

Analiza utjecaja kulturnog šoka na transformaciju kulturnog identiteta

Duvnjak, Marija

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:167991>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-20**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI

FILOZOFSKI FAKULTET

Odsjek za kulturalne studije

Marija Duvnjak

**ANALIZA UTJECAJA KULTURNOG ŠOKA
NA TRANSFORMACIJU KULTURNOG IDENTITETA**

(DIPLOMSKI RAD)

U Rijeci, rujan 2020.

Sveučilište u Rijeci

Filozofski fakultet

Odsjek za kulturalne studije

Mentorica: Dr.sc. Sanja Puljar d'Alessio

Studentica: Marija Duvnjak

JMBAG: 0009075024

ANALIZA UTJECAJA KULTURNOG ŠOKA
NA TRANSFORMACIJU KULTURNOG IDENTITETA
(DIPLOMSKI RAD)

U Rijeci, rujan 2020.

SAŽETAK

Ovaj će rad pokušati obuhvatiti proces promjene kulturnog identiteta i uvidjeti što se s njim događa kada osoba promjeni vlastiti kulturni kontekst. Kroz analizu faza kulturnog šoka preispitivat ću i problematizirati ideju granica, identiteta, kulture, reprezentacija, kulturnih uvjerenja i vrijednosti. Počevši od ideje kulturnog šoka i faza kroz koje pojedinac prolazi pri susretu s novom kulturnom okolinom i sustavom simboličkih odrednica kao određene subjektivne, osobne razine koju ću opisati kroz vlastito iskustvo Erasmus studijskog boravka u Ankari u Republici Turskoj prijeći ću na analizu šire društveno-kulturalne konceptualne razine. U tome ću se koristiti fazama kulturnog šoka koje predlaže autorica Garza-Guerrero, a to su: kulturni susret, reorganizacija i novi identitet, a na temelju kojih ću se baviti idejom granica, pitanjem identiteta, opisivanjem transformacije identiteta i njegove formacije. Etnografskim metodološkim tehnikama obuhvatiti ću istraživački dio ovog rada, koristeći se metodom naglašene etnografije, koja koristi tehnike fikcijskog pisanja, ali je i vrlo bliska stvarnim događajima, točnije onoliko je bliska koliko to sjećanje istraživača i vođene bilješke s terena dopuštaju. Također, zbog načina pisanja, ali i korištenja osobnih sjećanja i iskustava kao predmeta analize koji ima izravnu povezanost s širim teorijskim konceptima, u ovom radu, koristim se autoetnografskom metodom.

Ključne riječi: granice, identitet, kulturni identitet, kulturni kontekst, kulturni šok.

SUMMARY:

In this paper, I will try to grasp the process of cultural identity transformation caused by one's change of cultural context. In other words, I will try to follow the changes happening to the identity when a person leaves its culture and encounters a new one. Through the analyses of phases of cultural shock, I will question and problematize the notions of borders, identities, representations, cultural norms, and beliefs. Starting from cultural shock and the phases that one goes through while encountering new cultural surroundings and systems of different symbolical meanings on a subjective personal level which I will describe through my personal experience of the Erasmus exchange program in Ankara, Turkey, from which I will try to move on to the larger socio-cultural conceptual level. To do so, I'll use the phases of cultural shock that Garza-Guerrero suggests: the cultural encounter, the reorganization, and the new identity which will serve as a structural base of my work and through which I will be able to question the ideas of borders, the notions of identity and follow the formation and transformations of identity. Ethnographic methodological technics will allow me to grasp the research part of this paper. Using the method of enhanced ethnography, which uses technics of fictional writing, but it's similar to the real events, more precisely, it's as similar as the memory of a researcher and the notes from the field allow it to be. Moreover, because of the style of writing, but also because of using personal memories and experiences as the subject of the research which is linked to the broader theoretical concepts, in this paper I'm using the method of Autoethnography.

Key words: Borders, Cultural context, Cultural Identity, Cultural shock, Identity.

Sadržaj

SAŽETAK
Summary.....
UVOD.....	1
Metodologija.....	5
Psihoanaliza i utjecaj kulture na identitetske promjene.....	8
1.KULTURALNI SUSRET.....	9
1.1.Kulturni šok kao proces promjene kulturnog identiteta.....	9
1.2 Unutarnje i vanjske granice koje obilježavaju "susret"	10
1.2.1. Unutarnje granice i politike pripadanja.....	11
1.2.2. Internalizirane politike pripadanja.....	12
1.3. Vrlo stvarne vanjske granice.....	14
1.3.1. Geopolitičke granice.....	14
1.3.2. Geografija je sudbina: percepcija ili pozicioniranost?.....	15
1.4. Nacionalne granice.....	17
1.4.1. Nacija i formacija nacionalnog identiteta.....	17
1.5. Biopolitičke granice.....	20
1.5.1. Nadzor i kontrola – praktična provedba.....	21
1.6. Iskustvo granica	23
1.6.1. I have a feeling we're not in Kansas anymore!	24
1.7 Žaljenjem prema povezanosti.....	26
2.REORGANIZACIJA.....	28
2.1. Subjektivni i objektivni identitet	28
2.2. Iskustvo subjektivnog i objektivnog identiteta iz različite perspektive	29
2.3. Habitus spoticanja.....	31
2.4. Transformacija viđenja.....	32
2.5. Jezikom prema razumijevanju.....	35
3. NOVI IDENTITET.....	38
3.1. Od formacije do transformacije.....	38
3.2. Trenutak između amo i tamo.....	40
3.3. Ego identitet kao sinestezija.....	41

3.4. Novi spoj.....	42
ZAKLJUČAK.....	44
LITERATURA.....	46

UVOD

Ovaj ću rad oblikovati prezentiranjem faza kulturalnog šoka i njegovog utjecaja na transformaciju kulturnog identiteta osobe koja kroz njega prolazi. Kroz njih ću preispitivati mogućnosti interkulturalnog prevođenja, kulturalne jedinstvenosti i kulturnog identiteta te kako ti pojmovi oblikuju ideju o drugom i drugačijem, ali i samome sebi. U ovaj pothvat ulazim koristeći se metodom autoetnografije i promatranja sa sudjelovanjem, odnosno koristiti ću se vlastitim sjećanjima i iskustvima stečenih na Erasmus studijskom boravku u Ankari u Republici Turskoj koji je trajao od rujna 2019. do veljače 2020. godine. Koristeći se osobnim iskustvom legitimirati ću pokušaj usporedbe i analize dviju kultura, hrvatske i turske. Postavljajući teorijsko-konceptualna pitanja značaja i utjecaja granica na formaciju određenih kulturnih reprezentacija, specifičnosti, identiteta, različitosti i imaginacija o drugome, ali i sebi, pokušati ću tražiti odgovor na pitanja interkulturalnog prevođenja, odnosno je li ono uopće moguće, a ako jest, na koji način.

Kulturni šok se može definirati kroz osjećaje anksioznosti i emotivnog disbalansa koji se stvaraju kod ljudi kojima se dva seta realnosti i konceptualizacija susretnu. Prvi koji ga je definirao bio je kanadski antropolog Kalervo Oberg 1960. godine opisujući ga kao stanje koje je obilježeno anksioznošću, a rezultat je gubitka svih poznatih znakova i simbola društvenih odnosa (Oberg K.; 1960. p 177.). Drugim riječima, ako pojedinac definira i pregovara vlastitu stvarnost kroz simbolične reprezentacije svakodnevice, tada mora tu istu stvarnost i preispitivati kada se suočava s alternativnim reprezentacijama. Kada simboli koje je osoba koristila za opisivanje i poimanje svijeta oko sebe postanu nepoznati, to može dovesti do osjećaja izoliranosti pa čak i do osjećaja gubitka identiteta. Kulturni šok je rezultat gubitka značenja koji se javlja kada se osoba iz jedne simboličke stvarnosti nađe u drugačijoj simboličkoj stvarnosti, najčešće na nekom dugom putovanju (Irwin, R.; 2007. p 1.). Za potrebe ovog rada kulturnim ću se šokom baviti počevši s osobne, subjektivne razine, na kojoj sam isti osjetila, a u čemu će mi pomoći psihoanalitičko poimanje putem kojeg ću analizu odvesti i na društveno, kulturnu razinu gdje ću pokušati analizirati određene aspekte kulturnog identiteta i njegova kreiranja i promjene u odnosu na novi kontekst. Vodit ću se

radom psihoanalitičarke Garza-Guerrero koja je kulturni šok podijelila na tri faze od kojih je prva kulturni susret, druga faza reorganizacije i treća faza novog identiteta. Njezinom ću se podjelom voditi s jedne strane zbog osobnog pronalaženja u njenim objašnjenjima faza i procesa kroz kojeg pojedinac prolazi pri susretanju i življenju u drugačijoj kulturi od svoje, što sam i sama osjetila na svojoj Erasmus razmjeni. S druge strane, ovakva podjela mi pruža sistematičnu organizaciju vlastitih misli i pomaže pri usustavljanju širih društveno-kulturalnih pitanja ako ih podignem na višu razinu od individualne, gdje će mi poslužiti kao kostur na kojem ću graditi vlastite ideje.

Započet ću s njezinom prvom fazom – kulturalnim susretom – u kojoj je individua suočena s novim kulturnim sustavom, s novim pravilima, normama, izgledom i ponašanjem nove okoline. U ovoj fazi Garza-Guerrero ističe osjećaj žaljenja za primarnom, domicilnom kulturom, onom koja je napuštena i čija odsutnost uzrokuje dijeljenje ega internalizirajući objekt svojega žaljenja. Ta se internalizacija odvija na način da pojedinac idealizira aspekte svoje "stare" kulture, dok aspekte "nove" kulture čak donekle i krivi za sam proces žaljenja kroz koji prolazi. Taj proces žaljenja i krivljenja dovodi osobu do prenaplašavanja pa čak i do zapadanja u stereotipne karakteristike ponašanja koje se pripisuju njenoj domicilnoj kulturi dok novije ironizira i predbacuje im (Garza-Guerrero; 1974. p 418. – 422.). Upravo su u ovoj fazi najočitije razlike među kulturama, naglašeni su aspekti koji su distinktivni za pojedinu kulturu i ono kako ju pojedinac doživljava. Ovdje mogu navesti primjere iz vlastitog iskustva s Erasmus razmjene: počela sam slušati hrvatske pjesme iz žanrova koji mi nikada do tad nisu bili dragi, s velikim sam zadovoljstvom ljudima nudila hrvatsku medicu, često sam komentirala i objašnjavala kako bi se neke situacije tumačile u mojoj kulturi i kako bi se na njih reagiralo. Ta idealizirana slika ono je što se može nazvati reprezentacijama i hiperrealističkim karakteristikama kultura. Osjećaj pripadanja takvoj kulturi se intenzivira, ali na drugačijoj razini od one na kojoj se to moglo događati dok se osoba nalazi unutar vlastite kulture. Ovdje je granica između kultura bila vrlo jasna, čak i neupitna. Osim određene geografske granice i razdaljine u ovoj se fazi lako razlikuje i ona kulturalna, idejna između dvije kulture. Tu se vrlo jasno određuje nešto što se može nazvati stereotipnom imaginacijom kako drugoga tako i sebe. Za razmišljanja i problematizaciju ideje granica i njihove uloge na unutarnjoj psihološkoj i identitetskoj razini koristiti ću se teorijom Yuval-Davis koja je preispitala identitetsko pripadanje i politike pripadanja, te uvela teoriju

raskrižja gdje na sjecištu brojnih identiteta stoji pojedinac (Yuval-Davis, 2006.). Za problematiziranje granica na grupnoj razini koristit ću se Barthovim definicijama i kategorizacijama kultura i etničkih skupina. Barth smatra politizaciju pripadnosti uvelike problematičnom, na što ukazuje kada govori o problematici definiranja i opisivanja određenih etničkih skupina i kultura budući da se naturalizacijama i uzimanjem granica kao datih, perpetuira mišljenje da su određene kulture izolirani otoci koji imaju svoje načine i karakteristike bez okolnih utjecaja (Barth, 1969. p 11.). Kako bih produbila razumijevanje granica i u smislu materijalnih, postojećih granica koristiti ću se Watersovom podjelom na geopolitičke, nacionalne i biopolitičke granice, te ću kroz tu podjelu pokušati usporediti Tursku i Hrvatsku situaciju. Na vlastitom iskustvu i primjeru ostalih studenata koji su sudjelovali na studentskoj razmjeni u ovoj ću fazi preispitivati ideje kulturnih različitosti i njihovih specifičnosti kao i ideju granica koje razgraničavanjem perpetuiraju upravo određene hiperrealne reprezentacije i slike o vlastitim kulturama, ali i novoj kulturi s kojom se suočavaju. Kako bih se mogla baviti navedenim pitanjima, ovu fazu je potrebno razdvojiti na dva djela, odnosno dodati joj "predfazu". Tako da ću se u prvom djelu baviti nečim što ću okarakterizirati kao djetinju fascinaciju te moment začudnosti koji se stvara u odnosu na vanjsku promijenjenu realnost u kojoj se - kako u mojim vlastitim sjećanjima tako i u razgovorima s mojim kolegama - stvarao osjećaj koji smo svi donekle opisali kroz metaforu djetetova pogleda na svijet, onoga koji po prvi puta upoznaje svijet i stvarnost kulture koja ga okružuje. Ovo je trenutak koji prethodi žaljenju jer nakon određene empirijske stvarnosti i spoznavanja drugačijeg okruženja, dolazi do žaljenja i dijeljenja vlastitog ega koje internalizira napuštenu kulturu pa ga smatram ključnim za analizu kulturnih razlika i kreacija slika o sebi i drugima. Da bih zatim u drugom djelu ove faze prešla na naglašeno intenzivno žaljenje za vlastitom domicilnom kulturom.

Slijedeća faza kulturnog šoka kojom ću se baviti u ovom radu je određena reorganizacijom. Garza-Guerrero opisuje ovu fazu kao unutarnji individualni proces preoblikovanja internaliziranih objekata i objektnih odnosa koji se transformiraju putem utjecaja nove kulture pa kroz mijenjanje dobivaju nova značenja. Ova se faza odnosi na nove identifikacije povezane s novim okolnostima. Te se nove identifikacije kreiraju kroz nove spoznaje te dovode do reintegracije unutarnjeg sustava individue. Preoblikovanje vlastitih, unutarnjih i od prije postojećih koncepata osobe posljedično utječe na promjenu u njezinom

ponašanju, koja je sada usmjerena na internalizaciju vanjskih okolnosti kao vlastitih da bi prema njima korigirala i oblikovala svoje ponašanje (Garza-Guerrero; 1974. p 422. – 425.). U ovoj fazi bavit ću se preispitivanjem i analizom koncepata kreiranja društvenog identiteta, kulturnog identiteta, habitusa (Bourdieu; 1982.-1983.) i njegove funkcije u kontekstu "nove" kulture. Pokušat ću kroz ove koncepte opisati transformaciju internaliziranih koncepcija i njihovih međuodnosa kako bih objasnila razvoj i proces kroz koji se kulturni identiteti produciraju i posljedično reproduciraju u određene društvene stavove. Ove ću koncepte potkrijepiti vlastitim iskustvom u kojem sam doživjela takav oblik preoblikovanja i reorganiziranja vlastitih stavova i mišljenja. Smatram kako je takva reorganizacija vidljiva u religijskom kontekstu kroz moj odnos s katoličanstvom i islamom. Naime, osjetila sam izraženu fascinaciju islamom, što me je potaknulo na duboko preispitivanje i revaloriziranje vlastite duhovnosti i vlastitog sustava vrijednosti u svijetlu novoga seta moralnih vrijednosti i religijskih kodova kojima sam bila izložena. Ovakva se transformacija događa kroz bolje razumijevanje i prihvaćanje razlika između domicilne i nove kulture, a percepcija je realističnija s obzirom na prvotnu idealiziranu verziju koja se može vidjeti u prvoj fazi gdje su nova iskustva i vanjska stvarnost puno oštrije odijeljeni od one na koju je individua navikla i koja ju sačinjava.

Treća faza kojom ću se baviti u ovom radu, koju Garza-Guerrero naziva finalnom fazom kulturnog šoka, završava onime što ona naziva novim identitetom. Za tu je fazu ključna transformacija identiteta i njegova konstantna promjenjivost koja se u ovom koraku očituje na način da se finalizira integracija ega, svih procesa započetih u proteklom koracima u obliku finalne konsolidacije identiteta u neku vrstu nove tvorevine, novog identiteta. Dakako, autorica naglašava kako identitet nikada nije finaliziran, već u konstantnom procesu mijenjanja i ponovnog ostvarivanja, ali želi naglasiti kako su u ovoj fazi procesi kulturnog šoka ispunili svoju određenu putanju u vidu promjene suočavanja subjekta s novom realnošću, kreirajući novi spoj koji sada označava nešto više od samih razlika i koncepata dviju kultura (Garza-Guerrero; 1974. p 425. – 428.). Ovoj fazi pristupiti ću kroz Bhabhinu koncepciju momenta tranzita, odnosno onime što objašnjava ukrštavanjem prostora i vremena kako bi producirali kompleksne figure razlike identiteta, prošlosti i sadašnjosti, unutra i vani, inkluzije i ekskluzije. U tom neumornom kretanju takvo mjesto između dozvoljava upravo artikulaciju sebstva koje se jednako odnosi na singularno kao i dijeljeno,

zajedničko u nekom ponovno momentu između prijelaza s osobnog na javno (Bhabha, 1994.; p 1. – 9.). Kroz razlaganje njegove ideje propitat ću mogućnost interkulturalne komunikacije i razumijevanja između kultura koje ono djelomice i mora imati za svoje ostvarenje. Bavim se idejom trećeg prostora u kojem bi neki oblik razumijevanja i mogao biti ostvariv. Primijenit ću njihova razmišljanja na vlastita iskustva u kojima ću pokušati sagledati taj novi identitet i njegov potencijal u poboljšanom (ili ikakvom) razumijevanju među kulturama. Izlaganjem takve nove kreacije identiteta koje nikada neće biti jednak onoj primarnoj ("staroj" ili "novoj") kulturi, koja posljedično preispituje i mogućnost istinskog razumijevanja pa i mogućnosti prevođenja različitih kultura međusobno.

METODOLOGIJA:

Budući da za istraživački dio ovog rada koristim vlastito iskustvo Erasmus studijskog boravka u Ankari u Republici Turskoj gdje sam boravila od rujna 2019. do veljače 2020. koristila sam se autoetnografskom metodom, etnografskim načinom naracije, razgovorima s Erasmus kolegama, intervjuima s Turskim studentima, te vlastitim dnevničkim bilješkama s razmjene. Smatram kako se metode koje sam koristila mogu podvesti pod krov etnografije jer ona ne predstavlja samo jednu tehniku već skup tehnika među kojima su dubinski intervjui, životne povijesti, sekundarne analize tekstova, komparativno-povijesne metode, a i to su samo neke od tehnika koje ju sačinjavaju kako je navedenu u *Encyclopedia of Anthropology* (Robinson-Caskie 2006: 853). Uz pluralnost metodoloških pristupa etnografija se često povezuje sa sudioničkim promatranjem ili terenskim radom te podrazumijeva istraživanje ljudskih zajednica, to jest ljudi u njihovom svakodnevnom okruženju. Cilj joj je razumjeti načine života istraživanih subjekata iz njihove perspektive te temeljem toga oblikovati teorijske zaključke o njima (Robinson-Caskie, 2006.; p 853.). Humphreys i Watson navode četiri idealna tipa formi etnografskog pisanja: jednostavnu etnografiju, naglašenu etnografiju, polu-fiksijsku etnografiju te fikcijsku etnografiju¹. Za etnografsko pisanje u dijelu rada gdje iznosim opise različitih situacija i proživljenih iskustava najprikladnijom mi se učinila forma naglašene etnografije koja koristi tehnike fikcijskog pisanja, ali je vrlo bliska stvarnim događajima, točnije bliska je onoliko koliko joj to sjećanje istraživača i vođene bilješke s terena dopuštaju (Humphreys i Watson 2009.; p 43 - 48).

U opisima i analizama istraživačkog djela koristila sam se i metodom autoetnografije za koju smatram da mi je najbolje mogla poslužiti u razumijevanju kulturnog šoka i njegovih implikacija zbog toga što sam kao predmet analize koristila vlastita iskustva i sjećanja. Autoetnografija u različitim trenucima stavlja naglasak na različite dijelove procesa analize, nekad na "auto" osobni dio pojedinca, nekad na "etno" kada ističe socio-kulturalne veze, a ponekad na "grafiju" kada naglašava njenu primjenu u istraživačkom procesu (Reed-Danahay, 1997. u Wall; 2008., p 39.). Neki autori smatraju kako je osobni narativ jednak autoetnografiji, dok ju drugi koriste kao alat koji eksplicitno povezuje teorijske koncepte s narativnim osobnim iskustvom (Wall, 2008.; p 39.). U svojem sam se istraživanju i analizi

¹ „plain ethnography“, „enhanced ethnography“, „semi-fictionalised ethnography“, „fictionalised ethnography“ (org.engl.)

koristila sličnim obrascem kako bih povezala kulturni šok koji sam proživljavala sa širim društveno kulturnim konceptima, razumjela vlastito iskustvo i iskustva svojih kolega, ali i dublje razumjela teorijske koncepte kao što su to pripadnost, granice, identitet i kultura. Vjerujem kako su mi upravo vlastita sjećanja i doživljaji izrazito pomogli, te iako je riječ o izrazito subjektivnom stanju i pristupu, vjerujem kako mi je omogućio da opišem proces promjene identiteta u kontekstu nove kulture, ali i dozvolio razumijevanje vlastite kulture.

PSIHOANALIZA I UTJECAJ KULTURE NA IDENTITETSKE PROMJENE

Budući da ovaj rad strukturiram prema podjeli na faze kulturnog šoka psihoanalitičarke Garze-Guerrero potrebno je razjasniti povezanost psihoanalitičkog pristupa s idejom ovoga rada kojemu je cilj opisati promjenu kulturnog identiteta u kontekstu promjene simboličke stvarnosti kulturne svakodnevice. Polazeći od Freudove trodjelne podjele psihe na *ono*, *ja* i *nad ja*, u kojoj je *nad ja* disciplinarna instanca koja je strani teritorij naspram "ja", koji mrzi ja, koji ga progoni. U početku je to, u najvećem broju slučajeva, roditeljska funkcija koja sadržava i odražava tradiciju, moralne vrijednosti, kulturne odrednice koje se zatim u djetetu internaliziraju te nakon razrješenja faze Edipova kompleksa dolazi do poistovjećivanja i identifikacije s tim setom zabrana i autoriteta (Freud, 1979.). Ta je internalizacija kulture i seta pravila koja se događa u djetetovu razvojnom procesu indikativna za ovaj rad i za opisivanje promjena koje se događaju u sferi kulturnog identiteta za koji vjerujem kako je tom početnom kulturom i oblikovan. Vjerujem kako se upravo na teritoriju *nad ja* događa određen susret i/ili sukob s "novom" kulturom, kulturnim pravilima i odrednicama koje ponovno dovode do internalizacije "novih" vrijednosti i okolnosti koje posljedično dovode do transformacije kulturnog identiteta. Taj je proces susreta/sukoba/internalizacije Garza-Guerrero opisala kao kulturni šok, te ga je podijelila u tri faze kako bi naglasila razlike i utjecaje pojedinih faza na pojedinca. U tom smislu sam uvidjela povezanost i s vlastitom analizom zbog čega sam odlučila koristiti se njezinom podjelom i analizom kulturnog šoka kao vodećom strukturu ovoga rada koji također prati svojevrsnu transformaciju kulturnog identiteta u kontekstu "nove" kulture. Ipak smatram kako je unutarnji svijet pojedinca uvijek samo jedna strana priče, te sam u radu nastojala objasniti i analizirati kontekst te "nove" kulture i njegove postavke kroz propitivanje ideja granica, kulture, običaja i vrijednosti kako bih dobila drugu stranu "priče" te uvidjela što je dovelo do percipiranja kulture kao "nove" ili "različite" te iz kojeg je razloga imalo takav utjecaj na mene. Tako u radu polazim od svojevrsne subjektivne, osobne razine kako bih na kraju mogla analizirati šire društveno-kulturalne koncepte i procese.

1. KULTURALNI SUSRET

1.1 KULTURNI ŠOK KAO PROCES PROMJENE KULTURNOG IDENTITETA

Prvi dio rada započinjem analizom kulturalnog susreta koji se dogodio kada sam se po prvi put susrela s turskom kulturom na Erasmus razmjenu koju sam započela u rujnu 2019. godine. Ono za što smatram da je sačinjavalo dominantan osjećaj koji sam proživjela može se opisati kao kulturalni šok. Autorica Garza Guerro ga opisuje kroz radnu definiciju:

*"Kulturalni šok je reaktivan proces koji proizlazi iz utjecaja nove kulture na one koji se pokušaju spojiti s njom kao novi pridošlice. Kulturalni šok duboko testira cjelokupnu adekvatnost funkcioniranja ličnosti, popraćen je s osjećajem žaljenja za napuštenom kulturom te snažno prijeti došljakovu identitetu."*² (slob. prijevod) (Garza Guerro; 1974.; p 410.)

Kulturalni šok može označavati brojne slučajeve i mnogostruke situacije u kojima ga pojedinac može proživjeti, ali ga je često moguće vezati uz dva faktora, a to su određeno izazivanje poznate, usvojene kulture u svijetlu nove i (donekle) strane kulture, koje zatim za posljedicu potiče procese žaljenja, identitetskog preoblikovanja i mijenjanja osobe koja ga osjeća. Rječničke definicije ne razlikuju se mnogo u definiranju kulturalnog šoka, neke ga opisuju konceptima kao što su alijenacija, anksioznost, zbunjenost, usamljenost, dezorijentiranost (Cambridge University Press, 2020.; Collins rječnik, 2020.; Kendall; 2006.). Dakako, ne postoji univerzalan način osjećanja, proživljavanja i manifestacije kulturalnog šoka zbog čega neću ulaziti u istraživanje njegovih raznolikih oblika, već ću se koristiti vlastitim iskustvom pritom imajući potpunu svjesnost da moje osobno iskustvo ne mora biti jednako drugima iskustvima u sličnom kontekstu. Također, razlog zbog kojeg uopće ulazim u problematiku kulturalnog šoka jest njegovo psihoanalitičko razumijevanje, kojim se bavila Garza-Guerro kada je opisivala ovaj fenomen i njegov utjecaj. Smatram kako mi njezin

² "Culture shock is a reactive process stemming from the impact of a new culture upon those who attempt to merge with it as a newcomer. Culture shock profoundly tests the over-all adequacy of personality functioning, is accompanied by mourning for the abandoned culture, and severely threatens the newcomer's identity." (org.prijev.) (Garza Guerro; 1974.; p 410.)

psihoanalitički pristup omogućava povezivanje vlastitog iskustva s društveno teorijskim konceptima koje ću izložiti u ovom radu.

1.2. UNUTARNJE I VANJSKE GRANICE KOJE OBIJEŽAVAJU 'SUSRET'

Kulturni susret kojeg je Garza-Guerro uzela kao početnu točku analize onoga što ona označava kao prvu fazu kulturnog šoka, predstavlja svojevrsnu empirijsku stvarnost koja utječe na individuu i mijenja njezin unutarnji svijet. Kulturni susret predstavlja materijalnu, fizičku stvarnost koja oblikuje pojedinčevu svijest te utječe na njegovo poimanje sebe i vlastitog identiteta koji se formira snažno u opreci s nečim ili nekim drugačijim. Ovdje se možemo vezati na Marxovo promišljanje koje je, iako vezano uz dosta drugačiju sferu od one koja je predmet ovoga rada, primjenjivo i na ovaj slučaj. Marx kazuje kako svijest ljudi ne utječe na njihovo biće na njihovu materijalnu zbilju, već je njihova svijest uvjetovana društvenim bićem, njihovom društvenom stvarnosti (Marx; 1985.). Također bismo mogli nastaviti nabranjem opozicija kartezijanskoj filozofskoj struji, no ono što je važno naglasiti jest ono što je iz njih moguće iščitati i što ih okuplja, a to je upravo svojevrsan temelj u empirijskom, stvarnom iskustvu koje utječe na određene procese društvene svijesti. Tada je kulturalni susret, fizički susret, početna točka iz koje je moguće krenuti u analizu kulturnih razlika i (re)definiranja kulture, kako vlastite tako i kulture s kojom se susrećemo³.

Taj je susret inherentno označen određenom podjelom, granicom, koja ističe postojanje razlike između mene i drugog, moje kulture i tuđe. On je obilježen granicama koje je moguće pratiti od osobne razine do društvene i političke, nacionalne, ekonomske razine. Na individualnoj razini mogu se vidjeti granice koje čuvaju i ustanovljuju identitet individue, njezinu kulturološku predispoziciju i naučene društvene kodove i simboličke vrijednosti koje su joj duboko usađeni kao principi prema kojima funkcionira i djeluje. S druge strane, na društvenoj se razini očituju granice na polju politiziranih ideoloških barijera pa sve do mnogo

³ Ovdje mi nikako nije u cilju zvučati deterministički, već naglasiti kako smatram da određena zbilja ima svoje stvarne utjecaje na nečiju svakodnevicu, te iako smatram kako su percepcije te stvarnosti **djelomično** utemeljene u reprezentacijama i društveno ugovorenim značenjima, one nikako nisu nepostojeće ili zanemarive. Dakako, nema jednostavne, generalne, jasne, linearne uzročno-posljedične linije između neke materijalne datosti i načina na koji oblikuje pojedinčevu percepciju, ali smatram kako ipak postoji i ima **stanoviti** utjecaj.

jače vidljivih granica koje u fizičkoj stvarnosti zauzimaju materijalnu formu s vrlo specifičnim i jasnim razlozima i utjecajima.

1.2. 1. UNUTARNJE GRANICE I POLITIKE PRIPADANJA

Unutarnje granice određene su pripadanjem, osjećajem koji se utjelovljuje u pojedincu, a prema Yuval-Davis sadrži tri razine: društvena pozicioniranost, identifikacija, dijeljene moralne političke i etičke vrijednosti. Društvenu poziciju opisuje kao mjesto u društvenoj strukturi koju pojedinac zauzima, a tiče se vrlo jasno klasificirane kategorije u društvenom poretku koja uz sebe veže i koncept moći. Na ovoj se razini prema Yuval-Davis očituju identitetske kategorije kao što su rasa, nacionalnost, klasa, kultura, rod, seksualnost i ostalo. Pod identifikacijom podrazumijeva identitetske narative kojima ne samo da pripadamo, već ih i reproduciramo. U tim se pričama o sebi i drugima kreira osjećaj povezanosti i poistovjećivanja s određenom grupom koja se događa na individualnoj i društvenoj razini s kojima pojedinac dijeli moralne, političke i etičke vrijednosti (Yuval-Davis; 2006)⁴ Ona također ističe osobnu emotivnu razinu pripadanja koju je moguće povezati i s onime što još Freud naziva oceanskim osjećajem preplavljenosti u primarnom jedinstvu s majkom, prije spoznavanja svijeta oko sebe i razlike između sebe i drugog imajući potpunu sigurnost koja će traumatičnim odvajanjem stvoriti prazninu koju će osoba uvijek željeti nadomjestiti. Taj je osjećaj temelj kasnijih pokušaja ostvarivanja pripadnosti, budući da je to prvotno, iskonsko jedinstvo s majkom prekinuto traumatičnim iskustvom odvajanja ~~od majke~~ i šokom upoznavanja zakona Oca. Zbog toga će osoba težiti ponovnom ostvarivanju jedinstva koje djelomice pronalazi u pripadnosti društvenim skupinama (Freud,S; 1988.; p 263. – 273.). Takvu osobnu emotivnu potrebu za pripadnosti Yuval-Davis razlikuje od politika pripadnosti koje često eksploatiraju "pripadnost" i prenaplašavaju osjećaj sigurnosti koju pruža,

⁴ Ona naglašava kako ovo nisu posve odvojene razine koje se nikada ne miješaju, upravo suprotno one su isprepletene i često vrlo neodvojive. Također, i kod pripadnosti određenim identitetskih kategorijama Yuval-Davis ističe kako to nisu isključive kategorije, te se zapravo, skoro uvijek individualni nalazi na sjecištu kroz koje prolaze brojni identitetski pravci i nemoguće je nekome od njih dati prednost nad drugim. Za primjer uzima osobu koja je Afro Amerikanka, žena, homoseksualka iz srednje klase, gdje su sve te odrednice ključne za njeno cjelovito postojanje (Yuval-Davis; 2006.).

naturalizirajući povezanost tog osjećanja s vlastitim političko-društvenim ciljem. John Crowley opisuje takve politike kao "*prljavi posao održavanja granica*"⁵ (slob. prijevod) (Crowley, 1999; p 30.). Taj "*prljavi posao*" naglašava i (re)producira produbljivanje razlika i binarnih opozicija kao što su: mi naspram njih, ja naspram drugih i ja naspram univerzalnog mi. Politizacija pripadnosti uvelike je problematična što ističe i Barth kada govori o problematici definiranja i opisivanja određenih etničkih skupina i kultura budući da se naturalizacijama i uzimanjem granica kao datih, perpetuira mišljenje da su određene kulture izolirani otoci koji imaju svoje načine i karakteristike bez utjecaja ni dijeljenja svojstava s okolinom (Barth, 1969.; p 8. – 12.).

1.2. 2. INTERNALIZIRANE POLITIKE PRIPADANJA

Prethodno navedene ideje ukazuju na razliku koju smatram ključnom za ovu analizu, a to je razlika između s jedne strane različitih kultura i kulturnih identiteta, a s druge strane politizirane ideološke koncepcije različitosti koja koristi upravo postojeće razlike i načine života kako bi ostvarivala vlastite interese pretvarajući te razlike u temelje za reprezentacije kultura koje su u svojoj osnovi diskriminirajuće⁶. Ova je distinkcija bila najvidljivija u periodu prije nego li sam otišla na Erasmus studijski boravak u Tursku. Moja je odluka o odlasku izazvala vrlo intenzivne reakcije moje obitelji, pa je čak moj brat, kako je on sam to opisao, "krenuo u kampanju" protiv mog odlaska, što što se sastojalo u tome da je pokušavao na sve načine spriječiti moj odlazak koristeći se vrlo ružnim i šovinističkim opisima Turske i muslimana (smatrajući ih temeljima turske kulture) koji nisu ni bili vezani uz stvarnost već uz filmove koje je gledao, na primjer film 96 sati redatelja Olivera Megatona iz 2012. godine čija se radnja odvija na ulicama Istanbula, a prati otmicu američkih građana od strane Bugarske mafije. Bio je uvjeren kako će se isto dogoditi i meni, da će me oteti i najvjerojatnije prodati u bijelo roblje. Zbog toga je tražio da mu proslijedim sve informacije koje imam o svojim

⁵ "the dirty work of boundary maintenance" (org. Prijev.) (Crowley, 1999.; p 30.)

⁶ Time ne mislim kako je ta razlika jasna, niti čvrsta, već sam svjesna kako svaki ideološki narativ ili društveno konstruirano značenje kulturalnih simbola kreira i stvarne posljedice i utječe kako na percepciju zajednica tako i na zajednice same. No, isto tako želim istaknuti kako postoje određeni kulturni aspekti koji se razlikuju od zajednice do zajednice, a nisu nužno vezani ili "pokriveni" reprezentacijama o tim zajednicama ili su pak interpretirani drugačije u različitim narativima.

poznanicima i prijateljima iz Turske, kako bi ih on, kada se takvo nešto dogodi mogao nazvati i tražiti da mu pomognu pronaći me. Da navedem još nekoliko njegovih pokušaja: slanje videa iz Indonezije u kojem su ljude bičevali na trgu za nemoralno ponašanje; isječci videa ISIS-a u Siriji u kojima ubijaju ljude i tome slično. Dakako, uslijedile su i emotivne manipulacije naglašavajući kako smo mi kao narod bolji, kako je kod nas sigurnije i normalnije ostati.

S druge strane, moja je teta bila oduševljena idejom mog odlaska na studijsku razmjenu u Tursku zbog turskih sapunica koje prati jer njezinim riječima: " Jedino njih mogu gledati s mojim unučicama. Joj kako su ti ljudi divni, moralni, poštuju svoju obitelj i drže do pravih vrijednosti, a ne kao mi koji više ništa ne cijenimo". Ona je svoje viđenje suprotstavljala viđenju moga brata pokušavajući ga umiriti iako je, po mom sudu, i njena vizija bila jednako iluzorna. U oba slučaja imala sam priliku doživjeti snagu medijskih reprezentacija o drugim kulturama i običajima, iako se razlikuju u potpuno suprotnom pozitivnom i negativnom doživljaju, u pozadini je poprilično ista distorzirana slika drugoga koja je upravo politikama i vladajućim trendovima opisivala Tursku ili kao izrazito opasnu zemlju ili pak kao tradicionalni raj.

Smatram kako su ovi primjeri članova moje obitelji između ostalog izazvani određenim politikama pripadnosti. Naime, u oba je slučaja prevladavala jasna koncepcija o tome što smo i tko smo mi, dok su oni drugi, drugačiji, bolji ili gori, ali nužno i neizbježno različiti. Sigurna sam kako je u ovim primjerima ideja nacionalizma, koja se također može svrstati u određenu politiku pripadnosti, odigrala vrlo važnu ulogu jer su pripadanje i razlikovanje jedne od temeljnih karakteristika nacionalističkih ideja. Leerssen, primjerice, tvrdi kako je nacionalizam upravo rezultat utvrđivanja vlastite slike u odnosu na ono drugo, ono što je bitno nepoznato i nepoželjno (čak i manje vrijedno). Pozicionira ga u nasljeđe srednjovjekovne Europe koja, iako je napustila određeno viđenje granica, ipak ostavlja svojevrsan duh i ideju hijerarhiziranja i jasnog razlikovanja nacija iz kojeg prema Leerssensu proizlazi nacionalistička ideja, a to je razlika između nas i njih, prirodnog i kulturnog, divljeg i civiliziranog, onih unutar zidina i onih izvan. (Leerssen, 2006.; p 13. – 42.). Ovakve su opozicije i razlikovanja vrlo problematične kada sa sobom povlače i neke ideološke konotacije gdje postaju vrlo opasne i štetne budući da nužno impliciraju hijerarhijske odnose i nepravedne diskriminacije. No važno je naglasiti kako one imaju temelj u osjećanju

pripadnosti, koji smatram jednim od temeljnih faktora za razvoj identiteta pojedinca, društva i pojedinca u društvu. Vjerujem kako osjećaj pripadnosti nije sam po sebi inherentno negativan ili štetan, već takvim postaje u različitim primjenama i ideološkim konotacijama. Iako to ne znači da ne postoji nikakav problem u određivanju ili definiranju tog osjećaja. Problem predstavlja i sam pokušaj obuhvaćanja i definiranja skupine prema kojoj se osjeća pripadnost, što nas ponovno vraća na pitanje granica što nije nimalo jednostavan koncept niti ima jednoznačnu uporabu. Kako smo već ranije ustvrdili, granice je moguće promatrati na više razina, od određene osobne preko političke/ideološke pa sve do društvene razine koja sadrži obilježja političkih, geografskih, bioloških i nacionalnih granica.

1.3. VRLO STVARNE VANJSKE GRANICE

Društvene granice, pod kojima podrazumijevam granice koje se odnose na veći broj ljudi i imaju vrlo eksplicitan utjecaj na njihovo funkcioniranje, također je moguće kategorizirati i predstaviti na različitim razinama. Ako se poslužimo radom Williama Waltersa koji ih je podijelio na tri dimenzije – geopolitičku, nacionalnu i biopolitičku – možemo na vrlo zanimljiv način preispitati i razložiti ideju granica kako bismo razumjeli njihov značaj i ulogu kao što je to on učinio na primjeru Schengena (Walters, 2002.).

1.3. 1. GEOPOLITIČKE GRANICE

Walters svoju analizu započinje opisivanjem geopolitičke granice koja čini dominantnu koncepciju granice u Europi u drugoj polovici 19. st. i prvoj polovici 20. st. Ta je dimenzija granica ključni faktor u razdobljima ratova i periodima održavanja mira, ona je potencijalna linija sukoba koju čuvaju oružane snage. Geopolitička granica određena je i kroz prizmu moći, odnosno, zemlje koje imaju veću moć šire svoj teritorij pritom prelazeći na teritorij druge države. Tako prakticiraju svoju političku prevlast putem teritorijalnog širenja. Isto tako, slabije zemlje, koriste upravo suprotnu strategiju, one sužavaju vlastiti teritorij kako bi geografski teritorij bio u skladu s njihovom političkom i ekonomskom moći, koja bi se

još više narušila kada bi zadržale veći geografski prostor. Koristeći primjer Schengena analizira eksternu granicu Europske unije. Ta granica omeđuje teritorij koji nije podložan jednom, sveobuhvatnom političkom centru zbog čega se ističu njezina post-nacionalna, regionalna, transnacionalna ili post-liberalna ishodišta (Walters, 2002.; p 562. – 565.).

1.3. 2.GEOGRAFIJA JE SUDBINA: PERCEPCIJA ILI POZICIONIRANOST?

Ova je razina izrazito zanimljiva usporedbom primjera Hrvatske i Turske na dva načina. Prvo, Republika Hrvatska je članica Europske Unije, dok Republika Turska to nije. Drugo, Hrvatska je u graničnoj poziciji u odnosu na Balkan, a s druge strane Turska je u slično balansirajućoj poziciji u odnosu na regiju Srednjeg Istoka. Ovaj je dio interesantan zbog različitih politika koje su se provodile kako bi Hrvatska uopće ušla u Europsku uniju, dok se je s druge strane pokušavala (i još pokušava) odmaknuti od Balkanske regije; ali i zbog turskih politika koje su imale za cilj ulazak u Europsku uniju, dok balansiraju sa vlastitom pozicijom u regiji Srednjeg Istoka. Možda ne bi davala ovom aspektu toliku važnost, ali kada sam u Ankari birala kolegije koje ću slušati, jako me zaintrigirao kolegij pod nazivom „Politike Srednjeg Istoka“ te kada sam svoj interes, pa i upis podijelila sa turskim prijateljima, svi su reagirali isto: *"Marija, jel kasno da se ispišeš iz toga? Ja ću ti pomoć da to promijeniš, nemoj nikako"*. Kada sam upitala zašto da to napravim, odgovorili su mi kako je to prekomplicirano i kako ja to nikako neću moći razumjeti. No, ja sam ipak odlučila upisati taj kolegij i tada sam se susrela s rečenicom koju sam nakon toga toliko često čula na različitim mjestima i od različitih ljudi: *Geografija je sudbina*. Tu su rečenicu koristili autori Srednjeistočnih studija, moji turski kolege i moji turski prijatelji. Dok su znanstvenici problematizirali tu tvrdnju pri pokušajima geografskog određivanja Srednjeg Istoka i njegovog definiranja (Davison, 1960.; Keddie, 1973.; Halliday, 1993.; Said, 1977.), moji prijatelji i kolege su pak sa određenom sjetom slijegali ramenima i govorili kako je to nažalost tako i kako je nemoguće izbjeći određenu povezanost sa Srednjim Istokom koja je puna boli, patnje, ratova, siromaštva i opipljive drugosti. Zanimljivo je kako je Turska generalno viđena kao dio Srednjeg Istoka, dok je za Turke i Turkinje to veoma diskutabilno i teško pitanje. Osjećaju povezanost s Regijom, ali isto tako kao da žale zbog odustajanja od okretanja prema Europskoj uniji i 'Zapadu' . Takvi njihovi stavovi potakli su me na promišljanje hrvatske pozicije između Balkana i Europske unije oko toga kako smo mi viđeni i šta nama predstavljaju te predodžbe

pozicioniranosti, je li i naša geografija sudbonosna. Kada sam pitala ljude u Turskoj smatraju li Hrvatsku dijelom Balkana, oni su svi rekli da i ne baš, za njih smo mi 'Europa' što podupiru našim članstvom u Europskoj uniji. Štoviše, doživjela sam da mi je turski prijatelj jednom prilikom rekao: *"You are an European lady"*. Takvo što mi je bilo toliko čudno i zapravo potpuno drugačije od neke moje internalizirane slike 'Europe' pa sam proširila malo svoj upit i upitala svoje hrvatske kolege i prijatelje što misle o tome jesmo li mi dio Balkana i što bi nama to značilo. Sve koje sam pitala rekli su da jesmo i to po svim nekim odrednicama kao što su geografija, mentalitet, jezik, kultura ili povijest za koje smatraju da su ključni faktori u određivanju. Čak su se i blago našalili s određenom političkom namjerom da se pokažemo više 'zapadnima', više 'europskima'. Dok su neki isticali kako nismo 'najviše Balkanci', odnosno da ima 'većih Balkanaca' od nas, što unutar naše kulture ima blago uvredljive konotacije. To naglašava autorica Katarina Luketić kada govori kako su i od strane 'Europe', ali i na Balkanu predodžbe o Balkanu obilježene negativnim imaginarijem. U povijesnom kontekstu, negdje od sredine 19. stoljeća, Balkan se smatra "najproblematičnijim i najprimitivnijim dijelom Europe, esencijalno divljim, mračnim, opasnim i zaostalim prostorom periferije ili ne-Europe." (Luketić; 2013:16). Europa se uzima kao neka data mjera civiliziranosti i razvitka u odnosu na barbarski i pretežito zaostali Balkan. Također je interesantno, na tragu autoričinih tvrdnji, upravo to što dokle god su mene smatrali 'Zapadnjakom' i 'Euroljankom' u Turskoj, moja je sestra koja živi u Danskoj imala potpuno suprotno iskustvo. Naime, nju su gotovo pa bez iznimke smatrali Balkankom, no ipak su imali zadržku u jasnom iskazivanju toga, kako ona tvrdi, budući da su to praktički smatrali uvredom. Luketić, opisujući takvu koncepciju Balkana od strane 'Zapada', upotpunjuje i s predodžbama koje ljudi s Balkana imaju o sebi i Balkanu. Ona tvrdi da je tako Balkan za 'nas' uvijek negdje drugdje: za Slovence primjerice Balkan počinje u Hrvatskoj, za Hrvate negdje u Srbiji ili Bosni, za Srbe opet u Bosni i na Kosovu, negdje među albanskim i/ili muslimanskim stanovništvom. Dok kako Luketić ističe, muslimansko stanovništvo Bosne najčešće zapravo ignorira cijelu naraciju o Balkanu ili je pak potiskuje kao nevažnu za svoj nacionalno-vjerski identitet. Makedonci pak nemaju prevelikih problema identificirati se s balkanstvom kao što to imaju primjerice Slovenci ili Hrvati, ali zato imaju svoje 'Druge', svoje simbolički 'balkanske Balkance' (Luketić, 2013.). Smatram izrazito zanimljivim naše pozicioniranje i geopolitičko određivanje, budući da mislim kako je upravo na ovom primjeru jasno vidljiva politizacija određene geografije i smještanja naroda i država u određene šire kategorije koje

nisu nikako više samo geografski pojmovi. Iako ako se vratimo na razliku između Hrvatske i Turske percepcije u odnosu na vlastito pozicioniranje, onda se može uvidjeti kako u Hrvatskoj postoji manji emotivni intenzitet involviranosti u značenje takve situiranosti nego li je to slučaj u Turskoj. Iako su i Srednji Istok i Balkan obilježeni traumama i patnjom, mislim kako je naše 'zavaravanje' ili uvjerenje o našem 'istinskom' ne pripadanju Balkanu ipak snažnije pa ga i dublje potiskujemo jer se ono ipak događa 'nekom drugom' i 'negdje drugdje'.

1.4. NACIONALNE GRANICE

Slijedeća je dimenzija granica koju Walters navodi ona nacionalna. Walters nacionalne granice vidi kao rezultat konsolidacije i homogenizacije granica postavljenih u srednjem vijeku, koje su bile više interaktivne i fluidnije. Uz ovaj proces, uz nacionalizaciju išao je i proces standardizacije unutaršnjeg prostora, unutaršnje granice su postale nebitne, a samo nacionalna je ostala označena (Walters, 2002.; p 565.-567.).

Nacionalne granice također su vrlo zanimljiva dimenzija kada ih se primjeni na Hrvatsku i Tursku. Obje države – nacije su trenutni oblik državnih granica zadobile na vrlo kompleksan i težak način. U slučaju Turske možemo pratiti pad Osmanskog carstva nakon kojeg Turska postaje republikom pod vodstvom Mustafe Kemala Atatürka kada preuzima vrlo 'europski' stil politike i državnog usmjerenja. Dok u slučaju Hrvatske možemo pratiti pad Jugoslavije te državnost izborenu Domovinskim ratom sa susjednom Srbijom, nakon čega je Franjo Tuđman postao prvi hrvatski predsjednik. Naravno, da je proces nacionalizacije puno kompleksnija i složenija od ovako reduciranog navoda, ali možemo zasigurno reći kako se u oba slučaja radilo o raspadu multinacionalnih zajednica čemu je slijedilo i formiranje nacionalnih zajednica.

1.4. 1. NACIJA I FORMACIJA NACIONALNOG IDENTITETA

U Turskoj se je, osim etabliranja republike, odnosno prije ostvarenja države trebalo razriješiti religijsko političko pitanje. Naime, u Osmanskom carstvu cijeli je ustroj bio zasnovan na određenom religijskom – političkom sustavu, kojeg su Mladi Turci, kojih je i

Ataturk bio dio, trebali srušiti. Oni su bili obrazovani na europskim sveučilištima gdje su i naučili europske načine funkcioniranja društva koje su htjeli primijeniti u vlastitoj zemlji, no to nije prošlo bez državnog udara i velike borbe. Nacionalne granice nisu označavale samo državu, značile su i neku vrstu nade u bolji život. Nakon njegove pobjede na državnoj razini, Ataturk se cijeni kao osloboditelj, praktički savršen vođa koji je napravio nemoguće. U svim turskim predavaonicama na zidu je uz njegovu sliku uokviren i jedan od najpoznatijih govora "Ey Turk Gencli" (Hej, Turska mladeži) kojeg svi znaju napamet. Dan njegove smrti 10. studenog, osim što je državni praznik žalovanja, u točno vrijeme njegove smrti (u 09:05) cijela država staje. Zaustave se automobili na cestama i vozači izlaze iz njih, prolaznici prestaju sa svime što su do tada radili i mirno stoje, radnici prestaju raditi s čime svi odaju počast "Ocu Turaka" i nitko se ne miče. Na par minuta Turska, koja je jedna od najživljih država koje sam posjetila, samo se zamrzne. To je nešto najnevjerojatnije što sam ikada doživjela. Ceste sa četiri traka kojima uvijek jure neprestane kolone automobila u tih se par minuta samo zamrznu, svi izlaze iz auta na najprometnijim dijelovima grada i mirno stoje. Uistinu čudesan doživljaj. No poštivanje Ataturka nije toliko sveprisutno kao što bi se to činilo na prvi pogled. Moj dobar prijatelj, koji je ujedno i bio moj 'vodič kroz tursku kulturu' osobno nije mogao smisliti takvo slavljenje Ataturka niti republike koju je izabrao⁷. H. mi je kazao kako je Ataturk prema njegovom viđenju bio ubojica i nasilnik koji je svoje političke protivnike i religijske predstavnike nemilice ubijao i zatvarao, no upozorio me je kako takvo mišljenje nikada ne bih trebala nikome govoriti u javnosti ili ljudima koje ne poznajem toliko dobro. Njegova upozorenja često su bila poprilično intenzivna, a znala su se ticati vrlo bazičnih stvari kao što su hodanje u javnosti bez muškaraca kraj sebe, izlazaka u noćne klubove, komunikacije s nepoznatim ljudima i slično. On definitivno nije bio jedini koji je imao takvo mišljenje. Upoznala sam brojne ljude koji su dijelili njegova uvjerenja, i jedino što sam mogla opaziti kao njihov zajednički nazivnik jest bila religija⁸.

S druge strane, moja cimerica je imala apsolutno podržavajući stav prema Ataturku i njegovom pothvatu pa je čak sa suzama u očima prepričavala njegove uspjehe i boljitak koji je izabrao za svih. Ona me je također uputila da su akademska zajednica i Sveučilište vrlo

⁷ Za potrebe ovog rada nazvat ću ga H.. On je student Političkih znanosti i internacionalnih odnosa na drugoj godini diplomskog studija. Ujedno je Islamske vjeroispovijesti.

⁸ Ovdje ne želim tvrditi kako su svi ljudi Islamske vjeroispovijesti bili protiv Ataturka i njegovih ideja, što nikako nije slučaj, već želim istaknuti kako postoji religijska struja koja se ne slaže sa Ataturkovim vizijama za Tursku.

pozitivno nastrojeni prema Ataturku i svi ga poštuju. Kada sam ju upitala za određene navodne zločine, ona je odlučno negirala postojanje ikakvih takvih događaja. Simpatična anegdota koja vrlo zorno govori o postojanju ovako podijeljenog stava dogodila mi se dok sam s Erasmus kolegicom hodala kampusom te nam je prišao jedan student i počeo pričati sa nama o Turskoj. On nam je rekao: " *U Turskoj postoje dvije vrste ljudi: Ataturk ljudi i Osmanski ljudi*" te kada sam ga upitala ako je on "Ataturk čovjek", samo je otkopčao jaknu ispod koje je bila crvena majica s velikom slikom Ataturka uz što je rekao: "*Zaključiti sama*". Nije on bio jedini, Ataturkovo lice je bilo moguće vidjeti po cijelom kampusu i gradu, uvijek uz citate njegovih mudrih riječi što mi se činilo kao nekakva dominantna politička poruka, koju su i ljudi podržavali. Tako je cura koja je sjedila pokraj mene, kada sam išla napraviti tetovažu kanom, birajući svoju tetovažu iz kataloga, zaustavila se na slici Ataturkovog potpisa te s osmjehom rekla kako upravo nju želi. Ono što mi je bilo zanimljivo jest to da je ta djevojka nosila "Hijab" što mi je dalo do znanja da je vjerojatno Islamske vjeroispovijesti. Tako da nije moguće "kriviti" religiju niti je predstaviti kao puku opoziciju jer je situacija puno kompleksnija da bi ju bilo moguće tako reducirati.

Ono na što me je toliko jasno Ataturkov lik podsjetio bio je lik Tita u Jugoslaviji. Budući da smatram kako se kod obojice može uvidjeti fenomen kulta ličnosti. Kult ličnosti je ono što Milosavljević određuje kao posebnost konkretnih ideologija ili čak kao 'karakterno' nacionalno svojstvo. U tom smislu, on upućuje da na to treba gledati kao na posebnost političke kulture jednog društva. Ukazuje na to da treba proučavati i idolatriju čiji je predmet bio 'prvi čovjek u državi', bez obzira na to radi li se radilo o kralju ili šefu partije, odnosno monarhiji ili republici, nacionalnoj ili višenacionalnoj državi, deklarativno demokratskoj ili socijalističkoj državi (Milosavljević, 2006). Nikada neću zaboraviti suze moje bake kojoj je moj brat rekao kako je učio u školi da Tito nije bio toliko savršen i dao joj je Goli otok za primjer. Na što je ona plakala satima i nije htjela pričati s njim sljedeća tri dana. Kada sam ju upitala što je bilo njezin odgovor je bio: "*Ovaj mali će me uništiti, o Titu mi loše govori!*". Tito je, za nju, kao i brojne Hrvate i Jugoslavene bio junak, netko tko je pobijedio okupatora i oslobodio ih od čistog zla fašističke vojske. Zanimljivo je isto tako da je ona bila katolkinja, ali je njena uloga u partizanskoj revoluciji bila nešto što ju je jednako tako odredilo. Ona je prenosila partizansku štampu preko granice te je krala kedu iz škole kako bi pisala partizanske parole po zidovima. Naravno i u Hrvatskoj u doba Jugoslavije, postojala je (danas postoji) i druga

strana koja se nikako ne slaže sa Titovim vodstvom i njegovim politikama. Također je i u našem primjeru takva polarizacija vrlo živa i danas te se suprotstavljene strane na svakom 'javnom' pitanju sukobljavaju.

Problemi država u nekoj vrsti tranzicije su vrlo jasno izraženi u oba slučaja, i u kontekstu Hrvatske i u kontekstu Turske. Oni prožimaju ekonomsku, političku, društvenu, ideološku, religijsku, kulturnu sferu, ali i sferu nacionalnih granice. U oba slučaja, države su promijenile svoje nacionalne granice. U Turskoj, promjenom cijelog sustava na republički iz Osmanskog carstva, a u Hrvatskoj prelaskom iz Jugoslavije i određenog real-postojećeg socijalizma na Hrvatsku kao neovisnu republiku. Pitanje hrvatske nacionalne granice, kao i hrvatske neovisnosti ostvareno padom Jugoslavije i Domovinskim ratom te samo pitanje granice je zapravo historijsko i političko pitanje, a njen izgled i oblik je zasigurno nešto što je stvoreno u vrlo kaotičnim i nasilnim uvjetima te ne postoji garancija da se kao takvo neće više mijenjati.

1.5. BIOPOLITIČKE GRANICE

Slijedeća dimenzija granice s kojom se Walters bavi jest biopolitička granica. On ju opisuje kao skup strategija i mehanizama pomoću kojih se upravlja procesima ljudskih života. Granica je tada zapravo privilegirani instrument u sustavnoj regulaciji nacionalnih i transnacionalnih populacija (Walters, 2002.; p 571.-573.). Na ovoj razini je određena razlika u mojem iskustvu razmjene možda bila i najintenzivnija, budući da smatram kako je suptilno provođenje i internalizacija ove dimenzije toliko duboko usađena u društvo i kulturu, da ju unutar vlastite kulture zapravo rijetko doživljavamo na svjesnoj razini kao prisutnu. Ovdje se može prisjetiti Foucaultovog viđenja nadzora i discipliniranja društva. On to opisuje putem modela panoptikuma, kojeg je osmislio engleski filozof Jeremy Bentham 1785. godine. U osnovi panoptikum je označavao cirkularni model zatvora u kojem će zatvorenici biti nadgledani konstantno, čak i bez njihovog znanja. No, Foucault je tu "arhitektonsku napravu" vidio u svakodnevicu i izvan institucija kao što je zatvor. Smatrao je kako je suvremeno društvo upravljano i nadzirano putem panoptikuma. On prikazuje i opisuje model panoptikuma koji prelazi granice zatvora, samostana ili institucija uopće. Premješta ih na

društvo, u svakodnevne prakse i živote ljudi. Kada god se koristi pojam nadzora ili discipline, on veže i pojavu dominacije i podređenosti. Budući da je u praksi provođenja nadzora uvijek postoji netko ili nešto, tko ili što nadzire i nešto ili netko koga se nadzire. Sam model panoptikuma jest provediv poradi osjećaja koji se stvara u pojedincu kada misli da je promatran, da ga se gleda odnosno nadgleda, tako da postaje ranjiv, izložen i podložan podčinjavanju i korigiranju vlastitog ponašanja u skladu s zahtijevanim (Foucault, 1991.). Ovakav oblik nadzora i provedbe određenog discipliniranja društva očito se razlikuje između društava i kultura. U Hrvatskoj ga je moguće vidjeti u brojnim primjenama kao što su sigurnosne kamere, civilna policija, većina birokratskih procesa u kojima je građanin (a ne osoba) vrlo striktno okružen pravilima koja su toliko integrirana u društvo, da ne samo da se prema njima već automatski korigira ponašanje, već se o njima ni ne razmišlja aktivno. Ona su mi postala toliko jasna i jako vidljiva na mojoj razmjeni, da sam morala promisliti i hrvatske biopolitičke taktike.

1.5. 1. NADZOR I KONTROLA – PRAKTIČNA PROVEDBA

Naime, u Turskoj se na svakom ulasku u 'javni prostor' kao što je podzemna željeznica, trgovački centar, biblioteka, sveučilište ili slično, uvijek nalaze minimalno dva naoružana policajca i metal detektori kroz koje svatko mora proći. Zbog toga što osobno nisam navikla na takav ulazak u prostore, uvijek sam se osjećala užasno krivo i kao da stvarno imam eksplozivnu napravu u torbi ili nešto za što ni nisam znala da ne smijem imati. No, nakon nekog vremena sam navikla i na taj sustav. Nisam više primjećivala oružje policajaca, već sam automatski okretala torbu na pravu stranu za skeniranje, to mi je postalo dio svakodnevice. Kontrola i oblici kontrole osim što su me šokirali, zapravo su me istovremeno činili da se osjećam sigurno, nakon što bi prošla kroz te provjere dočekalo bi me nasmiješeno lice službenice ili službenika koji bi me pozdravili s onom punom turskom ljubaznošću i zaželjeli ugodan dan. Taj sustav odlično funkcionira, daje vam do znanja da ste sigurni, da je svatko prošao kroz tu provjeru tko je unutra i nitko vam ne bi trebao učiniti nažao, a njihovo ljubazno ponašanje nakon pomaže u procesu opuštanja. Vrlo zanimljiv mehanizam koji kako mi se čini nitko nije preispitivao niti mu se opirao. Štoviše, moja cimerica je primjerice vrlo zadovoljno komentirala kako nitko tko nije na našem Sveučilištu ne može ući u kampus jer i

ako na neki (vjerojatno nemoguć) način uđe, zaštitari su na svakih par metara i oni će tu osobu zaustaviti.

Moj je prvi susret sa tim sustavom bio izrazito negativan. Naime, prvi dan moje razmjene morala sam ući u kampus kako bi pribavila potrebne iskaznice s kojima ću se smjeti njime kretati. No, kako ih očito nisam imala prije nego li sam došla, nisam ni znala da su mi potrebne. Kada sam ušla u autobus koji vozi od stanice metroa prema kampusu već nakon par minuta vožnje autobus se zaustavio i osiguranje je ušlo unutra. Ja sam mislila da pregledavaju karte, ali tražili su studentske iskaznice koju nisam imala, a ni H. koji je bio samom, a bez kojih se ne smije ući u područje kampusa. Morali smo izaći iz autobusa, mene su odlučili pustiti, ali njega ne. Nije mi htio objasniti zašto, tako sam zbunjena, u bujici turskih riječi koje su zvučale kao da eskaliraju u svađu, odlučila moliti zaštitare da nas puste jer nisam znala što me još čeka, a bez njega sam mislila da neću uspjeti postići ništa, na što su ipak popustili.

Kada se sjetim tih iskustava, izrazito mi je zanimljivo kako mi ne bi bilo ništa čudno ni drugačije da je to bila kontrola karata koju provode u Hrvatskoj s kojom ne bi imala nikakav problem. Iako se radi o poprilično sličnoj situaciji i procesu, ovaj mi je bio stran i nov te sam ga jasno primijetila, no ujedno mi je i osvijestio i hrvatske procese koje je moguće okupiti pod idejom biopolitičkih mehanizama. Iako nemamo metal detektore pri ulazima u javne prostore, ili službenike koji ne puštaju nikog tko nije dio Sveučilišta na kampus, imamo svejedno vlastite mehanizme kao što su to kontrolori u autobusima, zaštitari na ulazima u tvrtke i institucije pod gradskom i državnom upravom koji funkcioniraju na poprilično sličan način. Strogi protokoli i sigurnosna pravila u Hrvatskoj najčešće ipak nisu primijenjena na sve prostore, samo na one koji imaju određenu moć, većinom političku, ali zasigurno i ekonomsku. Štoviše, Turska se 'zaštita' ili 'kontrola' zapravo primjenjuje ravnopravnije jer se ona odnosi na širu populaciju i svi prolaze kroz te procese, dok se u Hrvatskoj oni često tiču samo određenih institucija i ljudi . No, u oba slučaja ona je mehanizam kontroliranja i manevriranja ljudima, koji je uvelike internaliziran u određeno društvo na koje se primjenjuje.

1.6. ISKUSTVO GRANICA

Nakon što sam donekle predstavila granice i moguća određenja granica koja su ključna za kulturno susretanje i za ideju susreta, potrebno je vratiti se samom susretu za kojeg još uvijek nisam sigurna gdje zapravo počinje. Može li se misliti da on počinje dolaskom u Ankaru, na aerodromu u Zagrebu s kojeg sam išla prema Turskoj ili ga je moguće smjestiti u trenutak odluke o razmjeni ili u razgovore i pripreme procesa odlaska. Mislim da je za potrebe ovog rada, susret moguće pozicionirati u zračnoj luci Istanbula u koju sam došla iz Zagreba i trebala hvatati vezivni let za Ankaru. Prolazeći kroz svoj dnevnik i bilješke od tog dana, nemoguće je ne prepoznati određeno djetinje oduševljenje i uzbuđenost koju sam osjećala.

" Sve je bilo drugačije, temperatura je narasla, moj puls se ubrzao, jezik koji me okruživao je postao stran, a moj mobitel mi je javio kako sam spojena na Vodafone Turska i znala sam da je ovo početak nečeg ludog. Bila sam odlučna u namjeri da nađem terasu za pušenje u Istanbulu između letova i sva sreća nakon par ogromnih, prostranih predvorja i hodnika, terasa je izgledala kao da čeka samo mene. Toplina je bila neusporediva s onom koju sam napustila u Hrvatskoj, ali čist pogled na pistu i previše poruka na mobitelu nisu mi dali da poželim otići nazad. Mogla sam samo upiti ekstazu koju sam osjećala. Znala sam da me još samo jedan sat u zraku dijeli od Ankare, mojeg grada u sljedećih 5 mjeseci .⁹".

Već sam u Istanbulu osjećala kako više nisam na poznatom terenu. Ljudi oko mene su bili drugačiji, pričali su drugačijim jezikom i oblačili se drugačije što me je oduševljavalo. Aerodromi su izrazito zanimljiva mjesta koja me oduvijek fasciniraju, moguće ih je opisati 'nemjestom'. Koncept "nemjesta" prvi je razradio, još u šezdesetim godinama dvadesetog stoljeća, sociolog Melvin Webber. Njegovo razumijevanje "nemjesta" označavalo je novu etapu koju karakterizira upravo nadmoć dostupnosti nad blizinom i bliskosti te najbolje opisuje samu bit onoga što Webber naziva urbanim područjem "nemjesta" (Webber, 1964.; p 109.).

Te iako je aerodrom globalno nemjesto na kojem je moguće susresti se s nebrojeno mnogo ljudi iz različitih dijelova svijeta, s brojnim sadržajima i beskonačnim trgovinama,

⁹ Navod iz mojih dnevničkih zapisa s Erasmus razmjene

jasno se osjeti razlika i utjecaj države u kojoj se nalazi. Naime, jedno od takvih zanimljivih distinktivnih obilježja bili su vrlo jasni i veliki znakovi za mjesto dostave oružja, što me je vrlo iznenadilo. Dakako, također su specifične stvari koje su vezane uz neke turističke predodžbe Turske bile izložene u prvom planu u izlozima. Ali i 'pokrivene' žene koje su se kretale u grupama su također oslikavale sliku toga da se nalaziš u predjelu svijeta u kojem je drugačija religija dominantna od one na koju si navikao. Prvi susret bio je vrlo intenzivan, potpuno neizvjestan, ali definitivno obilježen nečime što bi opisala kao dječju fascinaciju i uzbuđenjem. Sve mi je bilo nepoznato, novo i zanimljivo. Takav me osjećaj držao prvih par tjedana u kojima sam pokušala istraživati i upoznati što više i što bolje Ankaru i turske načine, Moji Erasmus kolege dijelili su moju fascinaciju te iako smo svi bili u nekakvoj ekstazi, smatram kako smo isto tako dijelili određen šok i neizvjesnost koju smo proživljavali dok smo zapravo i počinjali shvaćati gdje se nalazimo.

1.6. 1. "I HAVE A FEELING WE'RE NOT IN KANSAS ANYMORE!"

U sjećanju mi je jasno ostala urezana slika mojeg prvog tjedna u Ankari u kojem je Turska vlada objavila bombardiranje granice sa Sirijom, a moj je kampus bio poprilično blizu vojne baze pa su nam ratni helikopteri stalno letjeli iznad glava. Prvo jutro nakon noći u kojoj je bombardiranje Sirijske granice počelo nismo još znali što se događa, samo smo vidjeli jako puno helikoptera u zraku i grad oblijepljen pamfletima na kojima je pisalo vulgarnim izrazom (za koji su mi svi rekli da mi ga ne mogu točno prevesti), ali u smislu poruke Donaldu Trumpu da se pazi jer ga Turska vojska čeka. Nismo znali što bi to trebalo predstavljati i što očekivati, pa smo odlučili ponašati se kao i svi ostali te samo normalno funkcionirati. Tako sam išla prema zgradi u kojoj sam imala predavanje, a na putu je bila i džamija iz koje je počeo pjevati Ezan – poziv na molitvu u kojem su početne riječi: "*Allahu 'akbir*" koje sam do tada jedino čula u videima na kojima bi ISIL-ovci detonirali bombe ili pak ubili nekog. Istovremeno su četiri vojska helikoptera proletjela iznad mene, a ja sam samo pojačala Beatlese na slušalicama i ponavljala si "*Here comes the sun*". S vremenom, sam se navikla na pozive za

molitvu i na helikoptere te razumjela kako *"Allahu 'akbir"* u prijevodu znači "Bog je najveći", zaziv s kojim se započinju i završavaju molitve i pozivi na molitve, a ne teroristički poklič te sam zapravo počela preispitivati svoje stavove, te ih razumjeti kao zapravo šovinističke. No u tim prvim danima i tjednima, takve su me stvari plašile i zbunjivale te sam se morala izrazito truditi da ih racionaliziram kako bi mogla funkcionirati.

Nakon određenog djetinjeg zanosa i upoznavanja svega što mi je bilo novo, započeo je drugi dio ove faze kulturnog šoka, a to je žaljenje za svojom kulturom. Iako je možda pogrešno i nemoguće zapravo jasno odvojiti ove dvije strane, budući da su mi se i razmišljanja izmjenjivala kako se situacija odvijala, moguće je prepoznati ih kao različite, pa čak i suprotstavljene. Želja i polet s kojim sam pokušavala iskusiti sve što sam mogla se miješala s mojom potrebom da pričam o vlastitoj kulturi, da dijelim neke hrvatske uzrečice, puštam hrvatsku glazbu, opisujem hrvatsku hranu i piće ili neke naše "tipične" reakcije na situacije. Ne mogu reći da sam bila potpuno svjesna koliko mi je falila hrvatska kultura, sve dok nisam upoznala Erasmus kolegu koji je porijeklom iz Bosne, ali studira i živi u Zagrebu. Kada je prvi puta prišao mojoj grupici prijatelja i pitao: *"Who's that girl from Croatia?"* jer je samo znao da je netko iz Hrvatske tamo, ali ne i tko je to, i kada sam rekla da sam to ja, on me je zdušno zagrlio s riječima: "Pa di si sestro". To je bilo dva tjedna od kada sam došla i prvi put da sam čula hrvatski uživo što me je uvelike razveselilo i obradovalo. Imala sam nekog "svog". To mi je ostvarilo veliki osjećaj sigurnosti i nevjerojatan predah od stalnog objašnjavanja i pokušaja dočaravanja "moje" kulturalne pozadine. Kroz cijeli Erasmus sam se žalila kako je on bio razlog zbog kojeg nisam poludjela tamo, a kako je u svakoj šali i nešto istine, mogu reći kako mi je stvarno neizmjereno značilo imati nekog tko dijeli moju kulturu, jezik, način funkcioniranja i mentalitet. On mi je također predstavljao i kulturu za kojom sam "žalila". Koristim navodnike pri ovoj riječi jer ne mogu tvrditi kako sam aktivno žalila za "izgubljenom kulturom" ili takvim nečim, ali sam osjećala emotivnu težinu i usamljenost u nekim trenucima.

1.7. ŽALJENJEM PREMA POVEZANOSTI

Garza - Guerrero je u svojem radu i psihoanalitičkom opisu fazi kulturnog šoka navodila primjere načina na koji su ljudi proživljavali takvo žaljenje u kojima su prenaplašeno iskazivali vlastitu kulturu što im se nikada u njihovoj domicilnoj kulturi nije čak ni sviđalo. Ona je dala primjer Meksikanca koji je otišao studirati u SAD te je počeo piti tekilu koju nije ni volio prije odlaska (Garza - Guerrero, 1974.; p 420.).

U mojem se slučaju taj aspekt očitovao kroz potrebu za slušanjem hrvatske glazbe koju nisam jako dugo slušala (neku ni nikada). Većina pjesama mi prije žanrovski nikada nije bila privlačna, ali mi je tada značila neizmjereno puno. Čak sam u jednom pubu gdje je bila svirka uživo zamolila bend da svira akorde naših pjesama i s bosanskim kolegom sam ih pjevala s nevjerojatnim užitkom. Slična iskustva su imali i moji drugi Erasmus kolege, svima nam je jednostavno falila naša kultura. Povodom toga smo organizirali večeru gdje je svako kuhao neko jelo koje ga podsjeća na dom koje smo onda svi mogli probati. Ja ne mislim da je žaljenje za svojom kulturom samo negativno, iako zasigurno nije ugodno, smatram kako smo uspjeli pretvoriti taj osjećaj u neki oblik kulturne razmjene iskustva što nam je kroz dijeljenje uspjelo smanjiti osjećaj usamljenosti. Kako smo se svi osjećali slično, uspjeli smo iskreno dijeliti i tu nostalgiju i žaljenje koje smo osjećali. No, rijetko smo to uspijevali učiniti sa ljudima iz Turske. Iako, su nam Turkinje i Turci bili cimeri, prijatelji, kolege s njima nikad nismo ostvarili tu razinu povezanosti koju smo međusobno osjećali. Vjerujem kako je tome dvojak uzrok.

S jedne strane, tu je na snazi određeno "krivljenje" Turske za osjećaj žaljenja, kao što to opisuje i Garza - Guerrero kada kazuje kako je oduzeta kultura internalizirana u pojedincu koju kada izgubi ju zapravo doživljava kao da mu je netko umro i onda tuguje za tim izgubljenim objektom za što počne zapravo kriviti novu kulturu kao obrambeni mehanizam. To je 'krivljenje' bilo prisutno kroz momente u kojima jednostavno više nismo mogli biti okruženi Turcima. Tada bi se nalazili i nismo otvoreno krivili Tursku, ali smo se šalili na račun Turske i Turaka, izmjenjivali sve 'čudne' događaje koje smo proživjeli kao neku vrstu ispušnog ventila. U tim je momentima bilo prevladavajuća iskrenost, opuštenost i jednostavnost; u takvim je trenutcima 'teret' nove kulture bio odložen i nismo morali misliti na to koga ćemo uvrijediti, šta radimo krivo, kako će se nešto shvatiti, samo smo 'bili'. Jedan od primjera intenzivnog 'krivljenja' bio je kada smo jedna Erasmus kolegica iz Mađarske i ja otišle na

putovanje po obali Crnog mora. Nakon tri dana putovanja, došle smo u jedno malo mjesto koje se zvalo Amasra, ali smo do tada imali toliko neobičnih i jako napornih situacija da jednostavno nismo više mogle ni gledati druge ljude. Morale smo se prijaviti u hotel koji smo iznajmile i to nam je predstavljalo muku. Nakon što smo ušle u sobu nismo htjele izaći, otići prošetati ili sjesti na večeru, ni raditi išta što nam je to bilo u planu. Ujutro se naše istraživanje novog mjesta nastavilo i bilo nam je predivno, ali je u nekim momentima 'teret' nove kulture stvarno bio pretežak i nije ga bilo moguće nositi.

S druge strane, smatram kako je dio povezanosti Erasmus grupe bio rezultatom toga što smo zajedno prolazili kroz sve novine i situacije. Jednom prilikom u razgovorima s Erasmus kolegama zaključili smo kako smo zapravo kao djeca koja su zajedno ispočetka učila novu kulturu, kulturne kodove, pokušavali razumjeti sustav u kojem se nalazimo i zajedno tražili rješenja što nas je učinilo svojevrsnom obitelji koja je odrasla zajedno i prolazila sve faze razvoja zajedno. To ne znači da smo se svi savršeno slagali, ni da smo si svi u potpunosti odgovarali, ali na kraju dana jednostavno smo imali jedni druge. Povezanost grupe jest definitivno aspekt koji se ne može zaboraviti kada se govori o žaljenju za kulturom i/ili usvajanju nove kulture, ali je ta povezanost i grupiranost ponovno jedan od razloga za ponovnu diviziju na mi i oni, moji i njihovi. Što djelomično i produbljuje određen jaz i naglašava razlike. Iako je neizmjerljivo lakše imati 'svoje' ljude u takvom procesu.

2. REORGANIZACIJA

U ovoj fazi kulturnog šoka kako ga objašnjava Garza – Guerrero, naglasak je na reorganizaciji unutarnjih objektnih odnosa pojedinca koji se reintegriraju u skladu s novim vanjskim kontekstom. U ovom se procesu preoblikuju prijašnja 'znanja' i mišljenja prema novoj okolini, interakcijama i događanjima. Osoba počinje razumijevati kulturne kodove 'nove' kulture i prihvaćati ih u svoj unutarnji sustav gdje se postojeći sustav vrijednosti, mišljenja i uvjerenja miješaju s 'novim' (Garza - Guerrero, 1974.; p 422.). Utjecaj okoline, društva, kulture, mentaliteta i tome slično definitivno su jedni od konstitutivnih čimbenika u izgradnji i procesu (re)afirmacije kulturnog identiteta i identifikacija pojedinca. Samim time, promjena okoline i kulturnog konteksta uzrokuje i promjenu i preoblikovanje kulturnog identiteta.

2.1. SUBJEKTIVNI I OBJEKTIVNI IDENTITET

U ovoj fazi ponovno bi voljela razdijeliti određen unutarnji pojedinčev identitet i promjene koje se događaju između unutarnjih objekata i njihovih odnosa, od određenih vanjskih postojećih kulturnih uvjeta i razlika koje utječu na pojedince, ali i na društvo u obliku dijeljenih vrijednosti, kodova, obrazaca ponašanja, mentaliteta, razmišljanja i tome slično. Smatram kako i vanjski okviri koje 'nova' kultura postavlja uvelike određuju načine na koje će se mijenjati došljakove unutarnje postavke. Kako bih to mogla napraviti poslužit ću se Bilgramijevom definicijom identiteta koju je on opisao kao spoj subjektivnog i objektivnog identiteta. Subjektivni identitet određen je onime što pojedinac misli o sebi, ono za što vjeruje da je, ono kakvim se zamišlja. Dok je pod objektivnim identitetom Bilgrami smatrao ono kako tog pojedinca vide drugi, neovisno o njemu i njegovim pogledima na sebe. Drugim riječima, objektivni identitet je ono što je osoba u svjetlu određenih bioloških ili socijalnih činjenica o njoj (Bilgrami, 2006.; p 6.-13.). Dakako, subjektivni i objektivni identiteti često nisu toliko razdvojeni, već se nadopunjuju, budući da je subjektivni identitet internalizirao određene činjenice o sebi koje konstituiraju i objektivni identitet. Ono što je meni zanimljivo je što se dogodi s oba aspekta identiteta kada se identifikacija s vanjskim kontekstom promijeni jer se kontekst promijenio. Bilgrami kazuje kako je kontekst samo početak

mudrosti (Bilgrami, 1992.; p 823.) pri čemu je pokušao naznačiti važnost konteksta i njegovog utjecaja, ali i kako bi naglasio kako to nije završno rješenje analize, već njen početak. Smatram kako je upravo u takvom njegovom definiranju identiteta i utjecaja okoline moguće razumjeti određene identitetske promjene o kojima piše i Garza – Guerrero, a kojima se ja bavim na temelju vlastitog iskustva, i iskustva kojih kolega s Erasmus razmjene.

2.2. ISKUSTVO SUBJEKTIVNOG I OBJEKTIVNOG IDENTITETA IZ RAZLIČITE PERSPEKTIVE

S pitanjima subjektivnog i objektivnog identiteta suočavali smo se skoro na svakodnevnoj razini. Odnosno, kroz cijeli naš studijski boravak konstantno smo pregovarali između nekog 'našeg' viđenja sebe i nekih 'starih' identifikacija unutar naših domicilnih kultura s 'novim' svojim identifikacijama i ponašanjima unutar novonastale situacije; dok smo paralelno osjećali i određene okvire koje nam ljudi iz Turske postavljaju i kroz koje nas vide. Tako je primjerice moja kolegica B.¹⁰ u svojem prvom izlasku upoznala djevojku iz Turske koja ju je nakon što je shvatila kako B. nije iz Turske upitala: "*O pa ti si iz Europe! Koliko si abortusa napravila do sad?*" na što je B. ostala u šoku i nije znala što joj odgovoriti. Takvi upiti koji su vrlo daleki od istine i naših viđenja nas samih, sukobljavali su se s određenim izvanjskim razumijevanjem nas i naših kultura. Većinom su uvjerenja ljudi iz Turske o nama bili vezana uz moralna pitanja i naše ponašanje, pretpostavljajući kako nama to mora biti nevažno. H. me upozorio na takve situacije već prvoga dana kada sam došla u Ankaru, rekavši mi: "*Marija, molim te, budi oprezna, turskim dečkima tvoje 'ne' ne znači jednako kao od turskih cura*". Nisam mislila da će tome stvarno biti tako, ali sam se ja, kao i ostali moji kolege, stvarno našli u brojnim situacijama u kojima smo potvrdili tu jednu viziju "Europljana" kao ljudi, u najmanju ruku, s lakim moralom i često 'rizičnim' ponašanjem. Tako sam doživjela situaciju da me je jedan dečko iz mog studentskog doma, kada me je upoznao, u prvim pitanjima upitao: "*Pa ti si iz Europe, imaš li snimljen porno uradak ili bi možda htjela snimiti jedan?*". Na moje začuđeno i vrlo jasno "ne", njegov odgovor je bio: "*Aha, znači neki drugi put?*". Nakon toga sam napustila taj razgovor i duboko se nadala da ga neću morati ponoviti. Vrlo je zanimljiva ta fantazija koju su imali o nama. Kako je to bio prvi put da sam istinski osjetila kakav je osjećaj bio biti stvarno stavljen u neku kategoriju, to

¹⁰ Za potrebe ovog rada nazvat ću ju B. Ona je Erasmus studentica iz Mađarske koja studira Engleski i Turski jezik.

jest okvir koji nema nikakve veze s osobom na koju se odnosi. Budući da je postojala određena reprezentacija, odnosno imaginacija o Europljanima koja je bila vrlo jasno iskazivana, ona je utjecala na naše ponašanje i na njihovo korigiranje tog ponašanja. Budući da smo plesali na granici vlastite 'sigurnosti' kao nekakva vrste zaštite i opreza, da ne uvrijedimo nikoga često smo se osjećali izrazito opterećeno. Naša je kulturna pozadina bila dvostruko opterećujuća: s jedne strane, ljudi su često mislili da smo zapravo promiskuitetni što je u njima izazivalo vrlo seksualno asertivno ponašanje prema nama, dok su s druge strane ljudi (zbog nekih naših radnji) smatrali da smo bezobrazni (iako toga nismo bili svjesni). Tako sam primjerice iskusila i poprilično nevjerojatnu zgodu kada mi je prišla žena u srednjim godinama na ulici i počela ljutito vikati na mene i H-a. Tada još nisam razumjela što govori, ali uz puno nagovaranja, H mi je objasnio kako ju je uvrijedilo to što smo hodali preblizu jedan drugome što je "*haram*"¹¹. Slična se logika provodi i u javnom prijevozu gdje je zapravo nasmiješiti se, kimnuti glavom u znak pozdrava ili ikako reagirati na susretanje pogleda s osobom suprotnog spola, obilježeno vrlo jasnim negodovanjem i osuđujućim pogledima ostalih putnika, za kojeg sam kasnije saznala da se naziva "mešbuh"¹². Zapravo su u oba slučaja moje ponašanje okarakterizirali kao nemoralno i promiskuitetno, iako meni je ono predstavljalo pristojnost, posebice ako ga se tumači u kontekstu moje kulture. Društvena pravila su u nekim primjerima bila toliko snažna da su zapravo na razini državnog zakona. Tako je na primjer zakonom zabranjeno poljubiti se u javnosti, što moj Erasmus kolega nije znao te je proživio vrlo neugodnu situaciju u kafiću u Istanbulu. Njegova djevojka ga je došla posjetiti i poljubili su se u kafiću na što je konobar odmah reagirao vičući na njih i tjerajući ih van iz kafića pod prijetnjom da će im zvati policiju. Jedan od vrlo iznenađujućih trenutaka koje smatram sličnima jest raspored sjedenja u autobusima u Turskoj. Naime, nemoguće je kupiti kartu za sjedalo pokraj osobe suprotnog spola, pa čak ni ako se poznajete

¹¹ Moja cimerica mi je "*haram*" objasnila kao arapski izraz za nešto što je puno više od zabrane, zapravo nešto nezamislivo i jako pogrešno te prema Šerijatskom zakoniku kažnjiva. U Islamskoj se religiji *haramom* smatra svinjetina, alkohol, sve što osobu može učiniti ne svjesnom, ali kako je to moja cimerica objasnila i žena je muškarcu haram i muškarac je ženi haram. Nekada je i žena ženi haram i muškarac muškarcu. Riječima moje cimerice: "*It's all haram, baby.*" Nju je djelomice zabavljalo moje nerazumijevanje takvih situacija koje zapravo oni samo ne rade i bilo joj je nevjerojatno zabavno slušati reakcije ljudi kada ih netko napravi.

¹² Malo blaži oblik zabrane koji otprilike označava samo jako sramotno ponašanje, ali nema ujedinenog stava oko definicije tih ponašanja pa tako ni jasne 'kazne' osim društvene osude. Više je kontekstualno određen, u Turskoj je to na primjer glasan ženski smjeh.

i putujete zajedno. To nam je znalo komplicirati putovanja, budući da nekada nije bilo slobodnih mjesta koja su kraj osobe pokraj koje bismo smjeli sjesti, pa bismo morali čekati sljedeći autobus.

2.3. HABITUS SPOTICANJA

Takve situacije je zapravo otežavala 'naša kultura', odnosno naši naučeni kulturni kodovi koji su nam nalagali potpuno drugačije ponašanje kao normalno. Drugim riječima, ono što Bourdieu naziva habitusom jest ono što se sukobljavalo s novim setom vrijednosti i pravila na koje se trebalo priviknuti i nekako ih inkorporirati u svoj unutarnji svijet. Bourdieu predstavlja habitus kao "*društvo upisano u tijelo, u biološku individuu.*" (Bourdieu; 1990.; p 63. u Sorić; 2012.; p 331.). Opisuje ga kao element posredovanja između strukture i prakse koji ima dvostruku funkciju. Prva je rezultat društvenih i ekonomskih nužnosti, koji primjerice kroz obitelj, djeluje kao primarni oblik socijalizacije ili pak kao spoj specifičnih pretpostavki za institucionalizirano obrazovanje, ili pak kroz razumijevanje spolnih uloga i načina ponašanja u određenom partnerskom odnosu. Dok druga odrednica habitusa ukazuje kako on nije samo posredujući začetnik socioekonomskih struktura nego i uzor, neka vrsta ideala, pozicija s pomoću koje pojedinac sebe prisvaja tako da bi mogao vrednovati situacije i ponašanje drugih ljudi (Bourdieu, 1977; 1987 prema Sorić, 2012.). Habitus se može opisati kao vodič ili pravilnik spoznaja i sposobnosti koje pripremaju pojedinca kroz fizičke, tjelesne, ali i govorne situacije na razumijevanje društvenog svijeta značenja i na funkcionalno djelovanje u njemu (Bohn, 1991. prema Paić, 1995.; p 174.). U razumijevanju habitusa kao postojećeg subjektivnog okvira pojedinca, ali ne i posve individualiziranog sustava društveno internaliziranih normi i vrijednosti, zapravo se odvija dijalektika unutar odnosa između subjekta i objekta. Drugim riječima, odvija se proces 'odnošenja' između određenih osjećaja i percepcije pojedinca i njihova oblikovanja društvenih institucija kroz komunikacijsko polje djelovanja (Paić, 1995.; p 175). U ovakvom vrlo kompleksnom i dijalektičkom odnosu kreira se određeni habitus koji se mijenja pod utjecajem konteksta 'novih' setova kulturnih kodova, koji mijenjaju pojedinčeve osjećaje i percepciju. Dakako, to nije puko jednosmjernan proces, niti ima jednostavno razrješenje. Pojedinac koji prolazi kroz suočavanje s određenim novinama te novine može prihvaćati na različite načine, od njihovog odbijanja preko pregovaranja s njima do njihovog usvajanja, što se ponovno razlikuje ovisno o pojedincu i

samom obilježju o kojem se radi. Odnosno, ne prihvaća se sve na jednak način niti jednako intenzivno. Ako se vratimo mojem iskustvu razmjene moguće je vidjeti određene aspekte kulture koje smo u potpunosti prihvatili, kao što je to slučaj s ispijanjem čaja ili izbjegavanja susretanja pogleda sa nepoznatim ljudima ili češćem (ako je ikako moguće) obraćanju ljudima koji su istog spola kao i mi. Dok smo neke aspekte djelomice i u nekim slučajevima internalizirali kao što je to bio slučaj s oslovljavanjem kolega i profesora s "Hoca"¹³ što smo činili u prisustvu Turaka, dok međusobno nismo koristili taj izraz. Neke smo stvari potpuno ignorirali, kao što je to bilo primjerice ispijanje alkohola koji nije zabranjen, ali je izrazito skup (u usporedbi s hrvatskim cijenama, što ga čini neizmjereno skupim za turske pojmove), a prodaje se na teško dostupnim mjestima koja su granično ilegalna u cilju državne intervencije smanjenja konzumacije alkohola.

2.4. TRANSFORMACIJA VIĐENJA

U ovoj je fazi, početka preoblikovanja određenih kulturnih postavki i internalizacije dijelova kulturnih kodova, važno također istaknuti određene promjene u stajalištima koje smo iskusili. Moji Erasmus kolege su to opisivali kao "jednostavno smo se navikli pa nas više ne čudi toliko". Počeli smo sve više razumijevati i sve više samo živjeti tamo (u skladu s 'novim' pravilima). Smatram kako je dobar primjer određenog unutarnjeg reorganiziranja moje iskustvo Islama. Naime, ja sam odgojena u katoličkoj obitelji te sam odrasla ne samo živeći prema katoličkim uvjerenjima, već i vjerujući u njih. U adolescentskoj dobi sam prestala biti dio Katoličke crkve poradi brojnih nelogičnosti i nepravilnosti te sam razvila određen ateistički stav. Odlaskom u Tursku moje je zanimanje za Islam raslo, željela sam znati što je više moguće te sam razgovarala s ljudima koji su sebe smatrali muslimanima. U dugim i iscrpnim razgovorima s njima sam mogla uvidjeti onu istinsku žar i vjeru u to što su govorili što me je doista potaklo na razmišljanje. Njihova požrtvovnost, predanost, smirenost i duhovnost izrazito me privukla. Dijelovi islamske religije koje prije nisam zapravo razumjela, moram priznati kojih me bilo čak djelomice i strah, sada su mi imali smisla, štoviše smatrala sam ih poželjnima. Primjerice, na zajedničkom putovanju u Cappadociu razgovarala sam sa

¹³ Hoca je kolokvijalni naziv za kolegu, profesora ili nekoga unutar sustava visokog obrazovanja. Koliko su mi uspjeli objasniti, taj izraz spaja određenu prisnost, ali i iskazuje poštivanje.

M.¹⁴, koja je, iako smo bili na putovanju, ustala na svaki poziv na molitvu i uputila se prema najbližoj Džamiji. Na moje pitanje, kako to funkcionira i nije li joj to naporno, kada pet puta u danu prekida sve što radi i ide moliti, ona mi je odgovorila sa osmjehom:

"Ni malo, to je ono što mi treba, ono što me smiri, vrati me meni, Allahu i poveže me sa mojim unutarnjim mirom. Baš kada sam u velikom stresu i gužvi nikada ne propuštam molitvu. Dok napravim svoje ritualno pranje, umijem lice, operem ruke i noge, počinjem se osjećati ponovo kao čovjek, nakon čega isključim svijet na tih pet minuta i postojimo samo Allah i ja. Na kraju molitve, mogu se mirno i potpuno predano vratiti svojem poslu."

U njezinom objašnjenju osjetila sam potpuno razumijevanje i zapravo sam, slušajući ju, počela razmišljati kako je to doista praksa koja ne samo da ima smisla, već je i potrebna te mislim kako svi na neki način imamo slične mehanizme s kojima se 'borimo' sa svijetom i sustavom koji nam postane previše. U više aspekata sam osjetila privlačnost islamske religije, kao što je to osjećaj udobnosti i ugodnosti koji je unutar džamija nevjerojatan. Dok je u katoličkoj crkvi djelomično i cilj da se osjećaš maleno naspram Boga, što je arhitekturom i uređenjem popraćeno u obliku velikih kipova, izrazito visokih stropova, ogromnih ulaznih vrata i tome slično, u džamiji je zapravo cilj suprotan osjećaj koji se želi ostvariti. Osoba hoda bosa po izrazito mekanom tepihu, prostor je uređen islamskim ornamentima i nema nikakvih kipova, budući da je u Islamu zabranjeno imati ikakva lica u fizičkom obliku koje bi se onda pripisivalo Bogu ili proroku Muhamedu. Tako se time zapravo ostvaruje efekt pripadanja i zajedništva. Upravo poradi upoznavanja i doživljavanja Islama u stvarnosti, promijenila sam u potpunosti svoje stavove i mišljenje o toj religiji te sam ju počela cijeliti i propitivati vlastite duhovne stavove. Ne mogu reći, kao što je to učinio Bilgrami kada je izjavio da je postao muslimanom na pet minuta, ali mogu reći da sam osjetila intenzivna unutarnja previranja.

Naravno preispitivanja i promišljanja vlastitih stavova, pa i kulture, nisu bila jedino vezana uz duhovna pitanja. Jedan od zanimljivijih razgovora s M. bio je kada smo izašli navečer u klub, a ona je ostala sjediti vani sama pa sam joj prišla praviti društvo budući da sam mislila da joj je dosadno ili nešto slično. No ona nije htjela biti u klubu zbog svojih uvjerenja jer kako je objasnila: "*Zašto da budem unutra kada se tamo čini ono što Allahu nije*

¹⁴ Za potrebe ovog rada nazvat ću je M. kako bi zaštitila njezin identitet i privatnost. Ona je studentica Mikrobiologije i fizioterapije iz Jordana.

drago?". Time me ponukala da pokrenemo razgovor o ispijanju alkohola. Počevši s pitanjem zašto ona ne pije, ona mi je odgovorila protupitanjem: „Zašto ja pijem?“ koje me izrazito zbunilo. Nisam odmah znala odgovor, no onda sam shvatila kako je alkohol vrlo značajan u mojoj kulturi i zapravo je često jedan od neizbježnih elemenata druženja. Kada je nastavila me ispitivati kako je to biti pijan, je li to dobar osjećaj, shvatila sam da je zapravo odgovor da nije inherentno alkohol dobar ili loš. Zapravo je jedina pozitivna strana upravo druženje uz neko piće, ali sam osjećaj nije nešto bez čega se ne može, tako da sam zapravo i dala odgovor na vlastito pitanje. U Jordanu većina ljudi ne pije, tako da se u startu oduzima taj socijalni element zabave koja uključuje alkohol, čime ona zapravo uopće nema razloga za pijenje alkohola. Iako je njezin interes bio iskren, kao i moj za upoznavanjem strane koju ne poznajem, shvatila sam kako bi zapravo bilo poprilično pogrešno preporučiti joj da proba neko piće, budući da je kulturni kontekst drugačiji. U svakom slučaju, smatram kako je ovaj primjer bio jedan od istaknutijih trenutaka u kojima sam počinjala stvarno preispitivati vlastita stajališta i na neki način i mijenjati neke uvriježene stavove.

Također, moji Erasmus kolege i ja primijetili smo kako nas više ne iznenađuju pozivi na molitvu, već ih nekako instinktivno očekujemo. Primjerice jutarnji poziv koji nas je prije znao prenuti iz sna te je zahtijevao neku vrstu svjesnog prisjećanja na to gdje se nalazimo, nakon nekog je vremena postao očekivan i postao je dio rutine. Večernji 'Ezan' je također postao dio naše svakodnevice na tolikoj razini da je Erasmus kolegica E.¹⁵ to opisala riječima:

"Nekako instinktivno već u zalazak sunca osluškujem kad će započeti 'Ezan'. Počela sam otprilike i mjeriti vrijeme prema tome. Iako nisam sigurna u koliko točno treba početi, uvijek 'znam' kada ga očekivati."

Dio određene naše nove stvarnosti su postale i druge 'male' stvari, kao što je navikavanje na izrazito neoprezno prelaženje ceste, ne baš previše strogo pridržavanje prometnih pravila ili ispijanje čaja u svako doba dana, jedenje 'Simit-a'¹⁶ i pijenje 'Ayran-a'¹⁷, što je sve postajalo dijelom nas. Više nismo blijedo gledali prodavačice u trgovinama kada bi nas pitale želimo li vrećicu, već smo počeli razumijevati što nam govori i normalno odgovarali na pitanja, koristili

¹⁵ Za potrebe ovog rada nazvat ću je E.. Ona je studentica Grafičkog dizajna iz Mađarske.

¹⁶ Slano pecivo koje se najčešće jede za doručak.

¹⁷ Slani jogurt koji se najčešće pije uz mesnate obroke.

njihove pozdrave i načine pozdravljanja. Ta 'nova' kultura nije nam više nije bila toliko nova, već je djelomice prešla u 'našu'.

Moj Erasmus kolega J.¹⁸ istaknuo je kako u razgovorima sa 'svojima doma' puno više želi pričati o nekoj njegovoj 'novoj stvarnosti', ali da im zapravo ne može točno prepričati cijelu atmosferu jer ne može dočarati kako točno sve funkcionira, a niti je mislio kako bi ga mogli točno razumjeti.

"Kad god se čujem s mojima doma, prepričavam im neke situacije, ali baš nemam riječi kojima bi opisao ovo tu, ima toliko svega ta ne znam uopće kako im sve ispričati. Kao da živim u paralelnom svemiru, čini mi se da bi jednostavno trebali biti tu da bi mogli shvatiti."

Smatram kako smo do ove razine došli kada smo počeli dublje i više upoznavati kompleksnost naše okoline te smo je počeli i prihvaćati kao djelomično vlastitu, internalizirajući određene vanjske datosti mijenjajući i naš unutarnji pogled na svijet.

2.5. JEZIKOM PREMA RAZUMIJEVANJU

Veliku ulogu u našem razumijevanju i određenom usvajanju turskog konteksta odigrao je jezik i naše počinjanje razumijevanja turskog jezika te zapravo turskog kulturnog diskursa. Jezik je zasigurno u početnoj fazi bila jedna od glavnih prepreka našem prilagođavanju i određenoj autonomiji, budući da nismo sami mogli obavljati ni najjednostavnije radnje budući da nismo pričali turski, a većina ljudi ni službenika nije govorila engleski. No jezik je značio puno više od pukog sporazumijevanja, kroz jezik smo učili ispod površinskih slojeveva kulture i kulturnog identiteta. Kao što je Bourdieu predstavio kada je pokušao ocrtati model jezične proizvodnje i prometa gdje jezik opisuje kao:

"Svaki čin govorenja i, općenitije, svaka akcija zapravo je konjunktura, susret neovisnih kauzalnih nizova: tu su, s jedne strane, društveno oblikovane dispozicije jezičnog habitusa, koje impliciraju izvjesnu sklonost govorenju i izricanju točno određenih stvari (ekspresivni interes) i izvjesna sposobnost

¹⁸ Za potrebe ovog rada nazvat ću ga J.. On je student Političkih znanosti iz Španjolske.

govorenja, definirana u isto vrijeme i kao jezična sposobnost neograničenog stvaranja gramatički ispravnih diskursa i kao društvena sposobnost koja omogućuje da se tom kompetencijom primjereno služimo u određenoj situaciji; s druge strane, tu su strukture jezičnog tržišta, koje se nameću kao sustav specifičnih sankcija i cenzura." (Bourdieu, 1992.; p 14.)

Autori Bucholtz i Hall grupirali su semiotičke procese u četiri skupine preko kojih se može istraživati i identitet. Iako nemaju eksplicitno naveden identitet kao predmet, oni svejedno vrlo jasno ilustriraju kako se društveni identiteti stvaraju putem jezika. Prema njima, te četiri skupine su semiotički procesi prakse, indeksikalnosti, ideologije i izvedbe (Bucholtz; Hall; 2004.; p 237.). Jezik se tu razumije kao cjelokupna komunikacija koja okuplja i neverbalnu komunikaciju, kao što su to primjerice kulturalno specifične geste. Primjerice, u kontekstu Hrvatske kada osoba pomiče otvorenu šaku, dlanom okrenutim prema podu gore-dolje upućuje na usporavanje ili zadržavanje, smirivanje, no u Turskoj se ista gesta tumači kao 'dođi', 'prati me', 'požuri'. Takve su geste poprilično zbunjujuće u početku, no s vremenom se sve više razumiju i postaju dijelom svakodnevice. Također, se razumijevanje riječi produbljuje razumijevajući ne samo prigodne trenutke za njihovu uporabu već i njihovo značenje koje govori o diskursu jezika i kulture. To je primjerice slučaj i sa izrazom "*güle güle*" koji u nekom uporabnom kontekstu označava neformalni pozdrav pri rastanku, ali je značenje riječi zapravo vezano uz riječ "*gülmek*" koja znači osmijeh, te mi je H. objasnio kako je zapravo poruka tog pozdrava "*da se nasmiješimo i rastanemo uz osmijeh i nosimo ga dalje sa sobom*". Dakako svaki jezik ima takve poruke i dublje konotacije kojih govornici čak i nisu u potpunosti svjesni svaki put kada izgovaraju te riječi, no one i dalje nose određen značaj i poruku. Bourdieu to sažima tako da kazuje kako:

"Jednu, ne baš beznačajnu količinu određenja koje praktički određuje smisao zadobiva diskurs. automatski i izvana. U izvorištu objektivnog smisla koji se rađa u jezičnoj razmjeni postoji najprije razlikovna vrijednost kao rezultat odnosa kakav govornici, svjesno ili nesvjesno, uspostavljaju između jezičnog proizvoda što ga nudi društveno obilježeni govornik i istovremeno ponuđenih drugih proizvoda unutar određenog društvenog prostora." (Bourdieu, 1992.; p 14.-15.)

Neki pozdravi kao što je to slučaj sa "As-Salamu Alaykum" koji u prijevodu označava "Mir bio nad tobom", ima i pravila koja se uvijek poštuju kao što je to primjerice da se na taj pozdrav uvijek mora odzdraviti, kako mi je to H. objasnio: " *Ne smiješ nikada dopustiti da mir padne na neplodno tlo, moraš ga primiti i zaželjeti nazad*". Ovo je toliko izraženo i prihvaćeno pravilo da je čak postao i djelom pošalica i viceva kao što je to:

" - *Ako se Musliman naljuti na tebe i ne želi pričati s tobom, kako to promijeniti?*

-*Kažeš mu "As-Salamu Alaykum" i morat će progovoriti* ".

U ovom slučaju jezik ima i određenu religijsko ideološku sferu koja oblikuje ponašanje ljudi koji ga koriste. Naravno, ovakvih je primjera nebrojeno puno te ih svaki jezik ima, no smatram kako je počinjanje razumijevanja ovakvih jezičnih kodova početna faza integracije 'novog' kulturnog konteksta u svoj sustav.

Bucholtz i Hall nadalje naglašavaju kako jezik ili jezični identitet imaju dvostruku funkciju, s jedne strane jednakost, dok je s druge strane različitost. Pod jednakosti navode kategoriju sličnosti prema kojoj se neka skupina može nazivati skupinom i kao takva konstitutivna je za postojanje društvenog identiteta. Dok se pod različitosti osvrću na aspekt razlikovanja jedne društvene skupine od druge, postojanje određene društvene distance koja odvaja dvije skupine (Bucholtz, Hall; 2004.; p 238.-240.). Kao što sam već navodila određenu identitetsku razliku koja uz određenu pripadnost i jednakost isto tako nosi temelj za razlikovanje, ujedno jezik i jezični diskurs upotpunjuje tu dijalektiku. No razlikovanje i pripadanje nisu toliko čvrsto određene granice, nepropusne, nepremostive što je moguće uvidjeti na našem Erasmus primjeru. Kada smo tek stigli, svi su nas nazivali "*Yabancı*" što znači "Stranci" te iako tada nismo niti razaznavali tu riječ, osjećali smo se kao stranci i nismo osjećali nikakvu pripadnost. Dok se ta neka inicijalna faza razrješavala, s nastavkom učenja i življenja u Turskoj počeli smo učiti određene kulturne i jezične kodove koji su nam davali veći osjećaj, odnosno nekakav osjećaj pripadanja i bivanja na nekoj razini dijelom te sredine. Iako su nas i dalje nazivali strancima, drugačije su se Turci ponašali prema nama kada bi shvatili da nešto razumijemo te su sa većim interesom i zanimanjem dijelili s nama još više komponenata svoje kulture. Premda smatram kako je to bio zaista prekratak vremenski period da bi zapravo pripadali ili razumjeli, smatram kako se u ovoj fazi ta granica

između različitih strana ili pripadanja počela polako mijenjati paralelno sa našim kulturnim identitetom¹⁹.

3. NOVI IDENTITET

3.1. OD FORMACIJE DO TRANSFORMACIJE

U ovoj posljednjoj fazi razrješavanja kulturnog šoka, autorica Garza - Guerrero smatra kako dolazi do konsolidacije ego identiteta, kada pojedinac internalizira 'novu' kulturu. U tom procesu se kroz preoblikovanje njegovog unutarnjeg svijeta mijenja i pojedinčev kulturni identitet što kao rezultat ima pomirenje unutarnjih sukobljavanja i kreaciju 'novog' identiteta (Garza - Guerrero; 1974.; p 425.-428.). Ovdje je potrebno naglasiti kako ova faza nije krajnja faza razvoja kulturnog identiteta niti je to sada završen proces identitetske transformacije. Vjerujem da su, kako to kazuju i brojni drugi autori, transformacije identiteta neprestane te do njegovog kraja se zapravo nikada ne dolazi, budući da identitet ne razumijem kao danu oformljenu kategoriju koja je samo na putu do vlastitog ostvarenja i kada ga postigne u tome i ostaje. Upravo suprotno, smatram kako se identitet konstantno mijenja, preoblikuje, transformira i ponovo ostvaruje. Također mi nije namjera tvrditi kako je identitetska transformacija linearan proces koji kreće od nekog simplificiranog oblika do neke krajnje kompleksnosti u ostvarenju, već smatram kako je identitetski put sve samo ne linearan, grana se u kompleksnoj mreži iskustva, uvjerenja, doživljaja, mišljenja, kulture u kojoj se konstantno mijenja i ponovno ostvaruje. No, ta je mreža u kojoj se kulturni identitet plete, satkana od brojnih niti od kojih je jedna i kulturni kontekst koji kao takav, utječe na identitetsko mijenjanje dajući mu inicijalni poticaj koji utječe na smjer u kojem se onda promjena događa. Nikako ne želim niti tvrditi kako je to jednak smjer kretanja za svakoga niti da će se svi mijenjati na isti način, upravo suprotno. Iako smatram kako je početni impuls dijeljen u obliku stvarnosti koju pojedinac proživljava, vjerujem kako je određena transformacija identiteta izrazito specifična i individualizirana te se i nastavlja

¹⁹ Svjesna sam kako je ova Erasmus razmjena vrlo kratak vremenski okvir te je nemoguće u tom periodu doći do nekog dubljeg pripadanja ili čak i razumijevanja. Nisam sigurna ako je ono u potpunosti ikada moguće, no s ovime mi je cilj bio istaknuti kako su određene granice definiranja i razlikovanja zapravo izrazito promjenjive i ne toliko jasno i čvrsto definirane kao što se to možda činilo u početku mojeg iskustva razmjene.

kretati prema vlastitim obrascima. U ovom poglavlju ponovo ću pokušati istaknuti određenu podjelu na pojedinčev unutarnji svijet i proces promjene individualnog identiteta te s druge strane na širi društveni kontekst u kojem se takve promjene odvijaju u cilju boljeg razumijevanja njihovog odnosa i utjecaja određenih vanjskih datosti i konteksta na identitetske procese transformacije.

Neki autori kao što je to Erikson definiraju formaciju identiteta kao transformaciju dinamičnih koncepata, pojmova i veza između njih što smatra cjeloživotnim procesom koji je uvelike podsvjestan. Taj je proces modificiran u skladu s društvenom stvarnosti u danom vremenskom periodu. Putem procesa konstantne transformacije sve što je znano i dobiveno neprestano će biti revidirano u svijetlu promjenjivih društvenih stvarnosti (Erikson, 1956.; p 23.). Ako slijedimo njegovo objašnjenje utjecaja okolnosti i okoline na identitet, tada je moguće uvidjeti poprilično dinamičnu dijalektiku odnošenja identiteta i kulture koja nije jednosmjerna ni jednostavna. Naglasak je upravo na odnošenju i različitim načinima na koje pojedinac percipira i doživljava određeni društveni kontekst i neke društvene datosti koje onda na jedan ili drugi način utječu na njegovu transformaciju, bilo to kroz odbacivanje nekih aspekata ili prihvaćanjem drugih, ili pak djelomičnim internaliziranjem trećih aspekata. No bilo kako bilo, smatram kako se na nekoj razini promjena uvijek događa i upravo u momentima promjene zapravo identitet zadobiva još širu i kompleksniju mrežu identifikacijskih niti u kojoj se ostvaruje. Homi Bhabha je to opisao kao momente tranzita kada se prostor i vrijeme ukrštavaju kako bi producirali kompleksne figure razlike i identiteta, prošlosti i sadašnjosti, unutarnje i vanjske, inkluzije i ekskluzije. U tom momentu tranzita, neprestanog pokreta *između* u kojem se dozvoljava artikulacija sebstva. Bhabha vidi međuprostornu perspektivu koja iskazuje kulturnu hibridnost i konstantno mijenjanje, razmjenu, ponovno upisivanje značenja i njegovo ponovno ostvarenje, što on naglašava da se konstantno događa u prevođenju, posebice u interkulturalnom prevođenju (Bhabha; 1994.; p 1.-9.).

3.2. TRENUTAK IZMEĐU AMO I TAMO

Ovaj Bhabhin moment tranzita, trenutak između koji je u konstantnoj "amo-tamo" igri podsjeća na Freudovu analizu anegdote u kojoj je dječju igru "Fort-Da" (Odlazi-Tu) gdje dijete baca igračku ispuštajući zvuk "ooo" i dočekujući igračku sa zvukom aaaa, interpretirao kao riječi "fort" (odlazi) i 'da' (tu je), iščitavajući kako dijete repetitivnom metodom proživljava i preuzima kontrolu nad traumom majčinom odlaska i povratka (Freud, 1989.; p 14.-15.). Ta je ista anegdota bila vrlo poticajna i za Lacana koji je iz te igre uvidio djetetovo pristupanje simboličkom poretku u cilju kontroliranja i utjecaja da nešto nestane i nastane što je potrebno kako bi se nadomjestilo s elementarnim označiteljima. Dakle, određenu nepouzdanost majčina prisustva dijete nadomješta tako da (čak i doslovno) uzme "stvar u svoje ruke" kako bi kontrolirao tu igru bivanja i odsutnosti. Način na koji je to Lacan tumačio jest da tu dijete realnost zamjenjuje simbolom, odnosno zamjenjuje stvar s riječju. Dijete će se zapravo naučiti upotrebljavati jezik na što ga tjera prekid prvotne 'simbioze' s majkom. Lacan naglašava: *"Posrijedi su one iščezavajuće igre koje nam je Freud otkrio u jednom trenutku genijalnosti, kako bismo spoznali da je trenutak kada se želja humanizira istodobno i trenutak kada se dijete rađa u jezik (...) Tako se simbol najprije pokazuje kao umorstvo stvari, i ta smrt konstituira u subjektu ovjekovječenje njegove želje"* (Lacan, 1983.). To je prema Lacanu izvorni rascjep između riječi i stvari. Kada se ulaskom u simbolički poredak stvar zamjenjuje jezikom kroz nizanje označitelja. Istodobno se rađaju želja i nesusjesno koje imaju isto podrijetlo i strukturu. Ono što smatram indikativnim za moju analizu ovdje je upravo povezanost tog "Fort - da" ili trenutka *između* i otvaranja prostora za ulazak u simbolični poredak, za ulazak u kulturu pa i ulazak na polje (trans)formacije kulturnog identiteta. Simbolički poredak se afirmira u individui i putem njega pojedinac (su)djeluje u društvu. U toj se domeni događa i promjena kada pojedinac zamjeni svoju kulturnu okolinu te se navikava na 'novu', uči nove prakse, razvija nova razumijevanja, ponašanje i perspektive. U razmjenskom pregovaranju između naučenih praksi, mišljenja, jezika, uvjerenja i novih aspekata kulture u koju je individua došla, kreira se ono što je Garza - Guerrero nazvala novim identitetom. Novi identitet koji nije samo prihvaćanje novih stavki niti je samo određen zbroj prethodnih kulturnih postavki i onih novih, već je u njihovom miješanju došlo do promjene nekih starijih prethodno postojećih aspekata. Dok su neki zadržani i neki novi usvojeni, neki su se pak izmijenili što je onda posljedično promijenilo i odnose s drugim konceptima i viđenjima te je

rezultiralo formacijom *novog* identiteta, odnosno novom miksturom kulturalnih aspekata i načina na koje ih je pojedinac internalizirao.

3.3 EGO IDENTITET KAO SINESTEZIJA

Kernberg je ovu fazu, koju možemo opisati kao moment internalizacije i konsolidacije unutarnjih identitetskih procesa s vanjskim društvenim i kulturnim stvarnostima, opisao kroz korištenje pojma *Ego identiteta* koji se finalizira u ovoj fazi kulturnog šoka. Ego identitet, za njega reprezentira najviši oblik organizacije u ovom nizu razvitka identifikacijskih sustava. Ego identitet kao finalna konsolidirana organizacija određen je s tri aspekta gdje je prvi vezan uz pojedinčevu svijest o osjećaju kontinuiteta sebstva, dok je drugi aspekt osjećaj konzistencije između vanjskih reprezentacija svijeta objekata u odnosu s koncepcijom sebstva i vlastitim unutarnjim svijetom, ali i obrnuto. Treća je karakteristika osjećaj konfirmacije, odnosno potvrde nečijeg identiteta u interakciji s okolinom i individualnog osjećanja te vanjske potvrde (Kernberg, 1966.; p 236.-253.). Njegovo se viđenje može usporediti s već spominjanim Bilgramijevim viđenjem identiteta koji je smatrao identitet spojem subjektivnog i objektivnog identiteta koji se najčešće preklapaju i čine konzistentnu cijelu. Od određenog unutarnjeg doživljaja pojedinca i njegove percepcije sebe pa do vanjske afirmacije takvog viđenja. Razrješenje kulturnog šoka koje dovodi do kreacije nekog novog konsolidiranog identiteta rezultira i stvaranjem te nove cjeline, no ona je podosta suptilna i njeni učinci su puno očitiji u unutarnjem svijetu pojedinca nego li u nekim bihevioralnim praksama ili ophođenju. Na primjeru mojeg Erasmus iskustva takvo je određeno pomirenje i navika na novu životnu situaciju bila vidljiva u određenom stavu koji smo nekako s vremenom svi Erasmus studenti počeli dijeliti. Moja kolegica E. je to opisala: *"Imam osjećaj kako više samo ne preživljavam Tursku, nego sam je počela i živjeti."*, dok je kolega J. rekao: *" Mislim, teško mi je to opisati, ali nekako ne razmišljam više o razlikama ili usporedbama, samo jesam."* U tim se njihovim navodima očituje i ono što sam na svojem primjeru primijetila: kako je nastalo određeno pomirenje u nama

samima i kako smo počeli zapravo "živjeti" u Turskoj. Iako sam svjesna kako je to zapravo bio prekratak period da bi možda izvlačila neke dublje značajke i veće promjene, ali opet su se na nekoj razini i dogodile.

3.4. NOVI SPOJ

Ono što je možda bilo zanimljivije u našem iskustvu jest to što je poprilično brzo došlo, nakon nekog navikavanja i *življenja*, je vrijeme završetka razmjene i odlazak natrag u naše države što je ponovno izazivalo određenu anksioznost u nama. Naime, već početkom prosinca smo svi primijetili kako smo više umorni, kako se osjećamo bezvoljno i blago depresivno. U razgovorima smo došli do spoznaje da je tome vjerojatno tako zbog okolnosti koje su u našim domaćim zemljama drugačije. Već početkom prosinca bi sve bilo okićeno u blagdanskome duhu i nekako bi se u zraku osjećao nagovještaj praznika na koje smo toliko godina navikli. Kako toga nije bilo, osjećali smo da nam nešto fali pa smo odlučili napraviti svoje slavlje Božića u Ankari. Pekli smo kolače, rezervirali kafić i odlučili imati božićne karaoke. Tako je Badnja večer imala vrlo zanimljiv spoj naših domicilnih kultura, koliko i novih turskih momenata. Naime, nakon što smo (pokušavali) pjevati božićne pjesme na našim jezicima, organski smo se uhvatili u kolo i počeli plesati ples koji je tipičan za Ankaru, kao da je jednako dio nas kao i (naše) pjesme koje smo pjevali. Veoma idiličan trenutak je bio i taj što je točno na Badnjak pao prvi snijeg te godine pa smo se zezali kako je to prvi puta da imamo "Bijeli Božić" u zemlji koja ne slavi Božić, štoviše dan na koji imamo i ispite. Nekako nam to nije smetalo, samo smo uživali u iskustvu. Već početkom siječnja znali smo kako nam se naše Erasmus iskustvo bliži kraju što je izazivalo dvojake osjećaje, od uzbuđenja zbog povratka doma do tuge zbog napuštanja novog doma. Kada smo započinjali tražiti letove i rezervirati karte, osjećaj nemira i unutarnjih sukobljenih emocija je rastao. Tada smo svi počeli shvaćati koliko nam je i falilo biti "doma", ali i koliko će nam faliti biti "tu". Odlučili smo otići na još jedno putovanje po Turskoj kako bismo malo promijenili našu svakodnevicu i što više odgodili taj ponovni šok kroz koji ćemo morati proći kako bi se ponovno asimilirali u svakodnevicu "doma". To je putovanje bilo najugodnije i najopuštenije od

svih koje smo dotada imali u Turskoj. Tome je dodatan razlog bio taj što smo i odlučili uživati maksimalno te ignorirati sve što nas je do tad mučilo, ali zasigurno je velik utjecaj bio što smo se do tada već počeli osjećati kao 'doma' i tamo te smo razumjeli što se oko nas događa i kako se ponašati u određenim situacijama, budući da je određen proces naše prilagodbe dolazio svojem kraju.

Smatram kako je ovdje bitno naglasiti da je proces transformiranja osobe i raznih identifikacija, pa i identiteta, konstantan. Ne mislim da postoji završna faza u tom nekom finalnom obliku u kojem sve staje i tada je osoba formirana, radije mislim kako je i kreacija 'novog' identiteta samo jedna stanica u cjeloživotnom procesu transformacije identiteta osobe koji zapravo nema neku određenu finalnu destinaciju. Možda ima i neke istine u jednoj od onih generičkih poruka koju se može pronaći na majicama ili u obliku inspirativnih poruka na magnetima za hladnjake: *"Možda nije do sretnog završetka, možda je do putovanja."*

ZAKLJUČAK

U ovom sam radu pokušala opisati proces promjene kulturnog identiteta i uvidjeti što se s njim događa kada osoba promjeni vlastiti kulturni kontekst. Kroz koncept kulturnog šoka pokušala sam analizirati i problematizirati ideju granica, identiteta, kulture, kulturnih uvjerenja i vrijednosti. Na primjeru mojeg Erasmus studijskog boravka u Ankari, ocrtala sam faze kulturnog šoka autorice Garze - Guerrero (1974.) koje su mi poslužile kao strukturalna podloga moje analize. Započevši s prvom fazom kulturnog susreta problematizirala sam koncepciju granica. Primarno odijelivši određene unutarnje, internalizirane granice od vanjskih, društvenih granica. Unutarnja ograničenja i temelje razlika analizirala sam koristeći se Yuval Davisinim objašnjenjem politika pripadanja i identitetskih problematika (2006.) nasuprot nekom 'stvarnom' osjećaju pripadnosti na temelju kojeg se kreiraju i one političke. Za vanjske i šire društvene granice koristila sam Waltersovu podjelu na geopolitičke, nacionalne i biopolitičke granice (2002.) kroz koje sam htjela predstaviti 'stvarnost' granica koje odjeljuju Zemlje i koje u geografskom, kulturnom i birokratskom smislu imaju neizmjernu važnost. Pokušavala sam balansirati između utvrđivanja granica kao jasnih i postojećih, a s druge strane naglašavati kako kulture, kao ni nacije, nisu izolirani otoci te je zapravo izrazito teško odrediti gdje jedna počinje, a druga završava, gdje sam se koristila Barthovim razmišljanjima (1969.) kako bih to i istaknula. U slijedećoj fazi kulturnog šoka koju obilježava reorganizacija, bavila sam se problematikom definiranja identiteta kao subjektivnog i objektivnog, polazeći od Bilgramijeve zamisli (2006.). Njegova zamisao postaje izrazito zanimljiva u polju objektivnog identiteta u promijenjenom kulturnom kontekstu koji bi trebao davati određenu potvrdu subjektivnog identiteta, ali se određene slike subjekta ne poklapaju u potpunosti kada govorimo o subjektivnom viđenju i onom koji bi to viđenje trebao 'potvrditi'. U mojem ponovnom pokušaju da sagledam ovu promjenu na individualnoj razini, ali i onoj društvenoj, za individualnu sam kroz Bourdieov pojam habitusa (1982.-1983.) željela opisati još jedan set problema. Naime, pokušala sam objasniti kako je upravo kulturni habitus pojedinca zapravo postao kulturnim teretom kojeg individua nosi u 'novom' kulturnom kontekstu te joj zapravo otežava svakodnevicu koju joj inače pomaže savladavati, čime mora doći i do njegove promjene. S tim sam razmišljanjima došla i do

posljednje faze kulturnog šoka, one koju Garza - Guerrero naziva novim identitetom. Tu sam pokušala istaknuti kako je prolaženje kroz razne problematične situacije zapravo dovelo do konstrukcije novog identiteta, odnosno transformacije kulturnog identiteta pojedinca koji nije niti više samo 'stari' identitet, a nije ni samo kulturni identitet osobe iz 'nove' kulture, već je zapravo kombinacija obje gdje su neki dijelovi i stare i nove kulture odbačeni, neki zadržani, a neki promijenjeni kako bi činili novi mozaik identiteta. Dakako, zaključujem kako ovo nije jedina, prva niti posljednja transformacija identiteta, budući da ga smatram fluidnim i stalno promjenjivim, a ne konstantnim i utvrđenim. No, ovdje sam htjela pokazati ovaj dio procesa promjene identiteta i njegove učinke, kao i problematizirati ideje granica ističući kako je zapravo poprilično slična situacija posrijedi. Naime, vjerujem kako postoji određena utemeljenost kulturnog identiteta, kao što vjerujem da postoje kulture koje imaju određene karakteristike i kojima individua pripada, no u isti mah one jesu nekada maglovite, ne toliko jasne i promjenjive. Stoga, iako sam krenula ovaj rad sa određenim pretpostavkama o materijalnom postojanju razlika između ljudi i kultura, isto tako vjerujem kako one nisu zacementirane i nepromjenjive kategorije, već predstavljaju kompleksnu mrežu značenja i značaja koja se iznova isprepliće čime kreira našu stvarnost.

LITERATURA:

1. Barth, F. (1969.); " Ethnic groups and Boundaries – The Social Organization of Culture Difference"; Little, Brown and Company : Boston
2. Bhabha, H. K. (2004). The location of culture. London, Routledge.
3. Bilgrami, A. (1992). What Is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity. *Critical Inquiry*, 18(4), 821-842. Retrieved July 01, 2020, from www.jstor.org/stable/1343832
4. Bilgrami, A. (2006). Notes toward the Definition of 'Identity'. *Daedalus*, 135(4), 5-14. Retrieved July 01, 2020, from www.jstor.org/stable/20028067
5. Boudieu, P. (1992.); " ŠTO ZNAČI GOVORITI - Ekonomija jezičnih razmjena"; prev. Škiljan A. i Škiljam M.; Naklada Naprijed; Zagreb
6. Bucholtz, M. i K. Hall, (2004) „Language and Identity“. U *A Companion to Linguistic Anthropology*, ur. Alessandro Duranti. Oxford: Blackwell Publishing
7. Cambridge online rječnik (2020.); "Meaning of culture shock" Cambridge University Press
8. Collins dictionary (2020.); " definition of culture shock"; <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/culture-shock>
9. Erikson, E. (1956), The problem of ego identity. In: *Identity and the Life Cycle [Psychological Issues, Monogr. I]*. New York: International Universities Press, pp 101. – 164.
10. Foucault; M. (1991.) " Discipline and punish; the birth of the prison" ; trans. A. Sheridan; 3. ed.;England; Clays Ltd; St Ives plc; Penguin books
11. Fred Halliday, (1993.) "'Orientalism' and Its Critics", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 20, No. 2., 1993, pp. 145-163.

12. Freud, S. (1979.); "Raščlanjivanje psihičke ličnosti" u "Odabrana djela Sigmunda Frojda. Knjiga 8 : Autobiografija i nova predavanja."; Beograd: Matica Srpska
13. Freud, S. and Strachey, J., (1989.) "Beyond The Pleasure Principle."; New York: Norton.
14. Freud, S. (1988.); "Nelagodnost u kulturi"; prev. Đ. Bogičević; Beograd : Izdavačka radna organizacija: Rad
15. Garza-Guerrero, A. C. (1974) 'Culture Shock: Its Mourning and the Vicissitudes of Identity', *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 22(2), pp. 408–429. doi: 10.1177/000306517402200213.
16. Irwin, R. (2007.); " Culture shock: negotiating feelings in the field"; *Anthropology Matters: Vol. 9 No. 1: Fielding Emotions*; <https://doi.org/10.22582/am.v9i1.64>
17. Joep Leerssen (2006.); *National thought in Europe: A cultural history*; Amsterdam University Press, 2006
18. John Crowley, 'The politics of belonging: some theoretical considerations', in Andrew Geddes and Adrian Favell (eds), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe* (Aldershot: Ashgate 1999), 15-41.
19. Keddie, Nikki R. "Is There a Middle East?" *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 4, No. 3, 1973, pp. 255-271.
20. Kendall, Diana. 2006. *Sociology in Our Times: The Essentials*. 5th ed. Belmont, CA: Wadsworth.
21. Humphreys, Michael i Tony Watson, Tony (2009.); "Ethnographic Practices: From 'Writing-up Ethnographic Research' To 'Writing Ethnography' " u *Organizational Ethnography: Studying the Complexity of Everyday Life*; Ybema, Sierk; Yanow, Dvora; Wels, Harry i Kamsteeg, Frans; London: Sage Publications Ltd.
22. Kernberg, O. (1966). "Structural derivatives of object relationships."; *Internat. I. Psychoanal*; 47:236. – 253.
23. Kernberg, O. (1967.); " Borderline personality organization."; *This Journal*, 15: 641. – 685.

24. Lacan, Jacques. (1983.); "Funkcija i polje govora i jezika u psihoanalizi". U: Spisi. Beograd: Prosveta
25. Luketić, K.; (2013.); "Balkan: od geografije do fantazije"; Algoritam: Zagreb
26. Marx, Karl (1985.); "Prilog Kritici političke ekonomije"; BIGZ, Beograd
27. Milosavljević, O. (2006): Otac – genije – ljubimac: Kult vladara – najtrajniji obrazac vaspitavanja dece, Helsinške sveske, br. 23, Žene i deca 4. Srbija u modernizacijskim procesima XIX i XX veka, str. 188-291, decembar, 2006, preuzeto sa: <http://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/sveske23.pdf>
28. Nira Yuval-Davis (2006) Belonging and the politics of belonging, *Patterns of Prejudice*, 40:3, 197-214, DOI: 10.1080/00313220600769331
29. Oberg, K. 1960. Culture shock: adjustment to new cultural environments. *Practical Anthropology* 7, 177-182
30. Paić, Ž. (1995.); " Kulturni kapital, habitus i racionalni izbor: (O nemogućnosti artikulacije "trećega puta") "; *Revija za sociologiju*, Vol XXVI. (1995), No 3-4:169-176
31. Potkonjak, S. (2014.); "Teren za etnologe početnike"; Hrvatsko etnološko društvo, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju
32. Reed-Danahay, Deborah. (1997.); "Auto/ethnography. Rewriting the Self and the Social Explorations in Anthropology." London: Bloomsbury Publishing.
33. Robinson-Caskie, Erin Elizabeth. (2006.) "Ethnography". U *Encyclopedia of Anthropology* 2, C-E. James Birx, ur. /ousand Oax, London: Sage, 853-854.
34. Roderic H. Davison, "Where is the Middle East?", *Foreign Affairs*, Vol. 38, 1960, pp. 665 -675.
35. Said, E. *Orientalism*, (1977.), London: Penguin
36. Sanjek, Roger. (2005.) "Ethnography". U *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Alan Barnard i Jonathan Spencer, ur. London, New York: Routledge
37. Sorić, M. (2012). 'Refleksivnost u sociologiji Pierrea Bourdieua: nadilaženje socioloških dihotomija', *Socijalna ekologija*, 21(3), str. 329-344. Preuzeto s: <https://hrcak.srce.hr/93595> (Datum pristupa: 01.07.2020.)

38. Wall, S. (2008) 'Easier Said than Done: Writing an Autoethnography',
International Journal of Qualitative Methods, pp. 38–53. doi:
10.1177/160940690800700103.
39. Walters,W. (2002.), "Mapping Schengenland: denaturalizing the border";
environment and planning: Society and space, vol 20, pp 561-580
40. Webber, M.M. (1964). "The Urban Place and the Nonplace Urban Realm."
In Explorations into Urban Structure, edited by Melvin A. Webber et al.
Philadelphia: University of Pennsylvania Press