
Rajko Muršič

»Razkritje krinke«: O lokalno-globalnih identifikacijah

Na podlagi analize rabe glasbe na neki lokaciji je mogoče na dokaj enostaven način opazovati igro identitet, njihove fluidnosti, začasnosti in njihovega dogovornega statusa. Poleg dvojnosti materialne podlage in ideologije je pri analizah identitet treba upoštevati še dvojnost med identifikacijami posameznikov in navideznimi identifikacijami skupin ter dvojnost med lokalnimi (izkustvenimi) identifikacijami in globalnimi (namišljenimi).

By analyzing the use of music in a particular locality one can observe the play of identities, their fluidity, their temporariness and their coexistent status. While analyzing identities, besides the duality of material basis and ideology, the duality between individual identifications and apparent group identifications on the one hand, and the duality between local (empirical) and global (imaginary) identifications on the other hand should also be taken into account.

»Tradicija vseh mrtvih pokolenj leži kakor mora na možganih živih ljudi.«

Karl Marx (MEID 3: 452)

Ko se je Charles Keil spraševal, v čem je skrivnost neverjetnega uspeha slovenske polke v Milwaukeeju (ter zaradi milijonov prodanih plošč Frankiejca Yankovica tudi na nacionalnem tržišču v ZDA), je dobil dva odgovora. Slovenska polka, da je preprosta in melodična, mu je povedal godec Louie Baschell, vendar perfekcionistična. Poleg tega pa ne sme biti preveč »slovenska«, ampak »internacionalna«, je kasneje ugotovil Keil, ker imajo Slovenci nenavadno značilnost, da so strašno ljubosumni drug na drugega. Noben slovenski godec ne bi mogel uspeti, če bi igral predvsem za svoje ljudi. Ne le zaradi relativno majhnega števila Slovencev, temveč zato, ker noben Slovenec ne more biti prerok v lastni deželi. Poleg tega je v gostilnah in drugih prizoriščih, kjer so igrali polko, prihajalo do velikih težav (beri: preteпов), če so skupaj trčili npr. Štajerci in Kranjci, ki so s seboj prinesli rivalstvo že iz rajneke Avstroogrske (prim. Keil, Keil in Blau 1992: 129-145).

Znani ameriški etnomuzikolog oz. glasbeni antropolog bi bil zadnji, ki bi naokoli trosil poceni stereotype, toda argumentacija, ki smo ji lahko sledili, je tipična. Vsekakor je povezana s problemi identitete priseljencev in njihovih potomcev. Konec koncev so se »etnične« polke v ZDA razvile šele takrat, ko so se pričeli priseljenci in njihovi potomci utapljati v ameriškem talilnem loncu. Brez upoštevanja sprememb v identifikaciji priseljencev pač ni mogoče razumeti razvoja ameriških glasbenih slogov. In, seveda, narobe: spremembe v glasbenih slogih so izvrsten indikator sprememb identitet.

V zadnjih nekaj letih sem se ukvarjal z rock glasbo in z njo povezanim življenjem v krajih med Šentiljem in Apačami, v zadnjem obdobju pa bolj podrobno z življenjem in dogajanjem, povezanim z glasbo v vasi Trate. V pričujočem prispevku bom prikazal večplastno vpetost mikrolokacije v podsisteme srednjega in večjega obsega ter v disjunkcije globalne kulturne ekonomije, kot se kaže skozi igre identitet, povezanih z rabo glasbe v zadnjih petih desetletjih. Glasba se kaže kot osišče (in sidrišče) identitet zaradi dvojnosti njene materialne produkcije in idejne percepcije ter s tem povezanim dvojnimi individualnim in kolektivnim (družbenim) učinkovanjem.

»Pokožlane Trate«: Trate/Wiesebach - kraj brez zgodovine

»Ali nam je mehkužnost in nesloga, ali so nam presilni navali divjih narodov meje tako daleč spodjedli, kdo bode razločil?«

Josip Šuman (1868: 9)

Vas Trate z manj kot 350 prebivalci leži med Muro, Apaškim poljem, Velko in Sladkim vrhom, v njej pa je v osemdesetih letih deloval *Mladinski klub Trate*, ki je bil med letoma 1980 in 1991 bržkone celo edini redno delujoči rock klub na Slovenskem. V razlago te nenavadne situacije (in še bolj neverjetnih ustvarjalnih potencialov takratnih mladeničev in mladenk v glasbenem in družbenoaktivističnem smislu) se v tem prispevku ne bom spuščal. Pomembnejše se mi zdi opozoriti na to, da so bili v obdobju po letu 1946, ko se v bistvu začne nova zgodovina tega kraja, trije zaporedni vaški klubi prave valilnice (ali kovnice) lokalnih (in širših) identitet.

Januarja in februarja 1946 so nove oblasti izgnale vse člane in članice *Kulturbunda* (skupaj z družinami), tako da je v vasi ostala manj kot četrtnina predvojnega prebivalstva (prim. Čepič 1995). (Večinoma) nemško govoreče Tratenčarje in Tratenčarke so zamenjali kolonisti iz različnih predelov Slovenije (Gorenjske, Dolenjske, Štajerske in Prekmurja). Okoli leta 1947 so ustanovili vaški *Zadružni dom* in v poslopju gradu Zgornji Kinek začeli prirejati različne igre in druge prireditve. V začetku šestdesetih let je bil v istem gradu ustanovljen *Klub mladih Trate*, leta 1979 pa *Mladinski klub Trate*. Od leta 1994, ko je bila stavba Petkovega mlina denacionalizirana, kluba ni več.

V grobem je na Tratah mogoče govoriti o štirih generacijah, ki imajo različne socializacijske izkušnje. Najstarejša generacija se je še socializirala »po starem«, torej predvsem v družinskem krogu in skozi participacijo pri družabnih in prazničnih dogodkih v lokalni skupnosti, nekoliko manj pa je bila merodajna sekundarna socializacija (šola in verouk). V to generacijo sodijo Tratenčarke in Tratenčarji, ki so na Tratah živeli že pred vojno. V prvi vrsti gre za potomce in potomke prekmurskih priseljencev, ki so kupovali posestva na Tratah v obdobju po prvi svetovni vojni.

Povojna kolonizacija vasi se niti ekonomsko niti socialno ni najbolje obnesla, tako da je veliko kolonistov zapustilo Trate že po nekaj letih kmetovanja na majčkenih, do 5 ha

velikih posestvih agrarnih interesentov (prim. Čepič 1995: 87). Od 40 priseljenih družin jih je ostalo le okoli 10 (in le pri eni se še ukvarjajo samo s kmetijstvom). Otroci, ki so prišli na Trate leta 1946, so se, kar zadeva sekundarno socializacijo, že socializirali v tratniškem okolju. Nova oblast je najprej poskrbela za lokalno šolstvo, pri čemer so vaški učitelji prevzeli tudi glavno nalogo pri organizaciji kulturnoprosvetnih prireditev in življenja na vasi. Ustanavljali so gledališke skupine, tamburaške zборе, prirejali različna predavanja in tečaje ter podobno. Tratenčarke in Tratenčarji so obiskovali prireditve v gradu Zgornji Kinec, večinoma gledališke predstave, v katerih so sodelovali tudi sami. Nekaj kasneje so v Zadržnem domu tudi skupinsko poslušali radio ter, še kasneje, gledali televizijo, občasno pa so se tudi zabavali. Ti dve generaciji sta se v glavnem socializirali ob stari domači glasbi, ki so jo godli lokalni harmonikarji, goslači in klarinetisti.

Naslednja generacija, ki je odraščala ob koncu petdesetih let in v šestdesetih ter zgodnjih sedemdesetih letih, se je socializirala ob zvokih narodnozabavne in (deloma) domače zabavne glasbe. Za razliko od prejšnjih generacij je glasbo že spoznavala prek radia in (kasneje) plošč ter se tudi sama aktivneje vključila v izvajanje te glasbe v različnih lokalnih zasedbah, ki so godle v Klubu mladih in okoliških gostilnah ter drugih prizoriščih. Ob koncu šestdesetih let so se nekatere zasedbe s tega območja tudi elektrificirale in izvajale takrat popularne domače (večinoma hrvaške) popevke.

Generacija, ki je že od začetka spoznavala glasbo predvsem prek medijev in plošč in je odraščala v drugi polovici sedemdesetih ter v osemdesetih letih, je napravila radikalni rez z vaško identifikacijsko hegemonijo ter se socializirala ob hrupu punka.

Zgornji opis seveda ne velja za vse in za vsakega Tratenčarja ali vsako Tratenčarko. Velja le za tista jedra, ki vasi dajejo identiteto, kot jo pač lahko zazna (pristransko) oko tujca. Biti Tratenčar ali Tratenčarka pomeni dvoje: stanovati v eni od hiš, ki nosijo naslov Trate (od 1 do 60) in/ali samega sebe razumeti kot Tratenčarja oz. Tratenčarko, kar je lahko nekaj povsem drugega. Enotnega kriterija za določanje pripadnosti kraju ni. Nekateri priseljeni Tratenčarji in Tratenčarke, ki v kraju živijo že pet desetletij, se še vedno nimajo za prave Tratenčarje in Tratenčarke, drugi (tudi kasnejši) priseljenci pa se s tem ne obremenjujejo in pač nastopajo kot Tratenčarji v odvisnosti od situacije. Identiteta je torej situacijska, ima pa nekatera sidra. Na Tratah rojeni posamezniki in posameznice, ki se preselijo v drugo okolje, večinoma ohranjajo določene trajne identifikacijske elemente, čeprav vedo, da niso in da ne morejo več biti »pravi« Tratenčarji oz. Tratenčarke. To univerzalno navezanost na rojstni kraj je, na primer (in to prav za Trate), v svojih pesmih pretresljivo artikuliral Tone Kuntner.

Dinamika iger identitete v neki lokaliteti je v resnici bistveno bolj zapletena od opisa s pomočjo prejšnje skice in je ne moremo razumeti brez upoštevanja temeljnih teoretskih spoznanj sodobne antropologije. Količina literature, ki se je v zadnjem desetletju in več ukvarjala z dekonstrukcijo starega pojmovanja integralnih, izvornih in enotnih identitet (prim. Hall 1996: 1; Banks 1996; Cohen 1994), je povsem nepregledna, zato bo kratek prikaz sodobnih pogledov na igre identitete, ki sledi, le zasilen.

»Svete tradicije«: Pribarantane idenitete

»Da je subjekt kot tak v negotovosti zaradi tega, ker ga cepi učinek govornice, to vas učim jaz, jaz kot Lacan, ravna se po sledih freudovskih izkopavanj. Prek učinka besede se subjekt vse bolj realizira v Drugem, vendar tu že teži le še k polovici samega

sebe. /.../ /Subjekt je subjekt/ le po tem, da je podvržen polju Drugega, subjekt izhaja iz svoje sinhronične podvrženosti v tem polju Drugega.

Jacques Lacan (1996: 173)

Termin identiteta si lahko razlagamo na dva povsem nasprotna načina. Kot esencialističen pojem pomeni atribut ali celo reificirano entiteto, stvar, pač nekaj, kar posameznik ali skupina »ima« v sebi ali izvaja iz sebe. Tako pojmovana »identiteta« se lahko razvija ali pa izgine, podobno kot zdravje in bolezen. Nasprotno pojmovanje identitete pa sklepa na njen »obstoj« samo v kontekstu opozicij in odvisnosti. Današnji antropologi se bolj ali manj strinjajo, da posamezniki ali skupine nimajo ene same identitete, temveč ogromno potencialnih možnosti, ki se v resničnem družbenem času in prostoru le delno udejanijo in razvijejo (prim. Tonkin, McDonald in Chapman 1989: 17). Identiteta (v etnografskem smislu) mora biti zmeraj »mešana, relacijska in inovativna« (Clifford 1988: 10) in je nujno fiktivna ter nepopolna (Donald 1996: 186).

Bistvene poante brezkompromisne kritike primordialnih elementov pri razumevanju identitet in tega, kar so antropologi nekoč razumeli pod pojmom kultura (prim. Keesing 1993; Brightman 1995), so v razbijanju starih esencialističnih pojmovanj etničnega, rasnega in nacionalnega ter s tem povezane politike lokalnega (Hall 1996: 1). Marcus Banks na podlagi velikega dela antropoloških podatkov poudarja, da v veliko družbah moralno ali družbeno eksistenco posameznika (v nasprotju z njegovo ali njeno biološko eksistenco) »neprestano na novo oblikujejo« rituali, obvladovanje genealogij, določena dejanja itd. (Banks 1996: 40). Prizorišče pridobivanja elementarnih identitet sta družinska sfera in krog bližnjih prijateljev. Toda ne samo ta dva.

Pri vprašanju gradenj identitet se moramo vprašati dvoje. Prva skrivnost zadeva posameznika in njegovo vlogo pri izgradnji in oblikovanju identitet oz. vprašanje prehoda od samoidentifikacij posameznikov do njihovih rezultatov, identifikacij skupin. S tem vprašanjem so povezane tudi nejasnosti glede načina, na katerega se lokalna izkustva, če se lahko tako izrazim, posplošujejo in abstrahirajo ter povezujejo v kompleksnejše (regionalne, etnične, nacionalne, internacionalne) konstrukcije identitet drugega reda. Problem je prej ali slej v tem, da je lahko izhodišče vsakega tovrstnega razmišljanja le samozavedajoči se posameznik (Cohen 1994).

Koncept posameznika oz. posameznice kot avtonomne osebnosti ni niti naravna danost niti univerzalni pojav. Ko je Marcel Mauss leta 1938 analiziral razvoj razumevanja osebnosti skozi zgodovino, je prikazal razvoj od prisojanja atributov posamezniku skozi njegov status in družbeno vlogo do vznika kartezijanskega subjekta, ki naj bi se nahajal za družbeno masko (povzemam po Donald 1996). Čeprav razsvetlenskih idealov človekovih pravic in svoboščin še zmeraj ne moremo in ne smemo zabrisati v staro šaro (prej nasprotno), velja pripomniti, da se je šele v tem stoletju pokazalo, kako se za to družbeno masko v resnici skriva prazno mesto subjekta oz. razpoka, ireduktibilni razcep, ki nastane pri vzniku subjekta v diskurzu. Nepremagljiva (in tudi neusmiljena) težnja po samopoznavanju, samoizražanju in samoizpolnitvi ne more prikriti travmatičnega brezna med impulzi predpostavljene notranje narave in zahtevami zunanje resničnosti. Prav okoli globokega (realnega) jedra neidentitete se vzpostavlja zaprečeni Subjekt govornice (prim. Lacan 1996), ki z nobeno čarovnijo ne more prikriti izhodiščnega razcepa pri vstopu v simbolno (participacija v simbolnem pa ga - za nazaj - sploh vzpostavlja kot subjekt). Vsak jaz je - kolikor je subjekt, ireduktibilno vpet v govornico - razdeljen in nepopoln (Donald 1996: 179). Mesto subjekta - bodisi individualnega ali kolektivnega, posameznika ali naroda - je zmeraj prazno. Vse, kar -primordi-

alnega« najdemo v njem, je fantazma, materializacija družbene moči, ki jo imputira vladajoča ideologija.

Identitete se gradijo skozi igre diskurza, zato so v prvi vrsti označevalni kompleksi in kot taki le začasno umeščajo subjekte v konkretni diskurzivni prostor (prim. Hall 1996). Jih pa zato takorekoč primejo za vrat skozi proces naslavljanja in jih zapečatijo z ideološko interpelacijo (prim. Althusser 1980). To pa pomeni, da je vsak posameznik na neki način produkt diskurzivnih praks, saj se kot posamezni subjekt lahko »subjektivira« le v diskurzu. Foucaultova poanta je, da identitete, ki se razvijajo skozi diskurzivne formacije, niso transcendentalne, nespremenljive in celo kontingentne (prim. Foucault 1991).

Subjektovo doživljanje oz. izkušnja gradnje in oblikovanja identitet je obsojeno na protislovja. Prva paradokсна (in tu in tam dobesedno neznosna) situacija je, da se identiteta posameznikov (in družbenih skupin) zmeraj vzpostavlja za nazaj (kot se v označevalnih verigah ultimativni smisel označevalnega reda prav tako zmeraj vzpostavi retrogradno). Enako paradoksen, čeprav navidez neproblematičen, je proces subjektivacije, ki ga doživljamo kot oblikovanje osebnosti (skupaj s vsemi privzetimi diskurzivnimi stereotipnimi shematizmi vred), usmerjeno v prihodnost, čeprav »korenini« v izkustveni preteklosti različnih redov diskurza. Identiteta se oblikuje tako skozi prepoznavanje v zrcalu, ki (nam) ga »držijo« drugi, kot skozi prepoznavanje podob zunaj zrcala. Še pomembneje pa je, da je za individualizacijo ter njeno jedro, subjektivacijo, enako relevantno »pravilno« in »napačno« prepoznavanje. Ali, rečeno drugače, interpelacija deluje v vsakem primeru: če prepoznamo klic velikega Drugega ali če si ga razlagamo napačno. Bistveno je, da zaslišimo glas siren.

Toda z diskurzivno subjektivacijo težav še ni konec. Glas siren nas lahko uroči samo, če je nediskurziven. Identiteta (tudi individualna) se udejani skozi ritual, tudi če opisuje mesto posameznika v dramatisiranih vzorcih medsebojnih odnosov (Frith 1996: 125). To pa seveda pomeni, da je glasba eden od ključnih medijev pri oblikovanju identitet. Kajti »ušesa so v polju nezavednega edina odprtina, ki se ne more zapreti« (Lacan 1996: 179).

»Kujem svoj meč«: Kovnica identitet

»Moderna ne konstituira identitete iz razlike, temveč razliko iz identitete.«

Lawrence Grossberg (1996: 93)

Procesi socializacije in inkulturacije potekajo skozi kompleksno vsakdanje dogajanje, vendar pa se v odločilni fazi preskoka zgostijo v izkušnji, ki jo je Victor Turner po eni od faz obredov prehoda pri van Gennepu imenoval liminalnost (prim. Turner 1969). Začasno občutenje enakosti v marginalnosti *communitas* se potrjuje v druženju generacij ob iniciacijskih ali ob procesih, ki so jim sorodni. In glasba je najpogosteje okvir ter bistveno vezivo tovrstnega druženja.

Ameriški antropolog Melville Herskovits je leta 1944 opozoril na ključni pomen glasbe in plesa kot integralnega dela ritualnih struktur (po Nettl in Bohlman 1991: 63). Ker je torej glasba eden od medijev ritualne dejavnosti, je pač nezgrešljivo družbena. To je še kako očitno, če - kot npr. Maurice Bloch - razumemo družbeno strukturo (ki ni isto kot družba, ampak je imaginarni svet) kot »sistem klasifikacije ljudi, povezan z drugimi ritualnimi kognitivnimi sistemi«. Pri hierarhiji, uzakonjenem redu neenakosti, imamo opraviti z dvema sistemoma, sistemom vsakdanjega spoznavanja (obsegom pojmov) za organizacijo vsakdanjih dejavnosti, ter s kulturno specifičnim sistemom klasifikacije, ki se kaže skozi ritualno komunikacijo. In ta dva sistema pogosto zanikata drug drugega, zato

moramo biti pri obravnavanju vsakdanje in ritualne prakse zelo previdni (prim. Bloch 1989: 13-18). Glasba pač funkcionira tako motorično kot afektivno (Cutler 1985: 21), tega ne smemo nikoli pozabiti, še posebej pri rock 'n' rollu in njegovih navezavah na »plemensko ritualnost« ter, kakopak, pri veselju ob polki (prim. Keil, Keil in Blau 1992).

Ritualno in participativno je pravzaprav politično. Rezultanta interpersonalnega skupnega doživljanja nekega dogodka, katerega bistveni medij je zvok, je vzpostavljanje polja skupne »zgodovine«. Zvok torej gradi temelje identitete skupnosti. Različne oblike glasbenih dejavnosti sicer lahko povzročajo različne oblike glasbenih identitet, toda način, na katerega glasba deluje pri oblikovanju identitet, je enak (Frith 1996: 112). Prav vprašanje identitet pa se je na terenu pokazalo kot tisto, okoli katerega se je v bistvu vrtilo tako klubsko kot siceršnje družabno dogajanje v vasi.

Klubsko dogajanje na Tratah je zaznamovalo tri generacije. Prvi dve sta za silo še ohranjali videz istega kognitivnega, moralnega in estetskega univerzuma - kognitivne, moralne in estetske sodbe so glavni parametri identitete, kot so jo razumeli francoski antropologi in kulturologi (prim. Lash in Friedman 1992: 4) -, medtem ko je tretja generacija vstopila v povsem »drugo sceno«. Estetske, moralne in kognitivne sodbe pridobivamo skupaj, zato je glasba tako pomemben medij socializacije. Kompatibilnost teh treh temeljnih nosilcev identitete ni le stvar strukturnih povezav, temveč tudi zgodovinskega trenutka, v katerem se oblikujejo. Estetske sodbe oz. sodbe okusa so veliko bolj družbeno in historično pogojene, kot smo pripravljeni priznati, kar pomeni, da nosijo neizbrisni razredni pečat (prim. Bourdieu 1984).

Nova občutljivost v zvezi z vprašanji identitet se je začela z delom Anthonyja Cohena, ki je rehabilitiral termin »skupnost«. Po njegovem so skupnosti samozavedajoče se družbene formacije, ki so navznoter sicer razdeljene in diferencirane, toda vseeno obsegajo tudi notranjo kompleksnost skupnih in relativno preprostih oblik za interakcije z zunanjim svetom (po Banks 1996: 144). Pri iskanju izraza za prevladujoči življenjski slog pred in nad tistimi, ki se nalagajo na plastnice večplastne identitete posameznikov in skupin, za tisti dominantni vzorec na (inter)nacionalni, regionalni in lokalni ravni, ki se v zadnji instanci reproducira na podlagi življenjskih strategij posameznikov, bi lahko izbirali med izrazoma »dominantna kultura« in (gramscijevsko) »hegemonija«. Menim, da je gramscijevski termin še najustreznejši, ker je na izkustveni ravni življenja na vasi dejansko mogoče govoriti o vzpostavljeni hegemoniji, ki je v sozvočju s prevladujočim »diskurzom« (če uporabim fukojevski termin). Ne v neposrednem subordinacijskem odnosu, ki bi ga vsiljevala državna hegemonija oz. nacionalna kultura, temveč kot njen konstitutivni člen.

Izhodiščna opredelitev hegemonije bi lahko bila preprosta: gre za »sociokulturni proces zlivanja, rasti in konsolidiranja ljudi v večje in predvidoma boljše 'nas'« (Keil in Feld 1994: 208). Ključna manifestacija tovrstne hegemonije na Slovenskem je brez dvoma prav »narodnozabavna« glasba. Ljudska glasba je bila preveč regionalno različna in preveč »vsakdanja«, umetna glasba pa je bila preveč odtujena ljudem, da bi lahko zasedli prostor hegemonije. Tudi popularna glasba ni bila primerna, saj je bila nespregledljivo tuja oz. »uvožena«. Le narodnozabavna glasba je bila takorekoč idealna kombinacija oz. presek vseh.

Ta hegemonija, ki jo je na Slovenskem sicer mogoče zaznati tudi na drugih ravneh (knjižni jezik in posamezni »nacionalni« simboli), je determinirala in spodbudila kasnejši podkulturni odpor tako v mestih kot na podeželju. S tega zornega kota je (bil) punk v Slovenskih goricah prava partizanska kulturna gverila, ki je lahko obstajala le skozi provokativno potrjevanje svoje enkratnosti in »boljšosti« v konfliktu z drugimi.

Da bi konstruirali identiteto, da bi vedeli, kdo smo, moramo vedeti, kaj nismo (Featherstone 1992: 286). Identifikacija nikakor ne poteka tako, da bi se za lase vlekli iz dreka, temveč zmeraj poteka skozi Drugega. Užitek je pač zmeraj le užitek Drugega.

Identiteta je pripisana, obenem pa je tudi propozicija zunanega izvora (Hoffmann-Axthelm 1992: 202). Če sledimo Marxovi epohalni analizi blagovnega fetišizma v Kapitalu (1986/1: 39-82), ne moremo spregledati dvojnosti blaga: njegove materialne prisotnosti in ireduktibilne moči vrednosti, ki mu jo prisoja trg, skratka, dvojnosti materialne družbene reprodukcije in reprodukcije družbene moči. Blago ima družbene učinke prav skozi presežke, ki jih »v resnici« nima. Tudi vzajemni procesi pripoznavanja generacij na neki lokaliteti temeljijo na učinkih presežkov, vendar presežkov nevednosti, nepoznavanja in nerazumevanja. Toda razkrivanje te zgodbe bi nas pripeljalo predaleč. Na tem mestu se - hočeš nočeš - pojavi vprašanje, kako se identitete, ki jih posamezniki in posameznice izgrajujejo skozi neposredne stike v skupnosti (in njenih mikrosegmentih), dopolnijo še z namišljenimi (vendar nič manj resničnimi in učinkujočimi) identitetami v širšem obsegu: regionalnem, nacionalnem in internacionalnem.

»Zmijem jeklo«: Med lokalnimi, regionalnimi, nacionalnimi in globalnimi identitetami

»Samo ljudem se zmeša, ne kulturam ali družbam.«

Jonathan Friedman (Lash in Friedman 1992: 363)

Vsaka identiteta je, na to nas neutrudno opozarjajo sodobni pisci, kontingentna. Igra, skozi katero se oblikuje, pa zmeraj sega do oz. preko drugih. Pravzaprav je, tako piše J. A. Boon, vsaka identiteta kontrastna. Proces vzpostavljanja identitet na podlagi kontrastov, ločnic (na primer prek ločnic, kot jih pri vzpostavljanju in ohranjanju etničnih skupin vidi Fredrik Barth v 1969) in transakcij prek ločnic imenuje »igranje vis-à-vis« (navajam po Cohen 1994: 11).

Ker so identitete nedokončani in relacijski procesi, čeprav so lahko kot taki tudi del skupne življenjske izkušnje ljudi s skupnim (dejanskim ali fiktivnim) poreklom, jih moramo obravnavati skozi preseke prostorskih in časovnih determinant, v katerih se gradijo in oblikujejo. Različne identitete se vzpostavljajo skozi »turbolence, fragmente, interkulturalne reference in lokalizirano intenzifikacijo globalnih možnosti ter povezav« (Marcus 1992: 315).

Lawrence Grossberg je v sedaj že standardni postmodernistični maniri predlagal, da bi izgradnjo identitet opazovali skozi štiri temeljne podobe: *différance*, fragmentacija, hibridnost in meja ter diaspora. Od Derridaja izposojen termin »razlike« (razlike v smislu ločevanja bitnosti, ne pa podob, gibanja igre pri proizvajanju pojmovnih razlik - prim. Derrida 1994: 11) meri za posamezno konstitutivno relacijo negacije, pri kateri podrejeni ali marginalizirani termin nastopa kot nujna in notranja sila destabilizacije znotraj identitete dominantnega termina. To je, z drugimi besedami povedano, princip dekonstrukcije kot temelj igre postmodernega prevrednotenja vrednot. Podoba fragmentacije poudarja mnoštvo identitet oz. pozicij znotraj neke očitne identitete. Hibridnost meri na sodobna križanja nekoč nezdržljivih faset identitet, medtem ko podoba diaspore kaže na hkratno ločevanje lokalnega in posamičnega od globalnega in njegov odmik oz. določeno obliko prestavitve v novi prostor (Grossberg 1996: 90-92). Te podobe so zelo sorodne bolj družbeno zasnovanim koordinatam, ki jih je vpeljal Arjun Appadurai (etnokrajine, mediakrajine, tehnokrajine, finankrajine in ideokrajine) ob opazovanju

vse očitnejših svetovnih disjunkcij v procesu globalnih drobitev ob vzponu nove globalne ekonomije (prim. Appadurai 1990).

Toda ta drobitev še ne pomeni, da so stari megasistemi, ki so v obdobju vzpona evropske moderne tako tragično determinirali življenja ljudi (religije in druge ideologije, občutenje etničnih in drugih pripadnosti itd.), preprosto izginili. Z vprašanji klasičnih ideologij se na tem mestu ne morem ukvarjati, zato pa me toliko bolj zanima, od kod izhajajo tako močni občutki pripadnosti neki populaciji, bodisi v regionalnem (v našem primeru Slovenskih goric in Štajerske) ali v nacionalnem smislu. Ne zato, ker bi verjel v naivne predstave o »etnonacionalizmu« kot viru vsega sodobnega zla, temveč zato, ker ne poznam pametnega ugovora proti prepričljivi analizi Ernesta Gellnerja, ki v bistvu trdi, da je nacionalizem nujna posledica industrializacije in modernizacije (prim. Gellner 1983, 1991, 1995). Če kaj manjka Gellnerjevi analizi, potem je to določitev veznega člena med participatoričnim oblikovanjem identitet oz. vcepljanjem habitusa skozi vsakdanjo življenjsko prakso (Bourdieu 1977) in pridobivanjem ter oblikovanjem identitet »namišljenih skupnosti« (Anderson 1983). Postaviti ga samo v šolo, množične medije in aparate nacionalne države, kar sta naredila Gellner in Anderson, se kaže kot prekratko. Moč teh pridobljenih identitet drugega reda je namreč večja od moči identitet, pridobljenih in oblikovanih skozi participacijo oz. prakso. Skozi participativno habituacijo pridobljene identitete - to je videti kot protislovje - namreč imajo nekakšen univerzalni domet, saj posamezniku ali posameznici omogočajo selitve ter vživetje v povsem nova družbena okolja, medtem ko se »namišljenih« (etničnih, rasnih in podobnih) identifikacij posamezniki in posameznice ne znebimo tako zlahka. Da bi spoznali težave pri razmišljanju o teh kolektivnih (»abstraktnih«) identitetah oz. identitetah drugega reda, se moramo za trenutek pomuditi še pri temeljnih teoretskih poskusih razjasnitve tega fenomena.

Diskusija o etničnem (narodu) in o nacionalizmu danes narašča malodane eksponentno (prim. le literaturo v Williams 1994; Tonkin, McDonald in Chapman 1989; Banks 1996). Prekletstvo evropskega razumevanja etničnega je v tem, da izhaja iz predstave o krvno povezanem rodu (starogrški *ethnos* in latinski *natio* pomenita tudi čredo, krdelo, združbo; latinski *nasci* pa roditi; prim. Just 1989: 73; Rizman 1991: 16; Citron 1991: 207). Zunajevropske družbe se le redko gredo takšen kvazibiološki rasizem. (Zelo poučen prikaz nekrvne reprodukcije ljudstva Nuer najdemo, na primer, v Evans-Pritchard 1993). Prototipska *etniija* je »rodovna skupina, ki jo socialno veže medsebojno parjenje, prostorsko pa teritorij« (van der Berghe 1991: 92). Poleg verovanja v skupno poreklo (opozorilo Maxa Webra navaja Alonso 1994: 391) imajo pri oblikovanju etničnih skupin velik pomen tudi razlike, ki se ohranjajo na spreminjajočih se ločnicah med njimi (prim. Barth 1969), in s tem povezani značilni elementi in segmenti posamične kulture.

Tudi pojmovanje naroda je zelo izmuzljivo. Nesporno je le to, da je to pojmovanje relativno nov zgodovinski konstrukt Zahoda, ki ima zmeraj politične razsežnosti. Danes bi na Zahodu težko našli antropologa in dužboslovca, ki bi pojmovanje naroda utemeljeval s herderjanskim naturalizmom. Zahodni raziskovalci se strinjajo, da narod nastane v prvi vrsti na podlagi subjektivnega samozavedanja, skozi proces, v katerem se posamezniki zavedo občutenja skupnosti in kolektivne volje (Nagengast 1994: 118). Skratka, narod je avtopoetična *izmišljenina* in ga lahko opredelimo le s krožno definicijo (ker je pogoj njegovega nastanka zavest o njegovem obstoju).

Izhodišče nacionalizma je v edukacijskem procesu, torej v sekundarni socializaciji. Skrivnost njegove moči in vseprisotnosti je v tem, da je visoka kultura (pismenost) postala takorekoč last vseh (Gellner 1995). Ta projekt 19. stoletja je danes že udejanjen

praktično na celotnem planetu. Problem sodobnega sveta pa ni več v tem, da so se ljudje opismenili, temveč v tem, da je šla v franže stara enotna visoka kultura (oz. buržoazna, kot bi jo označil Bourdieu v 1984), z njo pa so v težavah tudi nacionalne kulture, ki se bile v izhodišču eksplozivne mešanice visokih in ljudskih kultur. V 20. stoletju se je afirmirala nova, množična oz. popularna kultura, ki preči prejšnje ločnice in se le do določene mere še pokriva z nacionalnim kulturnim prostorom. Ta kultura je obenem lokalna in globalna ter enako privlačna (in dostopna) vsem družbenim slojem in skupinam. Visoka kultura na sekundarno (in terciarno) socializacijo v sodobnem svetu sploh ne more več imeti ključnega vpliva, kajti največji del vloge v socializacijskih procesih ji je iztrgala in prevzela popularna (množična) kultura. Zato se vračam na Trate, pred tem pa moram opozoriti še na nekaj. Prav zato, ker je naslavljanje posameznikov in posameznic skozi visoko kulturo nezadostno, stare formule totalizacij sveta ne delujejo več. Ljudje pa se vseeno zatekajo k novim in starim ideologijam. Zakaj?

Prav zato, ker je subjektivacija proces, ki lahko posameznika ali posameznico zares »zagrabi« le skozi ideološko naslavljanje, skozi interpelacijo (Althusser 1980), in ker so velike zgodbe pokopane (Lyotard 1988), na vseh koncih in krajih brstijo potrebe po vključevanju v organsko čuteče, četudi »transcendentalne« skupnosti. Narod je le ena od tistih institucij, ki ponujajo rešitev identifikacije po razbitih izkušnjah socializacije. Skupaj z drugimi postmodernimi identifikacijami (novodobnimi religijami ali VR mysticizmom, na primer) nastopa kot nekakšna ničelna institucija strukturacije sodobne družbe (prim. Močnik 1994). Takšna institucija pa lahko nastopi šele takrat, ko se ji dejansko spodmikajo tla pod nogami.

To, skratka, pomeni, da je bila izkušnja soočanja dveh svetov na Tratah - pankovskega in narodnozabavnega, če ju opišem s pomočjo uporabe glasbe - tipična postmoderna izkušnja kovanja novih večplastnih, začasnih in lokalnoglobalnih identitet. Danes smo bistveno manj vezani na določeni prostor (Longhurst 1995: 223), čeprav je težko odgovoriti na vprašanje, v kolikšni meri je kraj rojstva danes dejansko še merodajen oz. konstitutiven (prim. Augé 1995: 53) za posameznikovo identiteto. Glasba, ki jo uporablja neka določena skupina ljudi, je vsekakor ključen razločevalni dejavnik skupinske (tudi lokalne) identitete. Vzorec in način sprejema neke določene glasbe ter skozi interakcijsko izkušnjo obdelani okus so ne le temelji za vzpostavljanje skupnega vrednostnega sistema neke skupine ljudi, ampak kar »tisti« ultimativni medij, v katerem prihaja do kolektivnega »usklajevanja« in »resonance«. Mogoče bi bilo celo trditi, da so ključne kali vzpostavljanja skupnosti in identitet na svoj elementarni in sublimni način pravzaprav vtisnjene v vsako glasbo.

Mladi Tratenčarji in Tratenčarke so v 80-tih letih - skupaj z glasbo, ki so jo igrale tamkajšnje punk skupine - s plesanjem poga posta(ja)li obenem člani lokalnega okolja in pripadniki globalnega (pod)kulturnega fenomena. S tega zornega kota se »namišljene identifikacije«, ki se gradijo na povsem drugih ravneh, kažejo kot nekakšen navidez nepotrebni presežek. Mar res?

Identiteta ni zadeva idealov, je stvar žive prakse, vsakdanje življenjske držbe, je izvajanje oz. prefanca v statusu (Barth 1969: 28), ni dana za zmeraj, ampak se ves čas poustvarja. Etnografski prikazi so pokazali, da etničnost (kot ena od ultimativnih identitet, skupaj z lokalnimi, regionalnimi, spolnimi, religioznimi, razrednimi in generacijskimi) vedno znova izumlja in interpretira vsaka generacija, celo vsak posameznik, čeprav je posameznik sam ne »obvlada« (Marcus in Fischer 1986: 173). Moč nacionalizma, ideje, za katero s pretresljivo lahkoto žrtvujejo in uničujejo tudi življenja, se prej ali slej skriva v »zlitju ideološkega in čutnega, telesnega in družbenega« (Alonso 1994: 386).

Ne gre za to, da bi to moč poskušali za vsako ceno zatreti, temveč za to, da se - dokler je pač realna - naučimo živeti z njo.

»Kjer melje laž«: Sklep

«Identiteta se je danes sama znašla v zavračanju; komajda še ima pozitivne temelje.»
Jean Baudrillard (navajam po Robins 1996: 81)

Zviškasto zanikanje problematike izumljanja tradicij in »lažnosti« identitet nas ne sme voditi v past pokroviteljske kritike (ali pilatovskega umivanja rok). Ni namreč problem v tem, da so narodne identitete zgodovinski konstrukti, problem je v tem, da delujejo kot realna družbena sila. Ne gre toliko za to, da detektiramo, »kaj se je v resnici zgodilo«, temveč za to, kaj navadni ljudje menijo, da se je zgodilo (Burke 1992: 302). Le etnografska praksa lahko razkrije, na kakšen način različne stereotipne predstave in izmišljije živijo med ljudmi. V tem smislu nikakor ni mogoče zavreči razsvetljske držice: toda ni več dovolj reči, da je cesar nag, potrebno je spoznati in obelodanjati, da je kot posameznik enak drugim (in krvav pod kožo), kot cesar pa le (začasno) zaseda prazno mesto oblasti.

Kot antropologi in etnologi pač ne moremo spregledati dejstva, da na Slovenskem poteka izumljanje tradicije (kot sta ga opisala Hobsbawm in Ranger v 1983) dobesedno na vsakem koraku, takorekoč v vsaki vasi, ki išče zunanjo podobo lastne preteklosti v trenutku, ko je pretrgala organsko popkovino z lastno historično kontinuiteto. In vprašati se moramo, v kolikšni meri lahko (ali naj) pri teh procesih sodelujejo etnologi kot nekakšni čuva(r)ji izgubljenih tradicij. Kajti bolj ko se oživljanje tradicij približuje predstavam o avtentičnosti (pri »oživljanju« starih šeg in navad, oblačenju v stare »noše«, izvajanju »ljudske« glasbe, itd.), manj skupnega imajo te »avtentične tradicije« s siceršnjim vsakdanjim življenjem ljudi. »Avtentične tradicije« in, da, celo same identitete, postajajo postmoderni simulakrumi namišljene resničnosti.

Postmodernizem naj bi nas osvobodil diktata velikih zgodb, velikih paradigem, ideoloških sistemov in večnih resnic. Toda prav zaradi negotovosti, ki jo sprošča relativizem (tako epistemološki kot moralni), se z velikimi koraki vračajo zapovedi in prepovedi velikih in malih religij (npr. islama, ki ga lahko povežemo s postmodernim relativizmom; prim. Gellner 1992). Vstopili smo »v anksiozno dobo identitete«, ko si poskušamo zapomniti izgubljeni čas, krčiti izgubljena območja in ustvarjati kulturo različnih interesnih skupin ali družbenih gibanj (Bhabha 1996: 59).

Postmoderna identiteta je konstruirana, povzema svoje razmišljenje Douglas Kellner, v gledališkem smislu skozi igranje vlog in ustvarjanje podob. Če se je identiteta v obdobju moderne vrtela okoli poklica, vloge in delovanja ter podedovane pozicije v javni in zasebni sferi, se postmoderna identiteta vrti okoli prostega časa in z njim povezanega videza, podob in konsumpcije (Kellner 1992: 153). To seveda pomeni, da družbenih skupin ne zaznamuje več »primordialna« vezanost na prostor in čas, temveč je »kulturalna dominanta«, če sploh še obstaja, oz. »sociokulturalna matrica« (prav tam: 175) nujno razsrediščena, razpršena in globalna, četudi je globalna le na podlagi ustvarjanja različnih lokalnih otkov, v katerih lahko posamezniki participirajo v prenovljenih ali novih kvaziorganskih skupnostih (*Gemeinschaft*). Toda tudi te identitete so bistveno bolj spremenljive od prejšnjih (in, roko na srce, tega procesa stalnega spreminjanja in vzajemnega pripoznavanja identitet starejše generacije - v nasprotju z mlajšimi - sploh ne zaznavajo), obenem pa so tudi večplastne, raznolike, posamezniki jih lahko vedno bolj svobodno izbirajo in zlahka razpolagajo z njimi (prav tam: 154).

Termina identiteta pravzaprav sploh ne moremo uporabljati v ednini, kajti že ljudske (*popular*) identitete obsegajo občutek pripadnosti narodu, regiji, mestu ali vasi, poklicu in, končno, razredu oz. socialnemu sloju (Burke 1992: 305). Ter, kakopak, spolu in posamičnim presekom glede na sodbe okusa in izbire življenjskega sloga. Zato so identitete ne le večplastne, fluidne in dogovorne, temveč jih posameznik tudi izbira (oz. jim daje prednost) glede na situacijo (Burke 1992: 305).

Biti zraven ne pomeni »imeti identiteto«, ampak participirati, torej nastopiti (ne zastopiti, temveč zastopati). Verovati ne pomeni »imeti idejo«, ampak sodelovati v obredju. *Hic Rhodus, hic salta!*

Zahvala: Skupini CZD se zahvaljujem, da sem v naslovih razdelkov lahko uporabil naslove njenih nepozabnih komadov.

Literatura

Alonso, Ana María, 1994, The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. V: Annual Review of Anthropology 23, str. 379-405.

Althusser, Louis, 1980 (1970), Ideologija in ideološki aparati države. (Opombe k raziskavi.) V: Ideologija in estetski učinek. Zoja Skušek Močnik, ur. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 35-99.

Anderson, Benedict, 1983, Imagined Communities: Reflecions on the Origin and Spread of Nationalism. London in New York: Verso.

Appadurai, Arjun, 1990, Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. Public Culture 2(2), str. 1-24.

Augé, Marc, 1995 (1992), Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity. London in New York: Verso.

Banks, Marcus, 1996, Ethnicity: Anthropological Constructions. London and New York: Routledge.

Barth, Fredrik (ur.), 1969, Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Bergen - Oslo: Universitets Forlaget. London: George Allen & Unwin.

Bhabha, Homi K., 1996, Culture's In-Between. V: Questions of Cultural Identity. Hall, Stuart in Paul du Gay (ur.). London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications, str. 53-60.

Bloch, Maurice, 1989, Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology. London in Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press, (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, No. 58).

Bourdieu, Pierre, 1977 (1972), Outline of a Theory of Practice. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre, 1984 (1979), Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. London: Routledge.

Brightman, Robert, 1995, Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. V: Cultural Anthropology 10(4), str. 509-546.

Burke, Peter, 1992, We, the People; Popular Culture and Popular Identity in Modern Europe. V: Modernity and Identity. Scott Lash in Jonathan Friedman, ur. Oxford (UK) in Cambridge (USA): Blackwell, str. 293-308.

- Citron, Suzanne, 1991 (1987), *Macionalni mit: Pretres zgodovine Francije*. V: Študije o etnonacionalizmu. Rizman, Rudi (ur.), Ljubljana: Krt, str. 191-220.
- Clifford, James, 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Ma. in London: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony P., 1994, *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London in New York: Routledge.
- Cutler, Chris, 1985, *File Under Popular*. London: November Books.
- Čepič, Zdenko, 1995, *Agrarna reforma in kolonizacija v Sloveniji (1945-1948)*. Maribor: Založba Obzorja.
- Derrida, Jacques, 1994 (1968), *Razlika*. V: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Krt, str. 3-27.
- Donald, James, 1996, *The Citizen and the Man About Town*. V: *Questions of Cultural Identity*. Hall, Stuart in Paul du Gay (ur.). London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications, str. 170-190.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1993 (1940), *Ljudstvo Nuer: Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev*. Ljubljana: ŠKUC in Filozofska fakulteta (Studia humanitatis).
- Featherstone, Mike, 1992, *Postmodernism and Aestheticization of Everyday Life*. V: *Modernity and Identity*. Scott Lash in Jonathan Friedman, ur. Oxford (UK) in Cambridge (USA): Blackwell, str. 265-290.
- Foucault, Michel, 1991, *Vednost - oblast - subjekt*. (Izbor besedil in ur. Mladen Dolar). Ljubljana: Krt.
- Frith, Simon, 1996, *Music and Identity*. V: *Questions of Cultural Identity*. Hall, Stuart in Paul du Gay (ur.). London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications, str. 108-127.
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gellner, Ernest, 1991 (1981), *Nacionalizem*. V: *Študije o etnonacionalizmu*. Rudi Rizman, ur. Ljubljana: Krt. Str. 239-265.
- Gellner, Ernest, 1992, *Postmodernism, Reason and Religion*. London in New York: Routledge.
- Gellner, Ernest, 1995, *On Nations and Nationalism*. V: *MESS. Mediterranean Ethnological Summer School*. Zmago Šmitek in Borut Brumen, ur. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, str. 85-96.
- Grossberg, Lawrence, 1996, *Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?* V: *Questions of Cultural Identity*. Hall, Stuart in Paul du Gay (ur.). London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications, str. 87-107.
- Hall, Stuart, 1996, *Introduction: Who Needs Identity?* V: *Questions of Cultural Identity*. Hall, Stuart in Paul du Gay (ur.). London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications, str. 1-17.
- Hobsbawm, Eric in Terence Ranger (ur.), 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York in Melbourne: Cambridge University Press.
- Hoffmann-Axthelm, Dieter, 1992, *Identity and Reality: The End of the Philosophical Immigration Officer*. V: *Modernity and Identity*. Scott Lash in Jonathan Friedman, ur. Oxford (UK) in Cambridge (USA): Blackwell, str. 196-217.
- Just, Roger, 1989, *Triumph of the Ethnos*. V: *History and Ethnicity*. Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald in Malcolm Chapman, ur. London in New York: Routledge. ASA Monographs 27, str. 71-88.
- Keesing, Roger M., 1993 (1990), *Ponovno o teorijah kulture*. Antropološki zvezki 3, str. 23-32.

Keil, Charles in Steven Feld, 1994, *Music Grooves: Essays and Dialogues*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Keil, Charles, Angeliki V. Keil in Dick Blau, 1992, *Polka Happiness*. Philadelphia: Temple University Press.

Kellner, Douglas, 1992, *Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities. V: Modernity and Identity*. Scott Lash in Jonathan Friedman, ur. Oxford (UK) in Cambridge (USA): Blackwell, str. 141-177.

Lacan, Jacques, 1996 (1964), *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Analecta.

Lash, Scott in Jonathan Friedman, (ur.), 1992, *Modernity and Identity*. Oxford (UK) in Cambridge (USA): Blackwell.

Longhurst, Brian, 1995, *Popular Music and Society*. Cambridge: Polity Press.

Liotard, Jean-François, 1988 (1979), *Postmoderno stanje*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.

Marcus, George E., 1992, *Past, Present and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth-Century Modernity Worldwide. V: Modernity and Identity*. Scott Lash in Jonathan Friedman, ur. Oxford (UK) in Cambridge (USA): Blackwell, str. 309-330.

Marcus, George E. in Michael M. J. Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Marx, Karl, 1979 (1852), *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*. Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 3. zvezek. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 445-574.

Marx, Karl, 1986 (1867), *Kapital: Kritika politične ekonomije*. Prvi zvezek, prva knjiga: *Produksijski proces kapitala*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Močnik, Rastko, 1994, *Subject Supposed to Believe and Nation as a Zero Institution*. *Tipkopis predavanja iz Poletne etnološke šole v Piranu*, septembra 1995.

Nagengast, Carole, 1994, *Violence, Terror, and the Crisis of the State. V: Annual Review of Anthropology 23*, str. 109-136.

Nettl, Bruno in Philip V. Bohlman (ur.), 1991, *Comparative Musicology and Anthropology of Music: Essays in the History of Ethnomusicology*. Chicago in London: The University of Chicago Press.

Rizman, Rudi (ur.), 1991, *Študije o etnonacionalizmu*. Ljubljana: Krt.

Robins, Kevin, 1996, *Interrupting Identities: Turkey/Europe. V: Questions of Cultural Identity*. Stuart Hall in Paul du Gay, ur. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications, str. 61-86.

Šuman, Josip, 1868, *Lega, mera, meje. V: Slovenski štajler: Dežela in ljudstvo*. Spisali rodoljubi. Ljubljana: Slovenska matica.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald in Malcolm Chapman (ur.), 1989, *History and Ethnicity*. London in New York: Routledge. ASA Monographs 27.

Turner, Victor W., 1969 (ponatis 1974), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth: Penguin.

van der Berghe, Pierre L., 1991 (1981), *Biologija nepotizma; etničnost kot sorodstvena selekcija. V: Študije o etnonacionalizmu*. Rizman, Rudi (ur.). Ljubljana: Krt, str. 79-107.

Williams, Robin M., Jr., 1994, *The Sociology of Ethnic Conflicts: Comparative International Perspectives. V: Annual Review of Sociology 20*, str. 49-79.

*Summary***»Unmasking the Mask»: On Local and Global Identifications**

Any identity is based on a multilayered interaction between local and global identifications. The author demonstrates the play of identities through the use of music in the environment of a village in the last decades. Music is a very suitable medium for illustrating and analyzing identifications since it covers both the material and spiritual aspect of life and is a bridge between individual experience and collective imagery. After describing the shaping of the local identity of three generations in the village of Trate and their links to regional and global identification fields, the author analyzes bartered identities, drawing attention to their fluidity and temporariness. Although the main pressures of collective identifications are apparent in the (joint) discourse, the cement of identities is ritual or participation in specific social acts or happenings. Because of that it is difficult to determine what is specifically local as opposed to regional and global: every universal identification draws many of its roots from the local and every local identification is merely a way of expressing a particular global identification field. National identifications are always contextual and «imaginary». This doesn't mean they don't work or that they don't have a great deal of social power, so that we cannot scornfully sweep them under the carpet.