raspolučena Srbija*. Odeljak u knjizi: Tripković, Milan; Pušić, Ljubinko; Šljukić, Srđan, *Raskršća Srbije*. Novi Sad: Mediterran publishing.

**Milan Tripković**  
Faculty of Philosophy  
Novi Sad

*S u m m a r y*

### **ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF ETHNIC CONFLICTS**

The aim of the paper is to comprehend ethnic conflicts through their anthropological dimension, especially through Durkheim's differentiation of sacred and profane, as well as their ambivalence. Beside Durkheim himself, the author also bases his analysis on other theorists who more or less share Durkheim's views. Main theoretical framework of analysis is basically an attempt to develop and "apply" to that end a very inspiring anthropological standpoint of Mary Douglas. Sociological foundations from which the empirical material is extracted and on which the value of the basic hypothesis, as well as the applied notion apparatus, are illustrated and checked, are ethnic conflicts that followed dissolution of the second Yugoslavia. While the author claims neither exhaustiveness nor completeness in the explanation of such a complex phenomena, he limits the objective to verifying the hypothesis that mixture of sacred and profane is one of the causes, and at the same time manifestations, of ethnic conflicts in ethnically and religiously heterogeneous environment, that has, besides, undergone difficult and uncertain process of transformation from socialistic to capitalistic system. In that context, the attention is drawn to inter-entity relations in post-Dayton Bosnia and Herzegovina, as well as to some of the causes and possible outcomes of sharp polarization in contemporary Serbian politics, which are examined within the very same theoretical framework.

*Key words*: ethnic conflicts, sacred and profane, Yugoslavia, Serbia, Bosnia and Herzegovina.