FILOZOFSKA FAKULTETA UL

MODERNOST, IDENTITETA, MANJŠINE: EVROPSKE RAZSEŽNOSTI POLOŽAJA ROMSKE SKUPNOSTI V SLOVENIJI

JULIJA SARDELIĆ **MIRO SAMARDŽIJA**

Delo je pripravljeno v skladu s Pravilnikom o podeljevanju Prešernovih nagrad študentom, pod mentorstvom izr. prof. dr. Ksenije Vidmar Horvat.

Ljubljana/Lendava/Kranj, 2008

POVZETEK

Pričujoča diplomska naloga je razmislek o humanističnih razsežnostih (moderne) Evrope, predvsem s poudarkom na konceptih, kot so: modernost, identiteta in posledično tudi manjšine. Ti pojmi so namreč del njene dediščine. Vendar pa je ob takšnih konceptih, ki so velikokrat prazni označevalci brez označencev, potrebno pokazati tudi na »temnejše« strani moderne Evrope, saj so te prav tako legalni dediči evropskega humanizma. V drugem delu bodo razprave o modernosti, identiteti in manjšinah »testirane« na položaju največje »avtohtone« manjšine v Evropi, Romov. Vaclav Havel zanje pravi, da so kot lakmusov papir za režim, ki je utemeljen na človekovih pravicah. Pod drobnogledom pričujočega teksta bodo torej predvsem »evropske razsežnosti« položaja romske skupnosti v Sloveniji, in sicer položaj Romov-državljanov ter medijska percepcija njihove kulturne identitete v Sloveniji.

Ključne besede: Modernost, Identiteta, manjšine, multikulturalizem, Romi, Evropa

ABSTRACT

This diploma paper is a reflection about humanistic extentions of modern Europe with an emphasis on concepts such as modernity, identity and consequently also minorities. These concepts are namely part of its legacy. However, these concepts are many times like empty signifiers without the signified. Therefore it is important to point out the »dark« sides of modern Europe, which are also legal heirs of the European humanism. In the second part of the diploma paper the debates about modernity, identity and minorities will be tested on the position of the largest »autochthonous« minority in Europe, the Roma people. As Vaclav Havel stated this minority is like a litmus paper for those regimes, which are based on human rights. The main topic of the second part of the diploma is European extentions of the position of the Roma community in Slovenia, especially position of Roma people as citizens and media perception of their cultural identity in Slovenia.

Key words: modernity, identity, minorities, multiculturalism, Roma people, Europe

KAZALO

1.	**UVOD**	**6**
2.	**MODERNOST, IDENTITETA, MANJŠINE**	**8**
	2.1 Modernosti	**8**
	2.1.1. Ulrich Beck: *Družba tveganja - Na poti v neko drugo moderno*	**10**
	2.1.2. Anthony Giddens o *pozni moderni*	**14**
	2.1.3. Baumanova kritika Giddensovega pojmovanja moderne	**17**
	2.1.4. Zygmunt Bauman o *tekoči moderni*	**19**
	2.1.5. Therbornova kritika Giddensa	**23**
	2.1.6. Hardt in Negri - od moderne k postmoderni, od nadzorovanja k družbi kontrole	**25**
	2.1.7. Pietersejeva kritika modernizacijskih pogledov	**28**
	2.1.8. Evropocentričnost diskurzov o modernosti?	**30**
	2.2. Vprašanja in (ne)odgovori identitete	**31**
	2.2.1. *Drugi* ter oblikovanje nacionalne identitete	**37**
	2.2.2. Meje, nacionalna država in človekove pravice	**41**
	2.2.3. *Drugi* ter evropska identiteta	**46**
	2.3. Manjšine in multikulturalizem	**56**
	2.3.1. Začetek razprav o multikulturalizmu kot kritični paradigmi	**59**
	2.3.2. Korporativni multikulturalizem	**63**
	2.3.3. Različni diskurzi o multikulturalizmu: od konzervativnega do policentričnega multikulturalizma	**64**
	2.3.4. Multikulturalizem kot politična teorija	**66**
	2.3.5. »Etnični pandemonium« ali strah pred netolerantnimi manjšinami	**71**

3.	**EVROPSKE RAZSEŽNOSTI POLOŽAJA ROMSKE SKUPNOSTI V SLOVENIJI**	**76**
	3.1. Romi kot evropski državljani in državljani Republike Slovenije	**77**
	3.1.1. Panevropski romski narod	**77**
	3.1.2. »Evropska« Slovenija in Romi kot »balkanski« *Drugi*	**83**
	3.1.3. Zakon o urejanju »Romske problematike«? – Analiza ustavnega in zakonodajnega diskurza z vidika položaja in posebnih pravic romske etnične skupnosti v Republiki Sloveniji	**92**
	3.1.3.1. Analiza diskurza v Ustavi Republike Slovenije	**92**
	3.1.3.2. Analiza Jelinčičevega predloga krovnega romskega zakona	**100**
	3.1.3.3. Analiza sprejetega Zakona o romski skupnosti v Republiki Sloveniji	**103**
	3.1.4. »Težave (le) na Dolenjskem« in diskurz o idiličnem stanju v Prekmurju – »Zgledno rešeno romsko vprašanje«	**106**
	3.2. Medijske podobe romske skupnosti v Sloveniji	**112**
	3.2.1. »Mi o Romih« in »Manjšine v medijih«	**112**
	3.2.2. Bršljinska zgodba in strah pred multikulturalizmom	**114**
	3.2.3. Slovenski mediji o izselitvi družine Strojan: poskusi uravnoteževanja »romskega« glasu	**116**
	3.2.4. Ikona Romkinje in podoba »Mame Jelke«	**127**
4.	**ZAKLJUČEK**	**132**
5.	**LITERATURA IN VIRI**	**138**

POSVETILO

Namesto zahvale sva se odločila začeti s posvetilom. To diplomsko nalogo posvečava v prvi vrsti najini mentorici dr. Kseniji Vidmar Horvat, ki je bila vsa ta leta veliko več kot zgolj odlična mentorica in profesorica. Prav tako jo posvečava tudi mag. Gorazdu Kovačiču, kakor je on nama posvetil premnoge ure v debatah na našem krožku. Diplomska naloga pa je hkrati posvečena še dragim prijateljem iz romskega naselja Kamenci, s poglavarjem Ludvikom Levačičem na čelu, saj brez njih kakor tudi brez dr. Ksenije Vidmar Horvat in mag. Gorazda Kovačiča ta diplomska naloga ne bi mogla nastati.

1. UVOD

»Človek ni nič drugega kot to, kar naredi iz sebe« (Sartre, 2001: 29). S to privlačno osnovno predpostavko eksistencialistične filozofije, ki jo je začrtal Jean Paul Sartre, se začenjajo tudi različne debate v sociološki teoriji. Kako si zamisliti svet, katerega glavna določenost je nedoločenost, v katerem se zdi, da je šele eksistenca pogoj za esenco? Kako misliti svet, ki so ga zaznamovali prevrati in revolucije - vse od francoske revolucije pa do različnih prodorov s strani feminističnih, delavskih in študentskih gibanj, skratka premikov k »boljšemu svetu« ter od nekdanjih »okov« osvobojenega posameznika?

Ali je svet in posameznik v njem dejansko osvobojen vseh spon? In četudi bi bil, ali ne prinaša ta osvobojenost vedno s seboj tudi določena tveganja? Mar ni tudi Sartre z vso svobodo tega sveta hkrati temu osvobojenemu posamezniku naložil tudi težko breme odločitve? Ni morda ta osvobojenost še ena izmed ideologij, za katere je denimo Althusser dejal, da konkretne individue interpelira v konkretne subjekte (Althusser, v: Skušek – Močnik (ur.), 1980: 75)? Ali ni tudi sam »napredek« in z njim modernost del neke velike ideološko vpisane zgodbe?

Poglavitna zastavitev pričujoče diplomske naloge bo premisliti nekatere ključne kategorije, ki se v času, v katerem živimo, vzpostavljajo kot znanstvene, včasih tudi kot povsem zdravorazumske razlage, ki pa hkrati lahko prikrivajo, da tudi same niso samonikle, temveč izvirajo iz določenega konteksta. Ob tem bomo pod vprašaj postavili različne sodobnejše razprave o modernosti in modernizacijskih procesih ter poskušali odgovoriti na vprašanje, kaj se v razpravah o modernosti dogaja s posameznikovo in »kolektivno« identiteto in kako se v te razprave in procese vpisujejo tisti, ki so pogosto razumljeni kot nekakšni stranski učinki teh procesov, uvrščeni v pojem »manjšine«. Razmišljanje o modernosti in identiteti je razmišljanje o tipičnih konceptih, ki so pripisani dediščini humanistične Evrope in je prav tako razmišljanje o ljudeh, ki živijo življenje, ki jim ga krojijo tudi ti koncepti.

Poglavitna tematika te diplomske naloge je torej premisliti in kritično reflektirati močno zasidrane koncepte, dediče zamišljene skupnosti – humanistične Evrope, kot so modernost(i), identiteta ter posledično manjšine, kakor so jih razvili različni vplivnejši

družboslovni teoretiki (Beck, Giddens, itd.). Hkrati se bomo skozi diplomsko nalogo soočili tudi s »temnejšimi« stranmi, ki niso nič manj del zapuščine te iste zamišljene skupnosti – humanistične Evrope. Le-te bomo poskusili osvetliti na primerih raziskovanja evropskih razsežnosti položaja romske skupnosti, živeče v Sloveniji.

Teza pričujoče diplomske naloge je, da so konceptualizacije procesov modernizacije, kot jih najdemo v najvplivnejših delih sodobnih avtorjev in temeljijo na zgoraj omenjenih konceptih *identitete* ter *modernosti*, neustrezne, ko razmišljamo o dejanskem položaju etničnih manjšin v Evropi ter drugih deprivilegiranih skupin, med katere spada tudi romska skupnost, živeča v Republiki Sloveniji. Romi tudi v Sloveniji praviloma zasedajo najnižji klin na družbenostratifikacijski lestvici in praviloma najvišjega na lestvici objektov s strani mnogih, tudi sistematičnih, diskriminatornih praks. Skratka, modernost oziroma modernizacija je tudi v Sloveniji Rome zaobšla na široko, modernizacijske konceptualizacije identitet pa večinoma spregledajo hkratno konstruiranje tistega Drugega, kamor umesti tudi Roma. Primer Romov je bil nenazadnje izbran tudi zato, da bi se preverila trditev Vaclava Havla o Romih kot lakmusovem papirju, namenjenem za testiranje režima človekovih pravic, na katerih naj bi temeljila sodobna (moderna) Evropa.

.

2. MODERNOST, IDENTITETA, MANJŠINE

Modernosti

Vsakodnevni javni diskurz je tako v Sloveniji kakor tudi v Evropi poln modernizacijskih fantazem. Modernost je nekritičen sinonim temeljnih značilnosti sedanjega časa na točno določenem zamejenem prostoru. Modernost je, po prepričanju mnogih teoretikov kakor tudi laikov, tista, ki je s svojo diskontinuiteto s predmodernimi svetovi pripeljala do sedanje spremenjene in od norm »starega« sveta osvobojene družbe. Pri operiranju s takšnim diskurzom in temi pojmi, ki so velikokrat legitimizacijske narave, pa ponavadi ni viden širši kontekst, ki je pripeljal do njihove uveljavitve in nenazadnje tudi njihove »vsebine«. Anthony D. King tako pravi, da je izraz *moderno* pravzaprav »eno najpogosteje uporabljenih in istočasno neproblematiziranih metafor, ki predstavljajo miriado aspektov sodobnega življenja« (King, v: Featherstone, Lash in Robertson (ur.), 1997: 108). King nadalje ugotavlja, da pojav izraza *moderno* sicer ni nov, saj se je pojavil že v 16. stoletju, vendar se danes uporablja predvsem kot izraz, ki ima pozitivno konotacijo v nasprotju s »sodobnim«, ki naj bi bil bolj nevtralen (King, v: Featherstone, Lash in Robertson (ur.), 1997: 108).

Tako Anthony D. King, v svojem eseju *Časi in prostori moderne (ali kdo rabi postmodernizem),* kot tudi Mirjana Nastran Ule, v svojem delu *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov,* ugotavljata, da se moderna ponavadi nanaša na proces svetovnega formata, vendar začetek tega procesa postavita v evropski novi vek in v moderni ameriški svet (Nastran Ule, 2002: 5). »Pojem moderne ali modernizacije se nanaša na sklop zgodovinskih procesov, ki so se kopičili in se medsebojno krepili: na oblikovanje ekonomskega kapitala in izkoriščanje vseh vrst resursov za pridobivanje kapitala, na razvoj produkcijskih sil in povečanje produktivnosti dela, na uveljavljanje nacionalnih držav, na širjenje političnih pravic ljudi, na urbanizacijo uveljavljene formalne šolske izobrazbe, na sekularizacijo vrednot in družbenih norm« (prav tam: 5). Po študiju različnih teorij avtorica ugotavlja, da je za modernost značilno to, da je na piedestal postavila znanost in z njo racionalnost, razvoj in napredek, iz česar izpelje, da od Webra pa do Durkheima moderna pomeni posttradicionalni družbeni

red (prav tam: 7). Moderna naj bi se v svojem procesu iztrgala iz okov tradicije in dosegla detradicionalizacijo.

Ule navaja še druge značilnosti moderne: birokratske ustanove, formalne metode merjenja prostora in časa, strogo nadzorovanje delovnega časa, razstavljanje socialnih institucij, uveljavitev abstraktnih sistemov, denimo denarni sistem, ter moderna znanost, povečanje življenjskih alternativ posameznikov, hkrati pa tudi izgubo globokih trajnih družbenih vezi med ljudmi, »odčaranje« tradicionalnega sveta. V ospredje vstopajo vrednote demokracije, človekovih pravic, tolerance, spoštovanja vsake osebe, solidarnosti, načel pravične menjave (prav tam).

Datiranje zgodovinskega procesa moderne se sicer razlikuje od avtorja do avtorja. Večina tistih, ki se je ukvarjala z moderno in modernostjo ter modernizacijskimi pogledi, jo povezuje z globalizacijo in jo obenem zameji ne samo prostorsko (na Zahod), temveč tudi časovno. Pieterse navede na primer »časovne okvirje«, ki so jih postavili različni teoretiki ob vzpostavljeni dihotomiji modernost/globalizacija: Marx jo postavlja v leto 1500, v začetek modernega kapitalizma, Wallerstein prav tako v isto leto z začetkom modernega *svetovnega sistema*, Robertson navaja leto 1500 in obdobje od 1870-1920, Giddens leto 1800 in Tomlison leto 1960, s kulturno globalizacijo (Pieterse, 2004: 62).

Ksenija Vidmar Horvat natančneje izpostavi še periodizacijo Malcolma Watersa, ki globalizacijo postavlja v časovne okvirje kapitalizma: »merkantilni kapitalizem in kolonializem (1500-1800), finančni in podjetniški kapitalizem (1800-1875), internacionalni kapitalizem (1875-1945), multinacionalni kapitalizem (1945-1960) in globalizirajoči kapitalizem (1960-1990)« (Vidmar Horvat, 2006: 16).

Druga periodizacija, ki jo izpostavi Vidmar Horvat, je periodizacija Roberta Robertsona, kateri le-te ne gradi samo na kapitalizmu, ampak zajame tudi kompleksnejša zgodovinska preobražanja in na podlagi tega ponuja naslednje faze: faza kaljenja (15. stoletje do polovice 18. stoletja: rast nacionalnih skupnosti, gregorijanski koledar), začetna faza (od polovice 18. stoletja do 1870: premik k unitarnemu pojmovanju države, razmah formaliziranih mednarodnih odnosov, nastop kategorij državljana in človeštva), vzlet (1870-1920: napoved sprejema neevropskih

držav v mednarodno skupnost, globalne oblike komuniciraja, globalna tekmovanja in svetovna vojna), faza spopada za hegemijo (1920-1960: holokavst, atomska bomba, Združeni narodi), faza negotovosti (1960-1990: konec hladne vojne, teme multikulturalizma, polietnočnosti, svetovna civilna družba in globalni medijski sistem) (prav tam: 16).

V zadnjem delu zgodovinskega procesa se začnejo dogajati spremembe, za katere ni jasno ali so nadaljevanje moderne ali pa pomenijo prelom z njo. Tukaj se prav tako začnejo znamenite razprave med Francoisem Lyotardem, ki trdi, da je nastopila postmoderna zaradi »konca Velikih zgodb« (Lyotard, 2002), vendar je vprašanje, če ni sama ideja o koncu velikih zgodb že sama neka velika zgodba, in Habermasom, ki je trdil, da je moderna »nedokončan projekt« (Habermas, 1987). Ulrick Beck meni, da smo na poti v neko drugo moderno, ki jo imenuje tudi *družba tveganja*.

Za podobno časovno obdobje se torej iznajde kar nekaj imen, in sicer: pozna ali visoka moderna, refleksivna moderna in nenazadnje tudi postmoderna. Ogledali si bomo ter hkrati tudi kritično reflektirali, kako le-te razumejo nekateri sodobni razpravljalci: Ulrich Beck, Anthony Giddens in Zygmunt Bauman.

2.1.1. Ulrich Beck: *Družba tveganja - na poti v neko drugo moderno*

Mnogi avtorji, ki poskušajo sedanje stanje sveta in ljudi v njem natančneje konceptualizirati, se strinjajo vsaj v tem, da ljudje (vsaj tisti, ki živijo v zahodnejšem in bogatejšem predelu sveta, ki je šel skozi neka obdobja pred, med ter post – industrializacije) oziroma njihove družbe v zadnjem času prehajajo v neka nova družbena razmerja. Ta se poimenujejo različno, vendar jih nekako druži ugotovitev, da se v zadnjih letih (desetletjih) v načinu bivanja in produkcije dogajajo (pogosto dvoumne) spremembe, ki gredo v smeri preseganja ali celo ukinjanja še donedavna trdno zasidrane *modernosti* (industrijske družbe), značilne sociološke, ekonomske in nenazadnje tudi umetniške paradigme dvajsetega stoletja, ki se je vzpostavila v različnih, predvsem zahodnocentričnih diskurzih. Te spremembe pa se nikakor ne dojemajo enotno, v smislu dobrega ali slabega, oziroma »napredka« ali »stagnacije«.

Tudi nemški sociolog Ulrich Beck je s svojimi interpretacijami sprememb, ki naj bi, še posebno v zadnjih desetletjih 20. stoletja, zaznamovale (nemško oziroma v dobršnem delu tudi evropsko) moderno, predvsem s knjigo *Družba tveganja*, ki je prvič izšla 1986, podal izčrpno in odmevno analizo prehajanja obdobja moderne industrijske družbe, v neko »drugo« (postindustrijsko) moderno. Družba, ki jo, po njegovem mnenju, v temelju zaznamuje mnogoterost ter univerzalnost/globalnost »tveganj«, je tista, s katero se bo prej ali slej spopadel vsak zemljan, in tudi ta, ki zaenkrat še ždi v navidez varni oddaljenosti od žarišč svetovnega nasilja nad ljudmi in okoljem, ki ga obdaja, se temu naj ne bi mogel izogniti: »Stiska je hierarhična, smog je demokratičen« (Beck, 2001: 43).

Nevarnosti, ki jih s seboj nosi atomska doba, ter produkcija takšnih novih tveganj, ki sedaj neizpodbitno in neusmiljeno prečijo donedavna visoke zidove državnih/kontinentalnih meja, se nad prebivalce ter prebivalke pravzaprav vsega sveta razprostirajo kot nekdaj Uran nad lastno mater Geo. V takšni družbi pospešeno nastaja politični potencial katastrof, družba tveganja je pravzaprav katastrofična družba (prav tam: 28). Ideal *enakosti* se uresničuje vsaj v dozdevno enakem deležu prejetih tveganj. Ni pa seveda nujno, da to dejansko že velja. Enakost, politična in ekonomska, nikdar ni bila udejanjena za vse ljudi. Tveganja so po »definiciji« še ne (čisto) uresničene grožnje, v primeru jedrskega humanocida, če za hip pozabimo Hirošimo in Nagasaki iz leta 1945, zaenkrat še ne realizirane. To pa pomeni, da sedanja, že uresničena tveganja vendarle ne prizadenejo vseh ljudi enako. Klasična industrijska družba s konca 19. in začetka 20. stoletja se po Becku neizpodbitno poslavlja, prav tako tudi mit o »koncu zgodovine«.

Po njegovem so bili »subjekti« in »objekti« (sredi osemdesetih, v času konceptualne zastavitve) priče preloma znotraj moderne, ki se izluščuje iz obrisov klasične industrijske družbe in oblikuje novo podobo - družbo tveganja (prav tam: 12). Industrijska družba se zaradi procesov modernizacije počasi, toda zanesljivo umika novonastajajoči podobi, kakor se je nekdanja fevdalna počasi vpila v prihajajočo industrijsko družbo, ki jo preči ustvarjanje polja tveganj. Sedaj torej »logika proizvodnje tveganja obvladuje logiko proizvodnje bogastva« (prav tam: 15), tveganja pa prečijo politične meje nacionalnih držav in se ne ustavijo niti na donedavna še dokaj utrjenih mejah (večinoma) patriarhalne nuklearne družine. Vloge, ki so jih

zasedali njeni člani in članice, ter spolne delitve dela znotraj družine so še relativno vztrajne, obenem pa starševski del močneje kot kadarkoli prej, vstopa na trg dela, še več, tudi razumevanje dela samega se spreminja (prav tam: 106-110). To ni več zgolj mezdno osemurno najemniško razmerje, pač pa »delo« postaja izrazito raztegljivo, s čimer se meja med delom in nedelom bistveno krči. Toda ob tem, ko se (nekateri) ljudje »osvobajajo« iz oblik življenja dotedanjega družbenega reda, se zdi, da jih obenem že grabijo tudi nove, sedaj institucionalizirane prakse nadzorovanj in kaznovanj.

Procesu, ki je dotedaj poskušal neenakomerni (družbenorazredni) distribuciji proizvedenega družbenega bogastva podeliti vso, za njegov obstoj nujno potrebno legitimnost, se pridružuje ta, ki želi ta nova temeljna tveganja razpršiti, da ostanejo še znotraj meja dopustega. Toda v industrijsko razvitejših delih sveta naj bi se skrb za osnovne eksistencialne potrebe umikala skrbi, ki nastaja zaradi preobilja. Modernizacijska tveganja (ki so danes tudi s prodajo onesnaževalskih »odpustkov« tudi velik posel) naj bi bila neposredna posledica prevelike industrijske proizvodnje.

Beck opozori na zelo pomebno spremembo, ki se zgodi z nastopom »nove« moderne. Nekdaj bolj ali manj tehnična vprašanja produkcije in konsumpcije, s katerim se je ukvarjala ožja skupina pooblaščencev, se sedaj vse bolj pojavljajo kot politična vprašanja, pomembna za vse prebivalce. Vendar pa jih še vedno ekskluzivno zastavljajo in rešujejo predvsem specialistična nepolitična združenja, pogosto v povezavi z lastniki kapitala (prav tam: 25). Pri tem zelo aktivno sodelujejo različni ekspertni znanstveni *think tanki*, ki med drugim določajo »še dopustne ravni« sicer zdravju nesporno škodljivih snovi v okolju ali še ne dokazano škodljivih. Kakorkoli. V družbi tveganja »nastaja politični potencial katastrof, v kateri izredno stanje postaja normalno« (prav tam: 29) in v kateri tudi znanstvena racionalnost še vedno vstopa v javni prostor; toda referenčna točka, iz katere naj bi prihajala strogo znanstvena dognanja, postaja nekakšen razpršen, izmikajoč subjekt, ki ima svojo analogijo tudi pri vprašanjih identitete.

Revščina in tveganje sta še vedno zelo povezana: »Obstaja sistematična privlačna sila med skrajno revščino in skrajnimi tveganji« (prav tam: 50). A kot da se tveganja vendarle prerazporejajo »demokratičneje« kot kadarkoli dotlej. Če nova tveganja

povzročajo razpršitev nevarnosti na vse strani, bi bilo smiselno pričakovati večjo naddržavno solidarnost med prebivalci, a tega ni videti na obzorju. In vendar Beck trdi, da družbe tveganja »vsebujejo bazično demokratično razvojno dinamiko, ki razbija meje in ki človeštvo stisne skupaj v enovit položaj civilizacijskih samoogrožanj« (prav tam: 57). Podobno kot nova suverenost, »imperij«, lahko poraja mnoštvo singularitet (podobno poznejši Negrijevi multitudi), ki naj bi imela potencial preseči navidezno utrjene meje nove svetovne moči in oblasti.

Vse bolj naj bi se, vendarle mimo razrednih določenosti, »individualizirale eksistenčne oblike in položaji, ki ljudi silijo v to, da sami sebe [...] naredijo za središče svojih lastnih življenjskih načrtov in načina življenja« (prav tam: 106). Beck nekako napoveduje »fenomen kapitalizma brez razredov« (prav tam: 107), kar naj bi se kazalo v porazdelitvi množične brezposelnosti (prav tam: 107), spremembami v položaju žensk, ki vstopajo na trg dela, in družini, ki zato preživlja nove notranje pretrese in spore, ter individualizacijo, odvisno od institucij, ki jo ves čas grabijo. Prav množična brezposelnost, ki sledi procesom individualizacije, postaja »osebna« usoda.

Modernizacija po Becku (prav tam: 188) vodi v trojno individualiziranje: osvoboditev iz zgodovinsko vnaprej danih družbenih form in vezi; izgubo tradicionalnih varnosti in vnovično, toda sedaj novo reintegracijo v družbo. Najprej je šlo za izločitev iz stanovskih spon, potem za spremembo v položaju žensk, nova vključevanja pa zagrabijo nove, sedaj institucionalizirane prakse (izobraževanje, delo, prosti čas itn.), ki posegajo tudi v zasebno sfero. Toda vnaprej dane družbene forme so zelo obstojne. »Sami« lahko svojo biografijo sestavljajo samo nekateri prebivalci. Položaj mnogih pa ni odvisen zgolj od njihovih (ne)odločitev, saj je tudi, ali predvsem, sistemsko pogojen.

Projekt moderne je pravzaprav mimo, se je izjalovil. Nastopilo je obdobje »druge« moderne, pri čemer Beck loči, med: »globalizmom«, (neoliberalno) ideologijo svetovnega trga; »globalnostjo«, dejstvom, da že dolgo obstaja življenje v svetovni družbi, ki jo definira »transnacionalnost« bivanja, dela, delovanja, ter »globalizacijo«, procesi, v katerih nacionalne države spodjedajo in povezujejo oblastne možnosti, identitete, transnacionalnih akterjev (Beck, 2003: 23-25). Novost druge moderne je

nastala globalnost, dejstvo, da vse, kar se zgodi na svetu, zadeva celoten svet, ne pa zgolj lokalno okolje, kjer se dogodek pripeti. Med novosti druge moderne Beck uvršča tudi »nastajanje skupne tvorbe evropskih držav« (prav tam: 27). Podobno kot Negri in Hardt svoj »imperij«, tudi Beck konceptualno začrta svojo svetovno družbo kot »mnoštvo brez enotnosti« (prav tam: 24).

2.1.2. Anthony Giddens o *pozni moderni*

Svojo teorijo o pozni moderni je razvil tudi Anthony Giddens. Giddensova *pozna moderna* se v določenih točkah stika z Beckovo *drugo moderno*. Modernost [modernity] Giddens v svoji knjigi *Modernost in samo-identiteta* (Giddens, 1991) definira kot post-tradicionalni red. Že takoj na začetku poudari, da pa gotovost, ki so jo prinašale tradicije in običaji, ne zamenja gotovost racionalnega vedenja, kot so si morda to zamišljali razsvetljenci. Tisto, kar je najbolj značilno za modernost, je prav dvom: »Moderna institucionalizira radikalni dvom in vztraja na tem, da je vse vedenje postavljeno v formo hipoteze (Giddens, 1991: 3). Še posebej v pozni ali visoki moderni Jaz, kakor tudi širši institucionalni konteksti, mora refleksivno »postajati«. Za visoko moderno je značilna negotovost ter multiple izbire, na podlagi katerih se razvijejo tudi posebna pojmovanja zaupanja in tveganja. Giddens se strinja z Beckom in pravi, da je *moderna* kultura tveganja. S tem pa, v nasprotju z Beckom, ne misli, da je v *moderni* tveganja več, kot ga je bilo v predmodernem svetu, temveč zaseda le-to posebno mesto prav zaradi refleksivnosti: »Moderna sicer reducira celotno tveganost v posameznih področjih in načinih življenja, vendar hkrati predstavlja parametre novega tveganja, ki so bili večinoma, ali celo popolnoma, neznani prejšnjim obdobjem« (prav tam: 4). Ta tveganja po Giddensu izvirajo iz globalnega karakterja socialnih sistemov moderne. Naenkrat so ljudem oddaljena dogajanja pomembna. Tukaj igrajo pomembno vlogo tudi mediji. Bolj ko tradicija izgublja svojo vlogo in opaznejša ko je dialektika med globalnim in lokalnim, bolj so posamezniki prisiljeni, da izbirajo svoje življenjske stile skozi raznolikost opcij (prav tam: 5).

Giddens opozarja, da je takšno »izbiranje« življenjskih stilov velikokrat omejeno na tiste ljudi, ki spadajo v premožnejše skupine ali razrede: »Revni so bolj ali manj popolnoma izključeni iz možnosti, da bi lahko sprejemali izbire življenjskih stilov«

(prav tam: 5). Hkrati na primeru črnske matere samohranilke poudari, da je to, da ne moreš izbirati zaradi revščine, vseeno drugače od tega, če ti to preprečuje tradicija, zato se s takšnimi primeri podrobneje ne ukvarja. Kljub temu pa takoj na začetku svojega dela opozori, da moderna poleg izbir proizvaja tudi razlike, izključevanje ter marginalizacijo (prav tam: 6). Toda temu vidiku modernosti Giddens pozneje ne posveča več posebne pozornosti. Pravi tudi, da se življenjski stili »nanašajo tudi na sprejete odločitve ter smeri delovanja pod pogoji hudih materialnih ovir« (prav tam: 6). Koliko so določenim skupinam ljudi res odprte vse možnosti, bomo poskušali pokazati v nadaljevanju.

Giddens meni, da se je moderna vzpostavila v post-fevdalni Evropi, vendar se je pozneje, v svoji pozni obliki, prenesla na svetovno raven. Med poglavitne dimenzije moderne spadajo industrializem, kapitalizem, nadzor populacije in industrializacija vojne (totalna vojna z nuklarnim orožjem, katerega potencialna destruktivna moč postaja brezmejna) ter forma nacionalne države (prav tam: 15). Čeprav bi lahko oporekali, da je nacionalna država, temelječa na nacionalizmu, prežitek in bi morala spadati bolj v tradicionalne redove, pa Giddens meni, da se prav nacionalna država razlikuje od tradicionalnejših oblik reda, saj bi nacionalno državo lahko razumeli kot eno glavnih potez modernosti, in sicer kot porast organizacij, ki omogočajo refleksivni monitoring. (prav tam: 16).

Giddens tukaj uporabi tudi svojo znano sintagmo, da je svet, v katerem živimo, »pobegli svet« (*Runaway world*), kar je naslov tudi njegove kasneje izdane knjige (2005), kjer nekoliko revidira svoja stališča. Zanj je značilna ločitev časa od prostora, ki je posebna odlika modernega dinamizma. Za takšen svet so značilni abstraktni sistemi (kot je na primer denarni sistem), ki so odvisni od tega, koliko ljudje zaupajo v vanje. Najbolj pomembna značilnost moderne je njej »intrinzična« lastnost, in sicer *refleksivnost*. Za ta svet je tudi značilna ločitev časa od prostora, kar se najbolje kaže v globalizacijskih procesih, in sicer v dialektiki globalnega in lokalnega. Za moderno je značilno tudi to, da je neločljiva od svojih lastnih medijev: naprej od tiskanega teksta, posledično pozna moderna od elektronskega signala in komunikacije (Giddens, 1991: 24).

Pozna moderna pomeni dissociacijo ter fragmentizacijo moderne. Zato nekateri teoretiki menijo, da so današnja dogajanja prešla moderno in da zato živimo v postmoderni dobi. Vendar pa Giddens meni, da je visoka moderna izšla prav iz modernih institucij, zato težko govorimo o postmoderni, ki bi le-te popolnoma prešle (prav tam: 27). Za postmodernizem pravi: »Postmodernizem, če sploh kaj pomeni, je najbolje uporabljati znotraj stilov ali gibanj v literaturi, slikarstvu, kiparstvu in arhitekturi« (Giddens, 1992: 45). Ta zadeva aspekte estetske refleksije narave moderne. Giddens hkrati nasprotuje postmoderni, ki naj bi jo utrjevali poststrukturalistični pogledi, saj tudi ti dejansko izhajajo iz radikalizirane oblike moderne, ki pa ni bila presežena (prav tam: 149).

Za pozno moderno je značilno tudi, da »proizvaja situacijo, v kateri človeštvo v nekaterih pogledih postaja 'mi', ko se sooča s problemi in možnostmi, in zato ni 'drugih'« (Giddens, 1991: 27). Pomembna značilnost pozne moderne je tudi razširjeni skepticizem glede razuma ter hkrati zavedanje dvojne narave znanosti, ki sicer nudi nove možnosti za človeštvo, vendar hkrati tudi nova tveganja. Tukaj se Giddens strinja z Beckom, ki družbo *druge moderne* poimenuje kot družbo tveganja. Za to družbo je namreč značilno, »da zlomi zaščiten okvir majhnih skupnosti in tradicije ter te zamenja z mnogo večjimi neosebnimi organizacijami« (prav tam: 23).

Giddens je mnenja, da je *moderna* zahodni fenomen, ki se je s svojimi modernimi institucijami začel širiti po celotnem svetu (Giddens, 1992: 62), saj temelji na razvoju nacionalnih držav ter na razvoju sistematične kapitalistične produkcije (prav tam: 174). Ob *globalizaciji*, ki prinaša nova tveganja in nevarnosti, *moderna* ni tipičen zahodni projekt, saj so ta tveganja in nevarnosti globalne, vendar pa po drugi strani velja, da refleksivnost, ki je osrednja karakteristika moderne, izhaja prav iz Zahoda in zato je tudi *moderna* tipično zahodni projekt (prav tam: 175).

Kaj natančno se dogaja s samo-identeto, *trajektorijem sebsta,* v času pozne moderne, si bomo ogledali v naslednjem poglavju, ki se bo natančneje ukvarjalo z identiteto. Sedaj pa bomo pogledali nekaj kritičnih pogledov na Giddensovo pojmovanje moderne.

2.1.3. Baumanova kritika Giddensovega pojmovanja moderne

Bauman v svojem eseju *Iskanje centra, ki drži* ugotavlja, da je visoka moderna, kot jo pojmuje Giddens, res karakterizirana z individualizmom ter človekovo inherentno nedeterminiranostjo. Obe značilnosti sta povezani s tem, da ima človek »izbiro«, kar se ujema s Sartrovo eksistencialistično filozofijo, po kateri človek ni nič drugega kot to, kar naredi sam iz sebe. V ospredje te filozofije je postavljena »svobodna izbira«. Po njenem razumevanju je posameznik dobesedno iztrgan iz višjih redov in je prvič odvisen sam od sebe. Giddens v svojih delih ugotavlja, da to pomeni določeno mero negotovosti in tveganja, hkrati pa pomeni tudi možnosti za izbire svojih različnih življenjskih stilov. Prehajanje meja in premagovanje ovir in prepovedi pa po Baumanu prinaša tudi nepričakovane posledice, denimo: »besno iskanje novega reda, novega nivoja stabilnosti« (Bauman, v: Featherstone, Lash in Robertson (ur.), 1997: 144). Čeprav se diskurz o individualni identiteti pojavi sredi sedemanjstega stoletja, ob občutku, da je treba zapolniti praznino, pa se hkrati ta identiteta nenehno giblje med možnostmi in determiniranostjo. Po Baumanu je napačno razmišljati, da ko naenkrat identiteta postane problematična, ni več dana z rojstvom, temveč pridobljena, torej, da je moderna nekako »razprla« identiteto, ki ni več določena z rojstvom in krajem (prav tam: 145).

Giddens sicer v svojem delu tudi ugotavlja, da so morda nekatere možnosti za določene ljudi omejene, vendar pa tega ne postavlja v ospredje poznomodernega refleksivnega projekta sebstva. Bauman pa, da so takšne razlike inherentne moderni sami. Možnosti izbire imajo po njegovem večinoma samo elite, drugim, to je masi/množici, je takšna možnost izbiranja »prihranjena«. Razmerje med elito in množico pa ni zgolj razmerje nasprotja, temveč tudi razmerje dominacije in soodvisnosti (prav tam: 147). Po eni strani se je v obdobju moderne razvila izrazito individualistična idelogija, liberalizem, za katero je po Baumanu značilno sledeče: »človečnost kot individualizem, sveta pravica posameznika do svojega lastnega telesa, oseba, lastnina, način življenja, sveta dolžnost posameznika sledenju lastne sreče, osebno izboljševanje in samo-izpolnitev (prav tam: 147). Čeprav se Giddens s tem nemara ne bi strinjal, je po Baumanu druga stran pozne moderne komunalizem s poudarjanjem skupnosti. Prva stran je ideologija za elite, druga pa za množice (prav tam: 147). Po njegovem to nista dve plati ali dva obraza moderne, temveč sta

to dve nogi moderne, saj se moderna ne more premikati, če ne uporablja obeh: »Moderna, ki je izumila in ponosno promovirala individualizem, je tudi ustvarila nacionalizem, komunizem in fašizem. Oboji so njeni legitimni otroci« (prav tam: 148). Bauman meni, da je individualizem bil rezerviran predvsem za elite, medtem ko so bili komunalizmi namenjeni množicam in so bili orodja elit za vzdrževanje hegemonije nad množicami (prav tam: 148). Individualizem in kolektivne ideologije so bili nekakšni odgovori na moderno krizo identitete. Vsi so »ponujali« identiteto kot možnost; individualizem jo je ponudil manjšini, ki je lahko izbirala; ideologije »pripadnosti« pa so bile kot tolažilne nagrade ponujene večini, ki ni mogla izbirati. (prav tam: 147). Hegemona kultura v tem primeru uvaja *evangelij izbire*, saj če sledimo Sartrovi filozofiji, je možnost izbiranja nekaj, kar je inherentno človeško. Vendar možnost izbiranja, paradoksno rečeno, izpusti večino človeštva, ki te možnosti izbiranja nima, kar po Baumanu pripelje do »nezadovoljstva, deziluzije in jeze« (prav tam: 149). Tu Bauman kritizira tudi Baudrillardovo izjavo, da »vsi pospešujemo v praznini«. Bauman se s tem ne strinja in pravi, da nekateri sicer res izberejo to praznino, vendar je večina vržena v to praznino, ne da bi to hotela, saj se ne more prosto premikati po tej praznini, kaj šele pospeševati. Za večino ta praznina ni osvoboditev, temveč izguba. Zanjo identiteta ni tisto, »kar še postaja«, temveč to, »kar je bilo izgubljeno«. Zato takšni ljudje iščejo kolektivna zavetišča, to pa povzroči rast novega tribalizma, ksenofobije ter netolerantnosti do drugačnosti (prav tam: 150). Moderno zatorej opisujejo tudi kot: »oživitev skupnosti, povratek tradicije in prezgodaj pokopanih zgodovinskih korenin, vstajenje nacionalnosti ter primata naravne pripadnosti, vse to pa so kolektivistične rešitve individualnih težav (prav tam: 150).

Bauman zaključi: »Danes se državljanske vojne – to pomeni tudi najbolj prominentno vojne, ki se dogajajo v imenu osvoboditve – bojujejo za pridobitev pripoznanja skupnostne pravice do identitete. V takšnih vojnah so imaginarni centri predstavljeni kot resnični, ali tako, da zgledajo resnični, da bi se lahko obnašali kot centri: da bodo lahko držali« (prav tam: 153).

2.1.4. Zygmunt Bauman o tekoči moderni

Ko Zygmunt Bauman opisuje novo obdobje v razvojni fazi moderne, ga označi kot *tekoča moderna*. V tem pojmovanju si Bauman sposodi fizikalne koncepte, da bi razložil družbene spremembe v sodobnosti. *Tekočnost* in *lahkost* sta postopka, v katerih se dogaja *taljenje trdnih teles*, profaniranje svetega, spreminjanje *trdne moderne* v *tekočo moderno*. Baumanova poanta je, da doba, v kateri sedaj živimo, ni *postmoderna*, saj bi to pomenilo, da gre za dobo, ki je v svoji osnovi različna od svoje predhodnice - *tekoča moderna* pa je doba, ki izhaja iz svoje predhodnice: *trde moderne*, ki je pravzaprav podlaga, da se je iz nje lahko razvila druga vrsta moderne, v kateri sedaj živimo. Posledica transformiranja trdne moderne *je naša zindividualizirana, sprivatizirana različica moderne* (Bauman, 2002: 13). Baumanovo pojmovanje se tako deloma pokriva z Beckovo *drugo moderno*. Bauman spremembe, ki definirajo *tekočo moderno,* razloži s pomočjo petih temeljnih konteptov: *emancipacija, individualnost, čas/prostor, delo in skupnost*.

Prvi koncept, ki po Baumanu označuje *tekočo moderno,* je *emancipacija*. Za osvoboditev, ki je nastopila v tej dobi, pa ni bilo množične podlage: »osvoboditi dobesedno pomeni: osvoboditi se okovov, ki ovirajo ali onemogočajo gibanje« (prav tam: 24). Vendar je takšna percepcija svobode po Baumanu zavajajoča, saj se ljudje, »četudi živijo v suženjstvu, počutijo svobodne in jih zatorej nič ne žene, da bi se osvobodili, tako da so se odrekli možnosti, da bi postali resnično svobodni […]« (prav tam: 24). Ker se ljudje počutijo svobodne, zavračajo dejansko možnost emancipiranja. Hkrati Bauman pri zagati svobode poudarja tudi to, da poleg blagoslova svobode v istem paketu prihaja prekletstvo nezmožnosti.

Če so bili simptomi trdne moderne Webrovska »birokracija«, panoptikon, s katerim se je ukvarjal Foucault, fordovska tovarna, Orwellov »veliki brat« – vsi ti simptomi pa namigujejo, da smer razvoja lahko gre v totalitarizem – se je nasproti s to moderno vzpostavila kritična teorija družbe, katere glavni namen »je bila obramba človekove avtonomnosti, svobode izbiranja in samouveljavljanja ter pravice, da smo in ostanemo drugačni« (prav tam: 35). Vendar na poti trdne moderne, ki bi lahko rezultirala v distopiji, kakršno je opisoval Orwell v svojem delu 1984, postane tekoča moderna drugačna od dobe, iz katere izhaja, saj se zgodita dve poglavitni

spremembi: prva je »postopen zlom in nagel zaton zgodnjemoderne iluzije: vera, da ima cesta, po kateri hodimo, svoj konec […], ter dereguliranje in privatiziranje modernizirajočih se nalog in dolžnosti« (prav tam: 39), kar v širšem kontekstu pomeni, da se je etični/politični diskurz iz okvira *pravične družbe* prelevil v okvir *človekovih pravic*.

V ospredje tekoče moderne je postavljen individuum, kar je tudi zaščitna znamka takšne družbe. Vendar to niso individuumi sami po sebi, temveč taki postajajo v procesu individualiziranja, saj je tako v trdni kot tekoči moderni »individualizacija usoda, ne izbira. Možnosti, da bi se v deželi individualne svobodne izbire izognili individualizaciji in odklonili sodelovanje v igri individualiziranja, prav gotovo ni« (prav tam: 45). V tem pa se pojavlja diskrepanca med individuumom in državljanom, saj je »druga stran individualizacije razkrajanje in počasno razpadanje državljanstva« (prav tam: 48). Individuum je »najhujši sovražnik državljana in individualizacija prinaša težave državljanstvu in politiki, ki temelji na državljanstvu, prav zato, ker skrbi in zanimanja individuov qua individuov polnijo javni prostor do roba in se imajo za njegove edine legitimne naseljence, vse drugo pa izrivajo iz javnega prostora« (prav tam: 48).

Po Baumanu zasebna sfera kolonizira javno in posledica tega je, da ni več vizije o skupni politiki in skupnem dobrem, temveč v to sfero vstopajo posamezne zasebne »zgodbe«. Vendar prav tukaj leži paradoks, saj je vprašljivo, kako lahko obstaja avtonomni posameznik, če ni avtonomne družbe, ki je lahko vzpostavljena zgolj skozi državljane. Prav taka osvoboditev posameznika pa je lahko grožnja dejanski emancipaciji. (Bauman tukaj povzema terminologijo Isaiaha Berlina, ki loči »negativno svobodo« ali svobodo »od« od »pozitivne svobode« ali svobode »za«, ki v procesu borbe za negativno svobodo velikokrat izostane. Namesto tega pa se vzpostavlja razmerje med svobodo in vprašanjem varnosti).

V tekoči moderni se po Baumanu spremeni tudi sama narava kapitalizma. Za trdno moderno značilen težki kapitalizem, s fordovsko tovarno in nevidno verigo, »ki prikuje delavce k njihovim delovnim mestom in zaustavi njihovo mobilnost« (prav tam: 75), se spreminja. To izvira tudi iz spremenjene koncepcije časa in prostora, saj je težka moderna doba teritorialnega osvajanja (prav tam: 145): »V težki verziji moderne je

napredek pomenil rastočo velikost in prostorsko ekspanzijo« (prav tam: 147). Ko je prostor nadzorovan, se hkrati pojavi »uniformiranje in koordiniranje časa« (prav tam: 147-148). Ravno to je tisto, kar je bilo predpogoj za »fordistično« tovarno: »rutinizirani delovni čas je delo privezal k tlom, zajetne tovarniške stavbe, težka mašinerija in ne nazadnje stalno privezano delo pa so 'vezali' kapital. Niti kapital niti delo se nista hotela ali nista mogla premakniti« (prav tam: 148). Med delom in kapitalom se je tako spletel odnos temelječ na poročni pogodbi: »dokler naju smrt ne loči«. Za težko moderno je značilna instrumentalna racionalnost, po kateri je potrebno s časom preudarno ravnati (prav tam: 151).

Vendar se s spremembo dojemanja prostora, ki zgubi svojo strateško vrednost, (prav tam: 150) in z irelevantnostjo časa (saj če prostor lahko prečkamo s svetlobno hitrostjo, je to nikakršen čas) spreminjajo človeške vezi in tudi »poročna pogodba« med kapitalom in delavci: »dokler traja ugodje« (prav tam). Iz obdobja težke moderne prehajamo v obdobje tekoče moderne, za katero je značilen »lahki« kapitalizem. Lahki kapitalizem tekoče moderne pa je strukturiran po modelu Microsofta, ki je pretočen v tem smislu, da delavec nikoli ne ve, kje oziroma na katerem delovnem mestu bo na določeni točki pristal. Značilnost kapitala danes je, da »potuje lahkotno – v ročni prtljagi, v kateri ni drugega kat poslovni kovček, mobilni telefon in prenosni računalnik« (prav tam: 75). Kapital postaja prilagodljiv na nove izzive in posledično od delavcev zahteva fleksibilnost za spremembe. Rutinski delavci so prav zaradi tega postali najbolj nepotreben in najbolj zamenljiv kader. »Kapital potuje hitro in lahkotno in njegova lahkotnost in premičnost sta postali glavni vir negotovosti vsega drugega. To je današnji temelj gospostva in glavni faktor družbenih razdelkov«, pravi Bauman (prav tam:151). Profita ne prinašajo več materialni predmeti, temveč vedno bolj ideje (prav tam: 183).

Kljub porastu individualizma pa Bauman v tekoči moderni »odkrije« še neko relikvijo, ki se te moderne drži kot zadnji ostanek misli o utopični družbi, skupnost. Skupnost naj bi bila zadnja rešilna bilka, za katero se individuum lovi ob iskanju identitete. Na izpraznjeno mesto »državljanstva«, državljana, ki ga je nadomestil individuum s svojimi zasebnimi zadevami, zdaj vstopajo razprave povezane z liberalnimi in komunitarnimi idejami, ki se ponavadi zaključijo v prid zadnjih. Čeprav naj bi tekoča moderna pomenila »rahljanje starih družbenih redov« oziroma detradicionalizacijo,

pa hkrati Bauman opozarja na Hobsbawnov razmislek o ponovnih invencijah tradicij. Na prvi pogled se zdi paradoksalno, da *detradicionalizacija* pripelje do ponovne invencije tradicij, vendar si Bauman to razlaga takole: »Sociološko rečeno je komunitarnost vse preveč pričakovana reakcija na zmerom hitrejše utekočinjanje modernega življenja, ki se morda zdi najbolj moteč in najbolj nadležen med njegovimi številnimi bolečimi posledicami: na globlje neravnovesje med individualno svobodo in varnostjo« (prav tam: 215). Kjer se človeške vezi krhajo, ljudje iščejo nek »varen pristan« - identiteto, ki se je lahko oklenejo. Ob lovljenju tega varnega pristana je zanašanje na komunitarnost »kriptonim za 'identiteto', ki jo vneto iščemo, a se vselej izmuzne« (prav tam: 217). Bauman tudi navaja: »In Orlando Patterson (navaja ga Eric Hobsbawn) je opozoril, da je ljudem sicer dano izbirati med referenčnimi skupinami konkurenčnih identitet, vendar njihovo izbiro določa trdno sprejeto prepričanje, da tisti, ki izbira, nima absolutno nobene druge izbire, kakor da izbere tisto posebno skupino, ki ji 'pripada'« (prav tam: 217). Nacionalna država je po Baumanu nastala prav s poudarjanjem etnične enotnosti, hkrati pa z zatiranjem drugih konkurenčnih skupnosti (prav tam: 219).

Bauman nadaljuje, da kljub temu, da je ločevanje med patriotizmom in nacionalizmom zelo priljubljeno, (s poudarkom pozitivne plati patriotizma nasproti negativnim učinkom nacionalizma) ugotavlja, da so: »strpnost do drugačnosti, gostoljubnost do manjšin in pogum izreči resnico, naj bo še tako neprijetna – najbolj razširjeni v deželah, kjer patriotizem ni »problem«; v družbah, ki so v svojem republikanskem državljanstvu zadosti trdne, da patriotizem zanje ni problematičen, kaj šele, da bi ga imele za nujno potrebno nalogo« (prav tam: 221). Tako patriotizem kot nacionalizem sta problematična, kadar se soočata s tujci, razlikujeta se le v strategijah. Bauman po delu Levi-Straussa *Žalostni tropi* prevzame koncepta »antropofagičnega« in »antropoemičnega«. Antropoemična strategija je značilna za nacionalizem; po tej strategiji so tujci izločeni iz skupnosti tako, da se jih izžene ali se zanje postavijo določene kulturne prepovedi, po katerih se morajo ravnati. Ta tujce postavi v geto ali pa jih dobesedno izžene – temu Bauman pravi tudi »etnično čiščenje« (prav tam: 222-223). Patriotizem, ki uporablja antropofagično strategijo, sicer tujca ne izžene, temveč ga »použije«, kar pomeni, da ga je pripravljen sprejeti, toda pod pogojem, da se je ta tujec pripravljen odpovedati svojim posebnostim (prav tam: 222). Z drugimi besedami, tujci so sprejemljivi in se lahko integrirajo v »našo«

družbo samo, če se asimilirajo. Bauman sklene: »Nacionalizem zaklene vrata, odstrani tolkače in onesposobi zvonce ter razglasi, da imajo le tisti znotraj pravico, da so tam in da se tam za vedno naselijo. Patriotizem je vsaj na zunaj strpnejši, gostoljubnejši in dovzetnejši – odgovornost naprti tistim, ki prosijo, da bi bili pripuščeni« (prav tam: 224). Nobena od teh različic pa seveda ne dopušča drugačnosti. Paradoks tekoče moderne je torej v tem, da težnje po emancipaciji, individualizaciji, detradicionalizaciji lahko pripeljejo do svojih nasprotij: pripravljenosti menjave svobode in individualnosti za pripadnost skupnosti (in seveda posledično zahteva po izločitvi tujkov) ter občutku varnosti.

Bauman obravnava tudi *garderobne skupnosti*: »Njihova eksplozivna narava se dobro ujema z identitetami v dobi tekoče moderne: podobno kot te identitete so skupnosti, o katerih govorimo, izmuzljive, minljive in imajo en aspekt in en smoter. Njihova življenjska doba je kratka, a polna praznih besed. Moči ne črpajo iz svojega pričakovanega trajanja, temveč, paradoksno, iz svoje negotovosti in nezanesljive prihodnosti, iz previdnosti in emocionalnega investiranja, ki ga glasno zahteva njihov krhki obstoj« (prav tam: 251). Za garderobne skupnosti je pomemben spektakel. Ta v posameznikih prebudi podobne interese, na podlagi katerih se potem povežejo. (Spektakli so po Baumanu nadomestili borbo za »občo stvar« iz težke moderne). Garderobne (karnevalske ali eksplozivne skupnosti) nastajajo prav zaradi tekoče moderne in opozarjajo na prepad med posameznikom *de iure* in posameznikom *de facto*. Takšne skupnosti nastanejo ob dogodkih, ki posameznike pahnejo iz njihovih monotonih vsakdanjosti in jih po karnevalsko predajo uživaštvu, vsaj za kratek čas.

2.1.5. Therbornova kritika Giddensa

Göran Therborn, v svojem eseju *Poti do in skozi moderno,* trdi, da se sociološki teoretiki, ki se ukvarjajo s manifestacijami pozne moderne, motijo, saj so se s tem vrnili k velikim zgodbam makrosiologije in se začeli ukvarjati z opozicijami, kot so predmoderno/moderno ter celo moderno/postmoderno (Therborn, v: Featherstone, Lash in Robertson (ur.), 1997: 124). Moderna po Therbornu pomeni novo epoho, ki jo karakterizira odprtje prihodnosti, ki ni zgolj logično nadaljevanje sedanjosti, temveč gre za »odkritje prihodnosti kot odprte, nezgrajene, nikoli prej obiskane točke, a hkrati

je ta točka mesto, ki je dosegljiva in zgrabljiva« (prav tam: 126). Problem, ki ga Therborn vidi, je v tem, da se je večina teorij moderne gradila okoli velikega »skupnega imenovalca«, ki se na koncu pojavi v Giddensovi formulaciji kot *juggernaut*[1] moderne. Teorije, ki stavijo na »Veliki Skupni Imenovalec«, imajo nekaj pomembnih napak. Prva napaka je, da ne sprevidijo tistega, kar je dejansko zelo vidno: »Strukturacija človeške populacije je postala bolj neenaka vse od začetka moderne« (prav tam: 129). Drug problem, ki ga v takih pojmovanjih vidi Therborn, je, da spregledajo, da je prav moderna tista, v kateri je viden porast nacionalizma, »ki je povezan tako z neeenakim razvojem globalne ekonomije kot tudi razširjanje pismenosti in izobrazbe« (prav tam: 129). Therborn poudari torej dve pomembni tipiki pozne moderne: globalno naraščanje neenakosti in pomembnosti kolektivne identitete, kar pa naj bi po teoretikih pozne moderne (ki stavijo na velike skupne imenovalce) bilo v nasprotju s temeljnim kamnom moderne, to je indivizualizmom in detradicionalizacijo. Namesto, da bi Therborn prisegal na take velike skupne imenovalce, pokaže, kako je povečanje neenakosti inherentna tendenca modernosti same. Hkrati pa opozori, da se v tej moderni dogaja hobsbawmovsko »izumljanje tradicije«. Giddens v svojem poznejšem delu *Pobegli svet* prizna, da se dogaja tudi določeno obujanje tradicije, vendar tega ne poveže s temeljnimi neenakostmi med ljudmi in še zmeraj vztraja na bistveni značilnosti pozne moderne, to je na detradicionalizaciji (Giddens, 2005: 53). Therborn, podobno kot Bauman, opozori, da je za moderno značilna in tudi pomembna *dialektika individualizma in kolektivizma*: »Moderni individualizem in moderni kolektivizem pogojujeta eden drugega, sta odvisna eden od drugega, kot tudi trčita eden ob drugega (prav tam: 131).

Ko diskreditiramo veliki skupni imenovalec, Therborn pravi, da lahko empirično opazujemo štiri vhodna vrata v moderno, s katerimi kritizira to, da je moderna zgolj zahodni projekt. Prva vhodna vrata so sicer res evropska. Podpira jih revolucija in reforma, a hkrati prav ta razvijejo »evropski« upor proti moderni, saj Evropa ni bila zgolj rojstni kraj liberalizma in socializma, temveč tudi legitizma, ultramonatizma, konzervatizma ter navsezadnje tudi fašizma, ki pa v sebi vključujejo tako moderne kot antimoderne tendence (prav tam: 132). Drugi vhod v moderno predstavlja »Novi svet«, kjer so se konflikti osredotočali na neteritorialne etnične odnose ter na

[1] Giddensov pojem *juggernaut* izhaja iz hinduizma in pomeni eno izmed imen uničevalnega božanstva Krišne. Giddens s to frazo želi opozoriti na dva obraza pozne moderne.

federalizem in centralizem. Tretji model predstavlja eksterno inducirana modernizacija. Ta bi bila na primer v Iranu predstavljena kot zunanja grožnja in hkrati selektivni uvoz, ki ga je vzdrževalo ravnotežje »med pastmi tradicionalne domače moči ter uvoženimi instrumenti razvoja« (prav tam: 132). Četrti vhod v moderno pa je vhod kolonialnega območja, za katerega Therborn pravi: »Tukaj se začne pot do moderne kot množični poraz, zaradi katerega strukturacija zavojevalca mora biti sprejeta in njegova kultura naučena, da bi bila lahko potem uporabljena proti zavojevalcu samemu, kot sredstvo za neodvisnost.« (prav tam: 133). Modernost je bila temu območju popolnoma tuja, zato se je ni dalo selektivno uvoziti, temveč je morala ostati asimilirana. To pa seveda ni podrlo ovir med osvajalcem in osvojenim, ampak je privedlo do novih bitk (prav tam: 133). Therborn se zaveda, da s temi štirimi vhodi predstavlja idealnotipske kategorije, vendar z njimi razbija evrocentrično pozicijo, da je modernost zgolj »zahodni« projekt, in pokaže možnost multiplih modern, ki se razlikujejo od »evropske zgodbe«. Hkrati revidira pogled na modernost samo in zelo spoštljivo izreče kritiko velikih sociooloških teoretikov pozne moderne, predvsem Giddensa, čeprav bi se njegova kritika lahko prenesla tudi na Becka in (vsaj deloma) tudi na Baumana.

2.1.6. Hardt in Negri - od moderne k postmoderni, od nadzorovanja k družbi kontrole

Moderna je po mnenju Hardta in Negrija zapustila predvsem tragedije vojn ter destruktivnega »napredka«, zato je odmiranje moderne nacionalne države, ki je nudila pravšen okvir nasilju moderne dobe, dobrodošla. Klasični koncept moderne suverenosti nacionalnih držav, temelječ na »ljudstvu«, »narodu« ali »naciji«, se po njunem mnenju vedno bolj umika novi obliki suverenosti, oziroma novi vladajoči suvereni oblasti, brezmejnemu »Imperiju«, ki ni več zgoščena v nekaterih centrih moči, pač pa je njena logika sedaj razpršena po vsem svetu. Ta se izvaja onkraj zamejenih okvirjev nacionalnih držav in »upravlja hibridne identitete, fleksibilne hierarhije in pluralne izmenjave« (Negri, Hardt, 2003: 10). V zadnjih desetletjih se kapitalistični način produkcije globalno spreminja, ne spreminja pa se njegov temeljni zastavek, izkoriščanje. V donedavna še industrijskih družbah, se vloga klasičnega mezdnega dela proletariata umika komunikacijskemu, pri čemer se takšna

»postmodernizacija« globalne ekonomije usmerja k »biopolitični« produkciji, produkciji »samega družbenega življenja, v kateri se ekonomsko, politično in kulturno vse bolj prekriva in vzajemno investira« (prav tam: 11). V temelju ga določa zatiranje, vendar prehod k imperiju ponuja, tako kot Marxu sam kapitalizem, možnost emancipacije, osvoboditve, ki jo lahko izpeljejo prav tiste »kreativne sile multitude, ki vzdržujejo Imperij« (prav tam: 12).

Nove oblike družbenega delovanja lahko po njunem opisujemo z nekaterimi skovankami: nematerialno delo ali denimo Marxov »generalni intelekt«. Ne producira se več zgolj produktov, pač pa tudi same producente. Imperij nikakor ni rezultat kake »družbene pogodbe«, saj pravzaprav proizvaja samega sebe. Lokalnosti in globalnosti nikakor niso nekakšne politične, ekonomske ali kulturne homogenosti. Gre za produkcijo identitet in razlik, pri čemer se tudi lokalne identitete lahko vzpostavljajo zgolj znotraj (globalnih) tokov Imperija. Tudi današnji proletariat doživlja spremembe, v središče pa naj bi vstopala »nematerialna« delovna sila.

Evropa in moderna nista ne miroljubni ne enotni, ampak zanju velja, »da ju že od začetka določajo boj, konflikt in kriza« (prav tam: 69). Evropska moderna in kapitalizem sta nujno povezana. V tesni povezavi z evropsko moderno je tudi vprašanje o načelu moderne »suverenosti«, ki je, čeprav večinoma evropski izum, nastala predvsem v odnosu Evrope do zunanjosti, v procesu kolonializma. Negri in Hardt »pričetek« evropske moderne postavita bližje 14.stoletju (oziroma nekaterim filozofskim ugotovitvam Kuzanskega, Mirandole, itn. med 14. ter 16. stoletje), ko se dogodi »odkritje ravni imanence« (prav tam: 70), to je umikanje razumevanja, ki naj bi svojo referenco našlo malo v svetu, malo v transcendentnem. Namesto tega se bit »spusti« na zemljo, saj pride do spoznanja, da »vsaka entiteta ima enkratno bistvo« (prav tam: 70), torej do premika k »imanenci«. Skratka, kar je bilo pred tem stvar nebes, postane sedaj stvar zemeljskega. Človeštvo se postavi v središče zgodovine, pojavi se težnja k demokratični politiki, takšna revolucija v mišljenju in delovanju pa sproži kontrarevolucijo na vseh področjih mišljenja in delovanja. V tem je dvojnost rojstva moderne: na eni strani »revolucionarni« zasuki in odvrnitve od starega v smeri novega in demokratičnejšega, na drugi pač »kontrarevolucionaren« odgovor, ki stavi na novo vseobsegajočo oblast, ki naj zajezi porajajoča se gibanja, novo pridobljeno moč multitude. Spopad med imanenco in transcendenco zaenkrat dobiva slednja.

Notranjeevropski konflikti se na globalni ravni kažejo kot »zunanji«, v času, ko Evropa »odkrije« preostali del sveta, svojo zunanjost (Amerika, Azija, Afrika...). »Evrocentrizem je nastal kot odgovor na potencial na novo odkrite enakosti med ljudmi« (prav tam: 74), Evropejcem postane možnost zavojevanja ljudstev sveta nujnost, ki jo podpira kapital. Potekajo razprave o tem, kako multitudi nadeti nove okove oblasti, ki bi nadzirale njen demokratični potencial imanence. Od Descartesa prek Kanta do Hegla se dogajajo napadi nanjo, končni rezultat pa je nadvlada (minimalne) *države*, ki pacificira že omenjeno dvojnost krize. Potrebno je bilo torej odstraniti transcendenco srednjega veka, ki je bila močno napoti porajajočima se (kapitalističnima) produkciji in porabi, ter jo nadomestiti z novim posredništvom: *transcendentnim političnim aparatom* (prav tam: 79). Tako se »nebeški« vladar spusti na zemljo v obliki »absolutnega«, ljudje pa morajo privoliti z njim v »pogodbo«, ki mu zagotovi suvereno oblast nad drugimi, njim pa zgolj preživetje, ki obenem združuje in podreja. Pojavi se torej vladavina moderne suverenosti, ki razpršenost multitude spremeni v »urejeno totalnost«, v smeri nove transcendence, k paradigmi vladljivosti, če bi parafrazirali Foucaulta.

(Transcendentnemu) političnemu aparatu se pridruži še en odgovor na krizo, ki je moderni imanentna: koncept *nacije*. Ta se uveljavi na terenu absolutistične in patrimonialne države. Zaradi neomajnega razkroja fevdalnega reda in nenazadnje zmagovitega (kapitalističnega) načina produkcije je bilo potrebno iznajti nov model, ki bo zamenjal starega, »*duhovno identiteto nacije*, ki je teritorij in prebivalstvo postavila za idealno abstrakcijo« (prav tam: 87). V razmerjih stare (absolutistične) administracije ter novega (kapitalističnega) načina produkcije postane *nacionalna identiteta* ta, ki umirja omenjena protislovja: »kulturna, integrirajoča identiteta, temelječa na biološki kontiuniteti krvnih povezav, prostorski kontinuiteti teritorija in jezikovni podobnosti« (prav tam). Nekdanji fevdalni *podložnik* se prelevi v discipliniranega *državljana*. Toda (izkoriščevalska) protislovja tako zastavljene moderne ostajajo. Tradiciji teorije države in naravnega prava sta povezali suverenost države z *nacijo*, družbeno politično skupnostjo. V to se učinkovito umesti še denimo (Herderjeva) kontinuiteta ozemlja, prebivalstva in nacije. (Nacionalna) identiteta se, v nasprotju z multitudo, potemtakem »zamišlja« kot imanentna, ki pa se uduši v kolektivnih (in domnevno prvinskih) enotnostih. Nacija (in malce pozneje njen

dozdevni predhodnik-*ljudstvo*) se tako vnazaj legitimira kot predhodnica suverenosti: »Vsaka nacija mora iz multitude napraviti ljudstvo« (prav tam: 93). Oba koncepta, nacija in ljudstvo, se utemeljujeta kot izvorna in naravna. Toda koncept ljudstva je nasproti konceptu multitude. Predstavlja (želeno) enost delovanja in volje, v nasprotju z razpršenostjo multitude. Analitično jima je blizu tudi koncept *rase*, nenazadnje se identiteta evropskih ljudstev oblikuje skozi (pogosto zelo nasilno) relacijo do »neciviliziranega« (tudi neevropskega) *Drugega*. Homogenizacija nacionalne identitete se dogaja v neposredni bližini zamišljanja rasnih razlik: »Identiteta ljudstva je bila zgrajena na ravni imaginarnega, kar je skrilo in/ali izničilo razlike, to pa je na praktični ravni sovpadalo z rasnim podrejanjem in družbenim očiščenjem.« (prav tam: 94). Identiteta nacije in ljudstva je bila konstrukt, ki pa se je prikazoval kot transcendenca skupnega izvora, zgodovine, ozemlja in jezika.

Poleg evropskega projekta moderne, ki se dovrši v konceptih nacije, rase in države, se moderna odvija tudi izven Evrope. Tu koncept nacije lahko deluje povsem nasprotno, progresivno, saj je bilo pogosto orodje v rokah koloniziranih, podrejenih, s katerim se želijo otresti nadvlade (predvsem evropskih) zavojevalcev. Toda to orodje se lahko hitro obrne tudi proti notranjemu sovražniku, za zatiranje notranjih nasprotij. Nacija torej lahko deluje zaviralno-hegemonistično, v določenih družbenih pogojih tudi lahko osvobodilno.

2.1.7. Pietersejeva kritika modernizacijskih pogledov

Pieterse kritizira tako modernizacijske poglede, kakor sta jih razvila Giddens in Beck, kot tudi koncepcijo Imperija, ki sta jo razvila Negri in Hardt. Razprava o modernih globalnostih tako večinoma poteka med prepričanimi homogenizatorji, ki »tendirajo k zagovarjanju neke vrste ideje o svetovnem sistemu. Ti prvenstveno iščejo univerzalno v partikularnem[…]« (Featherstone, v: Featherstone, Lash in Robertson (ur.), 1997: 4). Med homogenizatorje nedvomno spadata Giddens in Beck. Na drugi strani pa imamo heterogenizatorje, med katere spadajo tudi interkulturalist: Edward Said, Homi K. Bhabha in Stuart Hall (prav tam: 4). Med slednje spada tudi Jan Nederveen Pieterse, ki za Giddensovo perspektivo globalizacije pravi: »Evrocentrična perspektiva prevlada v mnogih sodobnih debatah, kot to vidimo pri

Anthonyju Giddensu, za katerega je globalizacija ena od »posledic moderne«. Prav tako opažamo to pri vseh, ki vidijo modernost in njeno univerzalnost (ki je zakoreninjena v klasikih) kot veliko združljivo silo v zgodovini. Iz tega sledi, da bo človeška integracija obstala ali padla z usodo modernosti (beri Zahoda) in vse razdiralne v in zunaj moderne se bodo umaknile od velikega zgodovinskega momenta modernih« (Pieterse, 2004: 26). Pieterse meni, da je modernizacija (kot razvojni projekt) sama zahodni konstrukt in zato tudi ni posledica tega projekta. Namesto tega trdi, da je bistvena značilnost globalizacije hibridizacija in z njo interkulturalizem (o katerem bomo govorili v poglavju o multikulturalizmu). Toda za Pieterseja globalizacija ni stanje modernizacije, temveč »historična epoha, ki se je začela v 1960-ih in sočasna s postmodernostjo. Modernost pa je sočasna z zgodnejšim obdobjem (1840-1940) hegemonije nacionalne države. Zanj sta tako funkcionalistična modernizacijska teorija in marksistična odvisnostna teorija moderni paradigmi obdobja nacionalnih držav, medtem ko je globalizacijska teorija postmoderna analiza hibridnosti« (Featherstone, v: Featherstone, Lash in Robertson (ur.), 1997: 5).

S tega stališča Pieterse kritizira tudi Negrija in Hardta. Kot pravi Ksenija Vidmar Horvat: »Pieterse v tezi o imperializmu vidi reduciranje in poenostavljanje kompleksnosti in mnogoterosti globalizacijskih procesov. Globalizacija ni ena, globalizacij je več« (Vidmar Horvat 2006: 51). Pieterse je mnenja, da tudi dosežki, ki se jih pripisuje moderni, ne bi bili mogoči brez interkulturalizma, torej brez izmenjav z različnimi okolji, zato so tudi sami ti dosežki medregionalni (prav tam: 51). Pieterse uporabi tudi metaforo, da smo vsi na nek način migranti ter da je razmišljanje o multiplih poteh razvoja, kot so različni policentrizmi (sinocentrizem, afrocentrizem, indocentrizem), še vedno statično in enodimenzinalno (Pieterse, 2004: 64).

2.1.8. Evropocentričnost diskurzov o modernosti?

Vsi obravnavani pogledi avtorjev, ki se ukvarjajo z obdobjem (evropske/svetovne) *moderne*, se umeščajo v težko pregledno množico pomembnih teoretskih zastavkov, ki pa si za svoje izhodišče večinoma vendarle izberejo zahodno - ali še natančneje: evrocentrično perspektivo »industrializacije« in »modernizacije«, ki pogosto spregleda, da *moderna* z vsemi svojimi lastnostmi ni zgolj projekt Zahoda in še posebej Evrope, pač pa istočasno s temi tokovi poteka po vsem svetu vsaj še nekaj globalnih »modernosti« ter »modernizacijskih« procesov.

Nemara je nemogoče začrtati ostrejšo mejo med tem, kar je v zadnjih stoletjih v potekalo v Evropi predvsem zaradi Evropejcev samih, in med tem, kar je v Evropi v tem obdobju potekalo zaradi že stoletja globaliziranih tokov, torej od »zunaj«. Zavedajoč se teh omejitev ter nemara celo »hegemonosti« obravnavanih paradigem modernosti, se jih v nalogi lotevamo prav zaradi njihovega izjemno močnega vpliva na sodobno družboslovno misel, kritično premišljene pa reflektiramo prav na položaju »evropske« romske skupnosti v članici Evropske unije, Republiki Sloveniji.

Vprašanja in (ne)odgovori identitete

Identiteta je še eden izmed konceptov, ki v javnem diskurzu velikokrat nastopa kot prazni označevalec, saj se o njem veliko govori, čeprav se nikoli ne izreče, kaj točno se z njim misli. Debata o identiteti je po mnenju mnogih družbenih teoretikov (sociologov, psihologov, antropologov in tako naprej) zavzela eno izmed osrednjih pozicij v današnji družbi. (Prim. Ule, 2002; Praprotnik, 1999; Taylor, 1994; itd.). Nekateri celo menijo, da je nesamoumevnost identitete ena izmed tipik, ki jo pripisujemo družbi ob izteku 20. stoletja in na obratu v 21. stoletje - torej v družbi, ki smo jo prej označili kot pozno, visoko, tekočo ali refleksivno moderno.

Stuart Hall, v svojem članku *Kdo potrebuje »identiteto«?,* ugotavlja podoben porast govora o identiteti v zadnjih letih. Na nek način se mu zdi takšen razvoj paradoksalen, saj je bil ravno koncept identitete med drugimi temeljnimi koncepti podvržen kritiki in dekonstrukciji iz različnih področij (od psihoanalize pa do feminizma ter kulturne kritike). Dekonstrukcija po Hallu osnovne koncepte postavi »pod izbris«, saj ti niso več uporabni v svoji nerekonstruirani obliki. Toda kljub temu takšni pojmi niso bili izpodrinjeni dialektično in ker ni popolnoma drugačnih konceptov, ki bi jih nadomestili, ni druge izbire, kot da še naprej uporabljamo te koncepte v njihovih detotaliziranih ali dekonstruiranih oblikah in ne več v istiih paradigmah, iz katerih so ti pojmi izšli. (Hall, v: Hall in Guy(ur.), 1996: 15-16). Hall tako sklene: »Linija, ki jih [identitete] ukinja, paradoksno, jim hkrati dopušča, da so še naprej brane (prav tam: 16).

Še preden pa se spustimo v »spopad« s konceptom »identiteta«, je potrebno začeti pri osnovah. Tradicionalna definicija identitete, ki jo navaja tudi Oxfordski slovar angleškega jezika, temelji na latinskem korenu *idem*, kar bi prevedeno pomenilo isti. Iz tega sledita dva osnovna pomena identitete (Ule, 2000:3):

- Koncept istosti
- Koncept razločevalnosti, posebnosti.

Osnovna opredelitev identitete je torej vzpostavljena na dveh aksiomih, in sicer **A = A ter A ≠ B,** ki izhajata iz Heglovega dela *Znanost logike*, ki jo je Hegel uporabil za kritiko Fichteja (Praprotnik, 1999: 66).

Vsaka identiteta je, pa naj se zdi še tako individualna, hkrati tudi družbena identiteta, oziroma so vse človeške identitete hkrati tudi socialne identitete: »Identiteta je refleksivna, socialno skonstruirana skozi interakcije in institucije« (Ule, 2000: 3). Ko se Tadej Praprotnik v svojem delu *Ideološki mehanizmi produkcije identitet* sprašuje, ali je identiteta družbeno dejstvo ali subjektivni odsev, s pomočjo Foucaulta sklene, da je tudi sam individuum produkt oblasti (Praprotnik, 1999: 15). Na podlagi svoje analize Praprotnik sklene, da »posameznik ni nikoli sam in prosto lebdeč«, ampak vedno vpet v mrežo raznovrstnih družbenih odnosov, kjer z večjim ali manjšim poudarjanjem nosi v sebi več skupinskih identifikacij« (prav tam:20).

Osnovna značilnost, iz katere posledično izhajajo tudi ostale lastnosti »visoke« moderne, je po Giddensu radikalni dvom. (Giddens, 1991: 4). Prav zaradi tega radikalnega dvoma v visoki moderni, ki jo zaznamuje post-tradicionalni družbeni red, »samo-identiteta postane refleksivno organizirano prizadevanje. Refleksivni projekt sebstva, ki se sestoji iz vzdrževanja koherentnih, a nenehno revidiranih biografskih narativnosti, se dogaja v kontekstu multiplih izbir, ki so filtrirane skozi abstraktne sisteme« (prav tam: 5). V visoki moderni postane pomembna izbira življenjskih stilov. Ta prihaja tem bolj v ospredje, čim bolj izgublja tradicija svoj »primež« in tem bolj se dogaja dialektika med globalnim in lokalnim (prav tam: 5). Ker je samo-identiteta refleksiven projekt, je torej proces, ki pa hkrati povzroža preobrazbo intimnosti in s tem vznik »čistih razmerij«. Po Giddensu bi takšno preobrazbo intimnosti, čista razmerja ter hkrati tudi sam refleksivni projekt sebstva najbolje označili s knjigo, ki bi nosila naslov »Druge možnosti«: ljudje se poročijo, a tudi ločijo, saj je to del refleksivnega projekta ali preprosteje povedano »iskanja samih sebe«. Vprašanje, »Kako naj živim?«, nenehno spremlja to refleksivnost; radikalni dvom pozne moderne, beckovske družbe tveganja, je za posameznike eksistencialno težaven. Giddens meni, da »sebstvo oblikuje trajektorij od preteklosti do anticipirane prihodnosti« (prav tam: 75). Ta refleksivni projekt spremlja občutek osebne brezsmiselnosti, vendar hkrati refleksivni projekt sebstva generira samoaktualizacijo,

v kateri pristnost postaja dominantna moralna vrednota (o čemer govori tudi Charles Taylor v svojem delu *Nelagodna sodobnost*).

Vprašanje je, koliko res naša samoidentiteta temelji na refleksivnem projektu sebstva. Ali se dejansko pri definiranju svoje lastne identitete vedno znova prevprašujemo, kdo smo in kako naj živimo? Če bi takšno pojmovanje peljali še naprej, bi se nek posameznik lahko vsako jutro vedno znova spraševal, ali je to jutro denimo po narodnosti Slovenec, oziroma celo: ali je prejšnji dan dovolj ustrezal tej identiteti ali pa se je morda potrebno na tej točki odločiti za neko drugo identiteto. Zdi se, da je veliko bolj uporabno to, kar predlaga Bauman. V času tekoče moderne, ko se rahljajo trdne družbene vezi, izpraznjena identiteta nenehno išče neke »rešilne bilke«, ki bi se jih lahko oprijela. Pa naj bo ta bilka na primer nacionalna identiteta, o kateri bomo govorili kasneje, ali pa ravno ta značilnost, ki jo opiše s postmoderno identiteto turista, po kateri se ni treba ničesar oprijeti.

Giddensu in Becku je možno »očitati«, da na procese v družbi gledata preveč s strani individuuma, in čeprav prvi meni, da se sicer identiteta oblikuje v transformaciji intimnosti, kakor tudi skoz čista razmerja, je to še vedno refleksivni projekt sebstva. Zdi se, da pretirano vlogo tukaj daje individuumu samemu, namesto da bi po drugi strani poudaril tudi, da se identiteta oblikuje skozi dialoškost z *Drugimi.* Da je to bistveno za oblikovanje identitete ter sledenju moralnega ideala pristnosti, pa meni kanadski filozof Charles Taylor.

Kot mnogi avtorji tudi kanadski filozof Charles Taylor ugotavlja, da identiteta, čeprav se veže predvsem na vprašanje posameznika, ni stvar zgolj posameznika. To postaja posebej izpostavljeno v sodobnosti: »V predmodernih časih ljudje niso govorili o identiteti, ker je, predvsem zaradi naslanjanja na širše družbene redove, bila 'neproblematična', da bi se torej tematizirala kot taka« (Taylor, v: Gutman (ur.), 1994: 35). Če je identiteta resnično bila neproblematična v tako imenovanih »predmodernih« družbah, je sicer vprašljivo, kot pravi Ksenija Vidmar Horvat: »Trditev, da so pretekle družbe posameznika in njegovo avtonomnost preprosto požrle, je ideološka in služi, rečene foucaultovsko, generiranju govorčevega samozadovoljstva v sedanjosti« (Vidmar Horvat, 2006: 22), a vendarle se bomo poskušali osredotočiti na vprašanja sodobnosti. V svojem delu *Nelagodna sodobnost*

Charles Taylor razpravlja o tem, da prav v družbah, katerih poglavitni značilnosti ali »nelagodji« (Taylor, 2000: 7-9) sta *individualizem* in *odčaranje sveta*, se začne oziroma je potrebna ponovna razprava o identiteti. Individualizem in posledično zmožnost, da posameznik izbere svoj vzorec življenja, je hkrati pomenil tudi določeno *sploščenje in zoženje* sveta, oziroma: »Temna stran individualizma je osredotočenje na sebe, kar tako sploščuje in zožuje naša življenja, jih dela revnejša v smislu in zaradi česar nas manj skrbi za druge ali za družbo« (prav tam: 9). Hkrati po Taylorju v sodobni družbi nastopa nelagodno odčaranje sveta, ki v ospredje postavlja *instrumentalni um*. Ta *instrumentalni um* temelji na racionalnem izračunu stroškov in profita, ki lahko pripelje do absurdnosti, da si taka »racionalnost« prisvaja naša življenja in se pričnejo izračuni, koliko dolarjev so vredna človeška življenja« (prav tam:10).

Obe nelagodji sta namreč kritični in ključni za posameznikovo oblikovanje identitete v sodobnem svetu. To, da se sprašujemo o identiteti, sicer izhaja iz oblikovanja individualizma, vendar odgovorov na vprašanje identitete, meni Taylor, ne moremo dognati sami, saj je človekova narava dialoška, torej identiteto odkrivamo v dialogu s *pomembnimi drugimi*. Četudi njihove identitete ne sprejmemo za svoje, se kot posamezniki oblikujemo tudi v dialogu glede na njihovo identiteto. Ti *pomembni drugi* so namreč del *horizontov, ki jim ne moremo ubežati* (prav tam: 31). Taylor tudi meni, da je naša lastna identiteta »bistveno odvisna od našega dialoškega razmerja z drugimi« (Taylor, v: Gutman (ur.), 34). Od tu tudi izvira *potreba po pripoznanju* (Taylor, 2000: 41).

Skupna poanta razmišljanj Charlesa Taylorja, Tadeja Praprotnika in Mirjane Nastran Ule (ter tudi mnogih drugih avtorjev) je, da navzlic temu, da izhaja vprašanje identitete iz oblikovanja individualizma kot temeljne predpostavke sodobne družbe, so pri oblikovanju identitete še kako pomembni *pomembni drugi*, na podlagi katerih lahko to identiteto oblikujemo.

Čeprav se bomo s Taylorjevo teorijo in tudi kritiko le-te ukvarjali predvsem v nadaljevanju, je potrebno že pri zgoraj navedem pojmovanju pripomniti, da je Taylorjev poudarek, da je identiteta relacijska, sicer relevanten, vendar pa identiteta ni takšna zgolj glede na »podobnosti«, temveč tudi glede na razlikovanja od *Drugih*.

To pa zaradi tega, ker je sam koncept identitete izpraznjen, identiteta ni več samoumevna zaokrožena celota, ampak je zmeraj proces, v katerem je potrebno prepoznati sebi *Drugega*.

Tudi Stuart Hall meni, da je identiteta proces, saj je vedno predmet igre zgodovine in igre razlike (Vidmar Horvat, 2006: 62). Identiteta, čeprav je izpraznjen koncept in ne signalizira trdnega jedra jaza, je še vedno uporabljena predvsem v politikah, ki uporabljajo označevalec identitete, ter v delovanju skozi diskurzivne prakse (Hall, v Hall in Guy (ur.), 1996: 16). Hall sprejema pogled, da »identitete nikoli niso enotne in v poznih modernih časih postajajo še posebej fragmentirane in razdrobljene; nikoli niso edinstvene, temveč pomnoženo skonstruirane skozi različne, velikokrat sekajoče in antagonistilčne diskurze, prakse in pozicije. Te so pa podjarmljene radikalni historizaciji in so konstantne v procesu, spremembi in transformaciji«. (prav tam: 15). Hall pri procesu oblikovanja identitete poudarja tudi, da sta pri tem pomembna koncepta Freuda in Althusserja: *identifikacije* ter *interpelacije*. Po Hallu je pomembno tudi, da identitete igrajo posebne *modalnosti moči* in so zato »bolj produkt markiranja razlike in izključevanja kot pa znak istovetne, naravno konstruirane enote, kot je identiteta tradicionalno pojmovana« (prav tam: 17). Identiteta, pravi Hall in pri tem povzema tudi nekatere druge avtorje (Derrida, Laclau, Butler), se oblikuje glede na razmerje do *Drugega* oziroma z zamejevanjem tistega, kar ni istovetno z njim samim. Od Judith Butler pa prevzame, da je to »fiktivna enota« (prav tam: 29), ki, kot pravi Ksenija Vidmar Horvat, ne more biti drugega kot nelagodno razmerje med iskanim idealom in njegovimi približki. (Vidmar Horvat, 2006: 62)

Bauman ugotavlja, da če je bilo za moderno identiteto značilno, da jo je bilo potrebno konstruirati in hkrati držati na enem mestu, je za postmoderno identiteto značilno ravno to, kako se temu izogniti in si pustiti odprte možnosti. Vendar hkrati to ne pomeni, opozarja Nira Yuval Davis, da se tudi takšna identiteta ne utemeljuje na podlagi tistega, kar ni, torej na podlagi *Drugega*, *Tujca* in z oblikovanjem meja med »nami« in »Drugimi«. (Vidmar Horvat, 2006: 62).

Še »dlje« gresta Negri in Hardt v svojem delu *Imperij*. Menita namreč, da se z evropsko moderno pojavijo novi problemi povezani tako s spremembami načina produkcije kot s pojavom »imanence«, množice, ki je še ni zajelo vzpostavljanje

»nacije« in retroaktivno, ter »ljudstva«, kar se jima kaže predvsem kot problem suverenosti novonastajajočih družb-držav. To (torej vprašanje gospostva v novonastajajočih družbenih oblikah po ameriški in francoski revoluciji) naj bi rešil koncept nacije, kot nekakšen izhod v sili. Obešanje na nacionalno suverenost ni bilo nič drugega kot še en obrat vijaka, torej nadaljnja razširitev podreditve in dominacije, sedaj prilagojene novim načinom (kapitalistične) produkcije, ki ju je moderni koncept suverenosti nosil že od začetka. Tako tudi koncept ljudstva z »logično« regresijo dopolnjuje koncept nacije. Moderna koncepcija ljudstva je proizvod nacionalne države. Identiteta ljudstva je zgrajena na ravni imaginarnega, kar je skrilo in/ali izničevalo razlike. Identiteto pojmujeta kot produkt konstrukcije »prvinske enotnosti«, ne pa tudi kot razrešitev družbenih in zgodovinskih razlik ter protislovij sodobnih družb. To se na praktični ravni lahko ujema z rasnim podrejanjem ter družbenim rasisitičnim »očiščenjem«. Problem sodobne (imperialne) dobe vidita v preseganju protislovij moderne dobe. V nasprotju z ljudstvom je po njunem prav *multituda* tista mnogoterost, v nasprotju z narodom, nezaključen konstiturajoč odnos (medtem ko je ljudstvo in njegova identiteta konstituirana sinteza). Multituda torej ne deluje homogeno in identično sama s sabo, temveč ostaja na ravni singularitet. Identiteto, ki naj bi bila duhovna vsebina ljudstva in nacije, tvorijo skonstruirana skupna zgodovina, jezikovna skupnost in teritorij, ki ga zaznamujejo kulturni pomeni, »identiteta« multitude pa naj bi bila v sebi »neidentična«. Prav tisti »preostanek«, tista »neidentičnost«, ki vedno presega vsakršen poskus zamejevanja (kolektivnih) identitet, naj bi se v multitudi razpršil v »skupni« mnogoterosti razlik.

Koncept multitude ni njun, saj ga povzemata po nekaterih renesančnih mislecih. Avtorja nekako sledita duhu tistega dela Marxovega razmišljanja, po katerem sedanje (Imperialno) stanje nadgrajuje predhodnjega (modernega); toda sedanje ne onemogoča zgolj enoznačnega nadaljevanja. Predvidevamo lahko, da bi morebitno »multitudno« prihodnje nadaljevanje moralo verjetno v temelju »revolucionirati« tako sedanjo »nacionalno« državo kakor tudi sedaj poznano mednarodno ureditev, temelječo na »skupni« zgodovini. Nasprotni ali drugačni procesi pa nikakor niso vnaprej izključeni.

Skupna zgodovina, ki naj bi bila integralni del zamišljene skupnosti, je prav tako nastala s ponovno invencijo tradicije, če bi se izrazili s Hobsbawmovimi besedami, in

kot taka ni nikoli do konca konstituirana sinteza, temveč je polje nenehnih bojev. Étienne Balibar v svojih analizah oblike države-nacije poudari, da »ta oblika ni ne naravna ne stabilna (če o trdnosti sploh ne govorimo), pač pa gre za stalen proces reproduciranja, »ponovnega uveljavljanja nacije« (Balibar, 2004: 386) (to lahko vidimo tudi na slovenskem primeru, kjer poteka nenehen spopad o pravi »resnici« druge svetovne vojne). Stuart Hall meni, da se o identiteti, tudi nacionalni, sprašujemo takrat, ko o njej nismo gotovi. In ravno tukaj se, kot je izpostavil Bauman, pričenja identiteta oprijemati trhlih rešilnih bilk, kakršni sta na primer nacionalizem in patriotizem, ki obenem s svojo problematičnostjo problematizirata tudi svoje *Druge*. Ena od značilnosti modernega »mišljenja« pa je tudi, kot je opozarjala Hannah Arendt, mišljenje, ki se oprijemlje »oprijemalnih ograj«, torej mišljenje, ki »novo«, imanentno človeškemu »delovanju«, poskuša zapopasti s »starimi« koncepti. Zato jih je potrebno ustvariti na novo, čemur na nek način sledi tudi francoski marksistični filozof Étienne Balibar. Tudi po njegovem ni identitete, ki bi bila »identična sama sebi; sleherna identiteta je pravzaprav dvoumna« (prav tam: 378). Kako se ta dvoumnost kaže, bomo poskušali pokazati na primeru oblikovanja nacionalne, kako tudi evropske identitete.

2.2.1. *Drugi* ter oblikovanje nacionalne identitete

Anthony Giddens trdi, da nacionalna država ni del »tradicionalnega« skupka, temveč spada v post-tradicionalni red moderne, saj je to oblika abstraktne organizacije, ki začne sčasoma vedno bolj prevladovati nad manjšimi skupnostmi tradicionalne družbe. Da ideja *nacionalnosti* prevlada nad na primer povezovalnimi religijskimi idejami, se strinja tudi Benedict Anderson v svojem delu *Zamišljene skupnosti* (1998). Vendar so narodi, ki predstavljajo skupaj s potrebnimi družbenimi mehanizmi ideološko podlago za nastanek nacionalnih držav, vse prej kot neke »giddensovske« abstraktne organizacije, ampak so »realno delujoče« skupnosti, katerih vezivo so prav načini zamišljanja. Skorajda nemogoče je, da bi se pripadniki nekega naroda med seboj poznali, a vendarle se med seboj čutijo povezani kot *zamišljena skupnost*: »Za oblikovanje in vzdrževanje nacionalne identitete je potreben nek nabor kolektivnih fantazij; ta ljudi na določenem skupnem prostoru in času ohranja v prepričanju o kolektivnem gibanju skozi zgodovino, zamejeno z mitološkim izvorom

kot izhodiščem in nezaključeno prihodnostjo kot skupno usodo« (Vidmar Horvat, 2006: 58). Balibar opozori še na en pomemben element, po katerem »odnos med družbeno in skupnostno sestavino ter med različnimi skupnostnimi shemami nikoli ni vzpostavljen enkrat za vselej – v nasprotju s tem, kar bi utegnili verjeti v imenu določene ideologije 'modernosti', ki je tudi sama tesno povezana z vladajočimi nacionalizmi« (Balibar, 2004: 283). Pri mnogih Slovencih, »članih nacije«, sega takšna kolektivna fantazija od »brižinskih spomenikov«[2], prek karantanskega knežjega kamna, Triglava pa vse do predpostavljenih skupnih značilnosti, ki bi jih naj imeli Slovenci, denimo: »poštenosti«.

Nacionalno identiteto poleg »čustvenih« vezi vzdržujejo tudi različne pripovedi, ki poskušajo pri »članih« naroda vzdrževati občutja in prepričanja o izvorih in temeljih narodovega »bistva«. Te pripovedi sodijo v žanr mitoloških pripovedi, ki pa se od očitno fiktivnih (vmešavanje bogov, neverjetni fantastični prizori, itn.) razlikujejo po tem, da se poskušajo utemeljevati na domnevni resničnosti, ki je trenutni »naslovljenec«, objekt sporočila, naj ne bi postavljal pod vprašaj, navkljub temu, da so »dokazi« o denimo »tisočletnem« snu, izvoru ali literarnem početju nekega naroda precej očitno nedokazljivi. Dozdevna nedolžnost mita torej ni v skrivanju pravih namenov, pač pa v tem, da so njegovi nameni »naturalizirani«, s čimer se zgodi znamanita barthesovska »preobrazba zgodovine v naravo« (Praprotnik, 1999: 76) s katero se, kot je le mogoče, ukinjajo protislovja in dvoumnosti zgodovine in sedanjosti. Takšna (nacionalistična) mitologija seveda ni usmerjena le v »totalizacijo« preteklosti, pač pa tudi v homogenizacijo sedanjosti in pogosto lahko tudi v determinacijo prihodnosti, v smislu: »kar je dobro za narod, nacionalni interes…ipd, je dobro tudi za posameznika«. Za nacionalno identiteto je »značilna produkcija mitov o poreklu in občutenju zgodovinske kontinuitete, ki omogoča, da se v sami državi vidi izraz ali obris že prej obstoječe identitete, ki predstavlja pragmatično ideološko formo« (prav tam: 77) in ki sproti vzpostavlja svoje bralce. S tem pa se vzpostavi nekakšna »točka prešitja«, s katero se spremenja dano pomensko polje. To pa tako ni neka nevtralna operacija, nasprotno, je natančno vzpostavljen proces in spopad za to, kateri (prazni) označevalci bodo prevzeli posamezne partikularnosti ter jih združevali v določeno, denimo kolektivno (nacionalno) identiteto. Eden od

[2] Matjaž Kmecl: *Tisoč let slovenske literature*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 2004

takšnih označevalcev je tudi domnevna »pridnost« Slovencev. Ti označevalci so uporabljani tako, da svojo »dejansko« vsebino prenesejo v polje »nadčutnega«, transcendentnega, o čemer se ne gre prevpraševati, četudi vsakdo lahko hitro opazi, da v »resnici« ne veljajo. Uporabniki se s pomensko praznim idealom Slovenstva »raje« identificirajo, manjko pridnosti, ki ga lahko zaznavajo vsakodnevno, pa si razlagajo sprevrnjeno: kot lastnost subjekta, ne pa lastnost kolektiva, za katerega oznaka pridnosti v resnici ne velja. V takšne procese transcendentacije pa so vključeni mnogi družbeno proizvedeni diskurzi, ki letijo iz »oddajnikov« množičnih medijev, šolskih ustanov in mnogih drugih »interpelacijskih« praks. Identifikacija s tako presežnim, transcendentnim pa ne služi zgolj vzpostavitvi zamišljene skupnosti, pač pa obenem tudi razločitvi od tiste, ki sem ne sodi, ki jo ta proces izločuje. Vključevanje in izključevanje sta potemtakem vzajemna procesa.

Nacionalizem je po Hobsbawmu vezan na ponovno izumljanje tradicij, kar je prav v nasprotju z Giddensovo implicitno mislijo, da se tradicij postopoma osvobajamo tako, da jih podvržemo radikalnemu dvomu. Čeprav bi lahko cinično dodali, da je tudi ponovno izumljanje tradicij neke vrste refleksivni projekt, saj pomeni izumljanje enih tradicij spet brisanje drugih, ki na takšen refleksivni projekt mečejo slabo luč.

Pomembne so tudi nekatere iztočnice in ugotovitve Étienna Balibarja v zvezi z vprašanji nacionalizma ter kolektivnih (evropskih) identitet, ki jih med drugim predstavi v svojih spisih z naslovi: *Dvoumne identitete, Kaj je meja?* In *Meje Evrope* (Balibar, 2004: 377-424). Marksistična teorija se z nacionalizmom verjetno ni kaj prida ukvarjala. Razredni odnosi so predpostavljali »vsakršno« kritiko, toda koncept »razreda« se zdi vse bolj nepertinenten, na kar je med drugim opozorila že feministična teorija.

Oba hladnovojna tabora sta bila, navkljub samorazglašeni »internacionalnosti« oziroma »nadnacionalnosti« (na primer zahodni »etnocentrizem«), še kako »nacionalistična«. *Nacionalizem* je bil v začetku devetdesetih, po koncu hladne vojne, še vedno (ali vnovič) ena od središčnih tem, ki se ji je takoj priključila tudi tematika *identitete.* Kadar se je govorilo o identitetah, je bila (lahko tudi nekje v ozadju) največkrat mišljena prav nacionalna identiteta. Tudi Balibar je sicer mnenja, da »ni identitete, ki bi bila identična sama sebi, da je »sleherna identiteta pravzaprav

dvoumna« (prav tam: 378). Vsi poskusi, da bi identiteta v popolnosti zajela »sebe«, so torej vnaprej obsojeni na neuspeh. Takšna je tudi identiteta nacije, ki je po Balibarju »nemogoča entiteta, ki svojega ideala ne more realizirati v celoti, in kot taka, se pravi kot problem, je realna« (prav tam: 386). To notranje protislovje, rezultat nemogoče naloge, ki si jo zada proces kreiranja kolektivne identitete, se, kot sta ugotovila v svojem *Imperiju* tudi Negri in Hardt, prenaša tudi na s kolektivnimi identitetami izpeljevano ljudstvo in (nacionalno) državo. O identiteti kot taki je Balibar nedvoumen: »Sleherna identiteta je individualna. Sleherna individualnost pa je več kakor individualna […] neposredno je transindividualna […]« (prav tam: 388). Po njegovem torej ne obstaja neka »dana« identiteta, pač pa neenak proces identifikacije, kar seveda zahteva *Drugega* in zgodovinske institucije, skozi katere se (nacionalna) identiteta utrjuje. Identifikacija pa se giblje med elementi (imaginarne) *podobnosti*, običajev in obredja na eni ter (simbolnega) *verovanja* na drugi strani.

Država torej nikakor ni enkrat za vselej zaključen projekt. Ali obstaja vsaj specifično nacionalen način oblikovanja identitete? Nacionalizem lahko »obstaja« in deluje na nižjih in tudi višjih nivojih od države-nacije, kot nekakšni »pod« ali »nadnacionalni« nacionalizem. Nacionalizem je obenem »izraz nekaterih družbenih struktur in-relativno avtonomno-specifična shema ideološkega konstituiranja, skupnostnega ustroja, produkcije in konfliktnega priznavanja kolektivnih identitet« (prav tam: 381). Oziroma, nacionalizem lahko razumemo tudi kot rezultat dialektičnega razmerja med strukturo ter (nacionalistično) ideologijo. Nacionalizem v sebi nosi tendenco k poenotenju, enakosti, toda ne kakršnekoli enakosti - o ekonomski ni govora, zato se tako dobro prilega kapitalizmu, saj pravzaprav ni družbe, kjer bi (ali bi lahko) bila udejanjena »kulturna homogenost«. Toda nacionalna država naj bi bila v krizi in prav rasizem naj bi bil eden od simptomov te krize. Podobno tudi Tonči Kuzmanić ugotavlja, da obstaja notranja in globoka povezanost med novimi (ideološko sproženimi) »postsocialističnimi« preurejanji lastninskih razmerij, ki ustvarjajo *Drugega* (revnega in ne-političnega subjekta) in sodobnim ne-biološkim rasizmom.

2.2.2. Meje, nacionalna država in človekove pravice

Diskurz, ki še posebno v zadnjih letih močno nagovarja predvsem uporabnike množičnih medijev (uporabljajo ga mnogi politiki in intelektualci), diskurz nekakšne apoteoze vsega, kar se lahko označi s pridevnikom »evropski« (Mitja Velikonja, Tomaž Mastnak), se širi znotraj in onkraj schengenskih« meja. Meje, kakršnekoli že, pa so vselej družbeno-zgodovinsko določeni »artefakti«. Že hitra primerjava zemljevida Evrope in Afrike pokaže, da so meje med državami afriške celine precej simetrične, kot bi jih nekdo vlekel z ravnilom. In jih na nek način tudi je. To je bilo seveda (predvsem) ravnilo kolonizatorja, ki je prihajal iz Evrope. Ta ni samo začrtal arbitrarno umeščenih črt, pač pa na enak način v kratkem času formaliziral nacije, kjer jih pred tem tu nikoli ni bilo. Tako se je lahko »znotraj« zgolj ene »nacije« kar naenkrat znašlo več deset večmilijonskih ljudstev. Dediščina kolonializma deluje podobno kot »kasetna bomba«: najboj uničuje šele post festum, potem ko so se stvari navidezno umirile. Vprašanje meje pa je po Balibarju še kako vprašanje (nacionalnih) identitet, v povezavi z »identiteto«, ki jo »zagotavlja« državljanstvo, pa tudi vprašanje samega (univerzalnega) koncepta človekovih pravic.

Meje danes »nihajo« in se množijo, kar pa vpliva na zavest o »evropski identiteti, saj je Evropa tista točka [...], od koder so povsod po svetu začeli zarisovati mejne črte« (Balibar, 2004: 410). Znotraj (EU)[3] se pojavijo »tranzitne cone« za zadrževanje in odstranjevanje migrantskih množic. Meje niso več črte, kamor še sega politično, pač pa postajajo »stvari v samem prostoru političnega« (prav tam: 415). Evropa je meje tako uporabljala tudi za notranje razmejitve, razmejitve do tistega, kar naj bi bilo »zunaj« in seveda za oblikovanje sveta (po svoji podobi). Poseben tip meje se pojavlja ob zasedanjih predstavniških teles EU, mednarodnih forumov, srečanjih voditeljev velesil in celo nogometnih prvenstev. V času »Svetovnga gospodarskega foruma« v Davosu so v mestu in okolici vzpostavljene pravcate »izredne razmere«, z vojsko na ulicah ter z zaprtimi območji, kamor imajo dostop le izbrani.

Nacionalna država je tudi nekaj, kar »proizvaja« *Drugega*. Tega *Drugega*, denimo Roma, pogosto motri tudi tako, da vanj vpisuje »bolezen« in »nemoralnost« kot neko

[3] V Sloveniji se je nekomu »zareklo« in je tak center pred leti uradno poimenoval kar »Center za odstranjevanje tujcev«.

stalno prisotno nevarnost, s čimer se »lahko« poskuša upravičevati tako sedanje (post)fašistične pogrome v Italiji, nedavne sterilizacije Romkinj v Evropi ali pa denimo izgon Strojanovih. Vseprisoten je tudi nekdaj odmaknjeni »tretji« svet. Ta v procesu poenotenja svetovnega trga namreč ne izgine, ampak vstopi v prvega in se kot geto, barakarsko naselje ali favela[4] vedno znova producira in reproducira v njegovem osrčju« (Negri, Hardt 2003: 211). Odnos nacionalnih držav do v njih živečih Romov bi lahko primerjali s tistim, ki ga morda najbolje označimo z diskurzom »izpopolnitve divjakov« in ki se vleče vsaj že od časov konkvistadorjev. *Drugi*, ki ni dan, pač pa proizveden, se je vzpostavljal tudi v relacijah moči in krvi in takšno proizvajanje drugosti se pravaprav nadaljuje. Toda kakor je *Drugi* rezultat proizvajanja, je proizveden tudi Prvi, ta, ki se postavlja na domnevno izhodiščno točko, iz katere lahko »mirno« motri (kadar z *Drugim* ne obračunava).

V dialektičnem gibanju med Prvimi (evropskimi kolonizatorji) in (proizvedenimi) *Drugimi* se »producira identiteta evropskega sebstva« (prav tam: 112). Domnevna različnost *Drugega* se najprej absolutizira in kot takšna, kot negacija *Prvega* (denimo »evropskosti«) služi utemeljitvi sebe. Meja in čistost identitet morata biti nadzorovani, Seveda v resnici dogajanja nikdar niso tako ostro dihotomna, omenjen princip, ki jih vodi, pa ostaja večinoma enak. Dialektična konstrukcija vseeno pokaže, da »v bojujočih se identitetah ni nič esencialnega« (prav tam: 113), obstajajo pa »*realne iluzije*, ki delujejo, kot da bi bile esencialne«. »Evropskost« (nujno) potrebuje *Drugega*, s katerim nasilno komunicira. Zato je potrebna »denaturalizacija rasne in kulturne razlike« (prav tam: 114).

Po mnenju Negija in Hardta naj bi se prehod od moderne k imperialni suverenosti dogajal ob zatonu moči nacije ter ob koncu imperializma. Avtorjema se ponuja emancipacijska možnost, ki se skriva v polju »produkcije« resnice in mobilnosti. Zato trdita: »nas ne bo osvobodila resnica, temveč prevzem nadzora nad produkcijo resnice« (prav tam: 12). Upanje polagata predvsem v velearmade revežev. Postmoderna *družba spektakla* počasi razblinja javno sfero. Prostori (javnega) političnega delovanja se krčijo. Rasizem pa še vedno obstaja, nemara močneje kot

[4] Favelam zelo sorodna naselja se na primer nahajajo v najbližji soseščini slovenske prestolnice, v Grosupljem, kjer se nekaj romskih naselij brez vode in elektrike spogleduje z bližnjimi novozgrajenimi stanovanjskimi kompleksi »Sončni dvori«. Sončni že, toda za koga?

kadarkoli, saj se sedaj (namesto na biologističnih) utemeljuje na argumentih kulture, ki pa jih v osnovi še vedno določajo (zamolčane, potlačene) biologistične predpostavke »rase« (Balibar, 2004). Deleuze in Guattari pa trdita, da se »evropsko« pravzaprav nikdar ni vzpostavljalo v odnosu do *Drugega* prek izključevanja, pač pa skozi različne nivoje odklonskosti od reference, obraza belega človeka. Bolj kot za izključevanje gre pri sedanjem imperialnem rasizmu torej za »strategijo razlikovalnega vključevanja« (Hardt, Negri 2003: 162) in podrejanja, ki sedaj različnosti, ki je naključna, ne postavlja kot naravne. Ni več zapisanih binarnih opozicij, različnosti ni več v zakonu, rasna segregacija pa je morda močnejša kot kadarkoli doslej. Imperij naj bi sledil trojnemu imperativu: vključevalnosti, razlikovalnosti ter upravljalnosti. Po prvem so dobrodošli v njem vsi, ne glede na razlike. Po drugem se pravno odstranjene razlike sedaj utemeljujejo v polju kulture. Zadnji pa poskrbi za upravljanje sedaj vključenih in med seboj (kulturno) različnih. Postmoderna prvotna akumulacija omogoča tudi kopičenje (vedno bolj) nematerialnega družbenega bogastva skozi nematerialno delo ter postfordistično paradigmo sodobne (kapitalistične) produkcije, v povezavi z družbo spektakla (Debord,1999) - ali še natančneje: družbo *spektakla strahu.* (Furedi, 1998).

Vsaka (državna) politična meja je naddoločena z geopolitičnimi razmerji, ki se spreminjajo in z njimi tudi meje. To pogosto povzroča eksoduse množic ljudi, ki zaradi različnih vojn, spopadov, političnih razmer, pa tudi zaradi vse pogostejše ekološke ogroženosti bivalnega okolja, zapuščajo svoja bivališča, ob čemer pa prej ali slej naletijo na - mejo. Vsaj v tem trenutku se lahko v zvezi z »univerzalnostjo« človekovih pravic odigra pravcati paradoks, ki ga je v svojem klasičnem delu *Izvori totalitarizma* opisala tudi Hannah Arendt. Prav v točki, ko ljudje postanejo dejanski subjekti *Deklaracije* o človekovih pravicah, torej okleščeni državljanskih pravic, etničnosti, kulture, veroizpovedi, za njih (deklarativno) zapisane pravice ne veljajo več. Milijoni beguncev, razseljenih ljudi, ki so po prvi svetovni vojni tavali po evropskem kontinentu, so zgolj zaradi dejstva, da so ostali brez državljanstva, svoje nekdanje (lahko tudi že neobstoječe razpadle) domovine, v državah, kamor so se zlili, postali »odvečni«, saj jih tu niso več šteli med subjekte, za katere bi človekove pravice sploh še smele veljati. Niso bili dobrodošli in tudi asimilacija ni prišla v poštev. Ko so te množice »zapustile domovino, so ostale brez doma, ko so zapustile državo, so ostale brez državljanstva; ko so jim odvzeli človekove pravice, so bile brezpravne,

izmeček sveta« (Balibar, 2004: 381). Ostali so torej brez svojega »zastopnika«, vlade, države, ki bi jih ščitila. V še paradoksalnejšem položaju so danes milijoni Romov, živečih na primer v Evropi. Večinoma so prepuščeni življenju brez (včasih zapisanih, toda neudejanjenih) pravic in to navzlic temu, da so državljani države, v kateri bivajo. Matične domovine, nekakšnega garanta pravic, nimajo; edini garant so torej institucije nacionalnih držav in morda nekoč v prihodnosti še mednarodna telesa, ki bodo (ne zgolj deklarativno) skrbela za njihovo zaščito.

Pojavlja se vedno več kategorij tujcev, odvisno tudi od tega, kakšna je meja, ki jim preprečuje gibanje ali normalno bivanje. Romi spadajo v tisto, ki ima izjemne (sistemsko pogojene) težave že pri prehajanju »notranjih« meja – tam, kjer se recimo izvaja selektivni nadzor. Meje »praktično nimajo za vse enakega pomena« (prav tam: 404). Nekateri, predvsem »kozmopolitski« prebivalci, jih prehajajo z lahkoto ter hitrostjo, ki je »nekozmopolitu«, takšnih prebivalcev sveta pa je velika večina, nepredstavljiva.

Deklarativna razglasitev človekovih pravic je namreč po Hannah Arendt pomenila predvsem, da je odtlej izvor zakona pri človeku in (ne več) pri bogu. Abstraktnost subjekta deklaracije pa je tolikšna, da pravzaprav ni človeškega bitja, ki bi ji v popolnosti ustrezalo, saj se vsako človeško bitje vedno že »narodi« v določene (kulturne) prakse. Človekove pravice so se vzpostavljale ob vzniku »ljudstva«, ki postane nosilec suverenosti (nacionalnih) držav. Kmalu se zdi, da je najpomembnejši garant človekovih pravic le »emancipirana suverenost lastnega naroda« (Arendt, 2003: 371). *Neodtuljivost* ter abstraktnost pravic se v praksi pokažeta za nični, če subjekt ni pripadal novemu nosilcu suverenosti, narodu: »Noben paradoks sodobne politike ni poln tako ganljive ironije kot razkol med položajem brezpravnih ljudi in prizadevanji dobromislečih idealistov, ki trmasto vztrajajo pri »neodtuljivosti« tistih človekovih pravic, ki jih uživajo le državljani najbogatejših in civiliziranih držav« (Arendt, 2003: 358). Ljudje, narodi brez držav in manjšine so človekove pravice nerazdružljivo povezovali z nacionalnimi pravicami. Izguba slednjega je skoraj zanesljivo pomenila izgubo prvih. Navkljub svoji univerzalnosti, je univerzum človekovih pravic dejansko segal zgolj do meje, ki jo je predstavljalo državljanstvo. Abstraktnih človekovih pravic se, za razliko od konkretnejših državljanskih, ni dalo izvesti v praksi. Ljudje, ki so ostali brez države, so bili »krivi« le zato, kar so bili in ne

zaradi kakšnih kriminalnih dejanj. Tudi danes se na primer na mejah EU ljudi kriminalizira zgolj zato, kar so: človeška bitja, oropana vsega, razen »človeškega«, torej pravi subjekt deklarativnih pravic, toda to jim v resnici prav nič ne pomaga. Če imajo srečo, jih zajame kak azilni postopek, tisti manj srečni obtičijo v prehodnih taboriščih, najmanj srečne od teh, ki sicer preživijo pot na obljubljeni zahod, pa države gostiteljice nemudoma vračajo nazaj, tudi v države, kjer jih lahko čaka tudi kazenska usmrtitev. Še več. Arendtova opozori, da ni dovolj le »spoštovati« denimo pravice do življenja, saj je človek v osnovi (aristotelovska) »politična žival«, ki zgolj tako, z delovanjem zunaj brezpravja, lahko postane drugim političnim subjektom enakopraven. Tudi, če so begunci lahko živeli na ozemlju neke države gostiteljice, jim ni bila zagotovljena pravica do bivanja, torej pravica do enakopravne udeležbe v političnih procesih. Bili so zreducirani na raven človeške živali, ki zgolj eksistira izven zakona, namesto da bi ji bilo omogočeno bivati in delovati: »Niso oropani pravice do svobode, temveč pravice delovanja; ne pravice misliti o vsem, kar želijo, temveč pravice mnenja« (Arendt, 2003: 377). *Enakost* torej ni nekaj danega, pač pa je »posledica človeške organizacije, dokler to vodi načelo pravičnosti. Ne rodimo se enaki; enaki postanemo kot člani skupine v moči svoje odločitve, da si vzajemno zagotavljamo enake pravice« (prav tam: 382). Deklarativno zagotovljene pravice bi morale zagotavljati tudi svobodno delovanje.

Dober pokazatelj, s katerim lahko hitro ugotovimo, ali je nekdo »izven« zakona, oropan človekovih pravic je, kadar se da ugotoviti, da se mu splača vsaj malo kršiti zakon, s čimer »vstopi« v polje prava in vsaj začasno postane subjekt človekovih pravic: »Zaščito zakona lahko dobi le tako, da ga krši« (prav tam: 366). Med prvo in drugo svetovno vojno se je obravnavanje manjšin naložilo kar policiji, ki je lahko precej samostojno obravnavala prihajajoče migrante. Pri tem je bila lahko, kot tudi današnji čuvaji zunanjih meja EU, pri uporabi sile in deportacijah precej samostojna. Stanje na mejah in pod njimi je danes v marsičem podobno takratnemu. Policija v imenu »varnosti« pridobiva nova pooblastila in celo diskrecijsko pravico odrejati ali odtegniti azilni postopek nekemu prišleku, prosilcu za azil.

2.2.3. *Drugi* ter evropska identiteta

Anthony Giddens v svojem delo *Modernost in samo-identiteta* postavi tezo, da se z ločitvijo časa in prostora in posledično dialektiko lokalnega z globalnim človeštvo počasi preneha deliti na kategoriji »mi« in »drugi« (Giddens, 1991: 27), saj po njegovem mnenju v globaliziranem svetu, ki je tipika visoke moderne, obstajajo določene izkušnje, s katerimi se spopadamo skupaj. Večina ostalih teoretikov, ki so se z »moderno« ukvarjali na tak ali drugačen način, med njimi tudi Bauman, Balibar in seveda tudi Stuart Hall, so mnenja, da še posebej v svetu, ki ga zaznamuje koncept »modernosti«, na površje prihaja še bolj definirana podoba *Drugega*. Še preden se lotimo tega, kako polje reprezentacij *Drugega* razumejo zgoraj omenjeni avtorji, je potrebno opozoriti na študijo Edwarda Saida, ki je v svojem delu *Orientalizem* s podnaslovom *Zahodnjaški pogledi na Orient*, pokazal, kako je »Zahod« oblikoval idealno podobo *Drugega* v Orientu.

Said analizira poročanje nekega francoskega novinarja, ki v poročanju o državljanski vojni v Bejrutu le-to opisuje, kakor da se ta vojna dogaja na nekem pol mitičnem eksotičnem kraju s pridihom romanticizma in sklene, da so to kraji, ki sta jih v svojih delih že opisovala Chateaubriand in Nerval (Said, 1996: 11). Orient, v katerega so spadali ti kraji, je v pogledu tega novinarja, Evropejca, »evropska iznajdba« (prav tam: 11). Orientalizem, torej dolga tradicija diskurzov o Orientu, je v zahodnoevropski izkušnji močno zasidrana. Po Saidovem mnenju je temu tako zaradi naslednjega: »Ne le, da Orient meji na Evropo, temveč je tudi kraj, kjer je imela Evropa svoje najstarejše in najbogatejše kolonije, je izvir njenih civilizacij in jezikov, njen kulturni tekmec in ena najglobljih in najpogosteje nastopajočih podob *Drugega*. Poleg tega je Orient pomagal opredeliti Evropo (oziroma Zahod) kot od njega očitno razločljivo podobo, idejo, osebnost, izkušnjo. Vendar pa pri »zamišljanju« Orienta nič ni samo stvar domišljije. Orient je sestavni del evropske materialne civilizacije in kulture (prav tam: 12). Said tudi izpostavi, da je orientalizem »način mišljenja, ki temelji na ontološki in epistemološki distinkciji med »Orientom« in (največkrat) »Okcidentom«.

Said uporabi koncept *diskurza* po Foucaultu, saj meni, da je potrebno orientalizem analizirati kot diskurz, s katerim Evropa ali »Okcident« potrjuje svojo gospodstvo nad

Orientom. Namen njegovega dela pa je predvsem pokazati, »kako sta se okrepila moč in identiteta evropske kulture, ko sta se postavila nasproti Orientu kot nekakšnemu surogatu in celo podtalnemu sebstvu« (prav tam: 15).

Said ugotavlja, da niti Orient niti Zahod nista neki danosti, temveč »človeški tvorbi«, za kateri bi lahko rekli, da se nenehno konstituirata. Sta pa Orient in Zahod takšni geografski entiteti, ki se med seboj vsaj delno zrcalita (prav tam: 16). To razmerje dveh zrcalnih entitet je »razmerje moči, dominacije, spreminjajoče se stopnje zapletene hegemonije (prav tam: 17). Prikaz tega razmerja dominacije je moč uvideti v tem, da Orient sam ne »govori«, temveč o Orientu govori Zahod. Flaubertova egipčanska kurtizana nima svojega glasu, temveč namesto nje govori Flaubert. Kljub temu ne moremo trditi, da je orientalizem mit in laž, kakor tudi ne resnica, temveč gre za *reprezentacije* (prav tam: 17). Said tukaj prevzema Gramscijev koncept *hegemonije* in pravi, da je »eden najpomembnejših sestavnih delov v evropski kulturi prav tisto, po čemer je ta kultura hegemonistična v Evropi in zunaj nje: ideja, da je evropska identiteta v primerjavi z neevropskimi ljudstvi in kulturami superiorna. Poleg tega obstaja še hegemonija evropskih idej o Orientu, ki prav tako nenehno ponavljajo evropsko superionost nad orientalsko zaostalostjo in ponavadi zabrišejo možnost, da bi samostojnejši ali bolj skeptičen mislec lahko na zadevo gledal drugače.« (prav tam: 19). Orientalizem tako nima veliko za opraviti s »pravim« Orientom, temveč je bolj odsev »našega«, torej evropskega sveta. V *Drugega* se torej vpisujejo fantazije ter pričakovanja Prvega, ki se temu Prvemu nato vračajo nazaj kot lastni (malce izkrivljeni) odsev.

Za »postmoderni« svet Said, nasprotno od Giddensa, ugotavlja, da je podoba Orienta, torej podoba *Drugega*, še bolj vidna ter hkrati še bolj kulturno stereotipna predvsem zaradi elektronskih množičnih medijev. Hkrati pa sta podobi Arabca in Islama močno spolitizirani. Za takšna ravnanja Said navaja že tradicionalne protiislamske ter protiarabske predsodke na Zahodu, zrcaljene prav v orientalizmu ter zaradi izraelsko-palestinskega konflikta, ki ne omogoča nikakršne identifikacije z »Arabcem«. Ta je viden kot »terorist«, medtem ko je Izrael percipiran kot demokratičen.

Delo Edwarda Saida *Orientalizem* je prvič izšlo leta 1978 in zdi se, da ima že takrat pri očrtu podobe Arabca - in še bolj evidentno: muslimana kot terorista - neko »vizionarsko« predstavo. Podoba »Orientalca« kot terorista kakor tudi orientalizem kot diskurz se je v tako imenovanem zahodnem svetu utrdila predvsem po 11. septembru 2001, ki že ustaljenim in utrjenim stereotipom pripenja nove dimenzije. Najpomembnejša, ki je tudi posredovana skozi medije, je tako imenovana *kultura strahu*. Čeprav strah ni posebno nova »iznajdba«, pa se na nek način kaže v konstelacijah »pozne moderne«. Strah se tudi »najpogosteje povezuje s procesi modernizacije, individualizacije in detradicionalizacije, projecirane na zemljevid globalne družbe« (Vidmar Horvat, 2006b: 521). Če vzamemo Beckovo sintagmo družbe tveganja, ki je značilna za drugo moderno, ter Giddensov radikalni dvom, kot prav tako značilnost »visoke« moderne, potem lahko razumemo strah kot »družben proizvod«, ki »je prav toliko odraz družbene negotovosti kot način artikuliranja njenega uravnavanja« (Vidmar Horvat, 2006b: 522).

Strah je na poseben način skonstruiran, saj ljudem »namesto razkoraka med bogatim in revnim svetom, strah v kosti poženejo predstave o konvojih priseljencev« (Vidmar Horvat, 2006b: 521). Konstelacija »Mi« proti »Drugi« se iz ostre geografske ločnice seli na isti teren: v »staro gospo« Evropo. Baumanova analiza pravi, da so reveži postali sedentarni, medtem ko je postmoderna identiteta postala identiteta turista. To se še kako veže s konstituiranjem evropske identitete, še bolj pa s procesi migracij v Evropo, ki predstavljajo diametralno nasprotje Baumanovega turista, kakor tudi sedentarnih revežev. Nasproti Beckovi stari gospe, ki pol leta preživi v Nemčiji, pol leta pa v Afriki, so »dandanes najpomembnejši kandidati za *Drugega* v evropskem kontekstu postkolonialni migranti z različnih celin (Afrike, Srednjega vzhoda, Indije,…itn.) (Zalta, 2006: 558). Poleg teh kandidatov za evropskega *Drugega*, Zalta še posebej kot *Drugega* izpostavlja Turka oziroma muslimana, ki stoji nasproti domnevno »krščanski« Evropi. Vsi ti *Drugi* pa so izjemno pomembni pri oblikovanju evropske identitete. Da bi imeli poenoteno evropsko identiteto, potrebujemo identiteto, ki je le-tej implicitno skonstruirano nasprotna. To počne tudi Huntington v svojem eseju (in kasneje tudi knjigi) *Spopad civilizacij*, le da za navidezen spopad med domnevno homogenimi entitetami uporabi že star ideologem »civilizacije«, ki navidezno ukinja rasne hierarhije v svetovnem merilu, vendar namesto nje vzpostavi

še močneje rasistično, »civilizacijsko«, pri kateri izhoda pravzaprav ni; možen je zgolj spopad, ki tako zgolj legitimira že utrjene hierarhije.

Na tej točki se pojavlja vprašanje »evropske identitete«. Ali obstaja neka skupna podlaga, na katero bi se lahko naslonili in s tem esencialistično določili temelje evropske identitete? V Sobotni prilogi, dne 17. maja 2008, Gijs De Vries (nekdanji EU koordinator za protiterorizem) pravi: »Bistvo evropske identitete je spoštovanje posameznikovega dostojanstva in individualnih človekovih pravic«[5].

Človekove pravice naj bi torej bile bistvene za evropsko identiteto ter posledično za konstituiranje evropskega državljanstva. S tem procesom se ukvarja francoski filozof Étienne Balibar v svojem delu *Mi, državljani Evrope*, v katerem pokaže, kako je *Drugi* izločen iz oblikovanja takšnega državljanstva. Anja Zalta na tem mestu kot ultimativnega *Drugega* imenuje »Turka«, saj se pogajanja za vstop Turčije v Evropsko unijo dogajajo predvsem na ravni razprav o tem, ali je »muslimanska« Turčija res del evropske zveze in hkrati s tem tudi del »evropske idenitete«. Še bolj izostreno pa se spopadi za konstitucijo evropskega državljanstva bijejo na tleh same Evropske unije. Balibar meni, da tudi če so z vzpostavitvijo Evropske unije bili preseženi okvirji nacionalne države (kar je sicer tudi samo po sebi zelo vprašljivo), ostaja tako imenovana »forma-nacija«, ki »sama na sebi ni skupnost, niti ni idealni tip skupnosti, temveč koncept strukture, ki lahko producira »učinke skupnosti« (Balibar, 2007: 31). Druga plat konstrukcije evropskega državljanstva je po Balibarju »nastanek *evropskega apartheida*, povezanega z načinom obravnavanja vprašanj priseljevanja in pravice do azila« (prav tam: 5). S temi temami pa se niso ukvarjali prej obravnavani teoretiki pozne moderne, ne Giddens (kljub večdesetletni multikulturni podobi Velike Britanije) kakor tudi ne Beck (kljub prisotnosti nekaj milijonov Turkov v Nemčiji). Delno se je te tematike dotaknil le Bauman.

Balibar v enem izmed svojih esejev (v knjigi *Mi, državljani Evrope?)* z naslovom: *Identiteta/Normalnost* razlaga povezanost med identiteto in državljanskimi pravicami ter opozarja na paradokse v tej povezavi. Za Balibarja je identiteta *dvoumna,* saj »zajema stalno napetost, negotov proces z dvema platema, proces *podrejanja*

[5] Vir: http://www.delo.si/tiskano/html/zadnji/Sobotna+priloga#

[assujettisement] ali subjekcije in *subjektivacije* [subjectivation] ali emancipacije« (Balibar, 20007: 42) - in nadaljuje, da niti »odnos med državljanstvom (ali državljanskimi pravicami) in identiteto (ali identitetami) ne more biti stalen, enoznačen« (prav tam: 43). Problem vidi v tem, da se politične institucije esencialno oprijemajo že obstoječih idenitet, a jih hkrati tudi spreminjajo. Tukaj je pomembna *meja*, saj se prav pri njej pokaže ambivalentnost identitet, kjer le-te znova postajajo negotove. Pri tem opozarja na povezanost med državljanstvom, nacionalnostjo, identiteto in zgodovino (prav tam: 44). Z Evropsko unijo se sicer brišejo notranje meddržavne meje med državami, toda meje še vedno ostajajo nekakšni marksovski fetiši, najsi bodo ti abstraktni ali konkretni. *Meja*, ki je nedemokratična, se tako seli na celotno ozemlje in s tem pomaga pri ohranjanju *normalnosti*. *Normalno* stanje, oziroma hierarhija in pluralizem identitet, je odvisno od »možnosti obvladovanja delovanja identitet in konfliktnih razlik med ljudmi, ki jih tako [hierarhija in pluralizem] uporabljata znotraj meja in v njihov prid [...], da je mogoče človeška bitja klasificirati in tako urediti v »tipe« ljudi, njihova »vedenja«, njihove tradicije, itn« (prav tam: 46). To pomeni, da je vsakršno »diferenco« (Derrida) možno uvrstiti v splošno »idejo človeštva«. Po tej ideji velja, da je »nenormalno, če bi ljudi glede na njihovo premožnost ali revščino razporedili po nacijah in kulturah« (prav tam: 47). Normalna je torej individualizacija revščine, kot bi rekel Beck za drugo moderno.

Vendar pa se zdi, da je dejansko stanje daleč od tega, kar bi lahko imenovali normalno. Balibar opozarja, »da smo priča temu, da državni uslužbenci pogosteje šikanirajo tujce, in temu, da del državljanov (ki jih je zmedlo nasprotje med imaginarno močjo, ki si jo pripisuje država in od katere je odvisno njihovo preživetje, in vsakdanjimi prizori, ki kažejo, da ne zmore obvladovati dezindustrializacije in spekulativnih gibanj, ki jih pospešuje »globalizacija«) »zahteva« take diskriminatorne prakse. Da bi torej v imaginariju rekonstruirali suverenost, ki je v resnici mitska, nastaja *institucionalni rasizem*, ki je veliko bolj odločilno vplival na spreminjanje kolektivnih mnenj kakor sistem predsodkov ali ideologij zavračanja *Drugega*« (prav tam: 55-56).

Državljani po rojstvu zahtevajo stigmatizacijo tujca, saj se s takšnimi praksami vedno znova prepričujejo, da njihove pravice niso nične in da mora tujec, ki ne želi ostati neviden, nenehno izkazovati »lojalnost« novi domovini. Toda istočasno temu tujcu ne

pripadajo kolektivne pravice, ki pripadajo državljanu po rojstvu. To pa je ustreznejša podoba evropske identitete: človekove pravice pripadajo zgolj tistim, za katerimi stoji določena država, tistim, ki so državljani. Apatridi, migranti in tisti, ki so kakor koli brez državljanstva, so zreducirani na gola človeška bitja, za katera človekove pravice ne veljajo več.[6] Proces razvijanja evropskega državljanstva je po Balibarju hkraten s procesom nastajanja evropskega apartheida. »*Ethnic minorities, immigrés, allochtones, extracomunitari, Ausländer* pomenijo 'druge' državljane po rojstvu« (prav tam: 63). Razvoj evropskega državljanstva pomeni tudi razvoj evropskega rasizma, ki je podlaga za ideološko nasilje nad *Drugimi*. Evropski rasizem ni več rasizem, ki bi temeljil na podlagi ras, temveč temelji predvsem na podlagi reifikacije kulturne razlike, s katero je možno ljudi klasificirati na ljudi in »podljudi« ali cinično rečeno: na tiste, ki so na evropskem ozemlju pripoznani kot nosilci evropske identitete in zanje zato veljajo človekove pravice ter na tiste, ki te evropske idenitete nimajo in so *Drugi*, zato zanje ne veljajo človekove pravice ter osnovno človeško dostojanstvo, kar naj bi bilo bistvo evropske identitete.

Balibar je ob dogodkih, v katerih so bili tarča rasističnega nasilja turški priseljenci v Nemčiji, postavil nekaj tez o rasizmu v Evropi. Po prvi je rasizem v Evropi globoko in trdno zakoreninjen, pri čemer je po njegovem še posebno zaskrbljujojoč uspešen virtualni (medijski) nagovor rasističnega diskurza, usmerjen na mlade ljudi. Balibar se sprašuje tudi o »izvorih« rasizma, ki morda izhajajo ali iz avtonomne sile ali pa gre predvsem za odgovor na politično nemoč in družbeno blokado. Naklonjen je drugi hipotezi, po kateri sta rasizem in fašizem v Evropi »konjukturna učinka nerešljivih protislovij, v katerih kljub navideznemu zmagoslavju toneta neoliberalna ekonomija in predvsem tako imenovani predstavniški politični sistem« (Balibar, 2004: 346). Kolektivno delovanje demokratičnih sil na lokalni in transnacionalni ravni vendarle lahko vsaj nadzira dinamiko rasizma. Novosti v sodobnejši situaciji so »intenzivnejše nasilne in kolektivne manifestacije rasizma, ″prehod k dejanju″.« (prav tam: 347), kar se dogaja po vsej Evropi. Tarča le teh so predvsem skupine (ekonomskih) priseljencev, beguncev »z juga« ter populacij iz drugih delov Evrope (tudi stalno naseljenih Romov). Balibar opozarja na raziskave, ki so že večkrat pokazale, da mnogi Evropejci iz vseh družbenih slojev pogosto upravičujejo rasizem kot nekakšen

[6] Ta argument je Balibar prevzel od Hannah Arendt, ki ga je razvila v svojem delu *Izvori totalizarizma*

sprejemljiv odgovor na domnevno ogroženost nacionalne identitete, splošne varnosti, delovnih mest...ipd. Mnogi se celo bojijo za trdnost tradicionalnih identitet, ki naj bi jih ogrožale tuje »kulture«.

Rasizem v Evropi je dodobra usmerjen na skupine *zunanjega* izvora, prebivalce, ki jih večina Evropejcev vidi kot tiste, katerih »izvor« sega onkraj meja Evrope (čeprav so nekatere kategorije že dolgo sestavni del evropskih družb, na primer Romi, muslimani...) ter tiste »*notranjega*« izvora, denimo delavce z juga posamezne evropske (nacionalne) države. Ker se ob tem še množično konstruirajo mitske pripovedi o antiafrikanizmu, antiislamizmu ter antisemitizmu, kaže, da je »*evropska identiteta* nedvomno eden izmed imaginarnih zastavkov te množične nestrpnosti, nikakor pa ni prvi pogoj zanjo« (prav tam: 349). Ideologija sedanjega »evropskega rasizma« vsebuje namreč tako zavračanje *Drugega* kot tudi *zavračanje Evrope*, za nekakšen evropski »avtorasizem«, ki je usmerjen zoper sebe. Gre potematakem za obrambo nekakšne »evropske identitete«, ki ne samo, da je konstrukt, pač pa je ves čas *konstrukt v delu*, konstrukt, za interpretacijo katerega se spopadi odvijajo tudi na terenu navidezno nesporne »evropskosti«. Za Balibarja pri sodobnem rasizmu v Evropi torej ne gre zgolj za identitetne konflikte in zavračanje *Drugega*. Zato je po njegovem potrebno te abstraktne interpretacije preseči, saj nekako predpostavljajo 'drugost' kot nekaj, kar naj »bi bilo *a priori* konstituirano[...] v resnici (pa) zgolj reproducirajo del rasističnega diskurza samega.« (prav tam: 350). Ker pa so te abstraktnosti nezgrešljivo povezane s samimi »združevalnimi« procesi znotraj Evrope, bi bila nemara potrebna radikalnejša zavrnitev *Meja* ter kolektivnih identitet, ki se tako vzpostavljajo. »Združene države Evrope« bodo, če bodo nastale, verjetno oblikovane prav na odnosu do tistega, ki vanje ne bo vključen, tokrat radikalneje in konkretneje kot kadarkoli dotlej.

Balibar zlasti izpostavlja dva elementa, ki bi ju bilo potrebno analizirati. Eden je obseg »kolektivnih drž in ideoloških formacij, ki se zbirajo okoli teme [...] zavračanja tujega.« (prav tam: 350), ki se med drugim lahko kaže kot pravcata obsedenost z »napadom« multikulturne družbe na domnevno monokulturno evropskost. *Drugi* je pogosto prezrt element *mladih* v Evropi**,** za katere se zdi, da jih *kot take* uspešno politično angažirajo predvsem diskurzi izključevanja in rasizma. Mladi so pogosto žrtve izključevanja (delo, poraba, perspektiva) zato iščejo »identiteto«, namesto »kultur«

pa *ideale,* in to v *simbolih, ki »se lahko zvedejo na fetiše«.* (prav tam: 356). Današnje pravne države bi morale ponuditi že stare, toda prepotrebne ideale *enakosti* državljanov, *resničnosti* političnega diskurza in idejo »varnosti« v smislu zmanjšanja represije in nasilja. Ko Balibar razmišlja o multikulturnosti znotraj (nemške) nacionalne države, se loti ideje »kulture«, ki je po njegovem izrazito dvoumna. Razpravljanje o multikulturnosti se mu zdi, še posebno v okoljih, kjer je prepričanje o »homogenosti« ene (vladajoče) kulture institucionalizirana, »koristno«. Vendarle želi »kulturo« dekonstruirati, da bi se pokazalo, da »v Evropi ni *nobene* ″homogene″ nacionalne kulture [...]«.(prav tam: 357). *Cilj* potemtakem ni nekakšen zgolj »kulturni pluralizem«. Zato želi v soočenju med civilno družbo in državo, torej med *kulturnimi skupnostmi* in državo uvesti tretji termin, *termin političnega gibanja*[7] (kar ne pomeni stranke ali organizacije). Poleg priznanja obstoječih (posamičnih ali kolektivnih) kulturnih razlik s strani države in njenih institucij je potrebno obenem »rekonstituirati *demos* za demokracijo« (prav tam: 358), česar pa v nacionalnem okviru oziroma okviru nacionalne države ni mogoče izpeljati. To se po Balibarju lahko zgodi le na evropski ravni, na ravni »odprtega transnacionalnega evropskega državljanstva« (prav tam: 359), torej z odpiranjem evropskega javnega prostora.

Balibar razmišlja tudi o neposredni povezavi rasizma z nacionalizmom. Nekje (»Racisme et nationalisme«) celo trdi, da nacionalizem vsaj v določenih razmerah nujno vodi v rasizem. Rasizem zanj ni »kar izraz tega, kar je v nacionalizmu ireduktibilno partikularistično, temveč prej simptom izvirnega protislovja nacionalizma: simptom nemogoče situacije, v katero je ujeta sleherna individualna ali kolektivna zahteva po identiteti, zasnovani in uveljavljeni kot ″nacionalna identiteta″« (prav tam: 366).

Ali ni nemara univerzalizem vselej rasizem? Po premisleku, ki ga vodi prek Kanta in Aristotela trdi, da »mora univerzalizem [...] vključiti svoje nasprotje prav v svoje središče. Logosa niti pri najbolj laičnem filozofu, kar jih je, ni mogoče opredeliti, ne da bi bil odvisen od antropološke in ontološke hierarhije«. (prav tam: 368). Balibar gre še

[7] »Težave« z *gibanji* pa so, da zanje ne velja nujno, da bi se samoomejevala vsaj toliko kot politične stranke in sledila vsaj približno začrtani politični agendi, politični ideologiji. Pridružijo se lahko marsikakšnemu gibanju, čeprav se to poprej ni zdelo verjetno. Skratka, v politični prostor lahko vnašajo prepotrebno pluralnost pogledov, demokratični potencial, lahko pa tudi izrazito nedemokatičnega, ki si drugače morda ne bi uspel izboriti deleža v javnem političnem prostoru.

dlje, saj nadaljuje, »da nikoli ni bilo mogoče predlagati ″definicije″ človeške vrste, ki ne bi vsebovala latentne hierarhije«. (prav tam: 368). Univerzalizem seveda ni rasizem, saj kot tak ne predstavlja subjekta, entitete, vendarle pa nemara velja, da med njima razmejitev ne more biti popolna. Racionalistične kritike rasizma, ki ga kvalificirajo kot »predsodek« ali »lažno zavest«, k njegovemu razumevanju ne prispevajo nič bistvenega. Rasizem je namreč »*način mišljenja*: s tem ne razumemo zgolj načina, kako besede povezujemo s stvarmi, temveč globlje: kako besede povezujemo s podobami, s pripovedmi in iz njih naredimo koncepte«. (prav tam: 371).

Odpiranje oči torej ne zadostuje, potrebno je *spremeniti način mišljenja.* Rasizem na vprašanja: kdo smo, zakaj smo sami nasilni...itn., ponuja tavtološki odgovor: zato, ker smo različni. (prav tam). V rasizmu je pomembno tudi oblikovanje skupnosti: »Vse skupnosti so imaginarne: zgolj imaginarne skupnosti pa so dejanske« (prav tam: 372). Rasizem je torej način mišljenja in način produciranja »lastne skupnosti«. Seksistična (moška) skupnost in rasistična sta si po njegovem zelo sorodni. Še več, po Balibarju so »vse kategorije rasističnega imaginarija ali njegovega pojmovanja sveta seksualno naddoločene«. (prav tam: 373). Gre za pretvorbe antropoloških pojmovanj, kakršna so: dednost, agresivnost, senzualnost. Oboje je pač produkcija tipiziranja, hierarhiziranja. Ni nacije, ki ne bi vsebovala nacionalistične ideologije. Ta se s pomočjo ideoloških aparatov nacionalne države trudi ohranjati nacionalno enotnost, toda zgolj »*fiktivno etničnost*«, saj »nobena moderna nacija nima etnične podlage v smislu, da bi bila njena populacija brez prekinitev naslednica prazgodovinskih sorodstvenih skupin«. (prav tam: 375). Nacionalne države po Balibarju niso odpravile razredne dominacije, toda ideologija nacionalizma se ves čas trudi preseči ta antagonizem, zato je vedno potrebno še »več« nacionalizma in prav (sodobni) rasizem deluje kot to dopolnilo, ki zasede ta prostor. Pri tem pa se rasizem zaplete v protislovne procese, v katerih se poskuša utemeljevati rasa in nacija.

Balibar zagovarja tezo, po kateri gre pri teh pojavih »kolektivne kontaminacije« bolj kot za gibanja, ki imajo lastno podlago, za »*reaktivno gibanje*, za protiudarec nekaterih očitno nerešljivih protislovij.« (prav tam: 351). To (marksistično) utemeljuje najprej s tem, da ima zaradi osredotočenosti na *izključevanje*, sodobni rasizem nedvomno močno ekonomsko podlago, kamor je seveda vključena tudi država.

Odgovor na vprašanje, kdo in iz česa so izključeni ti, ki so izključeni, pa lahko osvetli tudi poglavitno protislovje okoliščin (na začetku devetdesetih), na »regresivno širitev trga v naši družbi«. (prav tam: 352), ki vodi predvsem v naraščanje dezindustrializacije ter strukturne breposelnosti. Porast »neorasizma« je po eni strani pogojen s protislovno graditvijo finančne (EU) trdnjave, na drugi pa predvsem z nepripravljenostjo evropskih oblastnih elit za vzpostavitev bolj uravnovešenega družbenega kompromisa, skratka: večje participacije delavstva v vseh sferah družbe, namesto razgrajevanja »nacionalno socialne države«. Socialnost države se namreč vztrajno znižuje, opremljenost z varnostnimi aparati pa vztrajno zvišuje (*Schengen*).

Obenem se ta kriza znotraj posamezne države kaže paradoksalno tudi kot kriza še *neobstoječe* ne-države (EU), ki se še ne zmore resneje spopasti z mnogimi (notranjimi in zunanjimi) kolektivnimi konflikti. V primerjavi z zgodovinskim fašizmom naj bi danes nobena sila ne zmogla »skonstruirati političnega diskurza s hegemonističnimi težnjami okrog programa *krepitve države* ali okrepljene centralizacije države.« (prav tam: 354). Vendarle fašizmi, rasizmi in nacionalizmi še vedno zahtevajo drug drugega: »Kakor se družbena kriza kristalizira okoli neobstoječe države (rekel bi okoli odsotnosti države ali ideje države), tako evropski rasizem nastane iz številnih identitetnih reakcij, ki zasedajo mesto *nemožnega nacionalizma* (in prav zato na različnih ravneh obsedeno posnemajo njegove simbole.« (prav tam: 355).

Za obvladovanje situacije bodo nujno potrebne radikalno nove demokratične kolektivne prakse, ki bi lahko »*od spodaj* odprle začarani krog evropske konstrukcije in prav s tem politični instituciji kot taki priskrbele možnost za *novo etapo* [...] v smeri povečanja pravic, ki sestavljajo *državljanstvo*.« (prav tam: 345). S tem se Balibar pravzaprav približuje spremembi »od spodaj«*,* ki jo zagovarjata tudi Negri In Hardt, ki stavita na *ponižane* vsega sveta.

2.3. Manjšine in multikulturalizem

Določenim skupinam ljudi, danes bi jih morda poimenovali s pojmom »manjšine«, velikokrat pa spadajo tudi v imaginarij »drugosti«, so bile skozi zgodovino (odvisno od ravnanj predvsem večinskih skupnosti, v katerih so živele) včasih sicer priznane, še večkrat pa tudi, pogosto precej nasilno, odtegnjene nekatere, danes bi jim rekli, temeljne pravice, kakršna je v dobi uveljavljanja »temeljnih človeških pravic« denimo pravica do svobodnega izražanja veroizpovedi. Razprava o »mednarodni zaščiti [...] pravic manjšin in 'prvotnih' ljudstev ter samoodločbi, se pojavi z nasprotovanjem konceptu suverenosti držav« (Meijknecht, 2001: 13), kot ga je denimo leta 1857 zapisal klasični liberalni mislec John Stuart Mill: »Predpostaviti, da se lahko isti mednarodni običaji in pravila mednarodne morale vzpostavijo med (…) civiliziranimi narodi in barbari, je zelo resna napaka. Pravila običajne mednarodne morale namigujejo na vzajemnost, česar barbari niso zmožni. Oni se ne morejo ravnati po nobenem zakonu. Njihovi umi niso zmožni tako pomembnih naporov […]« (prav tam: 14). V preteklih stoletjih so se sklepali sporazumi med (pretežno evropskimi) kolonizatorji ter predstavniki ljudstev, ki so jih prišleki iz Evrope tako ali drugače okupirali. Ti sporazumi sicer praviloma niso trajali prav dolgo in vendarle so nekatere med njimi pozneje celo ponovno uveljavili, kot se je to denimo zgodilo s sporazumom »Waitangi«, podpisanem med maorskimi poglavarji ter britanskimi zavojevalci na Novi Zelandiji leta 1840, ki »so ga kmalu zatem sicer ukinili, a se je leta 1990 vnovič pojavil kot osrednji pravni in politični dokument Nove Zelandije« (Kymlicka, 1995: 116). Usode mnogih (narodnih) manjšin pa se pravzaprav začenjajo reševati šele z vzpostavljanjem »nacionalnih držav«.

Potreba po »pripoznanju« ter vsaj formalnopravnem »priznanju« nekaterih meddržavno dogovorjenih ter usklajenih minimalnih temeljnih pravic takšnim manjšinskim skupnostim na mednarodni oziroma, ker gre vsaj v zadnjem stoletju za države kot mednarodnopravne subjekte, na meddržavni ravni, pa pravzaprav ne seže dlje kot v čas »Lige narodov«, po prvi svetovni vojni. Takrat je bil na mirovni konferenci, v letih 1919-20, začrtan nov model mednarodnopravnega varstva manjšin«, kar pa »ni postalo univerzalno načelo mednarodnega prava« (Komac, 2002: 56), saj je temeljilo na regionalnem principu, po katerem so bile k zaščiti manjšin zavezane predvsem novonastale države srednje in vzhodne Evrope. Po

drugi svetovni vojni gre varovanje splošnih človekovih in v tem okviru tudi nanje nekako vezanih manjšinskih pravic proč od »partikularizma« v smeri »univerzalizma«, kar naj bi zavezovalo vse države članice Združenih narodov (v nadaljevanju ZN). Tako je resolucija Generalne skupščine ZN, »Fate of Minorities«, iz leta 1949, prvi »dokument na univerzalni ravni po drugi svetovni vojni, ki se nanaša na problematiko narodnih manjšin« (prav tam: 93).

Po letu 1945 se je po svetu vendarle začelo utrjevati prepričanje, da bodo v politikah in ravnanjih držav do različnih, še posebej etničnih ali narodnih manjšin, vendarle potrebne spremembe. Od različnih manjšin se je do nedavna pričakovala kvečjemu »asimilacija«, toda sedaj različne, doslej odrinjene skupine želijo, da bi se jim njihovo drugačno identiteto pripoznalo, s tem pa priznalo tudi nekatere »skupinske pravice«. Čeprav so tudi mnogi liberalni misleci po drugi svetovni vojni nasprotovali priznanju »posebnih« kolektivnih pravic različnim etničnim manjšinam, je kmalu prišlo do spoznanja, da bo kategorija »človekovih pravic« težko zajela tudi pravice manjšin. Tradicionalni standardi človekovih pravic namreč niso zmogli razrešiti nekaterih najbolj pomembnih vprašanj povezanih s kulturnimi manjšinami, kakršna so denimo vprašanja »uradnosti« jezikov na določenem ozemlju ali pogojev za pridobivanje državljanstva, zaradi česar je po mnenju nekaterih »tradicionalne« človekove pravice potrebno dopolniti s teorijo pravic manjšin. Pravica do svobode govora tako še »ne pove, katera je najbolj ustrezna jezikovna politika; volilna pravica ne opredeli, kako naj bodo začrtane politične meje« (Kymlicka, 1995: 5).

Šele leta 1992 je sprejeta »Deklaracija ZN o pravicah pripadnikov narodnih ali etničnih, verskih in jezikovnih manjšin« (Komac, 2002: 237), pri čemer pa je »problematika "domorodnih" skupnosti obravnavana ločeno od problematike klasičnih narodnih, etničnih ali jezikovnih manjšin«. (prav tam: 98). Nekateri razlikujejo med manjšinami ter »prvotnimi« ljudstvi, saj naj bi bila pojavitev prvih »rezultat spreminjanja meddžavnih meja, imigracij in prisilnih migracij, medtem ko naj bi bila pojavitev zadnjih predvsem rezultat stikov med »prvotnimi« ter »ne-prvotnimi« (non-indigenous) ljudstvi iz drugih delov sveta, od 15. stoletja naprej, znotraj širitve evropskih kolonij« (Meijknecht, 2001: 17). Navkljub temu, da je definiranje obeh »tipov«, s katerim bi bila zadovoljna vsaj večina držav, zelo težavno, nekateri s tem vendarle poskušajo.

Velike težave so tudi pri iskanju vsaj načelnega dogovora o definiciji različnih manjšin, še posebno narodnih ali etničnih, saj »ne obstaja splošno sprejeta definicija termina manjšina« (Komac, Medvešek, 2004: 171), tako da sicer sprejete in podpisane resolucije ne onemogočajo posameznim državam podpisnicam, da še naprej precej arbitrarno in pogosto zelo samovoljno odločajo o tem, komu podeliti »status« narodne manjšine in komu ne. Ves povojni čas se začasne zasilne definicije omenjenih manjšin gibljejo predvsem v poljih »številčnosti«, kar naj bi bila danes že presežena kategorija, nedominantnega položaja in »drugačnosti«. Celo strnjenost pripadnikov manjšin, spričo izrazito sodobne gibljivosti (vsaj nekaterih) ljudi, v novejših resolucijah ne nastopa več kot nujen argument za priznanje statusa narodne manjšine.

Sam izraz *manjšine*, kot ugotavlja tudi Will Kymlicka, ni neproblematičen, saj se v različnih praksah referira na različne skupine ljudi, ki so pojmovani kot odklon od zgoraj omenjenega modela normalnega državljana. Will Kymlicka opozarja, da so v nekaterih državah termini manjšin rezervirani zgolj za določene skupine ljudi, kakršni so na primer imigranti v Veliki Britaniji, medtem ko je denimo v Avstriji rezerviran za »zgodovinsko« naseljene skupine (Slovenci). Kymlicka opozarja tudi, da v marsikaterih državah prav skupine, ki so označene kot manjšinske, zavračajo ta izraz in imajo raje poimenovanja kot so »narodi« ali »ljudstva«. (Kymlicka, 2007: 17). V Ustavi Republike Slovenije prav tako ni govora o manjšinah, temveč v 64. členu in 65. členu lahko beremo, kakšne so pravice določenih (narodnih/etničnih) »skupnosti«[8]. Seveda si pri pojmovanju manjšin težko pomagamo z njihovo številčnostjo, saj so nekatere skupnosti v določenih državah zaščitene ne glede na njihovo število, medtem ko druge, izjemno številčne, ne uživajo prav nobene zaščite. Will Kymlicka zatorej ponuja najbolj splošno sprejeto definicijo, ki manjšine opredeljuje kot »nedominantne etnokulturne skupine« (prav tam: 17). Vendar ima tudi ta definicija lahko določene pomanjkljivosti, česar se zaveda tudi Kymlicka. V določenih primerih so lahko dominantne etnokulturne skupine same v podrejenem položaju (Kymlicka navaja primer Ruande ter Fidžija), zato je v ta razmišljanja skorajda nujno vpeljati tudi (pogosto v stran postavljene) relacije moči in s tem morda

[8] Ustava povzeta in citirana po internetnem viru: http://www.dz-rs.si/?id=150&docid=28&showdoc=1

ugotoviti, da je v bistvu manjšina tista, ki je nehegemona etnokulturna skupina (kar je lahko tudi v primeru, če je dominantna).

Razprava o manjšinah se začenja na točki priznanja, da človeške družbe niso (in nikdar niso bile) »etnično homogene«, temveč so sestavljene iz različnih etnokulturnih skupin (prav tam: 19). Večina modernih liberalnih demokracij, pravi Kymlicka, je zaradi tega uvedla model »normalnega« državljana (Kymlicka, 2005: 457), ki naj bi bil »slep« za kulturne razlike. Vendar pa je ta model temeljil predvsem »na atributih telesno sposobnega heteroseksualnega belskega moškega. Kdor se je oddaljil od tega modela normalnosti, je bil podvržen izključitvi, marginalizaciji, prisilnemu molku ali asimilaciji« (Kymlicka, 2007, 457). Debata o pozni moderni, ki prisega na izbiro in s tem heterogenost življenjskih stilov ter na spremenljivost identitet - po drugi strani pa se v isti moderni dogajajo nove vrste kolektivizmov ter invencij različnih tradicij - je oblikovala tudi plodna tla za razpravljanje o manjšinah ter posledično paradigmi politične filozofije, »multikulturalizmu«.

2.3.1. Začetek razprav o multikulturalizmu kot kritični paradigmi

Zgodnje razprave o multikulturalizmu so se odvijale v okviru razprav v politični filozofiji, in sicer z začetkom kanadskega političnega filozofa Charlesa Taylorja, čeprav je njegov esej imel daljnosežnejše posledice tudi na področje kulturnih študij. Njegovo pojmovanje multikulturalizma se je razvilo prvenstveno kot kritika evrocentričnih intelektualcev ter filozofov, ki so prisegali na teorijo liberalne enakosti in njeno navidezno nevtralnost. Hkrati pa je pomenil neke vrste kritiko na pozitivno vrednotenje pojavov, ki so po mnogih teoretikih usidrani v bistvo pozne ali visoke moderne. Charles Taylor v svojem eseju *Politika pripoznanja* najprej izreče nekaj pikrih obsodb na račun liberalizma: »Trditev tukaj je, da je domnevno nevtralen set za razlike slepih principov politike enakovrednega dostojanstva dejansko odraz ene hegemone kulture. Kot se potemtakem izkaže, so samo manjšine ali zatrte kulture prisiljene prevzeti tujo formo. Posledično domnevno pravična in za razlike slepa družba ni samo nehumana (ker zatira identitete), temveč tudi, na subtilen in nezaveden način, sama zelo diskriminatorna« (Taylor, v: Gutman (ur.), 1994: 42).

Taylor se strinja z zagovorniki »politike razlike«, ki pravijo, da je liberalizem kriv za homogeniziranje razlik (obenem ugotavlja tudi, da je prav tak liberalizem zaradi svoje rigidnosti zelo nepraktičen za jutrišnji svet). Hkrati Taylor kritizira domnevno »nevtralnost« liberalizma, kjer se lahko ljudje vseh kultur srečujejo in soobstajajo: »Liberalizem ni možna točka srečanja za vse kulture, ampak je političen izraz enega niza kultur in hkrati zelo inkompatibilen z drugimi nizi. Nadalje, kot se mnogi muslimani zavedajo, Zahodni liberalizem ni toliko izraz sekularnega, postreligioznega izgleda, ki je slučajno popularen pri liberalnih intelektualcih, temveč je izrastek krščanstva« (prav tam: 62)[9].

Taylor nadalje argumentira v prid politike »pripoznanja«, kar pomeni, da je potrebno različne kulture pripoznati, saj se posameznikova identiteta formira v dialoškem smislu in prav zaradi tega potrebuje pripoznanje, ne zgolj »prepoznanja«. Pripoznanje kulture ne pomeni zgolj to, da je določena kultura videti kot enaka, temveč, da se ji pripiše tudi vrednost. Tako se »kulture« ne hiearhizira in vrednoti kot bolj in manj razvite, temveč se jih sopostavlja kot različne, toda enakovredne. Taylor prisega na moralo *pristnosti* (kot smo to videli v debati o Identieti in ob njegovem delu *Etika pristnosti*): »asimilacija je kardinalni greh proti idealu pristnosti«. Razliko je torej po Taylorju potrebno ohraniti, če ne želimo hegemonije ene kulture nad drugimi.

Taylorjev »multikulturalizem« je pomemben zaradi poskusa preseganja (tudi znanstvenega) etnocentričnega ukvarjanja s svetom. Ksenija Vidmar Horvat o Taylorjevem pisanju o multikulturalizmu denimo ugotavlja: »Kot Taylor tudi drugi teoretiki multikulturalizem kot kritično paradigmo v veliki meri opredeljujejo v opozicijskem odnosu do modernega kolonialnega in etnocentričnega kartografiranja sveta, vgrafiranega v akademske diskurze in oblastno-vednostne strukture širše«

[9] Da Taylorjeva trditev drži in da se liberalizem kot neideologija postavlja tudi v novinarstvu, ugotavlja novinar John Pilger v svojem članku z naslovom *Svoboda pa prihodnjič,* objavljenim v *Medijski preži*, kjer pravi: »Kajti večina novinarjev, pa če se tega zavedajo ali ne, je vzgojenih v zagovornike ideologije, ki se ima za neideološko, ki se izdaja za naravno sredino, za samo težišče modernega življenja. Povsem mogoče je, da je to najmočnejša in najnevarnejša ideologija od vseh, kar jih poznamo, saj je neomejena. To je liberalizem. Nikakor ne pravim, da nima svojih vrlin. Vsi uživamo njegove sadove. A če zanemarimo njegove nevarnosti, njegov neomejeni projekt in vseprežemajočo moč njegove propagande, si odrečemo pravico do resnične demokracije, saj liberalizem in prava demokracija nista eno in isto. Liberalizem se je začel v 19. stoletju kot domena elite, ta pa nikoli ne podeljuje resnične demokracije. Za slednjo se je treba boriti.« (Pilger, v Medijska preža, december 2007: 39).

(Vidmar Horvat, 2006b: 569). Taylor je s svojim esejem odprl vrsto razprav ter hkrati vzpostavil model multikulturalizma kot kritične paradigme ali, kot pravi Ksenija Vidmar Horvat, »kot obetavno formulo za sprevračanje starih dediščin monokulturnega urejanja sveta« (prav tam: 568). Multikulturalizem se je v tem primeru postavil tudi kot implicitna kritika vsakršne ideologije, ki se postavi na ničto točko in se »dela«, da je univerzalna ter nevtralna.

Kljub vsemu je Taylorjeva teorija lahko problematična. Svojo multikulturno kritiko liberalizma je namreč utrdil na podlagi komunitaristične teorije, ki prav tako izhaja iz istega zahodnega hegemonega sveta, kot to očita liberalizmu, saj so same debate med komunitaristi ter liberalci inkorporirane tudi v jedro pozne moderne, če bi se poslužili Baumanove kritike Giddensa. Problem Taylorjevega komunitarizma je predvsem to, da vodi »k vnovičnemu reificiranju ter fetišiziranju razlike« (prav tam: 568). Poudarjanje pripoznanja razlike je namreč vprašljivo, kot je vprašljivo tudi to, ali je možno skupnosti, kulture in identitete v današnjem svetu obravnavati kot homogene in nespremenljive ter poudarjati zgolj razliko med njimi. Že antropolog Eric Wolf (1998) je opozoril, da kulture niso zgolj biljardne krogle, ki sicer občasno trčijo ena ob drugo, a se ob tem same ne spremenijo. Tudi Jan Nederveen Pieterse poudarja, da je esencialistično pojmovanje identitete v času globalizacije napačno. Globalizacija po Pietersovem mnenju ni proces, ki bi ga najbolje opisovala homogenizacija sveta, temveč »hibridizacija«. Hibridnost ter sinkretizem sta dva pojma, ki nasprotujeta esencialističnemu pojmovanju identite. Pieterse za zgled hibridnosti poda nekaj zanimivih primerov: »Tajski boks, ki ga izvajajo maroška dekleta, azijski rap v Londonu, irske francoske štruce, kitajski tacco (Pieterse, v: Featherstone, Lash in Robertson(ur.), 1997: 53). Zato Pieterse meni, da je bolj primeren izraz za ta *globalni mélange* »interkulturalizem«, saj le-ta poudarja »hibridnost« identitet kot transkulturno konvergenco (prav tam: 60). Hibridnost je pomembna zaradi kritike esencializma, ki se ponovno obuja kot invencija tradicije po Hobsbawmu (1996). Poudarjanje esencializma in z njim vred avtentičnosti teritorialne kulture (in zanikanje translokalne kulture, ki jo prevideva hibridnost) je po Pieterseju strateška pozicija in »esencializem bo ostal strateški kot orodje mobilizacije dokler so enote naroda, države, regije, civilizacije, etnicitete strateške: in samo tako dolgo ostaja hibridizacija relevanten pristop. Hibridnost omaja introventiran koncept kulture, ki poudarja romantični nacionalizem, rasizem,

etnicizem, religiozni »revivalizem, civilizacijski šovinizem in kulturalistični esencializem« (Pieterse, v: Featherstone, Lash in Robertson (ur.), 1997: 65).

Jaques Audinet v svojem delu *Človeški obraz globalizacije* ugotavlja, da »kulture niso statične«, temveč je »relacijski aspekt pripoznanja tudi pripoznanje, ki transformira« (Audinet,1999:29). To pomeni, da se kulture s srečevanjem med sabo tudi spreminjajo, saj med njimi obstaja nenehna dinamika. Pri Audinetu in pri podobnih poskusih formiranja politične teorije multikulturalizma pa je problematično, kot opozarja tudi Nira Yuval – Davis, če pri takšnih srečevanjih kultur odmislimo razmerja moči (Yuval-Davis, 2003: 57) in tudi to, da je neka kultura v dani situaciji vedno dominantna. Kljub temu, da je neka kultura v dani situaciji dominantna in je tudi v »global mélange« sam, kot pravi Pieterse, vpisana asimetrija in neenakost v globalnih razmerjih, pa hkrati prav zaradi hibridnosti (ki je lahko asimilacionistična hibridnost ali destabilizajoča hibridnost) »hegemonija ni zgolj reproducirana, ampak rekonfigurirana v procesih hibridizacije« (Pieterse, v: Featherstone, Lash in Robertson (ur.), 1997: 57). In prav zaradi tega tisti, ki so na hegemoni poziciji, v določenih pogledih vztrajajo na esencialističnih pogledih tako na identiteto kakor na kulturo.

Vprašljivo je seveda tudi, če drži Tayloreva komunitaristična premisa, da je skupnost pred posameznikom v tem smislu, da ima torej skupnost sama po sebi večjo vrednost. S takšno dikcijo bi lahko npr. starši od mladega dekleta zahtevali, naj se ne šola, ker to ni v skladu s tradicijo, saj je skupnosti bolj potrebna kot mati otrok, navkljub njeni osebni želji po šolanju. Znotraj določene skupnosti namreč živijo različni posamezniki, ki imajo do te skupnosti prav tako različen odnos. To ugotavlja tudi Nira Yuval – Davis v svojem delu *Gender and Nation*, iz katerega izhaja, da so takšne »Politike pripoznanja« problematične, saj je vprašanje, če se lahko »projekti, katerih cilj je ohranitev različnih kultur, izognejo reifikaciji in esencializaciji teh kultur«(Yuval-Davis, 2003: 55). Nira Yuval Davis opozarja tudi na problematično inherentno podmeno, da so vsi člani neke (kulturne) kolektivitete enako predani tej kulturi. S tem »poskušajo konstruirati člane manjšinskih kultur kot v osnovi homogene, ki govorijo z enotnim kulturnim ali rasnim glasom« (prav tam: 55). Problem se pojavlja tudi pri predstavnikih manjšinskih skupnosti, ki so s strani večine dojeti kot avtentični glas te skupnosti.

2.3.2. Korporativni multikulturalizem

Z začetkom kritičnega multikulturalizma in s pojmovanjem, ki ga podaja Audinet, da je človeštvo »mavrica situacij, raznolika kot barvna mavrica (Audinet: 13, cit. po Vidmar Horvat, 2006: 82) se odpre nova vrsta multikulturalizma, to je »potrošniški« multikulturalizem, ali kot temu pravi »Čikaška skupina za kulturne študije«: »korporativni« multikulturalizem, ki je brez kritičnega naboja, saj vnovič vzpostavlja določena razmerja moči. Temu Čikaška skupina za kulturne študije pravi »Benneton efekt« (Čikaška skupina za kulturne študije v: Goldberg(ur.),1997: 115), oziroma kot pravi Slavoj Žižek: *je multikulturalizem idealna oblika ideologije globalnega kapitalizma* (cit. po Kymlicka, 2007: 129). Audinetova barvna mavrica je sedaj preoblikovana tako, da služi potrjevanju določene hegemonije, ki je od začetne teorije kritičnega multikulturalizma prevzela prav njegovo »napako«, to je reificiranje ter esencializiranje kulturne razlike, v katero se vpisuje tudi določena fascinacija nad kulturno razliko ter fetišizacija le-te. Multikulturalizem je zatorej postal tudi »nova mitologija«. Te nove mitologije se poslužuje Beckova »stara gospa«, ki lahko biva »kulturno poligamno« (in ima v Keniji svoje domorodce, katerih identita je statična in so »zmrznjeni« v določenem času in prostoru) kakor tudi Baumanov postmoderni turist, čigar identiteta se oprijemlje zgolj svoje neoprijemljivosti, seveda pa prav tako potrebuje neko trdno podlago, trdnega *Drugega* (Vidmar Horvat, 2006: 62).

Kar se korporativnega multikulturalizma tiče, Will Kymlicka opozarja, da le-ta še zdaleč ni edina ideologija, ki jo je posvojil korporativizem. Podobno se je dogajalo s feminizmom ter tudi okoljevarstvom, ki sta prav tako zrasla kot opozicija korporativnim elitam ter neoliberalni ideologiji. Prilagodljivost kapitalizma pa je te »požrla«, jih »nalepila« na oblačila in jih naredila za svoje. Zato sedaj nekatera družbena gibanja poskušajo ohraniti začetne reformistične cilje samih teh gibanj, ki bi se ločili od fenomenov, ki jih Kymlicka imenuje korporativni multikulturalizem, potrošniški multikulturalizem, butični multikuluralizem, neoliberalni multikulturalizem - ali celo kar Benneton multikulturalizem (Kymlicka, 2007: 131). Vendar Kymlcika hkrati zaključuje, da »ni nič takega v logiki multinacionalnega kapitala, da bi potreboval ali po drugi strani izključeval multikulturalizem (prav tam: 131). Multikulturalizem so

korporativne elite posvojile tam, kjer je imel kot gibanje nek uspeh in se zato bolje prodaja; tam, kjer tega uspeha ni bilo, pa se korporacije od njega oddaljijo[10].

2.3.3. Različni diskurzi o multikulturalizmu: od konzervativnega do policentričnega multikulturalizma

Peter McLaren, v svojem eseju *Beli teror in opozicijsko delovanje: Proti kritičnemu multikulturalizmu,* meni, da je diskurzov o multikulturalizmu več in ne spadajo vsi v kritično paradigmo. Prvi, ki v njo ne spada, je »konzervativni« multkulturalizem (Mclaren, v: Goldberg (ur.) 1997: 47). Takšen multikuralizem eksplicitno poudarja večvrednost »zahodne kulture«. Tak pogled vidi na primer Afriko kot barbarsko in divjo celino nasproti civiliziranemu zahodu. Konzervativni multikulturalizem je šel tako daleč, da so ob koncu 20. stoletja v antwerpenskem živalskem vrtu razstavili desetletnega pigmejskega dečka in ga poimenovali kot »manjkajoči člen« v Darwinovi verigi razvoja (prav tam: 47). McLaren meni, da prakse konservativnega multikulturalizma še zdaleč niso stvar preteklosti. Še danes mnogi »znanstveniki«, ki se sami ograjujejo od kolonialne dediščine, raziskave o »neuspehu« manjšin v družbi pripisujejo njihovi »kognitivni inferionosti« ali kulturno depriviranem ozadju (prav tam: 48). Takšne razlage pa so še kako stvar sedanjosti. Če se takšne »prijeme« vpelje v šolski prostor, se lahko zgodi tole: »Konzervativni multikulturalizem želi asimilirati študente v nepravičen družbeni red z argumentacijo, da vsak član vsake etnične skupine ima lahko ekonomsko korist od neokolonialnih ideologij in ujemajočih se družbenih ter ekonomskih praks. Toda prvi pogoj za »pridruženje klubu« je, da se razgalijo, izkoreninijo in se kulturno slečejo« (prav tam: 49).

Drugi multikulturalizem, ki mu prav tako umanjka kritičnega pristopa, je po Mclarenovem mnenju, »levi liberalni multikulturalizem«. Ta po McLarnu stavi na politiko pripoznanja, kar pomeni, da razliko izpostavi. Takšen multikulturalizem izpostavlja, da so različni ljudje med seboj kognitivno enaki in da se manjša

[10] Še bolj zapleten odnos med multikulturalizmom in korporativnimi elitami vlada v »nezahodnih« državah, opozarja Kymlicka. Starbucks in McDonalds v Savdijski Arabiji z lahkoto aplicirajo spolno segregacijo in diskriminacijo v svojih lokalih in s tem kršijo človekove pravice, pri čemer reproducirajo inherentne vzorce hiarhije in izključevanja v imenu »spoštovanja različnih kultur, katerim strežejo« (Kymlicka, 2007: 131).

uspešnost črncev v ameriškem kapitalističnem svetu ne pripisuje njihovi kognitivni inferiornosti, pač pa temu, da zanje ne obstajajo enakopravne družbene ter izobraževalne možnosti (prav tam: 51). Levoliberalni multikulturalizem zato poudarja kulturne razlike in po McLarenu rad eksoticira »drugost«. Problem takega pogleda je, da »levoliberalni multikulturalizem tretira razliko kot »esenco«, ki obstaja neodvisno od zgodovine, kulture in moči. V tem kontekstu je posameznik zaprošen, naj izpostavi svojo identiteto, še preden se lahko dialog začne« (prav tam: 52).

Po drugi stran pa kritični ali »odporniški« multikulturalizem poudarja, da je razlika »vedno produkt zgodovine, kulture, moči in ideologije. Razlike se pojavijo med skupinami in v skupinah samih in morajo biti razumljene glede na specifiko, kako so nastale. Kritični multikulturalizem prevprašuje konstrukcijo razlik in identitete v razmerju do radikalne politike (prav tam: 53). Obrne se tudi proti pojmovanju konzervativnega in levoliberalnega multikulturalizma, ki sta zgrajena na prepričanju, da pravičnost že obstaja in prevzame stališče, da je pravičnost potrebno »vedno znova ustvarjati in se zanjo nenehno boriti« (prav tam: 55).

Podobno razumevanje multikulturalizma kot kritične paradigme podajata Stam in Shohat v svojem eseju *Tekmujoče (contested) zgodovine: Evrocentrizem, multikulturalizem in mediji*. Kritični multikulturalizem, ki ga imenujeta policentrični, saj prevprašuje razmerja moči, je postavljen kot napad na evrocentrizem, ki ga narekuje zdravorazumska logika kot normalnega, ki o sebi govori zgodbo o znanosti, napredku in humanizmu, medtem ko demonizira ostale. Evrocentrizem postavlja dualistične kategorije, kot so »*West and the Rest«,* na podlagi katerih se vzpostavljajo binarne opozicije: »naše nacije, njihova plemena, naše religije, njihova vraževerja, naša kultura, njihova folklora, naša obramba, njihov terorizem« (Stam in Shohat, v: Goldberg (ur.), 1997: 297), namesto da bi zapadel v manihejske kategorije dobrega in zlega (tudi v obratnem smislu, da bi pripisal samo dobre lastnosti Neevropejcem, kar je zgolj odsev evrocentrizma v ogledalu, bi rekel Derrida). Raje kot da bi napadal Evropo kot tako, »anti – evrocentrični multikulturalizem v našem pogledu relativizira Evropo ter jo vidi kot geografsko fikcijo, ki sploščі kulturno raznolikost in hibridnost celo Evrope same. Evropa je vedno imela svoje periferne regije in stigmatizirane etnicitete, razrede in spole (Judje, Irci, Cigani, Hugenoti, kmetje, ženske, manjšine 'barve')« (prav tam: 298). Policentrični multikulturalizem je radikalna kritika moči

razmerij in zahteva radikalno enakost ljudi v statusu, inteligenci in pravicah (prav tam: 299). To pa ne pomeni, da bi bile manjšine zgolj tolerirane, temveč da bi aktivno sodelovale v oblikovanju medskupnostnih koalicij. Ta multikulturalizem ne dojema identitete kot esencialne, temveč kot multiplo, nestabilno, zgodovinsko situirano, kot produkt nadaljevalne diferenciacije in polimorfne identifikacije in pluralizacije« (prav tam: 300).

2.3.4. Multikulturalizem kot politična teorija

Kot ob mnogih širokih pojmih se tudi v primeru koncepta »multikulturalizma« pojavijo zagate s poimenovanjem oziroma se različni fenomeni lahko pojavijo pod istim imenom. Klasifikacija multikulturalizma, ki jo predlaga McLaren, je predvsem aplikativna na splošne javne debate ter pedagogiko, medtem ko ni uporabna v teoriji politične filozofije, v kateri takšne označbe nosijo predvsem drugačne pomene (npr. konzervativni multikulturalizem).

V političnofilozofski teoriji, iz katere izhaja tudi Charles Taylor, se teoretiziranje o multikulturalizmu začne s konzervativnim ali komunitarnim multikulturalizmom. Komunitarni multikuturalizem v svoji kritiki libaralizma zagovarja Charles Taylor. Politični filozof Will Kymlicka se sicer zaveda, da gre za pomembno kritično paradigmo, ki je spremenila gledanje na uveljavljene norme liberalizma, ki je državljane po Taylorju delila na prvorazredne in drugarazredne državljane (Taylor, v Gutman (ur.), 1994). Kymlicka tudi sam opozarja na mnoge težave liberalizma kot »uradne« ideologije (vsaj držav - liberalnih demokracij).

John Rawls meni, da je potrebno takšno razumevanje posameznika, ki dopušča, da ljudje živijo v skladu s tem, o čemer sami mislijo, da jim daje nek smisel življenja. Tako lahko na novo premislijo in spremenijo lastno razumevanje dobrega življenja, za kar pa potrebujejo tako svoboščine kot izobraževanje. To pa po mnenju dveh liberalcev, J. Rawlsa in Ronalda Dworkina, vodi v nevtralno državo, ki »svojih dejanj ne upravičuje v notranji več- ali manjvrednosti razumevanj dobrega življenja in ne poskuša namerno vplivati na sodbe ljudi o vrednosti teh različnih razumevanj« (Kymlicka, 2005: 312). Načini življenja morajo biti spoštljivi do pravičnosti, država pa

ne sme dopustiti obstoja »javnega rangiranja vrednosti različnih načinov življenja« (prav tam: 312). Posameznik je tako moralno »pred« skupnostjo, ki je pomembna le, v kolikor služi predvsem dobrobiti posameznika.

Največji problem dela liberalizma je njegova miselna konstrukcija, »tančica nevednosti«, ki je po teoriji liberalne enakosti, kot jo predlaga John Rawls, »intuitivni preizkus nepristranskosti« (prav tam: 104-105), ki naj ponudi dobre argumente za čim pravičneje urejeno družbo. Vendar pa ta preizkus nepristranskosti v dejanskosti ne more zdržati, saj imajo v različnih državah prednost predvsem tisti, ki so se (na)rodili v hegemono kulturo ter predvsem hegemon jezik. Kymlicka ob tem poudarja: »Na splošno bi morali na jezik in kulturo, v kateri so bili ljudje vzgojeni, gledati kot na del njihovih neizbranih okoliščin, ne pa kot na njihov prostovoljni okus. Dostop do jezika in kulture je včasih lahko predpogoj same zmožnosti sprejemanja smiselnih izbir« (prav tam: 475). To pa je tisto, kar so liberalci (predvsem je tu mišljeno na zagovornike tako imenovane »liberalne enakosti«) spregledali, kot so spregledali tudi to, da sami ne stojijo na neki nevtralni poziciji, na kar predvsem leti Taylorjeva kritika. Kymlicka se na tej točki s Taylorjem strinja in ga zaradi tega celo na nekem mestu umešča v »prvi val« liberalnega multikulturalizma. To tezo podkrepi na primeru pravice do izobraževanja, ki »ni pravica do izobraževanja v vsakem jeziku, ki ga izbere otrok ali njegovi starši, ampak pravica do izobraževanja v nacionalnem jeziku, saj cilj te pravice ni le izpolnitev neke abstraktne potrebe po racionalnosti, pismenosti in znanju, temveč tudi tako educiranje ljudi, ki jim bo v pomoč pri integriranju v nacionalno kulturo« (prav tam: 460).

Kymlicka izpostavi, da je lahko tudi država z (domnevno nevtralno) liberalno ureditvijo lahko izjemno izključujoča: »Jasno je postalo, da se številne skupine – črnci, ženske, staroselci, etnične in verske manjšine, geji in lezbijke – kljub temu, da imajo skupne državljanske pravice, še vedno čutijo potisnjene na obrobje ali stigmatizirane. Številni pripadniki teh skupin se ne počutijo tako ne zaradi (ali ne samo zaradi) svojega družbeno ekonomskega statusa, temveč tudi zaradi svoje družbenokulturne identitete – zaradi svoje »različnosti« (prav tam: 461). Kymlicka tukaj navaja Iris Marion Young, ki imenuje te zahteve po specifičnem obravnavanju na podlagi pripadnosti neki posebni skupini, »diferenciirano državljanstvo« (prav tam: 461). Takšno državljanstvo pripadniki teh skupin zahtevajo zaradi dveh razlogov: prvi

je ta, ker se ne strinjajo z idejo, da bi morala obstajati skupna kultura ali pa da je to edin način, kako bi se lahko integrirali v skupno kulturo na pravičnejši način (prav tam: 461). Poleg »politike prerazdelitve«, ki po liberalni enakosti odpravlja ekonomske nepravičnosti v družbi, je treba upoštevati še »politiko pripoznanja«, ki odpravlja nepravičnosti, ki so nastale na podlagi statusne hierarhije, ki so bodisi ekonomsko hierarhizirane (družbeni položaj Romov, s katerim se bomo natančneje ukvarjali pozneje) ali pa na ravni ekonomskega statusa niso deprivirane (denimo geji, ki so lahko ekonomsko uspešno situirani v družbi, a vendarle so tarča diskriminatornih napadov, saj so nizko na statusni hierarhiji).

Vendar Kymlicka poudarja, da je paradigma komunitarističnega multikulturalizma problematična. Prvi tak problem je, da poskuša kulture razumeti kot pristne in brezčasne. To pomeni, da antropološko naivno poleg kulturne pristnosti prisega tudi na kulturno čistost, ki je ne zgolj naivna, temveč tudi politično nevarna, saj lahko generira predsodke in ksenofobijo. Po Kymlicki se je pomembno zavedati, da »naravno« stanje kultur ni kulturna čistost, temveč kulturna hibridnost. Drugi problem takšnega pojmovanja je, da v političnem smislu dopušča vzpostavljanje konzervativnih elit znotraj skupin, ki zatirajo tiste člane, ki se s konzervativnimi idejami določene skupnosti morda ne strinjajo. Naslednja dva problema, ki se pojavljata, sta upoštevanje človekovih pravic ter hkrati demokratična debata v razmerah, ko se (univerzalne) človekove pravice na eni ter prakse neke »skupnosti« na drugi strani lahko med seboj izključujejo (Kymlicka, 2007: 102). Toda vse to, kar Kymlicka očita komunitarističnemu delu multikulturalizma, je McLaren očital levoliberalnim multukulturalistom. Da bi bila zadeva še bolj zapletena, takisto očita Nira Yuval Davis Kymlicki esencializiranje in reificiranje kulturne razlike (Yuval Davis, 1997: 77). Kymlicka v svojem najnovejšem delu upošteva predvsem očitke dela feministične teorije, vendar poudarja, da teorije, ki jo sam zagovarja, ni gradil na podlagi kulturne čistosti, temveč na podlagi kulturne hibridnosti ter srečevanj različnih kultur in s tem njihovega spreminjanja.

Will Kymlicka je v politični filozofiji prevzel pomisleke, ki so bili izraženi v smislu multikuluralizma kot kritične paradigme ter jih inkoporiral v svojo teorijo, ki jo imenuje liberalni multikulturalizem. Po njegovem mnenju je značilnemu ozkogledemu liberalcu res težko sprejeti kritike, ki so jih na liberalce naslovili zgodnji teoretiki

multukulturalizma, saj »se bo multukulturalizmu uprl kot nepotrebnemu in nevarnemu odklonu od primernega poudarjanja posameznika. V nasprotju s tem komunitarci v multikulturalizmu vidijo primeren način, s katerim je mogoče obvarovati skupnost pred škodljivimi vplivi individualne avtonomije in uveljaviti vrednote skupnosti« (Kymlicka, 2005: 471). Kymlicka nasprotno poudarja, da je kritika, ki je na »za razlike slepe« liberalce letela s strani Taylorja, upravičena. Vendar ne do te mere, da bi morali liberalno teorijo samo po sebi odvreči, temveč jo je treba revidirati predvsem tako, da ne bi bila slepa za razlike in bi poleg individualnih pravic posameznika upoštevala še posebne skupnostne pravice, to so manjšinske pravice.

Multikulturalizem kot kritična paradigma mora dati »veto« na tisti del teorije (liberalne) enakosti, kjer le-ta zgreši svoje osnovno poslanstvo, da bi torej izravnala neizbrane neenakosti, saj tega ne more storiti s slepostjo za razlike. Kymclika predlaga dve osnovni vrsti pravic, ki jih pripadniki manjšinskih skupnosti morajo imeti: da imajo posamezniki svobodo znotraj svoje skupine (Kymclika nastopi proti t.i. notranjim omejitvam, ki bi lahko v imenu kulturne čistosti posameznikom znotraj kulture omejevale individualno svobodo), hkrati pa mora določena manjšinska skupina imeti zunanjo zaščito, ki bi zagotovila enakost med skupinami, hkrati pa ne bi dovoljevala prevlade neke skupine nad drugo (prav tam: 479). Kymlickova poanta je, da multikulturalizem ni v nasprotju z liberalizmom, temveč le-ta lahko nastopa kot kritična paradigma saj med drugim »zahteve po manjšinskih pravicah krepijo liberalne vrednote« (prav tam: 481). S tem pa naj bi bila tudi nekako presežena »lažna debata« med individualisti ter kolektivisti o paradigmi multikulturalizma. Posameznik naj bi tako bil moralno »pred« skupnostjo. Človekove pravice posameznika pa »merilo«.

Kymlicka se v svojih delih osredotoči predvsem na etnokulturne manjšine v zahodnih demokracijah, ki jih v delu *Sodobna politična filozofija* razdeli na pet tipov (v katere pa seveda ne moremo uvrstiti vseh manjšin, kar se bo Kymlicki kot tudi nam pokazalo v nadaljevanju), in sicer: narodne manjšine, priseljence, izolacionistične etnoreligiozne skupine, metojke in rasnokastne skupine, med katerimi izpostavi Afroameričane (prav tam: 489).

Narodne manjšine Kymlicka razdeli na »poddržavne narode« ter »staroselske prebivalce, oboje pa na neko ozemlje veže pečat zgodovinskosti, zato jih Kymlicka kasneje imenuje tudi »stare« manjšine (Kymlicka, 2007). Za poddržavne narode Kymclika pravi, da so to narodi, ki nimajo lastne države, temveč živijo v okviru druge in so morda v preteklosti imeli svojo državo ali pa si zanjo sedaj prizadevajo (Kymclika, 2005: 489). V to skupino spadajo Quebečani v Kanadi, Katalonci in Baski v Španiji, Škoti v Veliki Britaniji, itd. Kasneje Kymlicka v skupino poddržavnih narodov uvrsti še manjšine, ki imajo svojo matično državo (*kin-state minorities*), vendar so zaradi različnih zgodovinskih okoliščin, po katerih so se zarisovale meje, ostale izven svoje matične države in pripadle sosednji državi. Med takšne bi lahko uvrstili Italijane in Madžare v Sloveniji. Staroselci, ki so po Kymlicki prav tako narodna manjšina, so tradicionalno naseljena manjšina na določenem ozemlju, ki so ga kasneje naselili kolonizatorji in ga pripojili k svojim novonastalim državam. Staroselcem pa je bilo to početje večinoma vsiljeno, zato so se v teh novonastalih tvorbah trudili predvsem ohranjati svoje načine življenja. Čeprav obstajajo razlike med skupinami, ki spadajo v »staroselce«, pa vendarle velja, da imajo bistvene skupne značilnosti, in sicer: »da so se na narodotvornost večine odzvale s prizadevanji po večji avtonomiji, ki so jo uporabile kot izhodišče svoje rivalske narodotvornosti, zato da bi societalno kulturo tako zavarovale in razširile po vsem svojem tradicionalnem ozemlju« (prav tam: 491).

Nove manjšine, torej manjšine, ki na določenem ozemlju niso naseljene »tradicionalno«, temveč so se priselile predvsem zaradi ekonomskih ali političnih razlogov, Kymlicka razdeli v tri skupine: priseljenske skupine, metojke ter etnoreligiozne izolacionistične skupine. Za slednje ugotavlja, da so največji problem za liberalni multikulturalizem, saj s svojim izolacionizmom zahtevajo, da so izločene iz določenih praks države, kar hkrati pomeni, da jim omejevanje svobode posameznika ni onemogočeno. Hkrati pa je paradoksno, da so bile te skupine najmanj »problematične« v praksi in so jim bile podeljene pravice, saj so se same prostovoljno izločile iz družbe. Takšne skupine so po Kymlicki na primer Amiši, Huteriti in hasidski Judje, ki so emigrirali v določene države, ker so bili v svojih zaradi verskih nestrpnosti preganjane. (prav tam: 498-501).

Drugi dve novi manjšini, ki sta seveda znatno večji od etnoreligioznih izolacionističnih manjšin, so »priseljenci«, ki imajo v določeni državi pravico do bivanja, ter »metojki«,

ki pravice do bivanja nimajo. Nove manjšine se od starih razlikujejo po tem, da so ozemeljsko razpršene, zato naj ne bi mogle zahtevati podobnih pravic po (svoji) societalni kulturi, kot to lahko storijo »stare« manjšine. Zato pa za razliko od izolacionističnih skupih zahtevajo pravičnejše možnosti za integracijo v družbo, kot jih je ponujala za razlike slepa liberalna politika: »Priseljenci zahtevajo bolj toleranten ali ″multikulturen″ pristop k integraciji, ki jim bo dopustil in jih podprl v njihovem prizadevanju po ohranitvi raznoraznih vidikov njihove etnične dediščine tudi po tem, ko se integrirajo v večinskem jeziku« (prav tam: 496). Metojki pa so po Kymlicki tisti priseljenci, ki pravice do bivanja v določeni državi zaradi svojega ilegalnega statusa nimajo. Kymclika poudarja, da bi se njihov status kljub njihovi »ilegalnosti«, kot nekakšnem »izvirnem grehu«, v luči pravičnosti moral urediti na podoben način, kot bi se to storilo pri ostalih priseljenski skupinah.

Zadnja skupina, ki jo Kymlicka analizira v tem delu, so Afroameričani. Te je izbral zaradi dejstva, da gre za izjemno raznoliko skupino, katere skupni imenovalec je predvsem to, da so skozi svojo zgodovino bili vedno tarča diskriminacij (prav tam: 505).

2.3.5. »Etnični pandemonium« ali strah pred netolerantnimi manjšinami

Kljub Kymlickovi ugotovitvi, da je na področju politične teorije debata med liberalizmom in multikulturalizmom presežena in da sta ta dva koncepta med seboj kompatibilna - in še več: da sta nujno soodvisna, v javnih debatah ta dilema nikakor ne pojenja. Avtorji Čikaške skupine za kulturne študije ugotavljajo, da je multikulturalizem kot kulturni kriticizem izven akademskih sfer naletel na »ostre reakcije v domeni politike ter novinarstva« (Čikaška šola za kulturne študije, v: Goldberg, 1997: 127). Zanimivo je namreč, da te ostre reakcije ne prihajajo iz samoidentificiranih konzervativnih medijev, temveč se je zgodilo predvsem »zavezništvo med konzervativnimi akademiki ter liberalnimi novinarji« (prav tam: 127). Ti konzervativni akademiki v imenu liberalizma kritizirajo multikulturalizem in še vedno predstavljajo »vizijo homogene in univerzalno normativne kulture« (prav tam:127). Še pomembneje na tem mestu je poudariti, da smo vse bolj priča nevarni »poroki« med liberalnim diskurzom ter desničarskimi politiki, ki ta liberalni diskurz

izrabljajo za nove možnosti politike izključevanja *Drugega* ali neke manjšine, ki naj ne bi bila tolerantna ali ne bi ustrezala merilom liberalnosti. Ta debata dobiva novo dimenzijo, ki v javnosti multikulturalizem prikazuje kot krivca za odprtje pandorine skrinjice, iz katere je pobegnil celoten »etnični pandemonium« (Kymlicka, 2007: 277).

V delu *Ali se lahko izvozi liberalni pluralizem?* so različnih avtorji (predvsem gledajoč situacijo postkomunisitčnih držav) Kymlicki očitali, da njegova teorija v praksi ni prenosljiva na te države[11], saj se morajo nekatere soočati z manjšinami, ki so tako navznoter, do svojih članov (če odstopajo od »tradicije«), kakor tudi navzven, do drugih skupin, netolerantne. Zaradi tega ti kritiki menijo, da takšnim manjšinam ne gre priznati manjšinskih pravic. Kymlicka na te očitke odgovarja, da se tukaj pojavlja zanimiv paradoks, saj se na neliberalizem večine »gleda kot (na) lažje ozdravljivega, medtem ko se neliberalizem manjšine smatra kot neozdravljiv« (Kymlicka (ur.), 2002: 306). Kymlicka poda zgled Turčije, ki je zavrnila kurdsko avtonomijo, češ da je kurdsko vodstvo neliberalno. Seveda je ob tem pozabila, da se je kurdsko vodstvo radikaliziralo predvsem zaradi turške represije (prav tam: 307). Zato je na tem mestu zaključek s stališča liberalnega multikulturalizma kot paradigme politične teorije (in prakse) naslednji: »V vsakem primeru je licemerno insistirati, da manjšine morajo dokazati svoj liberalizem, še preden dobijo pravico do samoupravljanja v tistih primerih, kjer večina ni podvržena istemu testu. To je lahko samo izgovor, ki bi večini omogočil, da obdrži represivno vladavino« (prav tam: 307).

Kljub zgornjemu argumentu pa se strah pred »etničnim pandemonijem« povečuje prav v tako imenovanih zahodnih demokracijah. Te zahodne demokracije, ki so bile naklonjene spoštovanju pravic etnoreligioznih manjšin, četudi so te kršile individualne pravice svojih članov, so se »ustrašile« množic migrantov, ki naj bi bili nagnjeni k inherentni netolerantnosti, kar naj bi se zelo lepo dopolnjevalo z željo po prevladi »njihovih« vrednot nad »našimi«. Zato očitajo tudi tistim, ki so uporabili multikulturaizem kot kritično paradigmo, s pomočjo katere so svojo kritiko naslovili na liberalizem, da so se postavili na »sovražno« stran. Če se je vzpon multikulturalizma zgodil naprej v zahodnih (liberalnih) demokracijah, pravi Kymlicka, se prav tako na

[11] Ta očitek je zanimiv tudi z drugega stališča, saj so nekatere postkomunistične države bile tradicionalno znane po tem, da so veliko bolj upoštevale manjšinske pravice vsaj tako imenovanih poddržavnih narodov, kot se je marsikje to upoštevalo v »zahodnih« demokracijah in šele kolaps sistema je prinesel kršenje teh pravic, kar je bilo videno na primer tudi v Vojvodini.

istem mestu dogaja njegov umik (Kymlicka, 2007: 122). Vendar pa se ta ne dogaja na vseh »frontah« v politični teoriji o multikulturalizmu. Če so zahodne demokracije okrepile manjšinske pravice za »zgodovinske« manjšine (torej manjšine, ki naj bi bile na določem območju zgodovinsko naseljene), se sedaj zaostruje debata o tem, ali priznati manjšinske pravice tudi »sodobnejšim« migrantom. To pa predvsem zaradi tega, ker se večino migrantov v očeh povprečnega Evropejca zajame pod skupen označevalec »islama«, ki se v istem hipu naveže na 11. september 2001 ter bombne napade v Londonu in Madridu. Te dogodke politične elite uporabljajo kot simptome, zaradi katerih je treba braniti liberalne vrednote pred »muslimanskimi« migranti, ki so očitno povezani z ekstremisti iz držav, iz katerih so sami emigrirali. Argument, zakaj bi bilo potrebno ovreči multikulturne politike in s tem tudi manjšinske pravice za migrante, se več ne napaja iz temeljne (družbene) pravičnosti, temveč iz geopolitične varnosti (prav tam: 125). S tem pa se oblikuje nova skupnost strahu, ki skonstruirano nevarnost vidi v podobi imigranta - muslimana.

»Strah« pred etničnim pandemoniumom se po Judith Butler pojavi predvsem v povezavi z novimi migranti, ki naj bi izhajali iz držav, ki so še v predmodernem stanju, to pa predvsem leti na predmodernega islamskega *Drugega*, ki evropske modernosti še ni dosegel. (Butler, 2008: 19). Judith Butler argumentira, da se diskurz modernosti uporablja kot novi diskurz izključevanja in hkrati tudi nasilja nad »novimi migranti« v imenu ohranjanja določene modernosti (Butler, 2008). Kymlicka pa meni, da je »musliman« še vedno idealnotipska podoba *Drugega*, na katerega se projicira strah zaradi nostalgije po skupni zgodovini in identiteti: »Ljudje ne marajo etnične in rasne raznolikosti, ampak ne želijo izgledati kot rasisti ali ksenofobi, zato iščejo neke bolj 'sprejemljive' razloge za nasprotovanje imigrantskemu multikulturalizmu, kot na primer neliberalne prakse ter varnostne grožnje (ali kriminal, ekonomsko breme, zloraba azilnih postopkov, itd.)« (Kymlicka, 2007: 126).

Kymlicka trdi, da če ne bi bili to razlogi za »racionalizacijo« strahu pred migranti, bi ljudje izumili druga tveganja. Državljani bi bili pripravljeni sprejeti multikulturne politike držav, če ne bi bile povezane z visokimi tveganji, kar je po Kymlicki precej paradoksalno, saj meni, da bi jih bilo ravno takrat potrebno sprejeti (prav tam: 127). Poroka liberalnega diskurza z ekstremno desničarsko politiko, ki zavrača možnosti sprejemanja multikulturnih politik, svoj dodaten naboj dobiva pri Huntigtonovi tezi o

»trku civilizacij«. Dve različni civilizaciji po Huntingtonu, pravi Kymlicka, ne moreta bivati v isti državi kot enakopravna partnerja, temveč je nujna dominacija enega nad drugim (kristjani nad muslimani), zato ta *Drugi* avtomatično tendira k temu, da je nelojalen tej državi. Kymlicka komentira, da (»znanstveni«) diskurz na ravni »trka civlizicij«, ne dopušča prav nič prostora za debato o pravičnosti in pravicah za manjšine, temveč se celotna debata preseli na področje varnosti (prav tam: 187).

Analize strahu pred migranti se loti tudi Dario Melossi. Pri tej analizi se ukvarja s povezavo med migracijami ter njihovo kriminalizacijo, pri čemer kritično izpostavi tudi »družbeno« določene pogoje, zaradi katerih migranti v državah gostiteljicah (kar analizira na primeru Italije) pravzaprav vstopajo tudi v svet kriminala ter kaznovanja, pri čemer postanejo še grešni kozli za mnoga sistemska protislovja sodobne evropske države.

Migracije ljudi so skupaj s kriminalizacijo ter kaznovanjem migrantov značilnost sodobnega (modernega) sveta. Modernost in migracije sta neločljivo povezana »procesa« že vsaj od srednjega veka, vsaj toliko časa pa so migranti označevani tudi kot »kriminalci«. Množične migracije se dogajajo predvsem zaradi »neprostovoljnih« odločitev ljudi, ki jih iz matičnih krajev bivanja prežene iskanje boljše eksistence, nasilje, vojne...ipd. »Tavajoče« množice na novo ustvarjene potencialne delovne sile prebujočega se kapitalizma je bilo potrebno »ukrotiti«, za kar sta bili uporabljeni predvsem dve (disciplinarni) instituciji: tovarna in zapor.

»Evropskim« migracijam, ki so se pred stoletjem še usmerjale iz Evrope proti Severni Ameriki, se v 60-ih letih množičneje pridružijo migracije znotraj evropskega kontinenta, v zadnjih desetletjih pa se te dogajajo tudi znotraj posameznih držav (v Italiji od juga proti severu). Mnoge do tedaj e-migrantske države pa postanejo i-migrantske za prihajajoče ljudi iz revnejših predelov Afrike, Azije, Bližnjega vzhoda, Latinske Amerike in tudi Evrope, še posebej po zlomu »blokovske« delitve v Evropi ob koncu 80-ih. Del kazenskega prava je naperjen prav proti dejanjem, ki jih lahko »izvrši« zgolj imigrant, na primer, kadar krši določila »priseljeniške« zakonodaje. Melossi kontekstualizira pogoste (proti)migracijske politike in ravnanja (domačih) prebivalcev: s (politično, socialno in kulturno) »krizo« v na novo konstituirajoči se »Evropi«; s (problematičnostjo) nove »evropske« identitete; postfordizmom;

razkrajajočim se »klasičnim« delavskim razredom, ki naj bi mu prišleki »odžirali« delovna mesta. Nekatere raziskave pokažejo, da je »intenzivnost ksenofobičnega konflikta bolj odvisna od *percepcije* grožnje, ki naj bi jo predstavljali imigranti, kot od resničnega dogajanja na trgu dela« (Melossi, 2000: 375). Sem se vpisuje tudi skorajda »arhetipski« strah pred »drugačnim, nevarnim« *Tujcem*. Diskurz o imigraciji mnoge Evropejce napeljuje tudi na (preiz)spraševanje lastne (»evropske«) identitete.

Raziskave narejene okoli leta 2000 so pokazale, da je v nekaterih evropskih državah delež kriminaliziranih in zaprtih tujcev izrazito velik in nesorazmeren z njihovim siceršnjim številom v določeni državi. Nekateri raziskovalci te statistike pojasnjujejo z domnevno (etnično-kulturno) pogojenostjo kriminalitete, drugi pa vendarle opozarjajo na širše »strukturne« vzroke, denimo strukturno ali institucionalno diskriminacijo. Število zaprtih kaže lahko na določeno raven kriminala, obenem pa vsaj toliko tudi na raven (družbeno skonstruiranega) kriminaliziranja *Drugega*. Povezava med deležem tujcev, vpletenih v kriminal, ter družbenimi razmerji, ki lahko takšen delež v prihodnje še pospešijo, je verjetno očitna. Imigrantom se v ciljnih državah zlasti odpirajo nezakonite možnosti preživetja, saj so sicer na dnu, brez izbire. V teh statistikah zlasti manjkajo relevantni podatki o ljudeh brez dokumentov, ki svoje potne liste, še posebno kadar vedo, da jih je ciljna država pripravljena deportirati nazaj, enostavno zavržejo. S tem malim (nezakonitim) aktom pravzaprav ostajajo subjekti (kazenskega) njenega prava in si tako podaljšujejo možnosti za izogibanje repatriaciji. Prav »test«, ki pokaže, da je nekdo brez pravic, v kolikor se mu »splača« storiti kaznivo dejanje, se pri ravnanju z ilegalnimi migranti dobro pokaže. V državah, kjer je odpor do imigrantov izrazit, mora obstajati »povezava med socialno homogenostjo teh držav, ki so sovražne do imigrantov, njihovega opiranja na neuradna sredstva družbenega nadzora, nejasna pravila ter večjo verjetnost, da bodo tujci postali žrtve formalnega sistema družbenega nadzora [...] ki je prihranjen prav zanje« (prav tam: 381). Tako se lahko, kot v primeru izgona Strojanovih, s katerim se bomo ukvarjali v nadaljevanju, oblikuje medsosedska »civilna pobuda«, ki na neformalni ravni določa pravila igre, pri čemer so jo (ključno) podprli nosilci oblasti ter represivnih aparatov. Kriminal »modernosti« je v tesni povezavi z mobilnostjo, torej s kapitalističnim razvojem (prav tam: 387). Imigranti lahko postanejo »primerni sovražniki« za vse, ki so žrtve protislovij znotraj sodobnih držav.

3. EVROPSKE RAZSEŽNOSTI POLOŽAJA ROMSKE SKUPNOSTI V SLOVENIJI

V »praktičnem« delu diplome bomo predvsem teoretična dognanja v zvezi s pozno (visoko, refleksivno, post-) moderno, identiteto v le-tej in še posebej v povezavi z manjšinami in multikulturalizmom poskušali povezati s tem, kakšne so evropske razsežnosti romske skupnosti v Sloveniji. Evropske razsežnosti pa ne mislimo oblikovati v smislu različnih pravnih besedil, ki jih EU izdaja za zaščito manjšin, temveč predvsem v smislu oblikovanja humanističnih razsežnosti Evrope, a hkrati poudariti tudi njene »temne« strani, kar evropsko identiteto ne definira zgolj v terminih človekovih pravic in individualnega dostojanstva, temveč tudi s slepostjo širokosrčnih (liberalnih) norm ter hkrati z njihovim nedoslednim upoštevanjem. Zgodba o evropskih razsežnosti romske skupnosti v Sloveniji tako posega tudi v oblikovanje evropske identitete v Sloveniji nasproti *Drugemu*, ki je po določenih standardih označen za »neevropskega« in posledično tudi »nemodernega« in s čigar »neevropskostjo« se upravičuje kršenje visokoletečih evropskih norm. Obravnavali bomo predvsem dva vidika evropskih razsežnosti položaja romske skupnosti v Sloveniji:

a) kakšen je položaj Romov kot državljanov v Evropi, oziroma predvsem v Sloveniji (v tem podpoglavju bomo vzeli pod drobnogled, kaj pomeni romski panevropizem, kaj so Romi prispevali k slovenski »identiteti« in njenemu vpisovanju v evropski prostor, kakšen je pravni ter političnoteoretični diskurz o romski skupnosti in nenazadnje, kakšni so dejanski življenjski in eksistenčni pogoji te skupnosti v Republiki Sloveniji);
b) kako se oblikuje medijska podoba romske skupnosti v Sloveniji ter posledično z njo reprezentacije kulturne identitete te skupnosti (tukaj bomo natančneje preučili študiji »Mi o Romih ter »Manjšine v medijih«, t.i. bršljinsko zgodbo in strah pred multikulturalizmom, analizirali poročanje o izselitvi družine Strojan ter v navezavi z analizo tega poročanja preučili, kako se je oblikovala ikona Romkinje in podoba »mame Jelke«).

3.1. Romi kot evropski državljani in državljani Republike Slovenije

3.1.1. Panevropski romski narod

Z malce subverzije bi lahko rekli, da so Romi največja evropska »avtohtona« manjšina, ki živi tudi na celotnem ozemlju Slovenije. Pisni viri namreč pričajo o romskih prebivalcih v Evropi že v 14. in 15. stoletju, vendar se večina zgodovinskih strokovnjakov strinja, da se Romi začnejo preseljevati iz svoje pradomovine Indije v 10. stoletju (Klopčič, 2007: 28). Zaradi tega se je izoblikovalo jedro vseevropskih romskih intelektualcev, ki zagovarjajo idejo, da bi položaj Romov v Evropi bilo potrebno obravnavati s »panevropskim« prijemom - torej, da bi bili Romi percipirani kot internacionalna evropska manjšina ali celo konstitutiven evropski narod brez države. Ti romski izobraženci in intelektualci uspešno sodelujejo v različnih mednarodnih organizacijah in so prav tako nosilci projektov za izboljšanje položaja Romov (prav tam: 23). Vendar pa se že tukaj postavlja vprašanje, ali so ti panevropski romski »intelektualci« dejansko predstavniki celotnega romskega naroda ali pa so se od njega »osamosvojili« in ga dejansko niti ne morejo predstavljati. Vera Klopčič navaja primer intervjuja z Nicolaejem Gheorghejem, ki pravi: »Vidim zelo resno in celo poglabljajočo se nepovezanost med nami, klubi romskih (internacionalnih in nacionalnih) političnih elit, romskimi skupnostmi v posameznih državah ter romsko diasporo po svetu[12]«. Prav tako Vera Klopčič navaja izjavo uradnega sodnega tolmača za romski jezik v Republiki Hrvaški Veljka Kajtazija, ki pravi, da so glavna ovira razvoja »lokalni romski šerifi«, ki skrbijo za svojo dobrobit, ne pa za uveljavljanje interesov romskega naroda (prav tam: 24). V primeru nacionalnih in nadnacionalnih romskih političnih elit se Romom samim velikokrat zdi, da le-te več niso v stiku z njimi in ne predstavljajo romske skupnosti kot celote, ampak predvsem svoje poglede. V to smer pa je šel tudi očitek paradigmi kritičnega multikulturalizma Nire Yuval Davis, češ da samooklicani predstavniki in avtoritete določene skupnosti postavljajo to skupnost kot enotno in homogeno. Podobno tudi antropologinja Judith Okely meni, da je edino, kar imajo vsi Romi v Evropi skupnega, to, da so zmeraj percipirani kot *Drugi*. Rome Judith Okely zato označi kot *stigmatizirano manjšino* (Okely, 1996: 22).

[12] Vir: http://www.errc.org/cikk.php?cikk=2648

Po podatkih, ki jih navaja Vera Klopčič, se v Evropi število romskih prebivalcev giblje med 10 in 15 milijonov. Navaja tudi države z ocenjenim najvišjim številom romskih prebivalcev v Evropi, in sicer: Bolgarija (700.000 do 800.000), Češka (250.000), Francija (280.000), Grčija (110.00 do 130.000), Madžarska (550.000 do 600.000), Makedonija (220.000 do 260.000), Romunija (1.800.000 do 2.500.000), Rusija (220.000 do 400.000), Srbija in Črna Gora (400.000 do 450.000), Slovaška (520.000), Španija (650.000 do 800.000), Turčija (300.000 do 500.000), Združeno kraljestvo (90.000 do 120.000) (Klopčič, 2007: 36).

V Evropski uniji, katere uradno deklarirana vrednota je tudi kulturna raznolikost, »razprave o identiteti Romov s seboj prinašajo sicer zapoznelo spoznanje, da so prav Romi, evropski narod brez države, prvi znanilci in protagonisti ideje o Evropi brez meja« (prav tam: 25). Vendar pa je potrebno poudariti, da je ideja o Evropi »brez meja« ali o Evropi kot zgodovinsko »homogenem« prostoru nastala pravzaprav z novimi invencijami tradicij in kot pravi Jan Nederveen Pietersee, takšna ideologija »zamegljuje regionalne zgodovine Evrope in izpostavlja elitno kulturo« (cit. po Vidmar Horvat, 2004: 117). Ideja o poenoteni Evropi pa se oblikuje v nasprotju s svojim *Drugim*, oziroma, kot pravi Balibar: »Evropska skupnost temelji na fiktivni evropski etniji, ki bo bodisi temeljila na evropskem kolingvizmu ali pa na idealizaciji evropske demografske identitete, ali pa bo morda njen teritorij zamišljene skupnosti oblikovala opozicija do Turkov, Arabcev, črncev in drugih 'južnjaških populicij'. Od tega, kako se bodo vlekle meje, bodo odvisne tudi konsekvence Drugega« (cit. po Vidmar Horvat, 2004: 117).

Delež romske populacije v nobeni državi ne presega 10% njenega celotnega prebivalstva in večina, približno ¾, jih živi v srednje ter vzhodnoevropskih[13] državah, nekdanjih *socialističnih* državah[14]. Čeprav se mnogim dozdeva, da »identiteta« ter »kultura« Romov v osnovi ostaja »nespremenjena«, nekje na obrobju, gre prej ko ne za iluzijo, saj »četudi živeča na obrobju poglavitnih družbenih dogajanj, so romska

[13] Te zemljepisne oznake se uporabljajo z zavedanjem, da so politične ter še kakšne druge konotacije takšne rabe tudi v »spontani ideologiji« dela družboslovja lahko silno problematične. Naj bodo to torej predvsem zemljepisni pojmi aplicirani na (vedno bolj) kompleksnejša razmerja v regiji v preteklosti in sedanjosti.

[14] Mnogi raziskovalci uporabljajo pridevnik »nekdanje komunistične« države, kar je pertinentno samo, če se želi s tem povedati, katera politična skupina je v njih dejansko zasedala oblastne pozicije, nikakor pa ne ustreza dejanskemu stanju v teh državah, saj je bilo primerjalno lahko med seboj sila različno v sinhroni in diahroni perspektivi.

ljudstva bila pod močnim vplivom družbenih sprememb [...]« (Guy, 2006: 100). Esencialistični pogled na Rome se morda vendarle počasi spreminja, toda vsaj nomadizem naj bi bil za nekatere še vedno ena od temeljnih značilnosti načina bivanja Romov, četudi mnogi med njimi že stoletja bivajo izrazito sedentarno, torej vezano na isti kraj. To je še zlasti veljalo za »vzhodnejši« del Evrope, kjer so mnogi Romi po vojni dobili delo, predvsem v industriji, medtem, ko so »zahodneje« največkrat veljali za neproduktivne potepuhe. Potemtakem, kot to velja za vsa kolektivna identitetna zamišljanja, se tudi »kultura« in »identiteta« Romov dialektično spreminjata in pretakata skupaj s »kulturami« ter »identitetami« okolja in obratno[15].

Rome[16] po evropskem kontinentu pa vendarle »druži« nekaj izrazitih podobnosti glede (so)bivanja z drugimi. Skoraj povsod so izrazito odrinjeni, segregirani od ostalega prebivalstva, in skoraj vedno zasedajo obrobne (ekonomske) niše. To pa je pri njih med drugim povzročilo tudi, da so skozi čas oblikovali »mehanizme umika, kot samoobrambo pred zavrnitvijo in ojačitev ločene, četudi razpršene, identitete ne glede na kulturne razlike« (prav tam: 102).

Največkrat je bilo prav od številčnosti Romov v posameznih državah odvisno, ali so se tu sprejemali kakršnikoli ukrepi v smeri razvijanja njihove kulture. Pri komunističnih »politikah« po drugi svetovni vojni je bilo dokaj utrjeno prepričanje, da bo »integracija« Romov najbolj uspešna, če se izpelje s čim temeljitejšo asimilacijo[17]. Vendarle pa vsaj v jugoslovanski federaciji in na Madžarskem komunistične oblasti niso težile zgolj k asimilaciji ter destrukciji romske identitete. Leta 1981 so bili tako Romi v Jugoslaviji priznani kot »narodna manjšina« (prav tam: 104). Mnoge asociacije ter zveze Romov so se po drugi svetovni vojni sestavljale (in razstavljale) po vsej Vzhodni Evropi. Po »kolapsu« vzhodnega bloka se Rome počasi vključuje tudi v politično življenje na ravni politične zastopanosti, v čemer je nemara prednjačila Madžarska. Toda istočasno se je odvijal tudi razpad velikih vzhodnoevropskih industrijskih sistemov, kar je zelo hitro povzročilo pravcato »pandemijo« nezaposlenosti (in prihodnje nezaposljivosti) romskega prebivalstva, s čimer so bili

[15]Ta »proces« pa seveda ne poteka enakovredno (kaj šele enakopravno).
[16] Lahko bi dejali, da je ena najbolj vztrajnih skupnih značilnosti evropskih držav, ne glede na asociacije, katerih članice so, izrazito diskriminatoren odnos do romskih skupnosti živečih na njihovih ozemljih.
[17] Takšna je bila tudi že na primer politika Marije Terezije in Franca Jožefa v Habsburški monarhiji.

prisiljeni v iskanje »kakršnihkoli obstoječih socialnih pomoči ali občasnih 'prekernih' zaslužkov v črni ekonomiji« (prav tam: 106). Romi tako postajajo formalnopravno vedno bolj enaki, vendar pa ekonomsko vedno bolj ranljivi in obenem še priročne črne ovce ter tarče nasilja, domnevno krive za (predvsem sistemska) protislovja sodobnih družb. Zato množične migracije na Zahod niso presenetljive.

Namesto da bi postali nosilci ideje o Evropi brez meja, so postali evropski *Drugi*, ki s svojim nomadstvom predstavljajo grožnjo: »Skozi zgodovino so bili Romi preganjani in zatirani zaradi potujočega /nomadskega načina življenja, hkrati pa prav zaradi tega v literaturi in glasbi opevani kot zadnji nosilci svobode in romantike v svetu. Njihov vrednostni sistem in potujoči način življenja sta bila moteč element pri oblikovanju nacionalnih držav, ki so gradile hierarhične module skupnega življenja posameznikov in skupin na določenem teritoriju (Klopčič, 2007: 25). Če bi parafrazirali Baumana, so bili Romi najprej *Drugi* moderni identiteti, ki je hlastala po trdni točki, medtem ko so se oni premikali. Zato so mnoge politike šle v smeri prisilnega sedentiranja Romov, predvsem v Vzhodni in Centralni Evropi (prav tam: 36). S sedentacijo pa so zopet postali *Drugi* nasproti postmoderni identiteti turista, ki potrebuje statične kraje in hlasta po takšni identiteti, ki se ničesar ne oprijemlje. Toda ravno zato potrebuje svoj protipol, ki je nepremičen (prim. Vidmar Horvat 2006: 63). Ali kot pravi Bauman v *Tekoči moderni:* »Vso trdno stopnjo moderne dobe so bile nomadske navade nezaželene. Državljanstvo je šlo z roko v roki z naseljenostjo; odsotnost »stalnega naslova« in »brezdržavljanskost« sta prinesli izključitev iz skupnosti, ki je spoštovala zakone in so jo ti zakoni varovali, in večkrat kot ne, je to povzročilo legalno diskriminiranje, če ne celo aktivno preganjanje prestopnikov. […] Zdaj vidimo, da se nomadstvo maščuje nad načelom ustaljenosti. Nomadske in eksteritorialne elite na tekoči stopnji moderne vladajo večini« (Bauman, 2002: 19). Pri tem pa je morda potrebno omeniti, da ta elita z različnimi prijemi preprečuje tak način življenja svojemu *Drugemu* in zanj spet odreja razne dodatne zakonske sankcije, kot se to v tem času dogaja na primer v Italiji, kjer država sprejema in izvaja odkrito rasistično zakonodajo proti Romom, predvsem migrantom iz Vzhodne Evrope.

Namesto, da bi Romi postali nosilci ideje o svobodni Evropi, so ostali tujci. Romi spadajo v kategorijo tistih ljudi, ki so sicer (večinoma) državljani po rojstvu, vendar pa se zanje prav tako uporabljajo prijemi strukturnega nasilja, s katerimi so imaginarno

predstavljeni kot tujci (Balibar, 2007: 34). Zato Romi kljub temu, da imajo formalno državljanstvo v različnih državah Evrope, saj so v njih večinoma tradicionalno naseljeni, še vedno spadajo v obzorje »evropskega apartheida«, ker so jim že zaradi njihove »etničnosti« velikokrat odtegnjene državljanske pravice, kar na primer Balibar komentira takole: »Meni se zdi, da je ločnica med demokratičnimi ali liberalnimi politikami in konzervativnimi ali reakcionarnimi politikami danes odvisna predvsem (če ne izključno) od odnosa do etnične diskriminacije, do razlik v nacionalnosti, do tega, ali ima prednosti nacionalna pripadnost ali emancipacijski cilji (pravice človeka ali državljana)« (prav tam: 35). V primeru romske skupnosti se politike večine evropskih držav, torej skoraj celotnega evropskega levo/desnega spektra, izkazujejo kot izrazito »reakcionarne«.

Vera Klopčič ugotavlja, da je mednarodna skupnost, še posebej pa Evropska unija, od držav kandidatk zahtevala spoštovanje človekovih pravic Romov kot pogoj za vstop v EU. Zaradi tega so se začeli izvajati različni programi, ki naj bi izboljšali položaj Romov ter zmanjšali kršenje človekovih pravic, diskriminacijo ter rasno nasilje (Klopčič, 2007: 36). Toda, navzlic »vsem tem ukrepom in programom živijo Romi v Vzhodni Evropi v veliki večini na robu revščine, lakote in preživetja. Mednarodni razvojni sklad Združenih narodov/UNDP je v letu 2003 ugotovil, da so življenjske razmere Romov v Vzhodni Evropi na ravni držav Podsaharske Afrike« (prav tam: 37). Če pa to drži, takoj pade Beckova teza o individualizaciji revščine, saj je v primeru Romov očitno, da je revščina vezana prav na njihovo narodnost ali etničnost (kar bomo pozneje še posebej izpostavili pri Romih v Sloveniji). Prav tako je problematična Giddensova odločitev, da se ne loti obravnavanja revščine s stališča refleksivne moderne, češ da je različno to, če posameznik nima izbire zaradi revščine, ne pa denimo, če je nima zaradi nečesa takšnega, kot je tradicija. V primeru Romov gre namreč za oboje, saj jim je že tradicionalno bila pripisana vloga *Drugega*, a hkrati tudi v refleksivni moderni ne stojijo skupaj na mestu, kjer ni več »nas« in »njih«. Še bolj izrazito postajajo *Drugi* tako nasproti moderni ideologiji liberalizma (saj zaradi svojega položaja nimajo izbire) kot tudi nasproti modernih kolektivnih ideologij, kakršen je nacionalizem (saj se v njihovem imenu nanje vrstijo ksenofobni napadi kot tudi nekakšen novi »tribalizem«). Refleksivna moderna kot tudi druga moderna ter identitete, ki se oblikujejo v njih, so ne samo izrazito evrocentrične, temveč tudi elitistične, saj bi lahko obveljale zgolj za določeno izbrano

populacijo, v Giddensovem primeru verjetno pri etničnih Angležih in v Beckovem na primer pri etničnih Nemcih, pri katerih je revščina morda resnično individualizirana.

Morda bi na tem mestu kdo polemiziral, da je alarmantno stanje glede kršenja človekovih pravic ter diskriminacije Romov značilno zgolj za države Vzhodne Evrope, medtem ko naj bi v Evropski uniji, v »tradicionalnejših« zahodnih demokracijah, zaradi liberalne tradicije ter prisotnosti debat v smeri multikulturalizma kot kritične paradigme, takšnega stanja ne bilo mogoče opaziti. Toda Will Kymlicka na tem mestu lucidno opozarja, da pozornost, ki jo EU namenja Romom v postkomunističnih državah ni človekoljubne narave, saj hkrati, ko ta opozarja na stanje in položaj Romov v teh državah, ne pokaže iste zaskrbljenosti glede katastrofalnega stanja položaja Romov v starih članicah, denimo v Španiji, Grčiji in še posebej v Italiji (Kymlicka, 2007: 220). Kymlicka nadaljuje: »Zaskrbljenost EU izvira iz tega dejstva, da če bodo Romi ostali v takem neugodnem položaju v postkomunističnih državah, bodo emigrirali *en masse* na Zahod ali kot begunski upravičenci, ilegalni migranti ali (ko se bodo postkomunistične države pridružile EU) pod pravico svobode gibanja v EU (prav tam: 220). Vse to pa so bili dejanski razlogi za takšno »skrb« za »romske pravice« v teh državah. Tukaj se lahko tudi spomnimo dikcije antievropocentričnega multikulturalizma, ki pravi: »Evropa je vedno imela svoje periferizirane regije in stigmatizirane etnicitete, razrede in spole (Stam in Shohat, v: Goldberg (ur.), 2004: 298). Med stigmatizirane etnicitete prištejeta tudi »Cigane«.

Evropski center za romske pravice (ERRC) v svojih četrtletnih publikacijah pride do zmeraj iste ugotovitve: »Romi (Cigani) ostajajo do danes najbolj depriviririrana etnična skupina v Evropi. Skoraj vsepovsod so njihove temeljne pravice ogrožene. Vznemirjajoči primeri rasističnega nasilja, uperjenega proti Romom, so se pojavili v zadnjih letih. Diskriminacija se Romom dogaja pri zaposlitvi, izobraževanju, zdravstvenem varstvu, administracijskih in ostalih službah, kar je skupno mnogim družbam. Sovražni govor, uperjen proti Romom, poglablja negativne stereotipe, ki prežemajo evropsko javno mnenje. (ERRC publikacija, št. 1 in 2., 2003). ERRC na svojih spletnih straneh tudi navaja primere, v katerih so bile grobo kršene človekove pravice Romov. Za Grčijo navaja naslednje primere: »Evropsko sodišče za človekove pravice je razsodilo v prid 17-letnega romskega fanta, ki ga je ustrelila grška policija«, »Grške oblasti nelegalno deložirajo Rome kot del 'čistilne' operacije«, »Še ena

prisilna deložacija albanskih Romov v Grčiji«, »Oblasti v Grčiji pustile romsko družino kot brezdomce po demoliranju njihovega bivališča«[18]. Podobno ERRC ugotavlja tudi za Španijo: »Nedavna raziskava odkriva slabe bivanjske razmere španskih Romov«, »Napadena enajstletna romska deklica v šoli v Španiji«, »Buldožerji v Valencii naredili iz desetih romskih družin brezdomce«, »Starši 633 učencev bojkotirajo vpis treh romskih otrok«, »Prisilna deložacija 1000 Romov v Španiji«. V Franciji: »Francoski župan pravnomočno obtožen požiga romskega tabora«, »Romi deložirani iz pariškega tabora«, »Upor Romov zaradi uboja policije v Franciji«.

Največ takih primerov pa lahko predvsem v letu 2008 zasledimo v Italiji, kjer je očitno, da so se Kymlickove skorajda preroške besede uresničile. V časopisu Delo z dne 15.6.2008 se tako pojavlja članek: *Romunska policija pomaga proti Romom,* v katerem dopisnik iz Rima poroča o množičnem požiganju romskih naselij in policijskih racijah, usmerjenih proti Romom (tudi iz Romunije), njihovem izgonu iz države, domnevno, ker so tam »ilegalno« in ker naj bi »ogrožali« varnost drugih prebivalcev. Toda kot že tolikokrat doslej, so Romi v Italiji tarče kolektivnih rasističnih ravnanj s strani represivnih državnih aparatov in tudi dela prebivalstva zgolj zato, ker so Romi, ki jih je zaradi nekaterih posamičnih kaznivih dejanj potrebno kaznovati kolektivno, s pomočjo represivnih aparatov in drhali. Članek lahko postavimo tudi v kontekst poročanja časopisa o Romih v Sloveniji, kjer simptomatična odsotnost političnega diskurza o manjšinah zbledi ob spektakularnih dejanjih v sosedstvu.

3.1.2. »Evropska« Slovenija in Romi kot »balkanski« *Drugi*

Kot smo pokazali v prejšnjih poglavjih, se Evropa kot zamišljena skupnost oblikuje predvsem preko oblikovanja svojega *Drugega*, če upoštevamo večino dognanj, ki esencialistično pojmovanje identitete dekonstruirajo in namesto njega pokažejo, kako je le-to relacijsko.

[18] Vir: http://www.errc.org/Archivum_index.php, Če smo malce ironični bi lahko rekli, da se vsi ti naslovi, ki jih objavlja ERRC berejo kot naslovi črnih kronik povprečnega slovenskega časopisa, vendar z obrnjeno logiko. Romi v objavah ERRC niso akterji zločina, temveč žrtve.

V času slovenskega pridruževanja in še v letih po vstopu v EU državo obladuje kronično nevrotično stanje, imenovano »evroza«, ugotavlja Mitja Velikonja v svojem delu *Evroza: kritika novega evrocentrizma*. Prav ideološko »pretiravanje in kolektivna mobilizacija strasti pripadanja sta se zvrstila okoli vladajoče pripovedi o slovenski identiteti, ki naj bi bila od nekdaj vložena v evropsko (raje kot balkansko)« (Vidmar Horvat, 2006: 70). »Evroza« pomeni obsedno stanje očiščevanja od vseh »tujih«, neevropskih elementov, ki bi Slovenijo delale manj evropsko in s tem menda bolj balkansko. Vnovično izumljanje slovenske identitete, ki bi bila že a priori del evropske družine narodov, pa pomeni hkratno definiranje območje *Drugega*, ki v to identiteto ne spada. Kot pravi Stuart Hall, je identiteta zmeraj relacijska (cit. po Vidmar Horvat, 2006: 61) in se utemeljuje na razliki od *Drugega*. Stuart Hall ugotavlja, da »Angleži so rasisti, a ne zato, ker bi sovražili črnce, pač pa zato, ker brez črncev ne vedo, kdo so« (cit. po Vidmar Horvat, 2006: 62). V tem procesu je v primeru Slovenije bilo zanimivo tudi tole: »Pridruževanje Evropski zvezi je proizvajalo dvoumnosti. V nasprotju s postmoderno tržnico križnih identitet in kulturnih vmesnosti si je slovenska družba [...] naložila projekt higieziranja narodnega karakterja in očiščevanja tujih elementov. Po razpadu Jugoslavije je bil apel k vnovični postavitvi nacionalne in kulturne identitete ideološko gorivo za poganjanje nacionalističnih in populističnih sentimentov. Paradoksno, ozadje očiščevanja od »Balkana« je bilo vpeto v okvir Evrope, večetnične in večkulturne politične formacije. […] Projekt evroslovenstva, ki se je napajal v ožilju lokalnega nacionalizma, je iznašel svojo lastno imaginarno deželo Evropo. A iznajdba, kakršna je bila, je bila mogoča, ker je Evropa sama teritorij, preluknjan s cenzuriranimi spomini in pomenskimi prazninami.« (Vidmar Horvat, 2006: 70).

Slovenijo je vnaprej težko umestiti v multikulturni krog narodov Evropske unije, kot je popularno, velikokrat zgolj na državni ravni razumljen multikulturalizem, saj ji umanjkajo predvsem tisti veliki *Drugi*, ki se vpisuje v konstrukcijo »velikih« evropskih držav s svojo imperialno preteklostjo. Če se poslužimo argumentacije Edwarda Saida, je ta *Drugi* nastal v obsežnem pojmovanju »Orienta« in se oblikoval skozi diskurze »orientalizma«. Tudi Tomaž Mastnak v svojem delu *Evropa med evolucijo in evtanazijo* ugotavlja, da se je izraz *Evropa* in s tem tudi ideja o kolektivni evropski zavesti pojavil šele kot mobilizajoči izraz proti zunanjemu sovražniku, in sicer Turku.

V nasprotju s tem, v vsakodnevnem, tudi slovenskem diskurzu, Evropa ostaja izraz, ki nosi nek pozitiven čustven naboj in ravno zaradi tega se želi slovenska identiteta umestiti v ta kontekst: »S sklicevanjem na 'Evropo' si dajemo pogum, vlivamo vero vase […] Če se kdo ali kaj pohvali, se pohvaljeni reči ali osebi, da je 'evropskem nivoju'«. (Mastnak, 1998: 11-12)[19] . Izraz »Evropa« je v svoji zgodovini in tudi sedaj izraz, ki »vedno vključuje le tako, da izključuje [...]« (prav tam: 52). Kot politični pojem prične delovati (šele) v drugi polovici 15. stoletja, ko se Evropa »pojavlja« kot verska in kulturna celota. O »mirovni zvezi«, nekakšni »evropski uniji« je že v 18. stoletju razpravljal abbé de Saint-Pierre, medtem ko »sedanji evropski povezovalni procesi, kar se kulture tiče, zvesto sledijo modelu, ki so ga prvi postavili nacisti: multikulturna Evropa navznoter, enotni gospostveni blok navzven« (prav tam: 127)[20].

Podobno je tudi Mitja Velikonja v svoji analizi »evrocentričnega« (meta)diskurza v Sloveniji, ki se je izrazito množično pojavil zlasti ob »vstopanju« države v »Evropo«, ugotovil, da nikoli prej v času »*partijskega enoumja«* ni videl »okoli sebe toliko rdečih, komunističnih zvezd, kot [...] spomladi leta 2004, torej v času demokracije, rumenih, *evropskih*« (Velikonja, 2004: 7). Na eni strani je bila pravzaprav skoraj popolna odsotnost kritičnejše, namesto apologetske, rabe absolutno izpraznjenega termina »evropsko«, na drugi pa diskurz o: končnem odhodu iz zaostalosti Balkana; zamenjavah sintagme »Evropska unija« z »Evropa«; vrnitve v »dom«, kamor je Slovenija dozdevno od vekomaj spadala; »objektivni nujnosti« vstopa nazaj v Evropo ipd. (prav tam).

Podobno, kot se hegemonizira in prisvaja »zgodovina« Evrope, se po Mastnaku hegemonizirajo tudi diskurzi o dogodkih na prelomu osemdesetih v devetdeseta leta prejšnjega stoletja. Za razliko od takrat prevladujočega mnenja, da je šlo pri razkrajanju vzhodnega bloka za »revolucije«, Mastnak trdi, da so »revolucije« nastopile šele po tem, ko je bila (nerevolucionarno) izpeljana »pot iz sužnosti«, ter se polastile dosežkov (nerevolucionarne) civilne družbe. Ta je pogosto sprva nastopala s pozicije človekovih pravic in državljanskih svoboščin, ki so jih postavljala nova nehierarhizirana družbena gibanja. Ena od konceptualizacij civilne družbe na

[19] Zanimiva subverzija na takšno logiko razmišljanja je nastala v obliki jingla na Radiu Študent. Besedilo jingla se glasi: »Lahko po kriterijih Radio Študent, ne pa po evropskih kriterijih«

Slovenskem je šla sredi osemdesetih tudi v smeri slovenskega »nacionalnega programa« ali vzpostavljanju (nove) države, spet druga k oblikovanju neodvisne javnosti. Čeprav so iz »zahodne strani« deževale pohvale zaradi »vzpostavljanja« demokracije, je Vzhodna Evropa pravzaprav »ponovno iznašla demokracijo tudi za tiste, ki so jo že iznašli in imeli, tudi za Zahodno Evropo« (Mastnak, 1992: 11). Toda dokler civilna družba sooblikuje »novo« državo, ni težav, kadar pa se zavihti na oblast (Demos), je realno mogoč vir novih »totalitarizmov«, z vsemi svojimi značilnostmi. Nevarnost *totalnosti* tiči po Mastnaku tudi v nacionalizmu, kadar se poveže z idejo *skupnosti* (prav tam: 209). Tudi sovražnost do *Drugih* (priseljencev, Romov) ter nacionalna homogenizacija je pripeljala leta 2004 v Sloveniji na oblast konzervativce ali leta 2008 Berlusconijev postfašizem v Italiji.

Tonči Kuzmanić problematizira tudi samoumevnost rabe konceptov, kakršni so na primer: privatizacija, privatna lastnina, globalizacija, kapitalizem ali tranzicija. To, kar v temelju določa »postsocialistične čase« tudi sedanje Slovenije, je, da se jih po pomoti razume, kot da gre »kar za nekakšen 'kapitalizem'« (Kuzmanić, 2007: 62). Skratka, na delu je vztrajna ideologija »postsocializma«, ki naj še ne scela kapitalistično družbo popelje v zgodovinsko nujnost, kapitalizem. Pravzaprav pa se je po Kuzmaniću potrebno gibati na ravni mnogih kapitalizmov, postkapitalizmov ter razlikovanj zahodnih postkapitalizmov od vzhodnih postsocializmov. Kapitalizem je na Zahodu namreč že davno mrtev: od takrat, ko namesto »kapitalista« vstopi »manager«. To, kar je nastalo na Vzhodu, pa niso predvsem kapitalizmi, pač pa nekaj drugega. Prav *tranzicija* je sijajen ideologem, ki nezgrešljivo zajema nedoločnost, a hkrati »nujnost« prehoda v nujnost, razlastitev (ne-zasebne lastnine) mnogih v korist redkih. Toda ravno »postsocialistična« ideologija privatno lastnino šele vzpostavlja kot edino pravo, čeprav obstajajo še mnoge druge oblike lastnine. V ozadju tega dogajanja je tudi »fetišizacija« dela, nekakšna delokracija, poznana še iz časov socializma, delo kot tisto edino, kar lastnino ustvarja. Za postsocializem je torej značilna absolutizacija privatne lastnine ter globalizacije. Ta nova »postideologija« sega od lastnine do rasizma. To pa povzroča izključitev večine ljudi iz *lastnine* in obstoja, delitev na dve ločeni družbi, na tiste, ki jim je nekaj dovoljeno, in na večino drugih, ki jim ni dovoljeno dobiti več, ter tudi izbris klasičnih družbenih razredov in političnega prostora. Vzpostavljena je družba »znotraj narodove skupine [...] z ljudmi cerkve in pa vojske ter policije« (prav tam: 67). Za veliko večino te nove »družbe«

velja po Kuzmaniću, da so skorajda vsi narodnjaki, bolj ali manj, rasisti« (prav tam). Rasizem danes ni več klasični biološki, pač pa »neposredno socialen v pomenu, da je vezan na delokracijo in pa na lastninjenje [...] razlaščanje in imeti več«. Današnji rasizem potrebuje tiste, ki imajo manj, ki nimajo nič, torej brez možnosti obstoja: »Ekskluzivizem privatne lastnine, rasizem in narodnjaštvo gredo [...] tesno skupaj [...]«(prav tam: 67).

Za slovensko identiteto projekt umeščanja v »dobro« evropsko identiteto ni torej potekal toliko v »klasični« različici, v nasprotju do zunanjega sovražnika, ki ga je donedavna zasedala Vzhodna Evropa, temveč v nasprotju z notranjim *Drugim*, za »*Drugega* znotraj« ali notranjega sovražnika, ki bi lahko ogrozil projekt umeščanja slovenske identitete znotraj proklamirane evropskosti. Bolj kot orientalizem je tukaj zatorej uporaben diskurz balkanizmov, ki se deloma prekrivajo s prijemi orientalizma, vendar se na bistvenih točkah tudi razlikujejo. Na kak način se to dogaja, si bomo ogledali s pomočjo dela Marije Todorove: *Imaginarij Balkana*.

Če se poslužujemo diskurza o »spopadu civilizacij«, pravi Mastnak (v svojem članku v časopisu Dnevnik dne 24.5.2008), potem posledično ne priznavamo zgolj, da imamo »mi« civilizacijo, temveč da ima le-to tudi *Drugi*, s katerim smo v spopadu. Ko govorimo o balkanizaciji, o Balkanu ali *Drugem* znotraj Evrope, *Drugemu* te civilizacije ne priznavamo, temveč mu pripisujemo neciviliziranost in na tem se diskurz balkanizmov razlikuje od diskurza orientalizma, ali kot pravi Marija Todorova: »Za razliko od orientalizma, ki je diskurz o vsiljenem nasprotju, je balkanizem diskurz o vsiljeni dvoumnosti (Todorova, 2001: 45). Položaj Balkana je nekje vmes: je znotraj Evrope, a je po diskurzu balkanizma njena temna stran, s katero je vedno zagata. Todorova o Balkanu in balkanizmu: »Zaradi te svoje vmesnosti, prehodnega značaja, bi Balkan lahko postal le 'nepopoln drugi', vendar si ga nismo zamislili kot 'drugega', temveč kot nepopoln subjekt.« (prav tam: 47). Pomembna razlika med orientalizmom in balkanizmom je, da je Balkan »zaradi svojega nekolonialnega položaja ostal zunaj postkolonialne kritike in kritike kulture« (prav tam: 48). Todorova meni, da je evropska antropologija nasploh in z njo tudi Balkan odrinjena na rob. Večina postkolonialnih kritik in kritik kulture se namreč usmerja predvsem na postkolonialni svet oziroma na Evropo, ki jo prepravlja postkolonialni *Drugi*: migranti. S tem se po

Balibarju (2004) odpira nova vrsta rasizma, to je »evropski rasizem«, rasizem brez rase, ki pa svojo moč črpa iz poudarjanja »kulturnih« razlik.

Todorova ob zaključku svoje knjige pokaže, zakaj se je balkanistični diskurz, kar velja še posebej za Slovenijo, v Evropi tako usidral:

»Balkan je lahko zaradi svoje geografske neločljivosti od Evrope in obenem zaradi kulturnega statusa 'drugega' znotraj nje prevzemal številne politične, ideološke in kulturne frustracije, ki so izvirale iz napetosti in nasprotij, neločljivo povezanih s pokrajinami in družbami zunaj Balkana, te pa so jih odrinile prek svojih meja. Balkanizem je sčasoma postal prikladen nadomestek za čustveno razbremenitev, ki jo je ponujal orientalizem, in Zahod olajšal bremena rasizma, kolonializma, evropocentrizma in krščanske nestrpnosti do islama. Konec koncev je Balkan v Evropi, je bel in večinoma krščanski, zato se je s prelaganjem frustracij nanj moč zvito izogniti običajnim obtožbam o rasnih in verskih predsodkih. Tako kot Vzhod je bil tudi Balkan primeren, in je še, za odlagališče negativnih značilnosti, ki smo jim nasproti postavili pozitivno in samozadovoljno zrcalno podobo 'evropskega' in 'Zahoda'. Ob ponovnem pojavu Vzhoda in orietalizma kot neodvisnih semantičnih vrednot je Balkan obtičal v oblasti Evrope kot primer proticivilizicaije, alter ega, temne plati njene notranjosti« (Todorova, 2001: 287).

Kot že omenjeno, se takšen odnos med Evropo in Balkanom razvije tudi znotraj slovenske družbe, ki se z ustvarjanjem svoje nacionalne države hkrati »čisti« od notranjih »anomalij«, ki naj bi bile balkanske. Takšne »anomalije«, nastale z nacionalno državo, so predvsem tako imenovane novodobne manjšine brez priznanih manjšinskih pravic (Hrvati, Srbi, Bošnjaki, Makedonci, itd.) in Romi. Ti so sicer priznani kot etnična skupnost po 65. členu Ustave RS, vendar s tem še nimajo ustavno zagotovljenih manjšinskih pravic, temveč njihove pravice obravnava poseben »romski« zakon, ki ga bomo obravnavali v nadaljevanju.

Razmerje med Evropo in Balkanom, v nasprotju s tistim med Evropo in Orientom, ki ga v svoji analizi reflektira Marija Todorova, lahko opazimo tudi v slovenski književnosti, ko govori o odnosih med Slovenci in Romi, nekaj pa lahko izvemo tudi z imagološko podobo, ki jo Romi pridobijo v tej književnosti. V delu Rada Murnika *Lepi janičar* so prav Romi tisto negativno znotraj družbe, njen notranji sovražnik[21]. Romi

[21] Morda je na tem mestu vredno omeniti, da je možno najti dela, kjer je podobna vloga notranjega sovražnika pripisana Judom - v »klasju« slovenske literature - v delu Miklova Zala, ki jo je napisal Ivan Sket. Vendar medtem, ko je to delo bilo prepoznano kot izrazito antisemitsko, pa dela, kot je Lepi janičar, niso bila podvržena podobnim analizam.

so v tem delu prikazani kot vmesni člen med Slovenci in Turki, saj kradejo slovenske otroke in jih prodajajo Turkom za janičarje. To po pisanju Rada Murnika lahko počno prav zaradi nomadskega značaja, saj so s svojimi vozovi potovali po celotnem vmesnem ozemlju – Balkanu in so zaradi tega prevzeli vlogo mediatorja med različnimi civilizacijami. Čeprav bi se po opisih Romov v delu Rada Murnika dalo sklepati, da sami te civilizacije niso imeli, temveč da so bili necivilizarani. Zgodovinsko gledano naj bi od tukaj izhajala plemenska stigma Romov[22], ki jih označuje kot notranje sovražnike in celo »kolaboracioinste« s sovražniki: »Ker so Romi/Cigani v večjem številu prišli v Evropo med turškimi vdori, so jih večinoma obtoževali vohunstva in jih preganjali. Dejansko so nekateri med njimi v določenem obdobju sodelovali s turško vojsko, za njo opravljali posamezna pomožna dela, celo nosili orožje, itd. Zgodovinski viri navajajo, da so bili mnogi na najnižji stopnji družbene hiearhije, mnogi celo sužnji. Na območju današnje Romunije in Moldavije so Romi/Cigani vse do leta 1856 živeli v suženjstvu« (Klopčič, 2007: 29).

Tudi v današnjem času se pojavlja razmerje, binarna opozicija: **Slovenci : Romi = Evropa : Balkan**. Iz tega sledi, da je vse, kar je prišlo z Balkana, »slabo« in necivilizarano, medtem ko se Slovenci, katere naj bi najbolj označevala identiteta »klenosti in poštenosti« (Praprotnik, 1999: 76), z novimi »invencijami« tradicije (Hobsbawm) postavljajo v Srednjo Evropo in niso več del Balkana. Marsikdo celo trdi, da nikoli niso bili del tega, temveč da so vedno spadali v Srednjo Evropo. Zaradi balkanističnega diskurza Romom kot prišlekom iz Balkana »ni za zaupati« in jih tudi ne obravnavati kot subjekta, ki bi mu lahko pripadale manjšinske pravice. To ugotavlja tudi (sedanji ustavni sodnik) Ciril Ribičič v predgovoru h knjigi Vere Klopčič *Romi in Gadže*: »Drugi pogled, izdatno zastopan med ljudmi in v delu slovenske politike, poudarja pomen varovanja večine pred neprilagojeno romsko manjšino, če je treba tudi z represijo, in šteje za sebi enakega samo tistega pripadnika manjšine, ki se asimilira, opusti navade svojega naroda, se odpove izročilom in sprejme način življenja slovenskega naroda. Med njimi jih je precej, ki ostro protestirajo proti asimilacijskim pritiskom zoper Slovence na avstrijskem Koroškem, v svojem okolju pa

[22] V tem času so se izoblikovale različne legende o Romih, ki naj bi bili tako temni zato, ker so se parili s hudičem; druga legenda, ki jo za svoj osrednji motiv uporabi tudi Feri Lainšček v svojem romanu *Nedotakljivi,* je, da večno tavanje Romov dejansko pomeni bežanje pred žarečim žebljem, ki so ga skovali za Rimljane, ki so z njim pribili Kristusa na križ.

se zavzemajo za asimilacijo Romov« (Ribičič, v: Klopčič, 2007: 10). Takšno dikcijo uporablja tudi poslanec Zmago Jelinčič v Državnem zboru RS:

»Danes sem prebral v časopisih, da zakon o romski skupnosti maje ugled parlamentu, jaz pa mislim, da se maje slovenska nacionalna bit, ko nekateri hočejo preferirati Cigane nad vsemi slovenskimi državljani in slovenskimi državljankami. Nesporno dejstvo je, da smo tukaj mi doma in da ne moremo dajati posebnih pravic ljudem, ki tukaj niso avtohtono doma. Ne moremo dajati pravice nekomu, ki je sem prišel v največji meri šele po II. svetovni vojni skupaj s kasarnami Jugoslovanske ljudske armade in ki v zadnjem času hodi iz bivših krajev bivše Jugoslavije in se naseljuje tukaj in zahteva specialne pravice, kakršnih nima nikjer v Evropi. Evropa ima te pravice zelo na ozko opredeljene in dovoljuje Ciganom samo, da se lahko na določenih mestih naselijo, ko potujejo iz kraja v kraj, vendar samo na strogo določenih mestih in tam ostanejo največ 3 dni - in nič več! Pri nas bi jim dali ne vem kaj vse. Tisti, ki bi jim dali ne vem kaj še vse, naj sprejmejo cigansko družino domov, pa naj jih hranijo tudi s poslansko plačo kakšne kolegice poslanke ali pa kolega poslanca«[23].

Romi kot manjšina se pojavijo šele z vzpostavljanjem, ali bolje rečeno »čiščenjem« nacionalne identitete, in še bolj natančno: nacionalne države, katere osnovni tekst (kot se kaže tudi v besedah Zmaga Jelinčiča) je netoleranca in novi evropski rasizem do *Drugega,* ki se po Balibarju vzpostavlja v dikciji »kulture«. To se potrjuje tudi v intervjuju s sedanjim predsednikom Vlade Republike Slovenije, Janezom Janšo, ki je nastal leta 2004, ko je bil Janša še v opoziciji: »Slovenija je država slovenskega naroda, ki je, ko jo je oblikoval, povabil k sodelovanju tudi vse druge, ki so živeli na tem območju, in da je z ustavo in preostalimi konstitutivnimi akti trajno uredil medsebojne odnose tako, da gre za zvezo enakopravnih državljanov, ki živijo na ozemlju slovenske države. Slovenski narod pa je tudi po oblikovanju države ostal njen temeljni konstitutivni del in Slovenci, živeči v Sloveniji, imamo samo eno matično državo, ki nas ščiti, medtem ko imajo naši državljani, pripadniki manjšin, poleg tega, da jih naš pravni red posebej varuje, še svoje matične države, ki jih dodatno ščitijo v svojih predpisih[24]«. V zvezi z romsko skupnostjo, ki pa svoje matične države nima, temveč je zgolj Slovenija tista, ki bi jo lahko ščitila pa v istem intervjuju pove: »*Če boste obiskali npr. romsko naselje pri Ambrusu in potem sam kraj, boste lahko videli,*

[23] Citirano po internetni strani: http://www2.gov.si/zak/Sej_zap.nsf/5ce30dec5bfc5beac12566160032e0dd/152ae391c98edfb3c1256f9b0041e7b6?OpenDocument

[24] Vir: http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,49&so=Sobotna+priloga&da=20040731&ed=&pa=4&ar=01d9ae2f1f3b048b20b39f54f527f73e04&fromsearch=1

da gre za na prvi pogled različno kulturo oz. civilizacijo; kar pa načeloma še ne pomeni, da so nasprotja in konflikti nujni. Različne kulture namreč lahko živijo v sožitju v istem okolju, če zakoni veljajo za vse enako[25]«.

V obeh primerih lahko opazimo, kako se uporablja dikcija, ki jo je McLaren poimenoval »konzervativni multikulturalizem«: tujci, v tem primeru Romi, so lahko sprejeti samo, če se asimilirajo v večinske vrednote. To pa so poleg vrednot liberalizma (po katerem zakoni veljajo za vse enako) še vrednote nacionalizma, ki je po Baumanu druga plat tekoče moderne: znova izumljena tradicija nacionalizma, ki tujce ali použije, tako da jih asimilira, ali pa izžene. Nacionalizem, kot pravi Bauman, pa je zadnja rešilna bilka, na katero se poskuša ujeti identiteta v tekoči moderni. To pa ni identiteta, katere glavni namen bi bil refleksivni projekt sebstva, temveč ravno nagovarjanja s stališča, da je nekaj trdnega in nespremenljivega. Že v tem primeru je očitno, da namesto, da bi res uniformno zrli v skupne težave in se svet ne bi delil več na »nas« in na »njih«, kot meni Giddens, so vse bolj opazne delitve, ki delijo svet na pozicijo »mi« in »oni«. Nacionalno identitetni Slovenec potrebuje etničnega Roma za konflikt, skozi katerega potrdi svojo lastno identiteto, saj sam o njej ni (več) tako trdno prepričan.

V nadaljevanju si bomo ogledali, kako se oblikuje diskurz o romski skupnosti v Sloveniji skozi medije, še prej pa, kako jih obravnava zakonodaja ter v kakšnih eksistencialnih pogojih v Sloveniji Romi dejansko živijo.

[25] Vir: http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,49&so=Sobotna+priloga&da=20040731&ed=&pa=4&ar=01d9ae2f1f3b048b20b39f54f527f73e04&fromsearch=1

3.1.3. Zakon o urejanju »Romske problematike«? – Analiza ustavnega in zakonodajnega diskurza z vidika položaja in posebnih pravic romske etnične skupnosti v Republiki Sloveniji

3.1.3.1. Analiza diskurza v Ustavi Republike Slovenije

Položaj in posebne pravice romske skupnosti v Sloveniji definira 65. člen Ustave Republike Slovenije[26], ki se glasi takole: »Položaj in posebne pravice romske skupnosti, ki živi v Sloveniji, ureja zakon«. Za razliko od v 64. členu Ustave Republike Slovenije definiranih zajamčenih pravic italijanski in madžarski narodni manjšini (ki imata ustavno priznan status avtohtone narodne skupnosti) pa ustava glede položaja in ureditve posebnih pravic romske skupnosti zgolj napotuje na ureditev v zakonu.

Iz 64. člena Ustave izhaja, da je madžarski in italijanski manjšini omogočeno, da formirata svojo societalno kulturo v Republiki Sloveniji. Will Kymlicka definira societalno kulturno z naslednjimi besedami: »Ko pravim societalna kultura, mislim na ozemeljsko zamejeno kulturo, katere središče je skupni jezik, ki se uporablja v široki pahljači societalnih institucij, bodisi v javnem, bodisi v zasebnem življenju (šole, mediji, pravosodje, gospodarstvo, vlada, itn.)« (Kymlicka, 2005, 484-485). Madžarska in italijanska manjšina v Sloveniji torej spadata pod kategorijo narodnih manjšin. Narodne manjšine (skupnosti) so upravičene do formiranja societalne kulture. Kymlicka nikjer ne omenja izraza avtohtonosti. Tega izraza ne najdemo tudi v pravnih terminologijah drugih držav. Najbližje temu bi bili staroselci oziroma »indogeneous people«. Toda tudi to je zgolj približek, saj so staroselci bili prej na določenem ozemlju, preden so ga naselili kolonizatorji, ki pa potem vzpostavijo svojo, dominantno kulturo.

Če vzamemo primer Lendave, kjer madžarska in slovenska narodna skupnost živita skupaj, lahko ugotovimo, da Madžari ne živijo v posebnih rezervatih, temveč sobivajo s Slovenci. Delo v vseh institucijah poteka dvojezično: dvojezično šolstvo, dvojezično poslovanje v državni upravi, lokalni samoupravi itd. To pomeni, da ne glede na narodno pripadnost, imajo Slovenci in Madžari v Lendavi skupno societalno kulturo,

[26] Ustavo RS citiram po internetni strani: www.dz-rs.si/?id=150 - 82k (Ustava RS - neuradno prečiščeno besedilo)

ki temelji na dveh jezikih. Podobno je na Primorskem, kjer se italijanski otroci lahko šolajo v italijanskih šolah[27].

Problem, ki se tukaj pojavi, je ta, da na območju upravne enote Lendava živi tudi romska skupnost, ki se vključuje v skupno societalno kulturo Slovencev in Madžarov. V dvojezični osnovni šoli v Lendavi se morajo romski otroci torej učiti kar dva tuja jezika, medtem ko njihov romski jezik ni sestavni del učnih načrtov. Romščina se prav tako ne uporablja v institucijah državne uprave in lokalne samouprave.

Diskurz iz Ustave oblikuje dejanska razmerja med ljudmi tako, da imajo nekateri posledično več pravic, spet drugi manj. Mnogim se zdi, da je takšno stanje upravičljivo, saj Romi po njihovem mnenju niso avtohtono prebivalstvo v Sloveniji[28]. Vendar pa so po odločbi Ustavnega sodišča[29] Romi v določenih občinah (tudi v Občini Lendava) priznani kot avtohtona skupnost. Na podlagi tega imajo tudi romskega svetnika v občinskem svetu. Nimajo pa enakopravnega statusa z madžarsko manjšino, ki ima ustavno varovan manjšinski status. Medtem ko občinski svetniki slovenske narodnosti na sejah občinskega sveta razpravljajo v slovenskem jeziku, svetniki madžarske narodnosti v madžarskem, mora romski občinski svetnik govoriti bodisi v slovenskem bodisi v madžarskem jeziku.

Problem, ki se odpira, je: kaj sploh je definicija avtohtonosti. Posebnost te (v ustavi zapisane) »novitete« je, da gre v resnici za ključen pojem pri ugotavljanju tega, katera »narodna skupnost« je upravičena do nekaterih zgoraj že omenjenih posebnih pravic. V tem primeru sta v Republiki Sloveniji (v nadaljevanju RS) to madžarska in italijanska »narodna skupnost« navzlic temu, da nikjer ni zapisane nikakršne pravno pertinentne definicije tega pojma, ob čemer tudi ni čisto jasno, kako se je ta pojem sploh znašel v Ustavi RS[30]. Kot je že bilo omenjeno, je izraz velikokrat uporabljen, čeprav ni nikjer natančneje definiran. Edina »definicija«, ki izhaja iz odločbe ustavnega sodišča, je, da je avtohtona manjšina tista manjšina, ki je na slovenskem

[27] Podatki o statusu madžarske in italijanske manjšine so dostopni na spletnih straneh Urada za narodnosti: www.uvn.gov.si
[28] Jelinčič svoje nepriznavanje avtohotnosti Romov argumentira tako, da pravi, da je pred drugo svetovno vojno bilo v Sloveniji zelo malo Romov. Ta argument ne vzdrži, saj se (če pogledamo 64. člen Ustave) zagotavlja avtohtonim narodnim manjšinam varstvo ne glede na njihovo število.
[29] Odločba Ustavnega sodišča**:** U-I-345/02, objavljena v Uradnem listu RS, št.105/2002
[30] Razloge je najverjetneje potrebno iskati tudi v kontekstu osamosvajanja Slovenije, ko se je, prej ko ne, želelo vnaprej onemogočiti prebivalcem iz skupne Jugoslavije pridobitev statusa narodne manjšine.

ozemlju »od nekdaj«[31]. Avtohtona pa je samo na tistem ozemlju, kjer naj bi ta manjšina bivala »od nekdaj«. Torej, če se Madžar iz Lendave preseli v Mursko Soboto, nima več vseh tistih pravic, ki bi jih imel, če bi ostal v Lendavi. Zadevo se da še nekoliko zaostriti: Če Madžar prebiva v vasi Kapca (ki spada pod Občino Lendava in je dvojezična) ima priznane manjšinske pravice, čim pa se preseli v naslednjo vas Hotiza, ki je sicer še pod Občino Lendava, vendar pa je opredeljena kot narodnostno nemešana - torej enojezična - pa teh pravic več nima. Avtohtonost je časovno arbitrarno in prostorsko natančno opredeljen pojem. Ta arbitratnost pa je prej izključojoča kot vključojoča. Zaradi svoje nenatančnosti lahko vključi, a tudi izključi celo vrsto manjšin. Miran Komac tako na primer ugotavlja, da je bil verjetno »pojem avtohtonosti vpeljan kot posebna varovalka v luči zamejevanja števila populacij, ki jih velja uvrščati med narodno manjšinsko skupnost« (Komac, Medvešek, 2004: 212).

Po mnenju mnogih strokovnjakov, ki se ukvarjajo s temi vprašanji, je pojem avtohtonosti že presežen; namesto tega naj bi se torej raje uporabljalo pojem »tradicionalno«. Merilo »tradicionalnosti« naj bi zahtevalo po nekaterih interpretacijah bivanje v trajanju vsaj »dveh generacij«, oziroma 40 do 50 let, okvirno, toda ne odločilno, naj bi bila pomembna tudi številčnost pripadnikov določene manjšine. Strnjenost bivanja naj ne bi več bila odločilna, saj je večina pripadnikov omenjenih skupin prišla v RS z valom ekonomskih migracij, predvsem od 60-ih let prejšnjega stoletja naprej, ki se je »razpršil« po vsem ozemlju Slovenije. Na Madžarskem so narodnostnim manjšinam priznane pravice, če tam bivajo več kot sto let, medtem ko so takšne pravice v Avstriji priznane, če bivajo tam najmanj 25 let. Obe sosednji državi priznavata Rome kot narodno manjšino in ne operirata s pojmom avtohtonosti. V Sloveniji živi tudi velik del romske populacije v mestnih središčih (Maribor), kjer statusa avtohtonosti nimajo in zato tudi posledično nobenih pravic, ki bi se povezovale s tem pojmom.

Vztrajanje države Slovenije pri »avtohtonosti«, kot pravzaprav »odločujočem«, toda nikjer pravno zavezujoče definiranem pojmu, je potemtakem nevzdržno, saj:

[31] Odločba Ustavnega sodišča: **:** U-I-416/98, objavljeno v Uradni list št.28/01

a) »Dovoljuje« državi, oziroma vsakokrat na novo izvoljenim političnim »elitam«, da lahko, vsaj načeloma, poljubno urejajo vprašanja, ki se v temelju dotikajo »kvalitete« življenja vsaj ene desetine njenih državljank in državljanov. Ti v prepoznanju svoje drugačne narodne identitete in pravic, ki bi po njihovem mnenju iz takšnega dejanja RS moralo slediti, vidijo zelo pomemben premik v smeri boljšega sobivanja z drugimi sodržavljani. Spodbujanje prepoznanja »večkukturnosti« verjetno ni mogoče zagovarjati z argumentom, da je to samo po sebi dobra stvar, s tem bi najbrž kršili (liberalno) »nevtralnost države« v zvezi z razvrščanjem »dobrega« življenja (lahko pa bi ga najbrž s takšnim, ki bi večkulturnost spodbujal že zato, ker je nekemu posamezniku v državi, v kateri živi, s tem omogočena večja možnost »izbire« med različnimi življenjskimi cilji).

b) Se proces »integracije« pripadnikov »neavtohtonih« ter etnično ali kulturno različnih državljanov tako razume predvsem kot način tihe asimilacije, s čimer se želi nekatere razlike kvečjemu odpraviti, recimo v korist dominantne kulture. Gre pa tudi za nasprotovanje nekaterim principom, vsebovanim v že podpisanih konvencijah, ki poskušajo urejati ta vprašanja. Slovenija je podpisnica *Okvirne konvencije Sveta Evrope za varstvo narodnih manjšin* iz leta 1995, kjer v prvem členu piše: »Varstvo narodnih manjšin ter pravic in svoboščin pripadnikov teh manjšin je sestavni del mednarodnega varstva človekovih pravic in kot tako spada v okvir mednarodnega sodelovanja« (Komac, 2002: 264). Ta sicer resda podrobneje ne definira pojma »narodna manjšina«, kar pa je povsem zadostovalo za to, da je ob deponiranju ratifikacijskih listin, RS preko svojih predstavnikov zapisala: »Glede na to, da okvirna konvencija za zaščito manjšin ne vsebuje definicije pojma narodna manjšina in je zato vsaki članici podpisnici prepuščeno, da določi skupine, ki jih bo obravnavala kot narodne manjšine, Vlada Republike Slovenije v skladu z ustavo in notranjo zakonodajo izjavlja, da sta to avtohtoni italijanska in madžarska narodna manjšina. V skladu z ustavo in notranjo zakonodajo Republike Slovenije se bodo določila okvirne konvencije nanašala tudi na pripadnike romske skupnosti, ki živijo v Republiki Sloveniji« (Polzer, Kalčina, 2002: 16). RS torej določila konvencije razume izrazito enostransko, saj ob podpisu ni pokazala pripravljenosti za soočenje z vprašanjem drugih »narodnih skupnosti«, živečih na njenem ozemlju, to pa pomeni, da takrat ni bila pripravljena temeljitejša javna razprava o morebitnih »strukturnih« nepravičnostih, ki jih je povzročila ob vzpostavljanju lastne državnosti. To ji kot

subjektu meddržavnega prava sicer zagotavlja »nekaznovanost« zaradi nespoštovanja nečesa, kar ni predmet podpisane listine, toda, prav tako tudi nobena konvencija ne zavezuje Republike Slovenije k vzpostavitvi lastne »societalne kulture«, ki pa jo vendarle vztrajno vzpostavlja.

c.) Sodna praksa v RS kaže, da to omogoča Ustavno sodišče Republike Slovenije, katero je pri svoji odločitvi, v primeru ugotavljanja (ne)avtohtonosti romske skupnosti, upravičevalo določitev območij, kjer naj bi živela »avtohtona« romska skupnost, s sklicevanjem na raziskave nekaterih izbranih institucij, ki se ukvarjajo tudi z vprašanji narodnih manjšin, kar bi morala biti, vsaj za sodišče, nedopustna arbitrarnost in pristranskost. Čemu bi bila, morda strokovno povsem korektna raziskava katerekoli institucije, bolj vredna upoštevanja od katere druge, ki bi se prav tako ukvarjala s podobnimi manjšinskimi vprašanji, ki pa bi morda, zopet lahko povsem strokovno korektno, zagovarjala nasprotne ugotovitve. Pravzaprav nekatera že omenjena mnenja raziskovalcev Inštituta za narodnostna vprašanja omogočajo razmišljanje tudi v smeri nedopustnosti ravnanj RS, ki do sedaj ni bila pripravljena niti na pogovor o možnosti pridobitve posebnega statusa za ustavno nepriznane manjšine ter nekaterih pravic, ki bi iz tega izhajale. Vse to namreč omogoča tudi dejstvo, da se RS ni odločila za natančnejšo opredelitev pojmov »avtohtonosti« ter »narodne manjšine« - in dokler bo tako, bo v njej desetina prebivalstva, vsaj za nekatere pravice, ki se večini zdijo samoumevne, izrazito prikrajšana.

d.) Se zdi, da je zaradi takšne »arbitrarnosti«, ki je mogoča prav zaradi odsotnosti natančnejše določitve pojma avtohonosti, povsem možno, vsaj načeloma, spodbijati tudi že priznane »avtohtonosti«, kajti odsotnost natančneje opredeljenega »označenca« takšnega spodbijanja ne onemogoča, če je sodišče resnično zavezano nepristranskosti pri svojih odločitvah. Zaradi »praznega« označevalca bi lahko spodbijali status »narodne skupnosti«, ki ga sedaj omogoča pojem »avtohtonosti« v Ustavi RS. Pri določitvi vsaj približne vsebine pojmov »avtohton«, »avtohtono« ali »avtohtonost« bi si morda lahko pomagali s Slovarjem slovenskega knjižnega jezika, s pomočjo katerega bi njihov pomen lahko strnili v naslednji stavek: »[…] ki je po izvoru od tam, kjer živi«. Upoštevajoč takšno definicijo »avtohtonosti«, bi bil na določenem ozemlju »avtohton« pravzaprav lahko vsak, ki »izvira« od tu, kjer živi, torej, ki se je rodil tu, kjer živi, potemtakem vsi, rojeni na tem ozemlju.

Če pogledamo natančneje, pa ni problem, da se Romom ne priznavajo takšne pravice, kot so priznane Madžarom in Italijanom (do formiranja societalne kulture), zgolj v avtohtonosti, temveč v tem, da so priznani zgolj kot etnična manjšina in ne narodna. Vera Klopčič o tej dilemi meni sledeče: »Specifičnost položaja romske skupnosti se odraža tudi v urejanju njenega pravnega statusa na mednarodni in notranji ravni, saj obstajajo zelo različna mnenja o tem, ali so Romi narodna, etnična, socialna ali kulturna manjšina ali pa konstitutiven evropski narod« (Klopčič, 2002: 1).

Zato je namesto, da bi bili vključeni v 64. člen Ustave RS, zanje rezerviran 65. člen, ki pa ne določa nobenih posebnih pravic in ne definira položaja romske skupnosti. Romom slovenska ustava torej ne priznava statusa narodne manjšine in jim na podlagi tega odreka takšen širok spekter pravic, kot ga sicer imajo avtohtone narodne manjšine v RS. Vprašanje, ki se nam tukaj lahko mimogrede postavlja, je, kje se konča etnija in kje se začne narod.

Iz povedanega sledi, da romska manjšina nima enakopravnega statusa z ustavno priznanima manjšinama in to bo veljalo vsaj dotlej, dokler se tudi v pravu uporabljajo »razmejitveni« koncepti, na primer *etnija*, ki je nižje na vrednostni lestvici kot narod. Uporaba multikulturnega diskurza hkrati, ko določa vrednost posameznim kulturam in jih esencializira, jih hkrati tudi hiearhizira. Posledično pa takšno normativno okolje in njegov diskurz preureja dejansko stanje.

Če bi denimo upoštevali nekatera mnenja Pieterseeja, bi videli, da pravna zagata, kako definirati pravni položaj Romov, izhaja ravno iz tega, da mnogi ne znajo odmisliti esencialističnega razumevanja identitete ter »avtentičnosti« teritorialnih kultur, kar se v Sloveniji izkristalizira v pojmu »avtohtonosti«, medtem ko pri marsikaterih drugih državah predvsem pri varovanju manjšin na podlagi zgodovinskega porekla ter teritorialnih zamejenosti. Kultura tako postane nekako »zmrznjena« v času in prostoru. To samo po sebi ne bi bilo problematično, če se tako ne bi ohranjalo utrjene hegemonistične pozicije določenih skupnosti. »Hibridnost«, ki jo predlaga Pieterse, je zanje »nevarna« ravno zaradi tega, ker ponuja možnost preurejanja hegemonih razmerij in to na nepredvidljive načine: »Hibridnost, ko je mišljena v smislu politik, je lahko subverzivna za esencializem in homogenost, razdiralna za statične prostorske in politične kategorije centra in periferije, visokega in

nizkega, razredov in etnij, in hkrati, ko prepoznava multiple identitete, poveča prostor za kritičen angažma« (Pieterse, v: Lash, Featherstone in Robertson(ur.), 1997: 58). Ker Romov dejansko ni mogoče nikoli popolnoma vključiti na podlagi zgodovinskosti ter strnjenega bivanja na določenem teritoriju, saj so sami del kulturnega sinkrezitma ter interkulturalizma, bi Pietersee verjetno predlagal, da bi manjšinsko zaščito romske skupnosti morali izdelati na podlagi hibridnosti njihovega položaja.

Na neustreznost pravnih norm v Evropski uniji, ki bi lahko s politikami liberalnega multikulturalizma zaščitile romsko skupnost tako v Sloveniji kot tudi v celotni Evropi, opozarja tudi Will Kymlicka. Ker Romi niso imeli iredentističnih in secesionističnih teženj, kot so jih nekatere tradicionalne narodne manjšine, jih je »monitoring« evropskih norm za zaščito manjšin velikokrat preprosto ignoriral (Kymlicka, 2007: 219). Vendar pa so po Kymlickovem mnenju po kazalcih revščine in odrinjenosti ravno Romi tisti, »ki so še bolj potrebni mednarodne zaščite kot tradicionalne manjšine, ki imajo sosednjo matično državo, ali poddržavne narodne majšine. Romi so pogosto najbolj deprivilegirani člani družbe, ki so soočeni z najbolj predirljivimi in utrjenimi oblikami diskriminacije, trpinčenja in rasnih predsodkov, pogosto tudi s strani državnih uradnikov, hkrati pa trpijo zaradi politične marginalizacije, bivanjske segregacije ter revščine (prav tam: 220). Zato je bila najbolj logična predpostavka EU, da bi lahko dobila pravno podlago ter institucionalne mehanizme za monitoring državnih politik do Romov, razširitev definicije narodnih manjšin vključenih v FCNM (Okvirna konvencija za zaščito narodnih manjšin). Ta konvencija namreč pokriva zgolj manjšine, ki jih Kymlicka označi kot »stare«. Hkrati pa zaradi takšne definicije izključuje tako Rome kot tudi imigrante (prav tam: 221). Če bi dejansko razširili definicijo narodnih manjšin in bi na podlagi konvencije lahko ubranili pravice Romov, bi to v Sloveniji imelo za posledico, da bi jih lahko iz 65. člena Ustave RS prepisali v 64. člen in jih skupaj z madžarsko in italijansko skupnostjo obravnavali, če že ne kot avtohtono, pa vsaj kot narodno manjšino z zgodovinsko naseljenostjo v Republiki Sloveniji. Iz tega bi mogle sledile podobne pravice, kot jih imata madžarska in italijanska narodna skupnost v Sloveniji. Kymlicka takšno razširitev koncepta narodnih manjšin zavrača, vendar ne zato, ker bi Romom odrekal dejstvo, da so tudi oni narod, temveč predvsem zaradi tega, ker je zelo vprašljivo, če je zaščita Romov kot »stare« narodne manjšine zanje sploh relevantna in če jim je možno na podlagi tega izboljšati položaj tako v Sloveniji kot tudi v vseh ostalih evropskih državah. V

Sloveniji bi s takšno rešitvijo bili za zaščito prikrajšani Romi, ki niso »tradicionalno« naseljeni v Sloveniji in živijo v večjih mestnih središčih. Že sedaj namreč avtohtonost nekaterim Romov prinaša določene pravice, denimo romske svetnike v občinskih svetih, medtem ko takega romskega svetnika na primer v mestni občini Maribor, kjer biva po podatkih Vere Klopčič največ Romov, ni. Kymlicka meni, da je nujno zaščititi najbolj ranljive skupine v Evropi, Rome in migrante, vendar ne s tem, da bi enostavno razširili definicijo narodnih manjšin in tako uporabili »generične norme« za zaščito manjšinskih pravic, ki bi bile ekskluzivne in bi veljale za vse. Romski aktivisti se tako, kot že omenjeno, zavzemajo, da bi Romi postali priznani kot evropska internacionalna manjšina (prav tam: 222). To pa je po Kymlickovem mnenju realna, čeprav specifična, zaščita za posebno manjšino, saj pravi, da so »evropske norme, ki so bile vzpostavljene za zaščito narodnih manjšin v najboljšem primeru pomanjkljive, v najslabšem primeru pa za Rome popolnoma nerelevantne. Razširjanje FCNM na Rome se morda zdi ustrezen korak k boljši zaščiti ranljive skupine, vendar se generične norme, opisane v FCNM, ne usmerjajo k specifičnim ranljivostim, s katerimi se soočajo Romi (prav tam: 223).

Druga rešitev prav tako temelji na generičnih normah za zaščito manjšin, vendar bi namesto, da bi razširila definicijo narodnih manjšin iz FCNM, kratko malo zreducirala manjšinske pravice, ki so bile dane na podlagi zgodovine in teritorija (prav tam: 228), saj je tako podeljevanje pravic v slovenskem primeru lahko zelo arbitrarno. Medtem ko so nekatere ranljive skupine vključene, jih je pač večina izključenih. Takšna rešitev je izrazito »pietersejevska«. Pieterse namreč v svoji knjigi *Globalizacija in kultura* navrže, da je globalizacija takšen zgodovinski proces, zaradi katerega smo vsi migranti, saj na nobenem kraju nismo »od nekdaj« (Pieterse 2004: 23). Kymlicka se zaveda, da je za nekatere teoretike »ideja ločevanja etnicitete od teritorija predstavljena kot ideja, ki je edina resnično liberalna in edini, ki je konsistenten s (post-)modernimi idejami mobilnosti, globalizacije ter multiplih, fluidnih ter hibridnih identitet« (Kymlicka, 2007: 228). Podmena takšnega razpravljanja po Kymlicki je, da je razpravljanje o pravicah narodnih manjšin nazadnjaško, dokler so njihove identitete usidrane na podlagi nekega teritorija in zgodovine in da je treba pozvati zahodne države, da popolnoma de-teretorializirajo in de-nacionalizirajo manjšinske pravice. Kymclika nadaljuje, da je popolnoma nerealistično pričakovati, da bi se »stare manjšine« hotele odpovedati pravicam, ki so si jih izborile. (prav tam: 228-

229). Njihova ukinitev bi rezultirala v novih etničnih konfliktih. Zato se raje, kot za generično zaščito manjšinskih pravic, zavzema za specifično usmerjene (*target*) »zaščite« manjšin. A na podlagi tega ni jasno, zakaj se evropske organizacije zavzemajo bolj za »generične« zaščite. Kymlicka komentira, da nekateri ljudje v Evropi še vedno postavljajo »varnost« nad pravičnost in s tem, da se zavzemajo za generične manjšinske pravice, v bistvu ne priznavajo, da bi takšne manjšinske pravice bile potrebne za Rome ali migrante (prav tam: 230). Diskurz »varnosti« je v zadnjem času postal eden od ključnih mehanizmov sodobnih »varnostnih« ideologij, na katerem se med drugim trdno zarisujejo meje znotraj in zunaj Evrope. Za Rome to pomeni »zgolj« še eno oviro več na poti do dejanske, politične, ekonomske in statusne enakosti.

3.1.3.2. Analiza Jelinčičevega predloga krovnega romskega zakona

Razmišljanje o generičnih ali specifičnih manjšinskih pravicah se nadaljuje v debati o tako imenovanem romskem zakonu. 25. januarja 2005 je bil v zakonodajno proceduro Državnega zbora RS podan predlog Zakona o romski skupnosti. Zakonski predlog je takrat vložila Slovenska nacionalna stranka s prvopodpisanim Zmagom Jelinčičem Plemenitim. Njegov predlog zakona naj bi imel samo en člen, in sicer: »Člani in članice romske skupnosti, ki živijo v Republiki Sloveniji, nimajo posebnih pravic in posebnega položaja. Vsi so pred zakonom enaki«.[32]

Na prvi pogled se zdi za marsikoga takšna rešitev povsem upravičljiva in celo v skladu z načeli ideologije liberalnosti, ki naj bi bila »slepa« za razlike. Zdi se namreč, da sledi Rawlsovemu temeljnemu načelu pravičnosti, ki se glasi: »vse primarne družbene dobrine – svoboda in možnost, dohodki in bogastvo – morajo biti razdeljene enako […]« (Kymlicka, 2005, 93-94). Če so vsi pred zakonom enaki, potem iz tega sledi, da nihče ne bi smel imeti posebnih pravic. Posameznik mora imeti pravice na individualni ravni, če sledimo črki liberalne enakosti. Te pa niso vezane za posamezno skupnost, temveč pripadajo posamezniku ne glede na njegovo versko, etnično in kakšno drugo skupinsko pripadnost.

[32] Citirano po spletni strani: http://www.sociala.net/index.php?option=com_content&task=view&id=30&Itemid=2

Predlagatelj torej zagovarja, da se s takšnim zakonom, ki ga sam predlaga, odpravi posebne pravice oziroma »privilegije« romske skupnosti v Sloveniji. Vendar, če pogledamo celotno zadevo malce bolj natančno, ugotovimo, da ta predlog ni upravičljiv, saj predpostavlja, da je romska manjšina v enakem, če ne celo boljšem položaju od večinskega prebivalstva, ki naj bi se zaradi tega počutilo ogroženo. To je vnovič izraz tega, da se zaradi strahu pred multikulturailzmom postavlja kategorija »varnosti« pred kategorijo »pravičnosti«.

Zato je v zvezi s tem potrebno citirati Rawlsovo temeljno načelo pravičnosti v celoti: »Vse primarne družbene dobrine – svoboda in možnost, dohodki in bogastvo ter podlaga samospoštovanja – morajo biti razdeljene enako, razen če neenaka razdelitev ene ali vseh teh dobrin ni v prid tistim, ki so v najneuglednejšem položaju« (prav tam: 93-94).

V primeru Slovenije (pa tudi drugih evropskih držav) so prav Romi tisti, ki so v najneuglednejšem položaju. Vera Klopčič meni, »da so Romi v vseh državah, kjer živijo, prav gotovo tista skupina, ki je bila tako v preteklosti in je še sedaj skupina v neugodnem položaju in izpostavljena diskriminaciji in izključevanju« (Klopčič, 2002: 23). Pavel Barša za Rome, živeče na Češkem, meni, da so zanje značilne tri vrste izključenosti: »socioekonomska izključenost, kulturna izključenost ter politična izključenost« (Barša, v: Kymlicka (ur.), 2002: 224-225). Socioekonomska izključenost se kaže predvsem v veliki brezposelnosti, slabih bivanjskih razmerah, itd. Posledično večina Romov spada v kategorijo revnih. To je večinoma značilno tudi za Rome v Sloveniji. Biti kulturno izključen namreč pomeni, da so romski otroci zaradi nerazumevanja »uradnega« jezika te šole dosegali nižje rezultate pri testih sposobnosti in so bili na podlagi tega razvrščani v »posebne« šole. Čeprav se je trend v Sloveniji nemara obrnil in se Rome zdaj večinoma razvršča v »normalne« osnovne šole, pa le-ti še zmeraj dosegajo nizke učne rezultate. In to predvsem zaradi jezikovne pregrade ali celo eksplicitne prepovedi uporabe njihovega jezika, saj se Rome večkrat obtožuje, da z »ohranjanjem svojega 'skrivnega' jezika onemogočajo izvajanje kontrole nad njimi ter da so posebno komunikacijo za pravočasno in tajno medsebojno obveščanje razvili s slabimi nameni« (Klopčič, 2007: 31). Jezikovna bariera in v nekaterih primerih celo prepoved uporabe lastnega jezika jim ne omogoča enakopravnega vključevanja v širše družbeno okolje. Formalna politična

izključenost v Sloveniji velja za Rome delno. Na lokalni ravni imajo namreč svoje predstavnike v občinskih svetih[33], nimajo pa pravice do svojega predstavnika v Državnem zboru RS. Vsekakor velja, da so Romi kot posamezniki v najneuglednejšem položaju v Sloveniji[34]. Sklepamo lahko, da ni dovolj, da se njihove pravice zgolj izenačijo s pravicami večinskega prebivalstva, saj s tem Romov še ne bi naredili za enakopravne z drugimi prebivalci, večinskim prebivalstvom, temveč bi jih prej postavili v podrejen položaj in znova utrdili hegemono pozicijo dominantne kulture.

Iz Jelinčičeve argumentacije, ki smo jo citirali v prejšnjem delu, lahko sklepamo, da se poslanec Jelinčič dejansko ne zavzema za enakost pred zakonom, temveč poudarja pomen zgolj določene skupnosti, to je slovenske, ki jo je po njegovem mnenju edino potrebno upoštevati. Njegova argumentacija je prej komunitaristična kot pa liberalnoegalitarna. Načelo pravičnosti je tukaj zamenjano z načelom skupnosti, ki naj bi samo pripeljalo do pravičnosti. Charles Taylor bi tole trditev morda branil takole: »Vsako skupnost – tudi skupnost, ki je zavezana liberalnim vrednotam svobode – je mogoče ohraniti le, če država privilegira tradicionalne oziroma prevladujoče načine življenja skupnosti« (Kymlicka, 2005, 353). S to trditvijo se ni mogoče popolnoma strinjati. Tudi Charles Taylor kasneje meni, da je prav različne neprevladujoče načine življenja potrebno »pripoznati« in jih ne izločiti (Taylor, 1995: 37).

Iz vsega povedanega lahko torej zaključimo, da Jelinčičevega predloga zakona kot tudi katerihkoli podobnih predlogov, vsaj s stališča (liberalne) pravičnosti ni mogoče upravičiti. Romom je zaradi njihovega neuglednega položaja nujno potrebno priznati posebne pravice. Vprašanje, ki se nam tukaj poraja, je, katere pravice naj jim bodo priznane in na kakšen način utemeljiti njihovo uzakonitev v pravnih normah ter udejanjanje v vsakdanjem življenju.

[33] Čeprav bi morali Romi imeti v vseh občinah, na območju katerih je Ustavno sodišče RS določilo njihovo avtohotnost, pa kljub odločbi ustavnega sodišča to še vedno ni upoštevano v Občini Grosuplje. Če pa ta odločba glede občin z avtohtonim romskim prebivalstvom ne bi bila sprejeta, potem ne bi nikjer bilo romskih svetnikov, razen v občini Murska Sobota.

[34] V kategorijo »najneuglednešega« bi nemara lahko uvrstili tudi posameznike iz drugih skupin, vendar le-te niso predmet pričujoče diplomske naloge.

3.1.3.3. Analiza sprejetega Zakona o romski skupnosti v Republiki Sloveniji

V Sloveniji je bila sprejeta odločitev, da bodo Romi zaščiteni z usmerjenimi manjšinskimi pravicami. V intervjuju za časopis Delo (2.11.2006) je minister za šolstvo (in takrat še predsednik komisije za zaščito romske etnične skupnosti) Milan Zver dejal: »Lahko rečem, da nobena država v Evropi nima tako dobro urejenega normativnega okolja, ki rešuje **romsko problematiko** [poudarila J.S.]. Pri nas se z njo ukvarja enajst področnih zakonov, zdaj pripravljamo krovnega, ki bo ravno tako unicum.« Podobna dikcija je bila uporabljena tudi v predlogu Zakona o romski skupnosti v Republiki Sloveniji, za prvo obravnavo v državnem zboru, dne 23.11.2006: »Pomembno je poudariti, da nobena od 25 držav članic Evropske unije tega področja nima urejenega s posebnih zakonom, Slovenija je na tem področju prva in za zgled drugim. Romska skupnost je večinoma obravnavana z drugimi manjšinami v skupnem manjšinskem zakonu«.[35] V nadaljevanju te obravnave sledi primerjalni pregled zakonodajnih rešitev po različnih evropskih državah, kjer je pri vsaki državi na prvem mestu poudarek, da ta država nima posebnega romskega zakona in da je zaradi tega manjšinska zaščita Romov na nižji ravni kot v Sloveniji.

V teh stališčih je mogoče najti vsaj dve problematični točki. Najprej, da so Romi tudi v debati o tem zakonu obravnavani kot »problematika«. Zdi se, da je zakon bil sprejet predvsem zato (z zelo slabim medijskim pokritjem), da bi to »problematiko« uredil. Romi so v nasprotju z madžarsko in italijansko skupnostjo v Sloveniji, ki imata status avtohotonosti, zreducirani na probleme, za katere potrebujemo zakon, da bi jih rešili. Druga problematična točka pa se nahaja v rabi diskurza o »multikulturalizmu«, ki je daleč od kritične paradigme in veliko bliže novi mitologiji. Multikulturalizem je tukaj predstavljen kot evropska vrednota, Slovenija pa kot država, ki menda najbolje uresničuje načela zajeta v tej »vrednoti«. To se potrjuje tudi z naslednjim odstavkom: »Treba se je zavedati, da pri tej tematiki ne moremo in ne smemo iskati vzornika v drugih državah članicah Evropske unije, saj nobena tega področja nima dejansko urejenega, povsod so z vprašanjem urejanja položaja romske skupnosti še vedno velike težave. Vsaka država članica Evropske unije, pa tudi Evropska unija kot celota, se trudijo to tematiko obravnavati in urediti po svoje, vsem pa naj bi bil

[35] Vir: Poročevalec Državnega Zbora na spletni strani: http://www.dz-rs.si/index.php?id=374&o=80&unid=PUB|BF86D340D7373210C125723C0042E445

vendarle skupen cilj izboljšati položaj romske skupnosti kot take. Na to naravnanost v svoji mednarodno priznani knjigi o Degesih (Romih, ki živijo v vzhodnoslovaški pokrajini Svinija) opozarja tudi avstrijski esejist in kritik Kral – Markus Gauss, ki poudarja, da **romsko vprašanje** [poudarek J.S.] ni notranjeslovaški, temveč vseevropski problem, pri katerem ne gre za pripisovanje krivde temu ali onemu, temveč za dolgoročni politično izobraževalni projekt, na katerem se bo preizkusila humanistična naravnanost Evropske unije kot celote«[36]. Toda kakšna je ta »humanistična« naravnanost Evropske unije, se kaže že s tem, da se lahko uporablja dikcija »romsko vprašanje«, kar je direkten prevod »Ziguenerfrage«, ki je bil vzporedno z Judenfrage[37] oblikovan v nacistični ideologiji iztrebljanja.

Diskurz o multikulturalizmu se v nadaljni argumentaciji v prvi obravnavi zakona pomakne v smeri huntingtonovskega »trka civilizacij«: »Pomembno se je zavedati, da ta zakon ne more in ne bo čudežno rešil oziroma odpravil vseh težav, ki se kažejo skozi različne dogodke nasilja in nestrpnosti ter nesožitje med pripadniki romske skupnosti in večinskim prebivalstvom. Omenjene težave naj bi bile posledica nedoslednega in neučinkovitega izvajanja veljavnih zakonov in drugih predpisov ter ne nazadnje tudi posledica tega, da pripadniki romske skupnosti **ne spoštujejo vrednot večinskega prebivalstva** [poudarila J.S.] (npr. lastninske pravice), pa tudi tega, da okolica, kjer živijo Romi, ne spoštuje in ne razume romske kulture in načina življenja«[38]. Iz citiranega je razvidno, da diskurz o »multikulturalizmu« manjšino postavi v manj ugoden položaj. Lahko bi rekli, da je razprava upoštevala Taylorjevo »politiko pripoznanja«, saj s tem zakonom daje tudi določeno vrednost romski kulturi. Vendar pa je s tem, da je kultura pripoznana obenem že tudi esencializirana in homogenizirana, nespremenljiva enota, kakršne so Wolfove biljardne krogle. Romi so spet obravnavani kot problematična kulturna kolektiviteta (ker ne spoštujejo lastninske pravice), saj se niso pripravljeni ukloniti vrednotam večinske kulture. Posledično iz tega sledi razlaga o »nerazumevanju« romske kulture s strani večinskega prebivalstva. Čeprav takšna dikcija deklarativno obravnava Rome, pa jih

[36] Prav tam
[37] Tukaj se ne nanašamo na Marxovo judovsko vprašanje, temveč na to, kar je »Judenfrage« pomenil v nacistični ideologiji. S *Zigeunerfrage* se podrobno ukvarja v svoji knjigi Michael Zimmerman (1996): *Rassenutopie und Genozid: Die nationalsozialistische »Lösung der Zigeurnerfrage«*, Christians, Hamburg
[38] Vir: Poročevalec Državnega Zbora na spletni strani: http://www.dz-rs.si/index.php?id=374&o=80&unid=PUB|BF86D340D7373210C125723C0042E445

hkrati postavlja v podrejen položaj, saj lastnosti njihove kulture (kakor jo vidi predlagatelj zakona) niso sprejemljive.

Zakon o romski skupnosti je Državni zbor RS 30.3.2007 sprejel po drugi obravnavi tega zakona. Ta zakon naj bi urejal »položaj in posebne pravice romske skupnosti v Republiki Sloveniji« [1.člen], kot je bilo to določeno v Ustavi RS. V omenjenem zakonu je problematičen predvsem tretji odstavek petega člena, ki govori o »urejanju prostorske problematike romskih naselij«: »Vlada lahko sprejme odločitev iz prejšnjega odstavka in druge potrebne ukrepe za ureditev razmer v primeru, ko pravna in komunalna neurejenost romskih naselij v samoupravni lokalni skupnosti privede do hujšega ogrožanja zdravja, **dalj časa trajajočega motenja javnega reda in miru** [poudarek J.S.] ali trajnega ogrožanja okolja«. V drugi obravnavi zakona je predstavnik zakonodajno pravne službe Državnega zbora RS mag. Samo Kutoš opozoril, da je kriterij »dalj časa trajajočega motenja javnega reda in miru« sporen, saj ni omenjen v Zakonu o urejanju prostora in Zakonu o prostorskem načrtovanju in je veljaven zgolj za romsko skupnost v Sloveniji, kar pomeni, da je tudi diskriminatoren (a ne v smislu pozitivne diskriminacije, v duhu katere naj bi nastal celoten zakon).

Zakon naj bi temeljil na pozitivni diskriminaciji ter participaciji predstavnikov romske skupnosti pri odločitvah o tej skupnosti sami. Vendar pa 7. člen Zakona o romski skupnosti v Republiki Sloveniji določa: »(1) V občinah, v katerih se v skladu z zakonom, ki ureja lokalno samoupravo, voli predstavnika romske skupnosti v mestni oziroma občinski svet (v nadaljnjem besedilu: občinski svet), se v občinskem svetu ustanovi posebno delovno telo za spremljanje položaja romske skupnosti. (2) Delovno telo iz prejšnjega odstavka je sestavljeno najmanj iz šestih članov oziroma članic (v nadaljnjem besedilu: član), od katerih je največ polovica prebivalk oziroma prebivalcev občine, ki niso člani občinskega sveta, od slednjih pa večina pripadnikov romske skupnosti.«[39] Po temeljitem branju citiranega člena zakona je mogoče ugotoviti, da so Romi v tem delovnem telesu v manjšini, kakor so tudi v manjšini v podobnem delovnem telesu na državni ravni (to delovno telo je sestavljeno iz 8 predstavnikov državnih organov, 4 predstavnikov samoupravnih lokalnih skupnosti

[39] Prav tam.

ter 4 predstavnikov sveta romske skupnosti). V vsakem primeru so predstavniki romske skupnosti lahko preglasovani in nimajo možnosti veta. Tako ne morejo sami odločati o svoji skupnosti, saj namesto njih lahko na koncu vedno odločijo pripadniki neromske večine. 7. člen zakona se sklicuje na *Zakon o lokalni samoupravi*, v katerem je Ustavno sodišče RS določilo, katere občine morajo imeti romskega svetnika. To pa so zgolj tiste občine, za katere je ustavno sodišče določilo, da imajo avtohtono prebivalstvo. Avtohtonost je tukaj spet koncept, ki določa, komu sploh pripadajo posebne pravice in komu ne. S tem pa se iz političnega življenja nemudoma izloči precejšen del romske skupnosti, ki živi v mestnih središčih.

Iz predstavljenega sledi, da slovenski zakon o romski skupnosti še zdaleč ne predstavlja takšne zakonodajne ureditve, po kateri bi se bilo vredno zgledovati tudi v drugih državah, saj v nekaterih členih prav uzakonja diskriminacijo za pripadnike romske skupnosti (ne pozitivno, ampak negativno).

Po enem letu od veljavnosti zakona sta Miro Samardžija in Julija Sardelić izvedla kratko anketo med prebivalci romskega naselja Kamenci, katere vprašanje se je glasilo: Ali se je vaše življenje zaradi tako imenovanega romskega zakona spremenilo na bolje?. Odgovor je bil konsenzualen. Vsi anketiranci so odgovorili, da se njihov položaj zaradi »romskega« zakona ni izboljšal.

3.1.4. »Težave (le) na Dolenjskem« in diskurz o idiličnem stanju v Prekmurju – »Zgledno rešeno romsko vprašanje«

O položaju romske skupnosti v Sloveniji pričajo nekateri podatki, ki jih navaja Vera Klopčič na podlagi popisa prebivalstva iz leta 2002. Prvi tak podatek je shema starostne porazdelitve celotnega prebivalstva, ki je v obliki kroga, kar pomeni, da je najmanj zelo mladega in zelo starega prebivalstva, medtem ko je pri Romih ta starostna »piramida« dejansko v obliki pravilno obrnjene piramide, iz česar Vera Klopčič izpelje sklep, da so Romi v Sloveniji zelo mlado prebivalstvo (Klopčič, 2007: 128). Vendar pa je možno iz tega tudi izpeljati sklep, da imajo Romi ne samo višjo nataliteto, temveč da je zaradi razmer, v kakršnih živijo (kar bomo pokazali na primeru romskih naselij v občini Grosuplje ter v romskem naselju Kamenci), njihova

povprečna življenjska doba veliko krajša kot življenjska doba povprečnega prebivalca Slovenije. Tudi izobrazbena struktura pripadnikov romske skupnosti je izrazito nizka, saj več kot 65 odstotokov tistih, ki so se opredelili za Rome, nima končane osnovne šole, kar je predvsem značilno za romske ženske. V Sloveniji je brezposelnih približno 85 odstotkov Romov, medtem ko je brezposelnost med celotnim prebivalstvom v Sloveniji približno 14 odstotna (Klopčič, 2007: 132).

Med najbolj alarmantne primere zagotovo sodi položaj romske skupnosti v občini Grosuplje, vendar ne samo zaradi dejstva, da je Grosuplje še edina občina, ki nima romskega svetnika (čeprav bi ga po odločbi Ustavnega sodišča RS že morala imeti). Po terenski raziskavi, ki jo je s skupino študentov opravila Ana Podvršič in rezultate le-te delno objavila v reviji *Medijska preža*, je bilo ugotovljeno naslednje: »Od 188 prebivajočih v romskih naseljih se jih je 158 opredelilo za Rome. 43 romskih družin živi v 5 naseljih, le eno je delno opremljeno s kanalizacijo in sanitarijami. Tudi oskrba z vodo in električno energijo je pravzaprav katastrofalna: 84 % prebivalcev pridobiva (nekaj ur dnevno) električno energijo z agregatom na bencin, 16 % je kratko malo nima; manj kot polovica jih ima hišni vodovod, 37 % vodo pridobiva iz skupne pipe v naselju (ki pozimi pogosto zamrzne), 9 % iz bližnjega potoka, 7 % je nima, 7 % pa jo pridobiva na kak drug način. (Podvršič, 2007: 35). V raziskavi je bilo prav tako ugotovljeno, da ima romski prebivalec kar za 20 let krajšo življenjsko dobo kot povprečen prebivalec Grosuplja ter da so od 91 Romov, ki bivajo v Grosuplju in so stari od 15 do 45 let, redno zaposleni samo trije. Šolo redno obiskuje samo 10 od 34 šoloobveznih otrok, to pa predvsem zaradi tega, razlagajo starši, ker se (upravičeno) bojijo, da bodo otroci, ker so umazani (saj večinoma nimajo vode) v šoli stigmatizirani (Podvrščič, 2007: 35). Iz te raziskave je očitno, da tretji svet ni nekje geografsko daleč in ločen od »prvega«, temveč je zelo blizu: 10 kilometrov stran od trenutne prestolnice »Evrope« (glede na to, da je Slovenija trenutno predsedujoča Evropski uniji), s čimer se le potrjuje mnenje Negrija in Hardta, da se tretji svet sedaj nahaja praktčno v vsaki sodobni družbi (*Imperij*).

Kakšna je potemtakem, upoštevaje rezultate prej predstavljene raziskave, smiselnost Giddensove in Beckove razprave o visoki oziroma drugi moderni? Očitno je namreč, da se še kako lahko poglablja prepad med »nami« in »njimi«. Najbolj »kritični« romski naselji glede življenjskih pogojev v občini Grosuplje, Smrekec I in Smrekec II,

stojita namreč samo kakšnih 50 metrov od novozgrajene soseske »Sončni dvori«, v kateri pa ni prostora za Rome, tako zaradi ekonomske kot tudi statusne hiearhije, ki se s pozno moderno ne odpravlja.

Zaradi takšnih primerov, kakršna je občina Grosuplje, v osrednje-slovenskem časopisu Delo in v drugih množičnih občilih velikokrat lahko naletimo na trditev, da je biti Rom v Prekmurju veliko bolje kot biti Rom na Dolenjskem. V Delu je bilo mogoče med drugim o Romih v Prekmurju zaslediti tudi naslednji naslov: »Zgledno rešeno romsko vprašanje«[40] ter »V Prekmurju živijo v sožitju z Romi« [41].

Ko se v medijih govori o razlikah med prekmurskimi in dolenjskimi Romi, se tudi razglablja o tem, da se morajo dolenjski Romi naučiti strpno živeti z večinskim prebivalstvom, kot naj bi bilo to značilno za prekmurske Rome. Večinsko prebivalstvo je torej v obeh primerih neproblematično. Za primer neproblematičnega skupnega bivanja se navadno omenja naselje Pušča. Romsko naselje Pušča leži v neposredni bližini Murske Sobote in je, tako kot večina romskih naselij v Sloveniji, »strnjeno« naselje, torej ločeno od naselij neromskega prebivalstva. Ima lastno krajevno samoupravo ter lasten romski vrtec. Glede na ekonomsko razvitost se Pušča dejansko bistveno ne razlikuje od podobnih naselij v okolici (vsaj z oddaljenim pogledom; a tudi za velikimi, lepo urejenimi hišami v Pušči še vedno stoji marsikatera baraka, v kateri prebivajo Romi). Kar precej Romov iz Pušče je zaposlenih v Murski Soboti ali pa kot sezonski delavci delajo v sosednji Avstriji. Izobrazbena struktura Romov iz Pušče je v povprečju višja od izobrazbene strukture Romov, ki živijo v drugih prekmurskih romskih naseljih. Vendar pa je vprašanje, če ta razvitost resnično pomeni že tudi dobro »sobivanje«. Ko namreč Nerom vstopi v gostilno Didi, ki deluje v Pušči, se vsi prestrašijo, saj mislijo, da je prišla inšpekcija. Očitno je inšpekcija najbolj pogost neromski gost v gostilni Didi[42].

[40] Vir: http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,49&so=Delo&da=20070118&ed=0&pa=3&ar=de3f2a2a1933e986ec03a284064e04db04&fromsearch=1

[41] Vir: http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,49&so=Delo&da=20061214&ed=0&pa=4&ar=6de99379490f8c9061f922b0f18d7ab304&fromsearch=1

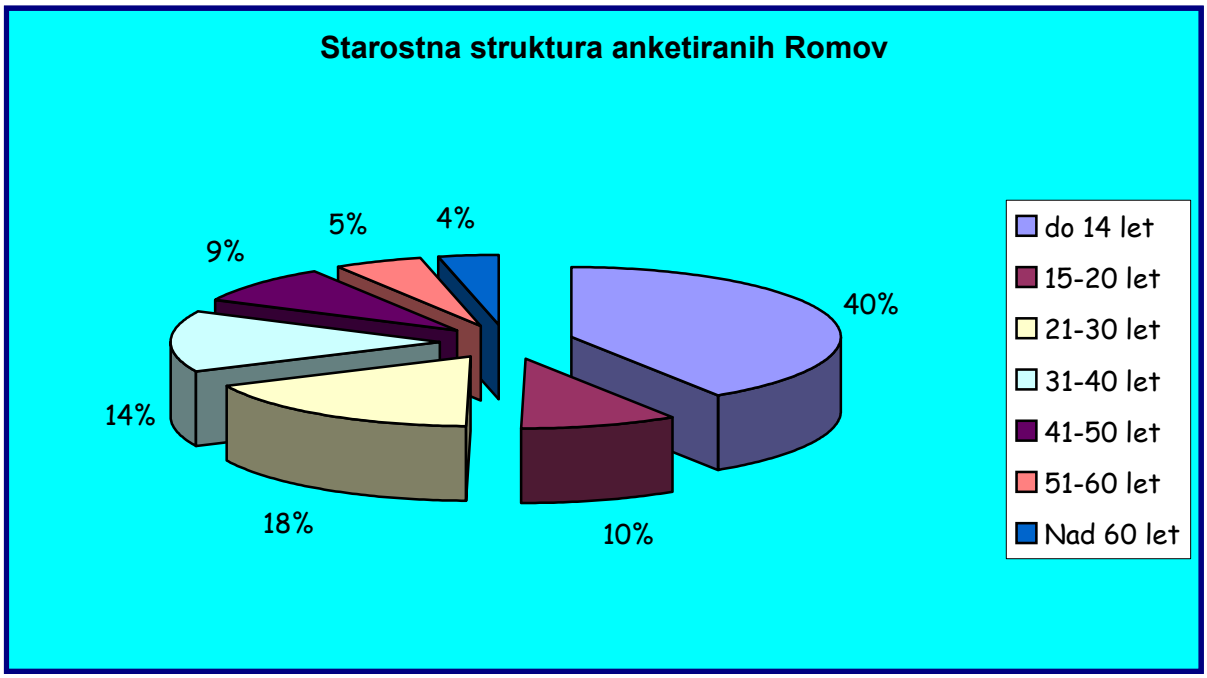
[42] Stanje na Pušči je spoznala avtorica pričujoče diplomske naloge ob nedavnem obisku tega naselja in v pogovoru s tamkajšnjimi prebivalci.

Da med večinskim prebivalstvom ter Romi ni prav zglednega sožitja, je ugotovaljala tudi socialna antropologinja Alenka Janko Speizer, ki je svoje terensko delo opravljala v Pušči. V svojem delu *Vedel sem, da sem Cigan – rodil sem se kot Rom* opisuje značilne stereotipizacije, ki jih Prekmurci imajo o Romih. Med te spada tudi mnenje, da imajo Romi poseben vonj kože, tudi ko so čisti. Alenka Janko Speizer je bila ob ugotovitvi domačinov, da imajo Romi drugačen vonj kože, zmedena, saj sama ni zaznala drugačnega vonja. Prekmurci pa so jo odpravili z 'argumentom', da le-tega ne more zaznati, saj ni domačinka in nima razvitih pravih vohalnih sposobnosti. Alenki Janko Speizer so domačini postregli še s podobnimi miti, ki jih imajo Neromi o Romih, ko pa jih je vprašala, koliko jih je dejansko bilo v romskem naselju, da bi lahko potrdili resničnost svojih navedb, so ji postregli še z dodatnimi vražami o romskih pijačah in jedeh, zaradi katerih bi Neromi, če bi jih jedli ali pili, hudo zboleli.

Ali je Romom res toliko bolje v Prekmurju, kot to poskušajo prikazati različni mediji? Če vzamemo za vzorčni primer romsko naselje Kamenci, ki spada pod občino Črenšovci, ugotovimo, da je življenjska doba Romov veliko krajša od življenjske dobe večinskega prebivalstva v občini. V tem naselju je samo 4 odstotkov prebivalcev, starejših od 60 let (sicer pa je v občini Črenšovci nad 60 let starih kar 18 odstotkov prebivalstva). Prav tako je izobrazbena struktura Romov zelo nizka. Med anketiranimi ni bilo niti enega s srednješolsko, višješolsko ali visokošolsko izobrazbo. Skoraj 30 odstotkov anketiranih Romov nima dokončane osnovne šole in v generaciji starejših (zlasti žensk) je še kar precej nepismenih. Nekaj romskih mladostnikov se sicer izobražuje na srednjih šolah, vendar med njimi ni niti enega gimnazijca. Večina Romov v Kamencih (kakor tudi v Prekmurju) je še vedno brezposelna in se preživlja s sredstvi državnih socialnih transferjev ter s priložnostnimi deli (zbiranje starega železa, pomoč v kmetijstvu). Velika večina romskih gospodinjstev na Kamencih (povprečno romsko gospodinjstvo šteje šest članov) ima hišice z 2 do 3 prostori (skupne velikosti do cca. 50 m^2); romski otroci v glavnem nimajo svojih sob; precej jih nima niti svoje postelje, ampak jo delijo še z brati in sestrami ali celo s starši. Kopalnice in WC-je na izplakovanje ima le približno tretjina gospodinjstev. Sanitarno-higienske razmere so v povprečju še vedno slabe, posledica česar so tudi pogoste infekcijske bolezni[43].

[43] Anketo v romskem naselju Kamenci je izvedla avtorica pričujoče diplomske naloge v sklopu projekta »Romski most«, PHARE CBC

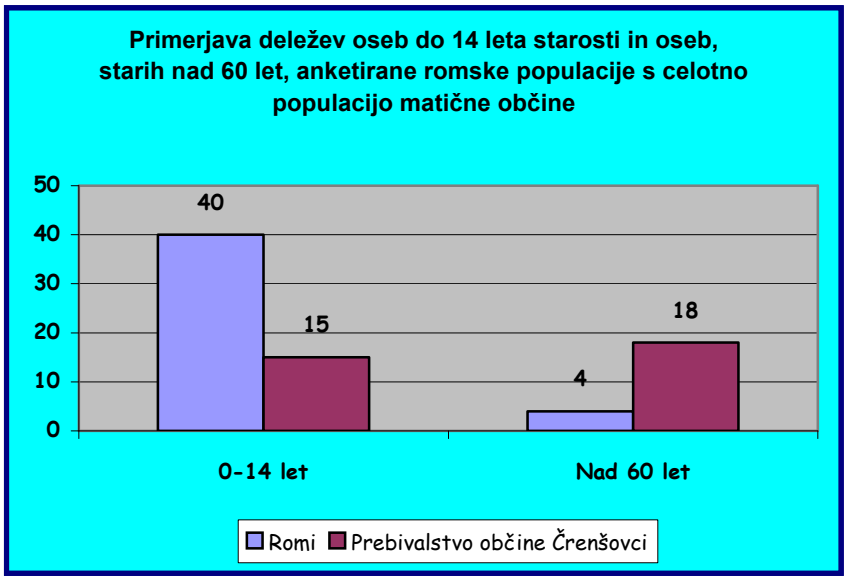
Starostna struktura anketiranih romskih družin, živečih v občini Črenšovci (romsko naselje Kamenci ter zaselek Trnje), je razvidna iz sledečega grafa:



Iz gornjega prikaza sledi, da so otroci do 14 leta starosti v strukturi anketirane romske populacije zastopani kar s 40 %, medtem ko znaša delež starejših od 60 let le 4 %. Celotna romska populacija, stara nad 40 let, pa je v strukturi anketiranih romskih družin zastopana le z 18 % strukturnim deležem.

Prikazani podatki se po eni strani ujemajo s vseslovenskimi podatki, ki jih navaja Vera Klopčič, o povprečno skoraj trikrat višji nataliteti romske populacije v primerjavi z večinskim prebivalstvom, po drugi strani pa na prav tako znano dejstvo o bistveno krajši življenjski dobi romske populacije. Od anketiranih 135 Romov je bila le ena oseba stara nad 70 let.

Zgolj za ilustracijo k zgornjim trditvam podajamo primerjavo strukturnih deležev oseb do 14 leta starosti in deležev oseb nad 60 let starosti med romsko populacijo z obravnavanega območja s strukturnimi deleži oseb celotnega prebivalstva občine Črenšovci (tj. matične občine pretežnega dela anketiranih romskih družin).



Izobrazbena struktura anketiranih Romov je v povprečju izredno nizka. Le 8 % respondentov, starejših od 15 let, je zaključilo poklicno izobraževanje. Med anketiranimi ni niti enega Roma s srednješolsko, višješolsko in visokošolsko izobrazbo. Skoraj 3/10 anketiranih nima dokončane osnovne šole, medtem ko je v strukturi tistih 6/10 Romov z dokončano osnovno šolo približno polovica takih, ki so končali osnovno šolo s prilagojenim programom. V generaciji starejših Romov (zlasti romskih žensk, starejših od 50 let), pa je večina nepismenih.

Po vseh navedenih podatkih je domnevno boljše stanje Romov v Prekmurju zelo vprašljivo. Zdi se, da gre bolj za utrjeno ideologijo, ki skriva dejanska razmerja, po katerih nekdo zaradi njegove nacionalne pripadnosti (ki se razlikuje od nacionalnosti večinskega prebivalstva) živi življenje pod minimumom običajnega standarda. A hkrati prav na romsko skupnost v Prekmurju letijo očitki, zakaj sploh potrebujejo poseben zakon s pozitivno diskriminacijo, če se njihovi eksistenčni pogoji ne razlikujejo od pogojev večinskega prebivalstva. Mit o idiličnem stanju in sožitju v Prekmurju je torej še en izmed diskurzov izključevanja.

3.2. Medijske podobe romske skupnosti v Sloveniji

Mediji imajo v današnjih družbah izjemno pomembno vlogo, saj »se v dobi globalnih informacijskih tehnologij in množičnega komuniciranja preko njih prenašajo podobe kulturne mnogoterosti ter tako odpravljajo dejanske in zamišljene razdalje med kulturami. Z nekritičnim podvajanjem političnih in ideoloških diskurzov kulturne razlike in civilizacijskih razkorakov, lahko z enako močjo sodelujejo v ponovnem vzpostavljanju medkulturnih meja, medetničnih pregrad, marginaliziranj in getoiziranj drugosti in drugačnosti.« (Vidmar Horvat, 2006: 79). Medijski diskurzi in načini reprezentiranja so hkrati tudi pomembni pokazatelji položaja manjšin v družbi. Portretiranje drugosti z nekritičnim podvajanjem političnih in ideoloških diskurzov oblikujejo tudi slovenski mediji, ko denimo poročajo o romski skupnosti v Sloveniji.

Analiza medijske reprezentacije Romov v Sloveniji je bila opravljena najprej v dveh študijah pod okriljem Mirovnega inštituta, in sicer: »Mi o Romih« (2000) avtoric Karmen Erjavec, Sandre B. Hrvatin in Barbare Kelbl ter študija »Manjšine v medijih« (2006) avtorja Romana Kuharja.

3.2.1. »Mi o Romih« in »Manjšine v medijih«

Študija »Mi o Romih« se je osredotočila na poročanje o dogodkih iz jeseni 1997, ko vaščani vasi Maline niso dovolili priselitve romske družine v njihovo vas, čeprav je ta tam povsem zakonito kupila hišo. Po ugotovitvah navedene študije Romi v teh poročanjih večinoma niso nastopali kot subjekti govora, temveč kot objekti: »Oni ne govorijo, o njih se govori.« (Erjavec, Hrvatin, Kelbl, 2000: 5). Poročanje o tem dogodku ni preseglo okvirja t.i. »romske problematike«, v katerem so Romi obravnavani kot *problem*. Romi so zelo redko nastopali kot individuumi, ampak so bili večinoma predstavljeni kot homogena kolektiviteta, na katero se ponavadi prilepi tudi oznaka »kriminalna« kolektiviteta. Čeprav je odkrito izražanje predsodkov ali diskriminacije v medijih prepovedano, so bile uporabljene različne novinarske strategije, katerih namen je bil »predstaviti večinsko prebivalstvo kot nevtralne, nedolžne akterje ali celo kot žrtve in s tem usmeriti pozornost odkritega sovražnega govora na druge akterje«. (prav tam: 35). Študija je pokazala, da večina medijev

prikazuje »kako Mi [večinsko prebivalstvo] vidimo Rome. Ne vemo pa, kako Romi vidijo Nas.« (prav tam: 35). Takšen način poročanja je pokazal, da so Romi »brez ekonomske, politične in komunikacijske moči« (prav tam: 35). Takšno stanje se reproducira tudi skozi medijski diskurz, ki z različnimi strategijami to stanje tudi upravičuje.

Analizo medijske reprezentacije Romov v Sloveniji je Roman Kuhar opravil tudi na časovnem vzorcu (februar 2006) in prišel do podobnih ugotovitev kot avtorice prej omenjene študije: »Zdi se, da v medijskih reprezentacijah Romov ni bistvenega kvalitativnega preskoka; izhodišče so namreč problemi« (Kuhar, 2006: 143). O Romih se poroča večinoma takrat, ko ti problemi prerastejo v konflikt med večinskim prebivalstvom in romsko manjšino. Razlage za »konflikt« so v novinarskem diskurzu različne: Romi so »kulturno različni«, »deviantni« in »ogrožajo naš kulturni red« (prav tam: 143). Kuhar nam v svojem delu prikaže razlagalno shemo »lepljivih stereotipnih reprezentacij« Romov v medijih« (prav tam: 150). Ker je Rom neizobražen in nezaposlen, je kriminalec ali izkoriščevalec socialne pomoči, kar posledično pomeni, da je Rom problem (prav tam: 150). Iz takšne sheme bi lahko sledila tudi razlaga, zakaj se v medijih ne govori o Romih, temveč o »romski problematiki« in se posledično določene prebivalce Slovenije zreducira zgolj na probleme.

Obe študiji pokažeta dve stvari. Ocena Judith Okely, da so Romi *stigmatizirana manjšina,* velja. (Judith Okely teorijo *stigme* povzema po Ervingu Goffmanu). Romov se po Goffmanu drži plemenska stigma, to je »stigma rase, naroda in religije in se kot stigma prenaša skozi sorodstvo in enako »'onesnaži' vse člane družine« (Goffman, 1981: 4). Plemenska stigma je osnova za posameznikovo virtualno družbeno identiteto (ki je različna od aktualne družbene identitete), ki izhaja prav iz te stigme. (prav tam: 2). V primeru Romov je ta stigma prav v tem, da so Romi. Iz tega izhaja, da so problem (romska problematika), kriminalna kolektiviteta ali izkoriščevalci socialne pomoči. Vse pa je Romom pripisano s strani nekoga drugega. Goffman poudarja, da stigma ni osebna lastnost posameznika, temveč jo je potrebno dejansko jemati za diskreditirajočo za tistega, ki mu je stigma »podeljena«, vendar ne kot lastnost, temveč kot razmerje med stigmatiziranim in tistim, ki stigmatizira (prav tam: 3). Druga stvar, ki jo je moč opaziti, je strah pred »etničnim pandemoniumom«, ki ga je opisoval Kymlicka v svojem delu *Multikulturna odisejada*: »Vprašanje Romov« ni

torej prikazano kot vprašanje pravičnosti za določeno manjšino temveč predvsem kot »romska problematika«, ki pa je najpogosteje speljano na vprašanje »varnosti«, večine.

3.2.2. Bršljinska zgodba in strah pred multikulturalizmom

Da se pojavlja povsem družbeno skonstruiran strah pred multikulturalizmom, pokaže Ksenija Vidmar Horvat pri analizi tako imenovane »bršljinske zgodbe«. Če povzamemo[44]: »Konflikt« v bršljinski zgodbi se začne s sporom med enim izmed romskih staršev ter učiteljem na Osnovni šoli Bršljin pri Novem mestu. Temu je sledila zahteva staršev 626 učencev, da se romske učence enakomerno razseli po ostalih šolah, saj šola po njihovem mnenju zaradi takšne koncentracije romskih učencev naj ne bi več nudila varnega okolja njihovim otrokom.[45] Minister za šolstvo Milan Zver nato predlaga posebne dodatne ure »učne pomoči« za romske otroke, ki pa jih precejšen del pedagoške stroke v Sloveniji ter tudi ERRC označi za akt ponovnega segregiranja romskih otrok: »Bršljinska zgodba sama po sebi ne obstaja, pač pa je s sintagmo mišljen večplasten konstrukt, preplet dejanj, diskurzov in politik prepoznanja, ki so pomagali pri predelovanju in preurejanju surovega gradiva lokalnega dogodka v krovno pripoved z nacionalno pomensko strukturo. V tej strukturi so se prerivale različne ravni (ne)zmožnosti multikulturnega projekta v slovenskem kontekstu« (Vidmar Horvat, 2006b: 577). Ksenija Vidmar Horvat ugotavlja tudi, da je zgodba skonstruirana medijsko kot nekakšen medkulturni konflikt in da je delo nekega posameznika takoj opremljeno »s kulturnimi označevalci skupinskega vedenja«, medtem ko na primer v primeru umorov Silva Pluta, njegova dejanja niso speljana na označevalce, češ da je bil Slovenec. (prav tam: 577). Nadalje je ta bršljinska zgodba prepisana »v vrzel med dvema kulturama, ki jo označuje nezdružljivost skupinskih vedenj in vrednot« (prav tam: 577). Vse to pa spada v že omenjeni kontekst oblikovanja evroslovenstva in slovenske nacionalne identitete, ki se čisti balkanskih primesi in v ta kontekst je mogoče uvrstiti tudi

[44] Povzetu po arhivu ERRC: http://www.errc.org/cikk.php?cikk=2342&archiv=1; ERRC je tudi naslovil pisma na takrat še premierja Drnovška naj uredi diskriminatorno situacijo do Romov v Grosuplju, Malinah in Mlačevem, vendar ta situacija še do danes ni bila rešena.
[45] V časopisu Delo se pojavi formulacija, po kateri so manj pisani razredi bolj varni razredi (Vidmar Horvat, 2006: 577).

bršljinsko zgodbo: »Romi so bili v tej predstavi izpadla skupnost, kultura brez preteklosti in prihodnosti, onkraj zgodovine, spomina in pripadanja. Z izločanjem iz kolektivnega spomina in (teritorialnega) pripadanja je tudi zahteva, da se romske otroke »razseli«, lahko izzvenela v javnem prostoru, ne da bi kdo zaznal nasilje njene »pragmatičnosti«. Nasprotno, razselitev (*displacement*), priljubljena metafora globalne postmodernistične identitete, je v bršljiski zgodbi našla prosto pot do povsem konkretnega izraza prisilne deteritorializacije« (prav tam: 578). Temu sledi še, da je fantazma romskega nomadstva bila ukoreninjena v politike izključevanja romske skupnosti: »nazadnje, »mojstri sinkretizma«, ki bi lahko tako prikladno upovedovali zgodbo o sodobni postmoderni hibridni identiteti, s svojimi vsakdanjimi izkušnjami življenja kot »kultura« v multikulturnem svetu meglijo srečno združitev nomada in turista v paraboli globalnega človeštva (prav tam: 579). V poročanju o bršljinski zgodbi avtorica prispevka ne vidi »napredka« pri medijih, ki bi naj bili gonilo medkulturnega povezovanja in mehčanja stereotipnih predstav, temveč prej nasprotno: mediji še dodatno fetišizirajo kulturno razliko; »Rom« se v medije vrača kot bitje neukrotljivih strasti, antropološka kurioziteta, predcivilizacijski ostanek, ki bolj kot kulturi pripada naravi« (prav tam: 579). Podobno kot Kuhar ugotavlja tudi, da so Romi kot označevalec pogosto uporabljeni v črni kroniki, kjer se »kulturna« identiteta povezuje z zločinsko naravo in z rekom, ki ga zapiše novinarka Dela, ki je poročala o bršljinski zgodbi: »kri ostaja kri« (cit. po: Vidmar Horvat, 2006: 580). Dober mesec po bršljinski zgodbi se pojavijo v časopisu Delu članki o glasbi Esme Redžepove, ki je »utelešenje druge romske identitete, prvinskosti, energije, prazničnosti« (Vidmar Horvat, 2006: 581). Čeprav je ta medijska podoba imela izrazito pozitivne konotacije, bi Stam in Shohat na takšno videnje pritrdila, da gre zgolj za enak evropocentričen pogled, vendar narobe obrnjen (Stam in Shohat, v: Goldberg (ur.), 2004: 298). Medijsko polje očitno nima težav sinhrono ali diahrono sopostavljati zgodbe, ki lahko enkrat upravičujejo diskriminacijo nad delom prebivalstva, spet drugič pa pozitivno konotirajo del tega, kar predstavlja njegovo »kulturo«. Očitno je percepcija večinskega medijskega diskurza v Sloveniji »romske kulture« dokaj shizofrena. Čeprav se lahko še tako močno trudi osvetliti njeno »neciviliziranost«, si sem in tja naloži nalogo iz te esence povleči nekaj »dejanski« kulturi podobnega. To se dogaja predvsem ob tistih kulturnih praksah, ki so že obče priznane kot take, torej »kulturne«. Romska kultura in identiteta sta na tem mestu spet esencializirani ter reificirani, s čimer je vnovič fetišizirana domnevna kulturna različnost Romov.

3.2.3. Slovenski mediji o izselitvi družine Strojan: poskusi uravnoteževanja »romskega« glasu

Oktobra in novembra 2006 se je v Suhi krajini zgodil dogodek, ki je prerastel v »medijski spektakel«.[46] Zgodila se je namreč (nasilna) preselitev celotnega romskega zaselka v Dečji vasi pri Ambrusu, oziroma kot so mediji večinoma poročali, se je zgodila izselitev »romske družine Strojan«. Kako so o tem dogodku poročali štirje mediji (RTV Slovenija, Delo, Dnevnik, POP TV), so analizirali Ksenija Vidmar Horvat, Miro Samardžija in Julija Sardelić in le-to predstavili 21. marca 2007 pod okriljem Mirovnega inštituta.

Skupina raziskovalcev je opravila podrobnejšo analizo poročanja, ki je zajela prvih deset dni dogajanja okoli izselitve Strojanovih, ko je bilo poročanje najbolj intenzivno. V analizo, ki je temeljila na vizualno-diskurzivni metodi branja, so bili zajeti štirje slovenski osrednji mediji, dva tiskana in dva elektronska: Dnevnik in Delo ter RTV Slovenija in POP TV. Eno od vprašanj, ki je bilo zastavljeno v raziskavi, je bilo, koliko, če sploh, se je poročanje o Romih kakor koli spremenilo v primerjavi s poročanjem v študijah Mi o Romih ter v raziskavi Romana Kuharja Manjšine v medijih.

V časopisu Delo je poročanje o izselitvi Strojanovih z njihove zemlje v Dečji vasi pri Ambrusu potekalo v treh »fazah«. Prva se prične s 23.10.2006, ko v rubriki »Na kratko« najdemo prispevek z naslednjim naslovom: »Romi brutalno pretepli Ambrušana«. Že v samem naslovu je nakazano, da gre za kontinuiteto stereotipnega poročanja, kakršnega sta analizirali že študija *Mi o Romih* ter Kuharjeva analiza *Manjšine v medijih*. Tako v naslovu kot tudi v nadaljevanju so Romi predstavljeni kot začrtana kolektiviteta - v nasprotju z Ambrušanom kot individuumom. V prispevku ta Ambrušan sicer ni imenovan z imenom in priimkom, temveč je označen kot »nekdanji direktor Rašice v Ambrusu«, s čimer se poskuša poudariti njegov pomemben status v okolici. V nasprotju z individualiziranim Ambrušanom so Strojanovi obravnavani ne samo kot etnična kolektiviteta z oznako »tukaj živeči Romi«, temveč se hkrati na to kolektiviteto prilepi tudi oznaka kriminalne združbe, ki je tega Ambrušana ustavila »s streli iz pištole« in ga »brutalno pretepla«. Avtor prispevka (ki je glavni poročevalec

[46] V mislih imamo koncept Douglasa Kellnerja.

tudi v vseh nadaljnjih prispevkih Dela) tu že skonstruira predhodno zgodbo, s katero se ta dogodek poskuša postaviti v širši kontekst dogajanja v celotni regiji. Povod za dogodek naj bi bile »stare zamere« s strani Strojanovih, kar naj bi kazalo na njihovo neciviliziranost in nezmožnost racionalnega razmišljanja (zaradi različne »kulture od slovenske - večinske«), hkrati naj bi ta dogodek imel vpliv na širšo okolico, ki naj bi bila zaradi tega »zelo vznemirjena«. V tej fazi še ni slikovnega materiala.

Že naslednji dan se pri načinu poročanja o dogodkih v Ambrusu zgodi določen premik, s katerim se začne druga faza poročanja, ki traja nekako do izselitve prebivalcev romskega naselja v begunski center v Postojno. Najbolj značilni za to fazo poročanja so poskusi uravnoteževanja, to pomeni, da naenkrat obe strani, ki sta vpleteni v »konflikt«, postaneta ne zgolj objekt poročanja, temveč dobita tudi svoje mesto kot subjekt, ki pripoveduje zgodbo s svojega zornega kota. A temu sledi tudi ugotovitev novinarja, da so si izjave o tem dogodku »silno nasprotujoče«. Dne 24.10.2006 v rubriki »Kronika« beremo naslov »Domačina je potolkel Slovenec, ne Rom«. V tekstu pa je hitro dodana še razlaga, da pa je ta Slovenec živel med Romi, kar deluje kot pojasnilo za njegova kriminalna nagnjenja, saj »ima na vesti že precej kaznivih dejanj«. Spet se pojavljajo ustaljeni vzorci, ki se povezujejo z romsko etnično manjšino nasploh, in sicer: »Agresija Romov s pištolo« ter »zdaj se bojijo maščevanja in napadov na njihove otroke, zato jih ne pošiljajo v šolo«. Čeprav se zdi, da je ta prispevek na prvi pogled zgled uravnoteženosti, pa so za razlago širšega konteksta vprašani samo Ambrušani, medtem ko Strojanovi komentirajo zgolj konkretni dogodek. V tem prispevku se tudi prvič pojavi diskurz, ki Elko Strojan poimenuje kot »mamo Jelko« in se s tem pokaže, da dejanska identiteta te ženske ni pomembna, če se jo lahko označi z atributom matere. Takšen diskurz se vleče tudi skozi celotno obdobje poročanja o izselitvi iz tega zaselka kakor tudi o »številni družini Strojan«, s hkratno odsotnostjo kritičnejše analize.

Tretji dan poročanja se poleg pisnega gradiva začne tudi vizualizacija konflikta. Z dnem 25.10.2006 se »dogajanje« v Ambrusu seli na naslovnico časopisa Delo, kjer je objavljena fotografija krajanov Ambrusa (razjarjene množice) z dvignjenimi rokami v znak protesta. Fotografija zapuščenega naselja kakor tudi pričevanje Strojanovih se pojavi šele na tretji strani. Indikativno je uokvirjanje zgodbe na tej strani. Naslov

»Krajani Ambrusa odgnali Rome« sicer kaže na nestrpnost, vendar je le-ta z nadnaslovom »Težave z romsko družino v Kuželjevcu« upravičevana.

V drugi fazi poročanja se poleg poskusov uravnoteženosti pojavi tudi eksplicitna uporaba dikcije »konzervativnega« multikulturalizma. To uporabljajo Ambrušani, ko opravičujejo svojo nestrpnost do Romov, saj pravijo, da je življenje z »neciviliziranimi Romi« nevzdržno«. Prav takšno poskuša uporabljati tudi novinar: »Brezizhodni položaj ambruških Romov in krajanov«. Novinar pokaže, da je prepoznal nestrpnost s strani Ambrušanov, ko svoj prispevek začne z naslovom »Krajani pregnali Rome«, vendar pa to nestrpnost opravičuje kot legitimno prav zaradi okoliščin, ki so do te nestrpnosti pripeljale (nedelovanje države, nasilje, …). Ves čas se pojavlja diskurz boja dveh kultur in celo civilizacij in tudi hierarhija, v kateri je »slovenska civilizacija« več vredna. Zato si le-ta skozi glas Ambrušanov jemlje pravico, da pove, »da je treba Rome civilizirati, na primer tako, da bi jih preselili v zapuščene kočevske vasi.« Spet gre za prepletanje diskurza konzervativnega multikulturalizma, katerega zagovorniki »divjakom« nalagajo, da se civilizirajo v njihove norme, saj je to edino, kar bi obema stranema koristilo. Hkrati pa je to tipičen diskurz balkanizma in projekta vzpostavljanja evroslovenstva s »čiščenjem« balkanskih primesi, tako da se jih fizično odstrani oziroma izseli.

Za to fazo je značilna tudi popolna odsotnost refleksije dogodkov, ki se morda ne bi skladala s konstrukcijo zgodbe, ki je nastajala v času poročanja. Odsotna je kakršna koli referenca na to, da so tistim, ki so bili pregnani s svojega naselja v gozdove, kršene človekove pravice. Ko se s strani Ambrušanov pojavi zahteva po izselitvi tega zaselka, je v Delu dne 28.10.2006 objavljena izjava ministra Zvera, da takšna izselitev v 21. stoletju ni možna. Toda, še isti dan, 28.10.2006, je cel zaselek izseljen v begunski nastanitveni center v Postojni.

Z naslednjim dnem se začenja nova, tretja faza poročanja, ki vsebuje določeno refleksijo dogodkov za nazaj. 30.10.2006 se na naslovnici Dela prvič pojavijo pregnani ljudje – Strojanovi, ki so tokrat v Postojni, hkrati pa se pojavi tudi mnenje Matjaža Hanžka, takratnega varuha za človekove pravice: »To je konec pravne države«. (To pa je bil praktično edini glas, ki bi morda ustrezal paradigmi kritičnega multukulturalizma, čeprav se je dejansko skliceval na liberalne norme, kot so

človekove pravice). Dne 2.11. in 3.11.2006 se v Delu pojavijo članki, ki ponujajo različne aspekte o dogodkih v Ambrusu: »Romi in Kuželjevčani ne onesnažujejo pitne vode«, »Preganjanje Romov ni temna preteklost« in mnenje političnega vrha: »večina poziva k strpnosti«[47]. Takrat je objavljen tudi intervju z ministrom Zverom, v katerem ga novinar ne vpraša, kako se je lahko izselitev celotnega naselja zgodila, čeprav je še sam pred nekaj dnevi trdil, da takšne izselitve ne spadajo v 21. stoletje. 30.11.2006 na naslovnici Dela beremo komentar z naslovom »Mi, Cigani«, v katerem glavni poročevalec Dela iz Ambrusa jasno nakaže svojo subjektivno pozicijo poročanja, ki se popolnoma ujema s hegemonim diskurzom. Celoten okvir njegovega poročanja bi lahko označili s sintagmo »v konfliktu dveh kultur«, katerega prav na »huntingtonovski način« skuša uprizoriti. Podobno dikcijo je uporabil tudi Janez Janša v intervjuju v Sobotni prilogi leta 2004: »Če boste obiskali npr. romsko naselje pri Ambrusu in potem sam kraj, boste lahko videli, da gre za na prvi pogled različno kulturo oz. civilizacijo; kar pa načeloma še ne pomeni, da so nasprotja in konflikti nujni. Različne kulture namreč lahko živijo v sožitju v istem okolju, če zakoni veljajo za vse enako«[48]. S tem je nazorno pokazano, da niso samo krajani Ambrusa identični z glasom vladajočega diskurza, temveč se večinski medijski diskurz ujame z le-tem.

V desetdnevnem obdobju poročanja (od 24.10.2006 do 3.11.2006) se v Delu pojavljajo nekateri tipični momenti, na primer diskurz o Strojanovih: »številna romska družina«[49], »mama Jelka«, »na črno zgrajena baraka, neregistriran avtomobil«. Kasneje se to generalizira na Rome nasploh in se v Delovi prilogi Več dne 17.11.2006 pojavi naslednja fotografija:

[47] Ti pozivi k strpnosti niso nič drugega kot izraz McLarenovega levoliberalnega diskurza multikulturalizma, ki poudarja pravico do drugačnosti, vendar hkrati to drugačnost esencializira in ponovno ne pripozna, da je drugačnost dejansko proizvod zgodovinskih razmerij moči.

[48] Vir: http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,49&so=Sobotna+priloga&da=20040731&ed=&pa=4&ar=01d9ae2f1f3b048b20b39f54f527f73e04&fromsearch=1

[49] Označevalec »številna romska družina« kaže služi tukaj kot označevalec neciviliziranosti. Zanimivo je, da bi »slovenska številna družina« imela pozitivno konotacijo, saj naj bi takšna družina skrbela za porast natalitete v Sloveniji.

Foto: Igor Zaplatil

Iz prikupnih otročajev nenadzorovano zrastejo zlikovci.

12 | VEČ PETEK, 17. NOVEMBRA 2006

Napis pod fotografijo nam napove (samoizpolnjujočo) se prerokbo: »Iz prikupnih otročajev nenadzorovano zrastejo zlikovci«. Multikulturna fascinacija nad otroci preraste v zgodbo o trku kultur, saj se ena izmed njih noče podrediti standardom druge. Strah pred multikulturalizmom spet pride do svojega »obraza«.

V prvih desetih dneh poročanja Dela o dogajanju v Ambrusu se je pojavljal tudi tipičen vizualni material, in sicer fotografije razjarjene ambruške množice, neurejeno naselje, policija, ki straži množico in minister Zver, ki skuša prisluhniti Strojanovim. Značilno je, da se pri pojasnjevanju tega »konflikta« uporablja tudi diskurz, sicer uporabljan za opisovanje vojnega dogajanja: »V Suhi Krajini še vedno napeto«, »nemirna noč za romske begunce«, »policisti v uniformi in civilu na vsakem koraku«. Sam akt preselitve se v določenem momentu poskuša premakniti na raven političnega konflikta med varuhom človekovih pravic in državo.

Ob kvantitativni analizi tega, kolikokrat je kdo dobil glas, Delo sledi potrditvi težnje časopisa po uravnoteženosti. Politična oblast zasede največ prostora, in sicer 34 odstotkov, medtem ko so s 25 odstotki izenačeni Ambrušani z glasovi Strojanovih ter glasovi romskih predstavnikov. Kljub tej navidezni številčni uravnoteženosti pa prevladuje glas Ambrušanov, saj je ta glas večine kakor tudi vladajočega diskurza. Samo Ambrušanom je omogočeno, da lahko celotno dogajanje umestijo v določen kontekst, medtem ko mnenja o kontekstu in refleksije z druge strani ne dobimo. To

pa Rome kot manjšino spet postavlja v podrejen položaj, a hkrati tudi z opravičilom, da zaradi ideologije uravnoteženosti v tem položaju sploh niso.

Tudi v časopisu Dnevnik se je družbena vidnost družine Strojan umestila skozi naslovnice in komentarje, ki so nosili naslove »Romi kot jedrski odpadki« ter »Romi in Slovenci«. Prav tako je prisotna družbena vidnost krajanov Ambrusa. 26.10.2006 se kot naslov prispevka pojavi njihova izjava: »Nočemo živeti več v strahu«, hkrati pa so sopostavljena vizualna gradiva ambruških protestov in vaških straž. Celotna zgodba o konfliktu v Ambrusu se v časopisu postavlja v širše kontekste, kakršna je »romska problematika«, na primer z naslovom »Nagrada za čiščenje romske gnojne bule«, pravne analize (komentarji pravnih strokovnjakov, kot so Ljubo Bavcon in Ivan Kristan), zgodovinske primerjave (komentar z dne 30.10.2006 Ranke Ivelje z naslovom »Schnell, Schnell«) in tudi mnenji varuha človekovih pravic Matjaža Hanžka ter evropskega komisarja za človekove pravice Thomasa Hammarberga.

Kljub poskusom uravnoteženosti s sopostavljanjem glasov družine Strojan ter Ambrušanov (v tabelah, kot so: »Romi pravijo/ Ambrušani pravijo) pa celotno poročanje pri Dnevniku ni preseglo paradigme »romske problematike«, kar je vidno tudi po naslovih: »Romi obljubili, da se bodo spremenili« (27.10.2007), »Težave Romov in z Romi se nadaljujejo« (3.11.2006), »Atmosfera linča v Ambrusu" (28.3. 2006): "Ambrušani za incident kolektivno krivijo Rome"; "Romska problematika skozi zakone" (okvir, 28.10.2006). Okvir romske problematike zato Rome še vedno naslavlja kot problem - brez hkratne analize problematike večinskega prebivalstva: slovenske problematike. Uravnoteženost glasov, podobno kot pri časopisu Delo, namesto da bi razkrilo razmerja in družbene glasove, moči še dodatno zakriva. Predpostavka, da sta glasova, na eni strani Ambrušanov in na drugi družine Strojan enakovredna, ni bila dejanska, saj je bila ena stran vedno v podrejenem položaju. V obeh časopisih je bilo tudi zelo opazno brisanje meja med javnim in zasebnim. Medtem ko so Ambrušani bili prikazani zgolj kot protestniki na javnem prostoru, so si lahko bralci ogledali vizualna gradiva o notranjosti bivališč družine Strojan in dobesedno, skozi fotografije, lahko pogledali tudi v njihove lonce:

Poročanje Dnevnika je ves čas poudarjalo »problematično« romsko skupnost, ki pa naj bi bila problematična le na Dolenjskem (»Težave (le) na Dolenjskem«, 28.10.2006). Hkrati pa se pojavi izjava Jane Rošer, sekretarke Zveze Romov, ki je za prekmurske Rome ugotavljala: »Govorimo drug jezik. Naši Romi so prišli pretežno iz Madžarske, tisti na Dolenjskem bolj iz Hrvaške in Balkana«. Tukaj se pojavi skoraj klasični diskurz balkanizma, ki pa pride tokrat prihaja iz pozicije »objekta« tovrstne balkanizacije.

Poročanje komercialne televizije POP TV se 24.10.2006 prične z ugotovitvijo novinarke, da sta »*obe strani na Dolenjskem zaman opozarjali vlade, naj ne čakajo na prelivanje krvi, zdaj je prepozno* [...]«. Torej je že v samem izhodišču okvir poročanja vzpostavljen tako, da se vnaprej poskuša vpeljati nekakšno »uravnoteževanje« krivde za nastale ter prihajajoče dogodke, kar se pozneje nadaljuje tudi z različnimi strategijami objektivizacije dogodkov, to pa naj bi se udejanjilo tudi z »bojem glasov« med domnevno obema stranema. Na eni strani so ves čas etnično označeni krajani, torej Romi, na drugi neetnično označeni krajani, vaščani, Ambrušani itn.

V prispevku z dramatiziranim naslovom »*V Ambrusu vroče*« se pravzaprav začenja za slovenski medijski diskurz tipično kolektivno označevanje prebivalcev RS - pripadnikov romskega naroda z mnogimi izpeljankami pridevnika »romski« (»Romi so se kasneje s svojimi vozili v policijskem spremstvu odpeljali iz naselja«;« Romov še ni nazaj«; »Romsko naselje še vedno sameva«; »Romi se bojijo maščevanja« ...), obenem pa se pripeti še nekakšna označevalna »hibridizacija«, saj se govoreči podobi Mihe Strojana spodaj doda napis: »Miha Strojan - izseljeni Rom«. Ambruška stran, ki želi nekatere sokrajane tudi z grožnjami in nasiljem pregnati z njihovih

domov, tako postane le ena od strani v konfliktu, navzlic vseprisotni nezakonitosti njenega delovanja. Še 28.10, peti dan poročanja, je lahko gledalec POP TV slišal tudi tole: »Skupina Romov se je zbrala [...] potem, ko je eden od Romov grdo pretepel Ambrušana«, navzlic že znanim dejstvom, ki so razkrivala povsem drugačno zgodbo.

»Strategije« poročanja POP TV bi lahko poimenovali tudi *racionalizacija* konflikta. To racionaliziranje se med drugim izpeljuje s pogostim reproduciranjem posnetkov »tipičnega« neurejenega romskega naselja«, prekrižanih pušk..ipd. V prispevku z naslovom »V Ambrusu vroče«, z dne 24.10., se tako sočasno z novinarkinim glasom, ki poroča o »romskem zakonu«, odvije tudi posnetek kopice otrok, šotorov ter naokoli nametanih predmetov. Dejanskim vzrokom za nastalo situacijo, kot tudi predzgodovini ter empiriji eksistenčnega položaja Romov na Dolenjskem in v Sloveniji, se nameni zelo malo prostora.

V poročanju se prvi dan pojavi vnovič sintagma »romska problematika«, ki so jo že precej predtem posvojili mediji, politiki, mnogi intelektualci, pa tudi že nekateri predstavniki Romov, živečih v RS. Sintagma nezgrešljivo meri na kraj, na »točko prešitja«, kjer naj bi se dejansko nahajal vir problemov, to je »Rom«, kot kolektiviteta z vsemi nalepkami, ki mu jih je dominantna večina prilepila v zadnjih stoletjih. Posnetek (26.10.) »Pereča romska problematika« združi skupaj novinarski glas, ki govori o stopnjevanju konfliktov in posnetke razsutih naselij, odpadnega materiala ter policijskih vozil. Podobno se sopostavi tudi diskurz o ogroženosti vode in posnetkov odpadkov, nametanih predmetov. Racionalizacija skupinskega pregona se nadaljuje z izjavami notranjega ministra Mateja o »dogovoru obeh strani«, kar podkrepi tudi edino objavljeno pravniško mnenje v prvih desetih dneh poročanja, ki to dejanje poskuša upravičiti. Če je selitev potekala sporazumno in če je romska skupnost sama odšla, selitev iz enega kraja v drugega, pa četudi s policijskim spremstvom, je zadeva nemara zakonita: »Sporazum je lahko nastal v čudnih okoliščinah ali da je bilo nekaj pritiska z ene ali druge strani. Logično seveda, strasti so bile razgrete. Ampak ne glede na motiv, ki je bil za sporazumom, policija ni mogla kršiti zakona, saj so šle te osebe tja prostovoljno«.

Nasploh so bila pravna mnenja v prvih desetih dnevih dokaj neslišna. Strategija premeščanja pozornosti od nezakonitega in nedopustnega ravnanja lokalnega večinskega prebivalstva ter slovenske policije in države k domnevnim krivcem za nastale dogodke, Romom, uporabi tudi upravičevalni diskurz, ki se osredotoča na domnevno ogroženost zajetja pitne vode in nelegalnost zgrajenih domovanj, ki so jih Strojanovi morali na silo zapustiti. To se še podkrepi s čustveno obarvanimi naslovi prispevkov: »Krajanom je prekipelo; krajani so razjarjeni [...]«. 25.10., potem, ko so Strojanovi pred grožnjami okoličanov zapustili svoja bivališča, se prizoru odvažanja avtomobilov pridružuje glas Ambrušanov, ki da so že mnogokrat opozarjali na domnevno ogroženost bližnjega zajetja pitne vode. Opazen je tudi poskus dramatiziranja dogajanja z naslovi prispevkov: »V Ambrusu vroče«; »Romov še ni nazaj«; » Še vedno vroče«; »Rome bo treba seliti«; »Po Ambrusu še Žabjak?«.

Izrazito nestrpne izjave Ambrušanov (»kako naj povem, če me bo drug dan pa Rom dobil, pa me bo ubil«) novinarji v tem času ne komentirajo kot morda problematične. Navzlic posameznim poskusom »individualizacije« Strojanovih pa se, resda ne tako skrajno kot v poročanju o rasističnih izpadih pred 10 leti, ko krajani vasi Maline v Beli Krajini niso medse želeli sprejeti romske družine, večinoma vendarle še vedno ohranja »diferenciacijski diskurz« iz leta 1997. Sedaj ta ne ločuje več tako ostro med »nami« in »onimi«. Glas se tako daje tudi Strojanovim in nekaterim predstavnikom Romov, toda ob reproduciranju že omenjenih semantičnih vozlišč, kakršna je »romska problematika«, podkrepljenih s posnetki tipičnega »neurejenega« naselja, barak, šotorov kopice otrok in vseprisotnega ognjišča, se ta glas hitro razprši v posamezna mnenja, ki ne (z)morejo bistveneje učinkovati na razblinjanje že dodobra ukoreninjenih predsodkov o neciviliziranih Romih.

Individualizacija Strojanovih se dogaja, toda tudi skupaj z nenehnim vdiranjem v njihovo zasebnost, s posnetki spečih otrok sredi gozda ali začasnih postojnskih sanitarij, s čimer gledalec resda vsaj za hip dobi vpogled v tamkajšnje izrazito neprimerne življenjske razmere, kar pa Romom, kot je bilo mogoče sklepati tudi iz izjav šolskega ministra Zvera, ki naj bi bili vajeni še slabšega, naj ne bi smelo biti prevelik problem.

Prvič se resna kritična javnost pojavi 29.10., šesti dan poročanja, ko je slovenski ombudsman Matjaž Hanžek povabljen na pogovor v osrednjo informativno oddajo *Tv klub* skupaj z Zoranom Grmom, predstavnikom krajanov Ambrusa ter dvema ministroma Vlade RS. Za Strojanove na okroglih mizah POP TV ni prostora. Izjavam Strojanovih je bilo glede na prakso poročanja slovenskih medijev, kadar so poročali o Romih, resda omogočeno precej več prostora, vendar upoštevaje kontekstualizacijo teh izjav ter podob lahko zaključimo, da se tudi v primeru takšnega uravnoteževanja izjav poročanje ni bistveneje premaknilo v smeri dekonstrukcije že utečenih predsodkov o Romih. Glas Ambrušanov je vendarle tudi glas vladajočih konzervativcev v državi, ki so podprli izgon, ob čemer se takšen vladajoči diskurz bistveneje ne problematizira.

POP TV je o dogodkih iz Ambrusa poročala in te potemtakem že tudi sočasno sooblikovala predvsem v svojih informativnih oddajah ter omizjih. Poročalo se je tudi neposredno s krajev dogodkov, kadar se je urednikom programa zazdelo primerno tovrstna »živa« vklapljanja s terena umestiti v shemo določene oddaje. Ta so bila pogostejša, dokler je situacija omogočala spektakularizacijo. S tem so večini zainteresirane javnosti odstrli okno v dogajanje, katerega okvirji pa niso leseni, kot pri običajnih, pač pa so to bili okvirji televizijskega ekrana - okna, v katerem je mogoče opazovati predvsem tisto »realnost«, ki se budnim optičnim ter uredniškim očesom zazdi dovolj primerna za objavo. Ta realnost seveda ni več realnost domačega okna, pač pa realnost krčenja Viriliojevega prostora-časa, določenega s svetlobno hitrostjo vpletenih kvantov, ki resda informira, a obenem že tudi selekcionira.

Televizija Slovenija (v nadaljevanju: TV SLO) se je tudi 24.10. takoj po »dogodku« vključila na »teren« ter pričela z rednim poročanjem. Družbena vidnost »obeh strani« se izrazito potencira, vendar na eni strani predvsem z naturalizacijo romske strani, na drugi pa z racionalizacijo ravnanj »krajanov«. Sopostavljajo se posnetki besnih krajanov ter »neprilagojenih« Romov. V vsem času intenzivnejšega poročanja tudi TV SLO stran Strojanovih dosledno obleplja z različnimi izpeljavami pridevnika »romski«. Najpogostejše se tako pojavlja kolektivno etnizirano označevanje *Romi* nasproti neetniziranim *krajanom*. Novinarji odnose države in okolice do Romov pogosto uokvirjajo s sintagmo »romska problematika«, kar je pravzaprav tudi okvir,

znotraj katerega se giblje velika večina razprav, komentarjev in novinarskih poročanj na javni televiziji.

Tudi za poročanje TV SLO je značilna reprodukcija sterotipnih podob blatnih dvorišč, tekajočih otrok ter ognjišč, vdiranje kamer v zasebnost, ki se gledalcem ponudi kot ozadje, racionalizacija napredujočega nasilja s strani neromske večine. Tako se v TV Dnevniku denimo pojavi posnetek krajana, ki pojasni, da je šlo pri vsem skupaj pravzaprav zgolj za zaščito pred »podivjanimi Romi« (*TV Dnevnik*, 24.10.2006). Značilno je tudi sopostavljanje dveh domnevnih skupnosti strahu, s čimer se poskuša krivdo za nastalo situacijo relativizirati, obenem pa se »tretjega« v sporu, državo, nekako umešča na dozdevno »nevtralnejšo« pozicijo arbitra, ki pač mora razsoditi. TV SLO v vsem času do dokončne izselitve Strojanovih in po njej ni pripravila kritičnejšega komentarja, okrogle mize ali česa podobnega. S svojim poročanjem je vzdrževala predvsem neko spektakelsko »krizno« stanje, ki je čakalo na (morda spektakularno) razrešitev.

Po izselitvi, 29.10., se prične »diskurzivna normalizacija« dogajanja, v kateri se izpostavlja »umiritev razmer« in prenehanje krize. Pri tem se množični medij ne sprašuje, za koga so se pravzaprav razmere umirile. Posnetki konvoja, usmerjenega v begunsko taborišče, in praznih ter umirjenih ulic Ambrusa, sporočajo, da najbrž za »obe strani«, pri čemer se zamolči, da je za to ena morala biti izgnana. S tem pa vdorov v zasebnost Strojanovih še ni konec. Kamere se podajo tudi v njihova »nova« bivališča, kopalnice, sobe...ipd, s čimer se vnovič travmatizira in naturalizira Rome, ki s svojimi razsutimi begunskimi bivališči pravzaprav po mnenju ministra Zvera ne bi smeli biti nezadovoljni. Situacijo nadalje mirijo izjave predstavnikov države, šolskega ministra, po katerem so razmere pač »boljše« od prejšnjih. Konflikt (»dveh nezdružljivih kultur«) se je tako razrešil, čemur sledijo še razglabljanja o možnih prihodnjih ukrepih za reševanje »očitno« pereče »romske problematike«.

Iz analize poročanja o izselitvi družine Strojan je mogoče opaziti določene premike od ugotovitev, ki so jih podale prejšnje študije, ki so se ukvarjale s poročanjem o romski skupnosti v Sloveniji. Za razliko od prejšnjih poročanj je tukaj bila opažena povečana družbena vidnost Romov (tako Strojanovih kot Romov predstavnikov) in hkrati povečan »medijski glas«, ki se je (vsaj navidezno) uravnoteženo sopostavljal z

glasovi Ambrušanov. Romi so se v medijih pojavljali tudi kot politični subjekti. Objavljena so bila nekatera njihova mnenja in skrbi. A vendarle je hiperreprezentiranost romske manjšine v tokratnem poročanju spremljala tudi odsotnost analize ter reproduciranje samoumevnosti, kakršna je romska problematika, okoljski problemi ter problemi, ki domnevno izvirajo zgolj pri manjšini. Diskurzi, ki so poskušali biti multikulturni, se niti približno niso približali kritični paradigmi multikulturalizma, ki bi spodnašala ustaljena razmerja družbene moči, temveč so jih zgolj reproducirali v luči konzervativnega multikulturalizma. Razmerja moči, kot oblika ohranjanja družbene moči večine, ostajajo še naprej večinoma nedotaknjena. To pa pomeni zgolj nekakšno strategijo izključujočega vključevanja Romov.

3.2.4. Ikona Romkinje in podoba »Mame Jelke«

Če je romska kultura sama postavljena kot tisto *Drugo* nasproti večinski kulturi, je Romkinja kot ženska po mnogih interpretacijah dvojno postavljena v vlogo *Drugega*: kot *Drugo* večinski kulturi in kot tudi *Drugo* znotraj lastne kulture. »Ikona Romkinje je zgoščeno središče pomenov, ki v starih evropskih kulturah in tudi drugih kulturah opredeljuje drugo – etnično, družbeno, spolno« (Slapšak, 2005:230). Če je za evropskega moškega Romkinja ikona spolne neregularnosti (za marsikatero žensko pa bi lahko predstavljala področje svobode), kot ugotavlja Svetlana Slapšak, pa je znotraj romske kulture same visoko cenjena ženska čistost, kot ugotavlja Judith Okely na svojem terenu med angleškimi popotniki. Kam pa spada podoba lokalne »mame Jelke«, ki se je izkristalizirala v času medijskega spektakla o izselitvi družine Strojan, bomo skušali ugotoviti v nadaljevanju.

Skozi različne mite kakor tudi književnost, ki jo uvrščamo v zahodni literarni kanon, lahko opazujemo podobo Romkinje, za katero pa je vprašljivo, koliko se približa realni romski ženski. Tako lahko beremo zgodbo o Carmen, »ciganski femme fatale« v noveli Prosperja Mériméeja. V tem in podobnih primerih je mlada romska ženska zreducirana zgolj na socialni tip, ki je izdelan serijsko, reprezentativno in shematično in čigar lastnosti niso lastnosti individuuma, temveč izvirajo iz dejstva, da ta posameznik oziroma posameznica pripadata nekim kolektivitetam, ki so

predstavljane kot tisto *Drugo.* V primeru Romkinje torej velja, da pripada drugi etnični skupini, drugemu spolu, iz česar naj bi sledilo tudi njeno »deviantno« obnašanje.

Kakor opaža antropologinja Judith Okely, tudi v angleški družbi in v celotni Evropi obstaja imaginarna podoba mlade Rominje: »V Evropi prevladuje predstava ciganske ženske kot čutne, seksualno provokativne in vabljive« (Okely, 1996: 63). Po interpretaciji Judith Okely gre v primeru Romkinje za *stigmo*, ki jo vzpostavi večinska kultura. Romi so tako po njenem mnenju »stigmatizirana manjšina«, saj jim vsaka večinska kultura, s katero bivajo, vedno znova lepi svoje imaginarne predstave o *Drugem*, da lahko sebe definira kot normalne. Okely ugotavlja tudi, da je ta imaginarna predstava o skrajno erotizirani Romkinji zelo daleč od ideala o ženski, kakršnega imajo Romi-popotniki v Angliji. Okely znotraj romske kulture v Angliji raziskuje kompleksen sistem verovanja o čistosti in moči ženske, da oskruni svoj rod, še posebej s seksualnim razmerjem z *Gorgiom* – neromskim moškim. Ker je vse, kar je *Gorgio*, smatrano kot *mochadi*, torej nečisto, je takšen odnos lahko še posebej nevaren. Poanta takšnega odnosa pa je, da imajo moški kontrolo nad žensko spolnostjo, saj je za romske moške in za *Gorgio* lahko nevarna, če ni kontrolirana. Ker so ženske potencialno mochadi, zasedajo posebno ekonomsko nišo posrednika med Romi in *Gorgio*, ki zaradi tega lahko prosijo (Judith Okely imenuje to *Calling*) po hišah za hrano. *Mochadi* pa ni zgolj nekontrolirana ženska spolnost, temveč tudi mejni dogodki v življenju, ki se odvijajo ob rojstvu in smrti. Ker je to *Mochadi,* je to zgolj področje žensk. Ko ženska dobi popadke, ne sme tega povedati nikomur, razen možu ali drugi ženski. Čeprav je področje rojstva in smrti označeno kot *mochadi*, za ženske to področje pomeni moč in njihovo nišo, v katero moški nimajo vstopa.

Od podobe mlade Romkinje z močnim seksualnim nabojem in svobodo pa pridemo do podobe ostarele Romkinje. Ta se kljub izgubi svojega seksualnega naboja v mitskem spominu ohranja kot ženska, ki ima moč prestopanja meja: zato ima pomembno vlogo ob rojstvu otrok kot babica in podobno pomembno vlogo tudi ob smrti na pogrebih. Ima tudi moč napovedovanja prihodnosti – zato je vedeževalka. Tudi v slovenski književnosti se pojavlja podoba ostarele Romkinje, ki vedežuje: »Priletna ženska, pa visoke in tanke rasti in suhih udov je bila pokrita s cunjami, ki so nekaj na gosposko, nekaj na kmečko obleko opominjevale. Cela podoba bi ne bila nič kaj grda, ko bi je ne bila nesnaga pačila in nemarnost v laseh, ki so se od

zatemnelega obraza tako odlikovali s svojo črnoto, kakor nasproti dve vrsti zdravih zob s svojo beloto.« (Jenko, 1994: 6-7). Tako opisuje starejšo Ciganko v svojih spominih Simon Jenko.

Skozi imaginarij *Drugosti* se je v Sloveniji oblikovala prav takšna podoba »mame Jelke« ali Elke Strojan, najstarejše Romkinje, ki je bila prav tako dne 28.10.2006 izgnana iz svojega naselja v Ambrusu:

Ikona »mame Jelke« nosi zgolj obrise tradicionalne stereotipne predstave o Romkinji, toda, k tej predstavi se sedaj lepijo novi stereotipi, ki pa niso tipični za imaginarno predstavo Romkinje in tudi ne Romov. V osrednjih slovenskih medijih smo imeli možnost opazovati, kako se je skozi celotno »dramo« izoblikovala prav posebna podoba ostarele romske ženske. Glavni opisi v medijih so Elko Strojan povezovali predvsem z njenim materinstvom in veliko družino. V časopisu Delo Strojanove velikokrat poimenujejo z označevalcem »številna romska družina«, Elko Strojan pa kot »mamo Jelko«, »mati številne Strojanove družine« ali celo kot »mati štirih sinov in številnih vnukov«[50]. Večina dnevnih časopisov ter dnevnih televizijskih poročil pa je podobo »mame Jelke« oblikovala kot nekakšno anomalijo. Pri njej ni vidne mitske razsežnosti, ki jo nosi podoba ostarele Romkinje v tradicionalnih predstavah, temveč je od le-te ostal zgolj opis, ki opisuje Romkinjo kot necivilizirano in zaradi tega kot ogrožujočo. Problematizira se število otrok - kot znak neciviliziranosti ter »preračunljivosti« Romov, s katero naj bi dobili višje socialne pomoči.

Če je pri Romih rojstvo številnih otrok anomalija ali preračunljivost, pa je po poročanju Dela z dne 18.10.2005 pri slovenski družini osmi otrok takšen blagoslov, da ga celo krsti škof s takšnim nagovorom: »Draga starša, krst vajinega osmega

[50] Citati so vzeti iz časopisa Delo v časovnem razdobju med 23.10.2006 ter 3.11.2006

otroka je lep in osrečujoč trenutek za vaju, za vso vajino družino, za Cerkev in ves slovenski narod.« Za razliko od »mame Jelke« je tukaj mati z osmimi otroki prikazana kot ljubeča mati, ki s tolikšnim številom otrok skrbi za nataliteto in s tem posledično tudi za slovenski narod, saj se vzporedno v časopisih pojavlja dikcija o prenizki rodnosti Slovencev.

Podoba »mame Jelke« je tudi diametralno nasprotje tistega, kar so »ženske« revije prikazovale kot tipično Slovenko. Ksenija Vidmar Horvat v knjigi *Njena (re)kreacija* ugotavlja, da je podoba slovenske ženske podjetnica, uspešna karieristka, ki pa se hkrati ne odreče svojim materinskim dolžnostim. Ta ženska pa ni več gospodinja, ampak služi sama svoj denar: V zadnjih desetletjih lahko v ženskih revijah opazujemo »premike pri reprezentaciji sodobne ženske, poudarja se podoba individualne, samozavestne in poklicno uspešne posameznice, ki deluje in se samoudejanja zunaj konteksta doma in družine. Podoba matere, ki je obvladovala 'tradicionalne' reprezentacije ženske, stopa v ozadje« (Vidmar Horvat, v: Hrženjak,(ur.), 2002: 7). Zdi se, da se zgodba o osamosvojeni ženski, ki je »šla na svoje«, spet ujema s podobo osamosvojitve Slovenije in po drugi strani ustreza takšni osebi, ki jo v pozni moderni zajame refleksivni projekt sebstva, medtem ko je podoba »mame Jelke« podoba, ki se kaže kot alter ego tej osamosvojeni slovenski ženski.

Čeprav je večina aluzij pripisanih k podobi »mame Jelke« izjemno negativna, lahko v takšni podobi najdemo prostor, ki omogoča drugačna branja takšne ikone. To je vidno predvsem v njenih izjavah v intervjuju za Mladino[51]. V njem med drugim navaja razloge, zakaj se je cela družina iz Brajdičev preimenovala v Strojane, in tudi, da ji je v bistvu vseeno, če jo ljudje kličejo Jelka ali Elka. Iz njenega pričevanja bi se dalo izluščiti, da je ta razširjena družina delovala kot matriarhat. Ona je namreč tista, katera skrbi za denar celotnega naselja in ona je tista, ki varčuje. Pravi moški, po njenem mnenju: »poslušati mora, kar ti rečeš«. Poleg nakazovanja na matriarhat je posebej poudarjeno tudi to, da s svoje zemlje v Ambrusu niso hoteli iti: »Ni bilo lepo, da so naredili tako, da smo šli v Postojno […]. A smo morali na silo vsi v Postojno, iz strahu. V avtu sem ves čas jokala. Bila sem kot begunec, to pa nisem. Sram me je bilo pred narodom … Kam so nas dali!«. Od podobe Romkinje – svobodne nomadke

[51] Intervju z Elko Strojan v Mladini citiran po elektronskem viru revije Mladina: http://www.mladina.si/dnevnik/17093/

- je tu sedaj realna ženska Romkinja, ki mora vzeti zdravilo Helex (»eno tablico in pol«), ko vidi, kako rušijo njeno hišo in njeno celo življenjsko delo. V Ambrusu so si »ljudje« vzeli svojo »zgodovinsko pravico«, da določene *Druge* odženejo zaradi tega, ker pripadajo »napačni« etnični skupnosti – ker so *Drugi*. Zaradi skonstruiranosti nomadske podobe o Romih bi bilo za pričakovati, da bodo le-ti najbrž kar sami odšli, namesto tega pa se pojavi podoba »mame Jelke«, ki pada v komo, ko pred njenimi očmi rušijo njeno posestvo. Iz intervjuja z njo kakor tudi iz drugih virov pa lahko ugotovimo, da se izgublja podoba ostarele Romkinje, ki zna vedeževati iz kart in ki ima dostop do mejnih območij. Kljub njeni moči v družini se (bolj kot spolno) v njeno podobo vpisuje njena družbena nemoč: svoje hiše ne more zavarovati pred tem, da jo porušijo.

Sama izselitev družine Strojan kaže na naslednje: takšni izrazi ksenofobije in rasizma so še kako globoko zakoreninjeni tudi v projektu nastajanja pozne moderne, kar kažejo tudi podobni primeri prisilnih izselitev Romov iz drugih evropskih držav. Pozna moderna, kot pravi Bauman, ni zgolj doba liberalizma kot neke individualne ideologije, temveč je »druga noga« te pozne ali visoke moderne ponovni porast kolektivnih ideologij, kakršna je tudi nacionalistična. Ksenofobni izpadi takega nacionalizma (predvsem zaradi nezadovoljstva zaradi nezmožnosti izbire, kot argumentira Bauman) so usmerjeni proti tujcem, ki so predstavljeni kot »grožnja« formiranju trdne nacionalne identitete. Hkrati pa Slovenci očitno potrebujejo tudi Rome, saj (če malce parafraziramo Stuarta Halla) brez njih ne vedo, kdo so.

4. ZAKLJUČEK

Razvita moderna, ki naj bi izničila omejitve, do tedaj pogojene predvsem z mestom v družbeni stratifikaciji, ki ga je posameznik dobil že z rojstvom, se sooča z novo »paradigmo«, ki jo v temelju določa predznak »strahu«, strahu pred nečim, kar ni določljivo razredno ali spolno.

Kaj se potemtakem sedaj dogaja s klasičnimi »relikti«, kakršni so: družbeni razredi, (etnične) manjšine, narodi, nacionalne države, ipd.? Nekateri (na primer: Negri, Hardt) vztrajajo pri trditvi, po kateri se družbena delitev dela in odnos do proizvodnih sredstev, ki je predvsem odnos do zasebne lastnine, ni bistveno spremenil. To pa pomeni, da tudi sodobne, postmoderne, ali kakorkoli že jih poimenujemo, nove družbe, še vedno v temelju obvladujejo sorodni mehanizmi vednosti/oblasti, gospostva in nenazadnje tudi izkoriščanja. In če se že kaj spreminja, se spreminjajo predvsem oblike le teh, nikakor pa ne njihove predpostavke. Medsebojno vpetost tveganj in strahu je torej težko motriti izven samega načina produkcije življenja in produkcije, ki si za svoj cilj postavlja produkcijo potreb ter nenazadnje samo potrošnjo kot hipnega ekvivalenta vnovične produkcije. Pravzaprav se nahajamo v obdobju, ko tveganja in strah, ki iz njih izvira, niso samo kolateralna škoda znotraj »postindustrijske« družbe, pač pa njen še kako uporaben produkt, ki naj služi vzpostavitvi novim, še nepoznanim oblikam produkcije. Strah, kot »koristen« pripomoček za (de)stabilizacijo in manipulacijo pričakovanj množic ni od včeraj, verjetno pa je precej nova silovitost, s katero »ideologija strahu« (Furedi) preči vse, donedavna težko prehodne meje, tudi mejo same človekove zasebnosti. Smo si torej vsi enaki vsaj v strahu? Nikakor, saj nas ne obvladujejo enake stopnje verjetnejših tveganj. Tveganja se danes tudi načrtno proizvajajo, ob njih pa soobstajajo že dolgo prisotna tveganja, ki jih še vedno pogojujejo tudi okoliščine, v katere se nekdo enostavno (na)rodi. Takšna esencializirana »tveganja« v primeru mnogih skupin ljudi, ne izginjajo prav zlahka[52], saj ne glede na to, da se bogastvo ne prerazdeljuje več klasično, po posameznih razredih, se tveganja še vedno prerazdeljujejo tudi razredno in etnično specifično.

[52] Večinoma katastrofalen socialni položaj, v katerem se še danes nahaja velika večina pripadnikov romskega naroda v Evropi, je tu še posebej indikativen.

»Najboljši izmed vseh svetov« lahko zanesljivo deluje samo znotraj dogmatske misli ter morda še znotraj sijajno ironične filozofske literature kakega Voltairea, nikakor pa ne ob upoštevanju temeljne človekove nedoločljivosti ter nepredvidljivosti njegovega delovanja in razmišljanja in s tem nepredvidljivosti prihodnosti vsega, kar je imanentno produkt njegovega mišljenja in delovanja. Tveganja se prenašajo tudi v prihodnost. Nekatera današnja ravnanja bodo vplivala v prihodnje tudi, če jih danes zaustavimo. Še vedno so nekatera tveganja razredno specifična. Izguba zaposlitve je verjetnejša pri tistih z nižjo kvalifikacijo. Obstajajo pa še mnoga druga tveganja, ki niso samo razredno specifična. Roditi se danes v Evropi oziroma v Sloveniji staršem iz socialno deprivirane skupine, denimo skupino prebivalcev romskega etničnega porekla, pomeni precej večjo verjetnost za umestitev tako rojenega na dno stratifikacijske lestvice, ne glede na »razredne« dejavnike.

Nekakšna utopija, »svetovna družba«, ki naj bi povezala svet v obvladovanju tveganj, se morda počasi vzpostavlja. Težava pa je nemara vsaj v tem, da jo namesto *političnega*, določa prav *družbeno*, interesno, korporativno, medtem ko prebivalci večinoma »vztrajajo« v svoji ne-politični drži. Umanjka torej ta nujni člen, »politični subjekt«, tudi mnoštvo tistih, ki ves čas izgubljajo in tistih, ki še čakajo na ekonomski »milostni« strel. Mimobežnost dveh idealov, »enakosti« in »varnosti«, gre, zdi se, v korist zadnje, z vsemi posledicami, ki jih ta »zmaga« varnosti nosi s seboj, med drugim tudi z vzpostavitvijo »kulture strahu«. Zaradi »nemoči«, ki jo ob naraščanju ogroženosti čutijo prebivalci, naj bi bile pri njih na delu nekakšne »kolektivne« potlačitve, ki želijo odmisliti kakršnokoli povezavo med položajem zatiranih, etničnih in drugih manjšin, migrantov ter lastnim, domnevno imunim na delovanje zatiralnih »mehanizmov«. S čimer pa so možne tudi »interpretativne preusmeritve razvnetih negotovosti in strahov« (Beck 2001: 92) v smeri »tujega«, drugačnega, azilanta, migranta ali, na primer, »Cigana«.

V novi moderni se (nekateri) ljudje osvobajajo iz objema prejšnjih družbenih form, razreda sloja, družine, spolnih položajev, kar pa nemara velja predvsem za tiste, ki so dejansko deležni visoke socialne varnosti ter materialne zadovoljenosti. Izstop iz prej relativno trdnih, razredno pogojenih, pozicij, se dejansko dogaja, toda to »uspeva« zgolj majhnemu deležu (svetovnega) prebivalstva. »Članstva« in s tem povezane odrinjenosti, so v etnično zamejenih skupinah lahko zelo vztrajna. Že v

Nemčiji iz osemdesetih let je živelo nekaj milijonov, pretežno »začasnih« ekonomskih priseljencev, predvsem iz Turčije. Toda proces »individualizacije«, torej osvobajanja iz »spon« (razredov, družine …) za te ljudi večinoma ni prišel v poštev. Zanje se je predpostavljalo, da bodo sčasoma Nemčijo tudi zapustili, kar pa se pravzaprav ni zgodilo. Relikti preteklosti, tudi različni rasizmi, so še kako delujoči, kar nekaj let pozneje spodbudi Etienna Balibarja tudi k pisanju esejev o *evropskem rasizmu* ter notranjih in zunanjih *Mejah* Evrope.

Avtorji, ki se ukvarjajo z modernizacijskimi teorijami, imajo najpogosteje pred očmi povprečno situirane posameznike ali družine in so precej »barvno« slepi za obstoj drugih kategorij prebivalstva, ki jih različne statistike pogosto sploh ne zajamejo. Toda prav ekonomski, politični, statusni položaj, ki so jim večinoma dodeljeni z rojstvom, šele pokažejo pravo dejanskost družb, znotraj katerih ti ljudje eksistirajo. *Osamosvajanje biografij* je rezervirano predvsem za tiste, ki so jim temeljni (statusni, ekomski in politični) pogoji zagotovljeni.

Prej morda bolje vidni družbeni razredi so v dobi globaliziranega potrošništva v resnici postali v nečem enaki, in sicer enaki v samem aktu, dejanju trošenja. Politična in ekonomska enakost pa še zdaleč ni zajela niti večine prebivalstva »razvitejšega« dela sveta, kaj šele članov mnogih (etničnih, migrantskih..) manjšin. Tudi razredno pogojena razporeditev »simbolnega« kapitala je še vedno vztrajna. Mobilnost ljudi je predvsem zaradi zahtev nosilcev kapitalskih tokov zelo zaželjena, toda ne vseh. Mobilnost romskih Evropejcev je sedaj nezaželjena, razen če gre za enkraten in enosmeren izgon.

Reflektirajo se tudi spremembe v polju izobrazbene strukture glede na spolno razdelitev, pri čemer se večinoma pusti ob strani etnično pogojeno (ne)dostopnost do vsaj povprečnega izobraževanja. Tveganja se pripisujejo procesu indvidualizacije, ki večinoma odpravlja dotedanjo razredno pogojenost, skratka: neenakosti ostajajo, toda razloge za njih ne gre več iskati v pripadnosti nekdanjim družbenim razrednostanovskim oblikam. Toda poleg individualizacije še kako vztrajajo tudi procesi, ki so pogojeni s kolektivnimi zamišljanji. »Svetovna družba« je prijazna tistim, ki imajo možnosti za potovanje po njej, dokaj neprijazna je do teh, ki z nekaj osnovnih sredstev odhajajo s trebuhom za kruhom; silno neprijazna pa je do velike

večine svetovnega prebivalstva, ki nima nikakršne izbire: ali vztraja v bedi ali pa se poda na »ilegalno« pot v smeri obljubljenih predelov te svetovne družbe. Angela McRobbie tako upravičeno očita Beckovi (in Giddensovi) konceptualizaciji posameznika (njegovega sebstva), da ne prvemu ne drugemu ne pride na misel, da so novonastala razmerja moči lahko »izvor novih ranljivosti in krivice« (Vidmar Horvat, 2006: 67).

Ali že živimo v post-nacionalnodržavnem svetu? Zagotovo se nekdaj priprte meje nacionalnih držav po eni strani odpirajo pretoku marsičesa, predvsem kapitala, po drugi pa se vnovič (tudi v primeru EU) glasno in škripaje zapirajo, navzven in še vedno tudi navznoter[53]. Globalizacija ni nujno enosmerna cesta, lahko pride, namesto kulturne homogenizacije, tudi do vdora »regionalnih« kultur (*World music*) na svetovno prizorišče - torej do nekakšne »kulturne globalizacije«.

Ne ustvarja se neka enotna evropska (ali svetovna) identiteta, pač pa se ves čas tkejo raznolike. Izbor je nujno omejen, toda ni nujno izbrati zgolj eno možnost. Bauman opozarja, da »globalizacija« ustvarja globalizirano bogastvo in lokalizirano (globalizirano) revščino, ki se povečuje, vrata v prvi svet pa se ji vztrajno pripirajo. Prejšnji preplet med bogatimi in revnimi se je po Baumanu nepreklicno prekinil. Tu se vzpostavlja čedalje večja množica pravzaprav »odvečnih« ljudi, ki jih nihče, razen njihovih najbližjih, več ne potrebuje.

V drugi moderni naj bi se meje (in nacionalne identitete) nacionalnih držav pričenjale drobiti; okvir (drobljive) nacionalne države ni več edini, ki zadostuje za oblikovanje identitete. »Svetovna javnost«, zbirka tistih, ki imajo predvsem kupno moč, lahko s svojim vpitjem prisili veliko multinacionalko, da ne stori kakšnega, toda ta »kozmopolitizem« nekaterih ne more bistveno vplivati na razmerja med bogatimi in revnimi, izključenimi in vključenimi, ker s svojim siceršnjim vsakodnevnim (ne)delovanjem, večinoma reproducira ustaljena razmerja v svetu.

Vprašanje, ki se je Brankici Petković porajalo v njenem prispevku za *Poročilo za spremljanje nestrpnosti 2002*, zatorej ostaja še kako aktualno. Tudi če obstajajo

[53] Italija in njen odnos do migracij Romov, predvsem iz Romunije in Bolgarije v letu 2008.

možnosti, da se ljudje v določenih trenutkih v tako imenovani pozni moderni lahko »poenotijo«, kot bi rekel britanski sociolog Anthony Giddens, se vedno poenotijo predvsem proti svojemu *Drugemu*, na čemer dejansko poenotenje temelji. Čeprav se velikokrat poudarja, da je prav obdobje, v katerem trenutno živimo, tisto, pri katerem stare meje padajo, se istočasno vzpostavljajo nove, ki so lahko veliko bolj trdovratne in nepremostljive ravno zaradi tega, ker se same ne kažejo kot meje.

Podoba Roma v Evropi je (bila) podoba tujca, *Drugega* znotraj in celo notranjega sovražnika tako v preteklosti (v tradicionalnih družbah), ko so bile identitete in družbeni red domnevno trdnejše, kot tudi danes, ko nam identiteta po mnenju mnogih ni vnaprej dana in se vedno oblikuje relacijsko. Morda je imel Giddens prav, ko je trdil, da tudi tisti, ki so ekonomsko (v primeru Romov pa seveda tudi statusno) na dnu družbene lestvice še vedno oblikujejo svoje življenjske stile ter reflektirajo svojo identiteto, čeprav so te izbire omejene. Vendar pa je potrebno upoštevati dejstvo, da Romi svojo identiteto oblikujejo prav tako relacijsko, da pa so njihove možnosti sobivanja s *Prvim* izrazito omejene. Ne zgolj zaradi ekonomske deprivacije, temveč tudi zaradi stigme, ki jim je bila v razmerju do njihovih *Drugih* trdno prilepljena. Ta stigma *Drugega* je persistentna skozi obdobja, čeprav se njeni vsebinski odtenki spreminjajo in so zaradi nje enkrat Romi črni, ker so se parili s hudičem, spet v sedanjosti necivilizirani in s tem grožnja projektu, ki nam ga nudi tako imenovana refleksivna ali celo progresivna moderna. Četudi bodo Romi po eni strani spadali v Beckovo drugo moderno, v kateri ni več jasne ločnice med prostim časom in delom, v kateri Romi dejansko zaradi svoje stigme in posledično neugodnega položaja nimajo izbire, da bi lahko počeli kaj drugega kot podplačana dela, hkrati pa bili dolgoročno strukturno brezposelni z »delokracijskimi« obtožbami, da nočejo delati. Z vrtenjem v tem začaranem krogu, je permanentna povezanost med revščino ter kolektivnimi označevalci, kakršna sta etničnost ali nacionalnost, očitna. Celo trenutni ustavni sodnik Ciril Ribičič je v predgovoru h knjigi Vere Klopčič *Položaj Romov v Sloveniji* sodil, da je precej velika verjetnost, da bi, če bi se rodil kot Rom, nikoli ne postal ustavni sodnik (Ribičič, v: Klopčič, 2007) zaradi vseh depriviranosti, ki so jih kljub vsemu »napredku« deležni Romi, navzlic temu, da tako Republika Slovenija kot večina evropskih držav ustavno prisega na enakost, človekove pravice ter zaščito manjšin.

Evropski »projekt« bo ravno na točki odnosa do tistih, ki so v njem vztrajno na samem dnu, padel ali obstal. Kakršenkoli (evropski) projekt, ki ne bo dosleden pri izpeljevanju politične, ekonomske, pravne ter še kakšne *enakosti* ljudi, ki jih bo vključeval, ne bo vreden svojega obstoja. Težava vseh projektov, sorodnih projektu EU, je tudi v tem, da poleg vključevanja vključuje tudi izključevanje. Povsem protislovno deluje zamišljanje nečesa na temeljih univerzalnih človekovih pravic, ki taistih pravic ne zagotavlja vsem navkljub deklarativni univerzalnosti le-teh. Opozorila velike filozofinje 20. stoletja, Hannah Arendt, so danes urgentna. Deklarativno zasnovane človekove pravice ne onemogočajo množičnih kršitev. Ni dovolj, da se nekomu zagotovi zgolj pravico do življenja, potrebna je tudi zagotovitev pravice do bivanja, politične participacije in delovanja.

Tudi če se teoretično lahko ovrže vsakršen bistveni zastavek, ki ga ponujajo različni modernizacijski pogledi, in pokaže, da so identitete v bistvu »prazne«, ter da so fantazme o nacionalnosti in evropskosti čista fikcija, velja, da te »fikcije« kljub vsemu še kako pertinentno delujejo v urejanju in preurejanju razmerij ter protislovij sodobnega sveta. Četudi sprejmemo predpostavko Pietersejevega »interkulturalizma«, ki naj bi ustrezneje in pravičneje preurejal družbena razmerja, je tudi v njem nekdo vedno dominanten in narekuje fikcije, po katerih naj bi se oblikovala sodobna razmerja bivanja in delovanja. Dokler ta (samo)vzpostavljeni vladajoči subjekt ni pripravljen premisliti predpostavk pozicij moči, ki niso samonikle, se pa zdijo samoumevne, bo malo možnosti za to, da bi bili tisti *Drugi* ter njihove stigme odpravljene. Do takrat bodo Romi nemara še vedno vpisani v imaginarij *Drugosti*, ki se po potrebi spreminja ter prilagaja, kot se spreminjajo in prilagajajo »identitete«. Do tačas bodo Romi (migranti...) tudi Balibarjeva *Meja*, na kateri se zrcalijo protislovja sodobne Evrope in vsaj do takrat bodo multikulturalizem, človekove pravice in ideje o enakem in pravičnejšem svetu bolj podobne nekaterim novim mitologijam, namenjenim urejanju starih, že utrjenih razmerij in s tem Havlov lakmusov papir ostaja močno rdeče obarvan[54].

[54] Na kaj lahko stavimo v svetu, za katerega se zdi, da ga v osnovi še vedno obvladujejo predvsem trdovratne ideologije neenakosti in celo ideje o zgodovinski determiniranosti. Odgovor morda ponuja Étienne Balibar, ki je sicer družbo analiziral z orodji, ki mu jih je podal njegov učitelj Althusser, a hkrati ni ostal pri althusserjanski »determiniranosti«, saj kljub temu »verjame« v (arendtovsko) sprevračujočo moč delovanja, ki je proti-sistemska in celo do utrjenih sistemov razdiralska.

5. LITERATURA IN VIRI

- ALTHUSSER, Louis (1980), »Ideološki aparati države«, v: SKUŠEK MOČNIK, Zoja (ur.): *Ideologija in estetski učinek*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 33-84
- ANDERSON, Benedict (1998), *Zamišljene skupnosti*: *O izvoru in širjenju nacionalizma*, Ljubljana: Studia Humanitatis
- ARENDT, Hannah (2003), *Izvori totalitarizma*, Ljubljana: Študentska založba
- AUDINET, Jacques (2004), *The Human Face of Globalization: from Multicultural tu Mestizaje*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers
- BALIBAR, Étienne (2007), *Mi državljani Evrope?: Meje, država, ljudstvo,* Ljubljana: Sophia
- BALIBAR, Étienne (2004), *Strah pred množicami: politika in filozofija pred Marxom in po njem*, Ljubljana: Studia humanitatis
- BARŠA, Pavel (2002), »Etnokulturna pravda u istočnoevropskim državama i slučaj čeških Roma«, v: KYMLICKA, Will (ur.), *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?: Zapadna politička teorija i etnički odnosi u Istočnoj Evropi*, Beograd : Beogradski centar za ljudska prava
- BAUMAN, Zygmunt (1997), »Searching for a Centre that Holds«, v: FEATHERSTONE, Mike, LASH, Scott, ROBERTSON, Robert (ur.): *Global modernities,* London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, str.140-154
- BAUMAN, Zygmunt (2002), *Tekoča Moderna***,** Ljubljana: Založba/*cf.
- BECK, Ulrich (2001), *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*, Ljubljana : Krtina
- BECK, Ulrich (2003), *Kaj je globalizacija?: Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*, Ljubljana: Krtina
- BUTLER, Judith (2008), »Sexual politics, torture, and secular time«, v: *The British Journal of Sociology* 2008 Volume 59 Issue 1*,* Oxford: Carfax Publishing Company str. 1-24
- CHICAGO CULTURAL STUDIES GROUP (1997), »Critical Multiculturalism«, v: GOLDBERG, Theo (ur.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Cambridge, Ma., Oxford: Blackwell, str. 114 -140

- DEBORD, Guy (1999), *Družba spektakla*, Ljubljana: ŠOU, Študentska založba
- Delo, periodični tisk 23.10-3.11.2006 ter priloga Več 17.11.2007, Ljubljana: Delo
- Dnevnik, periodični tisk, 23.10-3.11.2006, Ljubljana: Dnevnik
- ERJAVEC, Karmen, HRVATIN Sandra B. in KELBL Barbara (2000), *Mi o Romih*, Ljubljana: Mirovni inštitut
- FEATHERSTONE, Mike, LASH, Scott (1997), »Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction«, v: FEATHERSTONE, Mike, LASH, Scott, ROBERTSON, Robert (ur.), *Global modernities,* London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, str. 1-24
- FUREDI, Frank (1997), *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*, London, Washington: Cassell
- GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press
- GIDDENS, Anthony (1992), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press
- GIDDENS, Anthony (2005), *Odbjegli svijet*, Zagreb: Klub studenata sociologije Diskrepancija
- GOFFMAN, Erving (1981), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Middlesex [etc.]: Penguin Books
- GUY, Will, (2006), »Cultural policy and cultural diversity: the Roma of central and eastern Europe« v: ROBINS, Kevin (ur.), *The challenge of transcultural diversities*: *Transversal study on the theme of cultural policy and cultural diversity*, Strasbourg: Council of Europe, str. 99-115
- HABERMAS, Jürgen (1987), »Moderna –nedokončan projekt«, v: *Problemi – Literatura*, št.3 str.195-209
- HALL, Stuart (1996), »Who Needs Identity«, v: HALL, Stuart, GUY, du Paul (ur.), *Question of Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, str. 1-17
- HOBSBAWM, Eric (2007), *Nacije in nacionalizem po letu 1780: program, mit in resničnost*, Ljubljana: Založba /*cf.
- HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (ur.) (2002), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press

- HUNTINGTON, Samuel (2000), »The Clash of Civilizations«, v: LECHNER, Frank J., BOLI, John, *The Globalization Reader,* Oxford: Blackwell, str. 27-33
- JANKO SPREIZER, Alenka (2002), *Vedel sem, da sem Cigan - rodil sem se kot Rom: znanstveni rasizem v raziskovanju Romov*, Ljubljana: ISH
- JENKO, Simon (1994), *Spomini*, Ljubljana: Karantanija
- KELLNER, Douglas (2003), *Media Spectacle*, London, New York: Routledge
- KING, Anthony D. (1997), »The Times and Spaces of Modernity (or Who Needs Postmodernism)«, v: FEATHERSTONE, Mike, LASH, Scott, ROBERTSON, Robert (ur.), *Global modernities,* London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, str.108-123
- KMECL, Matjaž (2004), *Tisoč let slovenske literature*, Ljubljana: Cankarjeva Založba
- KOMAC, Miran (2002), *Varstvo manjšin: uvodna pojasnila & dokumenti.* Društvo Amnesty International Slovenije, Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja
- KOMAC, Miran, MEDVEŠEK, Mojca (ur.) (2004), *Percepcije slovenske integracijske politike: zaključno poročilo.* Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja
- KLOPČIČ, Vera (2007), *Položaj Romov v Sloveniji: Romi in Gadže*, Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja
- KUHAR, Roman (2006), *Manjšine v medijih*, Ljubljana: Mirovni inštitut
- KUZMANIĆ, Tonči (2006), *Post-ideologije post-socializmov*, v: *Medijska preža*, december 2007, št.29-30, Ljubljana: Mirovni inštitut, str. 62-67
- KYMLICKA, Will (ur.) (2002), *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?: zapadna politička teorija i etnički odnosi u Istočnoj Evropi*, Beograd: Beogradski centar za ljudska prava
- KYMLICKA, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press
- KYMLICKA, Will (2007), *Multicultural odysseys: navigating the new international politics of diversity*, Oxford, New York: Oxford University Press
- KYMLICKA, Will (2005), *Sodobna politična filozofija: uvod*, Ljubljana: Krtina
- LAINŠČEK, Feri (2008), *Nedotakljivi: mit o Ciganih,* Ljubljana: Mladinska knjiga

- LYOTARD, Jean-François (2002), *Postmoderno stanje: Poročilo o vednosti*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich (1971), Manifest komunistične stranke, v: *MEID, 2.del*. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 592.
- MASTNAK, Tomaž, (1998), *Evropa: med evolucijo in evtanazijo*, Ljubljana: Studia humanitatis
- MASTNAK, Tomaž, (1992), *Vzhodno od raja*, Ljubljana: DZS
- MASTNAK Tomaž (2008), »Tudi če ni nor je norost namenjena nam«, v: *Dnevnik,* 24.5.2008, str. 18
- McLAREN, Peter (1997), »White Terror and Oppositional Agency«, v: Goldberg, Theo (ur.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Cambridge, Ma., Oxford: Blackwell, str. 45-74
- MEIJKNECHT, Anna (2001), *Towards International Personality: The Position of Minorities and Indigenous Peoples in International Law*, Antwerpwen: Intersentia
- MELOSSI, Dario, (2000), »*In a peaceful life«: Migration and the crime of modernity in Europe/Italy,* Bologna: University of Bologna, str. 371-389
- MÉRIMÉE, Prosper (1997), *Carmen*, Ljubljana: Prešernova družba
- MURNIK, Rado (1996), *Lepi janičar*, Ljubljana: Karantanija
- NASTRAN ULE, Mirjana (2000), *Sodobne identitete: v vrtincu diskurzov*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče
- NEGRI, Antonio, HARDT, Michael (2003), *Imperij*, Ljubljana: Študentska založba
- Odločba Ustavnega sodišča**:** U-I-345/02, v: Uradni list RS, št.105/2002
- Odločba Ustavnega sodišča:**:** U-I-416/98, v: Uradni list RS št.28/01
- OKELY, Judith (1996), *Own or Other Culture*, London, New York: Routledge
- PETKOVIĆ, Brankica (2002), »Romi v Sloveniji – tujci za vedno?« v: KUHAR, Roman, TRPLAN, Tomaž, *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti*, Ljubljana: Mirovni inštitut
- PIETERSE, Jan Nederveen (2004), *Globalization and Culture: Global mélange,* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield

- PIETERSE, Jan Nederveen (1997), »Globalization as Hybridization«, v: FEATHERSTONE, Mike, LASH, Scott, ROBERTSON, Robert (ur.), *Global modernities,* London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, str. 45-68
- PILGER, John (2007), »Svoboda pa prihodnjič«, v: *Medijska preža*, december 2007, št. 29-30, str. 38-41
- PODVRŠIČ, Ana, (2007), »Romi v Grosuplju: Romano čačipe«, v: *Medijska preža*, december 2007, št.29-30, Ljubljana: Mirovni inštitut, str. 34-35
- POLZER, Miroslav, KALČINA, Liana, ŽAGAR, Mitja (ur.) (2002), *Slovenija & Evropski standardi varstva narodnih manjšin.* Ljubljana: Informacijsko dokumentacijski center Sveta Evrope pri NUK; Inštitut za narodnostna vprašanja; Avstrijski inštitut za vzhodno in jugovzhodno Evropo
- PRAPROTNIK, Tadej (1999), *Ideološki mehanizmi produkcije identitet: od identitete k identifikaciji*, Ljubljana: ISH - Fakulteta za podiplomski humanistični študij, ŠOU - Študentska založba
- RIBIČIČ, Ciril (2007), »Predgovor«, v: KLOPČIČ, Vera (2007), *Položaj Romov v Sloveniji: Romi in Gadže*, Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja
- Roma Rights, Quarterly Journal of the European Roma Rights Center, št.2, 2002, Budimpešta: ERRC
- SAID, Edward (1996), *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*, Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij
- SARTRE, Jean Paul (2001), *Basic writings*, Routledge
- SLAPŠAK, Svetlana (2005), *Ženske ikone 20. stoletja*, Radovljica: Didakta
- STAM, Robert, SHOHAT, Ella (1997), »Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media«, v: GOLDBERG, Theo (ur.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Cambridge, Ma., Oxford: Blackwell, str. 296-324
- TAYLOR, Charles (2000), *Nelagodna sodobnost*, Ljubljana: Študentska Založba
- TAYLOR, Charles (1994), »Politics of Recognition«, v: GUTMANN, Amy, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press str. 25-73
- THERBORN, Göran (1997), »Routhes to/through Modernity«, v: FEATHERSTONE, Mike, LASH, Scott, ROBERTSON, Robert (ur.): *Global modernities,* London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, str.124-139

- TODOROVA, Marija (2001), *Imaginarij Balkana*, Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo - ICK
- VIDMAR HORVAT, Ksenija (2006), *Globalna kultura*, Ljubljana: Študentska založba
- VIDMAR HORVAT, Ksenija (2006), »Strah pred multikulturalizmom: Primer bršljinske zgodbe«, v: *Teorija in praksa*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, maj-avgust, št.3-4. Str. 567-585.
- VIDMAR HORVAT, Ksenija (2004), *Uvod v sociologijo kulture*, Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo
- VIDMAR HORVAT, Ksenija (2002), »Naša žena in podoba matere*:* navzkrižja in nasprotja, 1991, 2001«, v: HRŽENJAK, Majda (ur.): *Njena rekreacija*, Ljubljana: Mirovni inštitut
- WOLF, Eric (1998), *Evropa in Ljudstva brez zgodovine*, Ljubljana: SH - Zavod za založniško dejavnost
- YUVAL DAVIS, Nira (1997), *Gender and Nation*, London, Thousand Oaks, Calif.: Sage
- ZALTA, Anja (2006), »Evropski Drugi«: Turški islam in njegova evropska perspektiva«, v: *Teorija in praksa*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, maj-avgust, št.3-4, str. 557-566
- ZIMMERMANN, Michael (1996), *Rassenutopie und Genozid: Die Nationalsocialistische »Lösung der Zigeunerfrage*, Hamburg: Christians

INTERNETNI IN OSTALI VIRI

- Arhiv RTV SLOVENIJA: Dnevnik in Odmevi, 24.10.-3.11.2006
- Arhiv POP TV: 24 ur, 24.10-3.11.2006
- http://www2.gov.si/zak/Sej_zap.nsf/5ce30dec5bfc5beac12566160032e0dd/152ae391c98edfb3c1256f9b0041e7b6?OpenDocument
- http://aei.pitt.edu/6133/01/gradconf06_young.pdf
- http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,49&so=Sobotna+priloga&da=20040731&ed=&pa=4&ar=01d9ae2f1f3b048b20b39f54f527f73e04&fromsearch=1
- http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,49&so=Delo&da=20070118&ed=0&pa=3&ar=de3f2a2a1933e986ec03a284064e04db04&fromsearch=1

- http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,49&so=Delo&da=20061214&ed=0&pa=4&ar=6de99379490f8c9061f922b0f18d7ab304&fromsearch=1
- www.dz-rs.si/?id=150

- http://www.dz-rs.si/index.php?id=374&o=80&unid=PUB|BF86D340D7373210C125723C0042E445
- http://www.errc.org/Archivum_index.php
- http://www.mladina.si/dnevnik/17093/
- http://www.sociala.net/index.php?option=com_content&task=view&id=30&Itemid=2
- SARDELIĆ Julija, SAMARDŽIJA Miro, VIDMAR HORVAT Ksenija, Refugees in their Homeland: Ambrus, Roma Minority and Media Narratives of Exclusion (prispevek na simpoziju) In-between Europe : spaces, identity and geographies of imagination : Mestni muzej / City Museum, Ljubljana, 27. 3. - 28. 3. 2007
- SARDELIĆ, Julija, SARDELIČ, Agata, Identifikacija potreb in želja romske populacije za nadaljne izobraževanje/usposabljanje (Raziskovalna študija v okviru projekta: »ROMSKI MOST« - PHARE CBC SLO-HU) - 2006
- www.uvn.gov.si

IZJAVA O AVTORSTVU

Spodaj podpisana Julija Sardelić, rojena 29.8.1983, izjavljam, da sem avtorica sledečih posameznih delov pričujoče diplomske naloge (ki je plod skupnega dela z Mirom Samardžijo):

- Modernosti
- Anthony Giddens o *pozni moderni*
- Baumanova kritika Giddenosovega pojmovanja moderne
- Therbornova kritika Giddensa
- Pietersejeva kritika modernizacijskih pogledov
- Korporativni multikulturalizem
- Različni diskurzi o multikulturalizmu: od konzervativnega do policentričnega multikulturalizma
- Multikulturalizem kot politična teorija
- »Etnični pandemonium« ali strah pred netolerantnimi manjšinami
- Evropska Slovenija in Romi kot balkanski »drugi«
- Zakon o urejanju »Romske problematike«? – Analiza ustavnega in zakonodajnega diskurza z vidika položaja in posebnih pravic romske etnične skupnosti v Republiki Sloveniji
- Analiza diskurza v Ustavi Republike Slovenije
- Analiza Jelinčičevega predloga krovnega romskega zakona
- Analiza sprejetega Zakona o romski skupnosti v Republiki Sloveniji
- »Težave (le) na Dolenjskem« in diskurz o idiličnem stanju v Prekmurju – »Zgledno rešeno romsko vprašanje«
- Ikona Romkinje in podoba »Mame Jelke«.

Ljubljana, dne 1.8.2008 Julija Sardelić

IZJAVA O AVTORSTVU

Spodaj podpisani Miro Samardžija, rojen 21.9.1967, izjavljam, da sem avtor sledečih posameznih delov pričujoče diplomske naloge (ki je plod skupnega dela z Julijo Sardelić):

- Uvod
- Ulrich Beck: *Družba tveganja – Na poti v neko drugo moderno*
- Zygmunt Bauman o *tekoči moderni*
- Hardt in Negri – od moderne k postmoderni, od nadzorovanja k družbi kontrole
- Evropocentirčnost diskorzov o modernosti?
- Vprašanja in neodgovori identitete
- »Drugi« ter oblikovanje nacionalne identitete
- Meje, nacionalna država in človekove pravice
- »Drugi« ter evropska identiteta
- Manjšine in multikulturalizem
- Začetek razprav o multikulturalizmu kot kritični paradigmi
- Panevropski romski narod
- Medijska podoba romske skupnosti v Sloveniji
- »Mi o Romih« in »Manjšine v medijih«
- Bršljinska zgodba in strah pred multikulturalizmom
- Slovenski mediji o izselitvi družine Strojan: poskusi uravnoteževanja romskega glasu
- Zaključek.

Ljubljana, dne 1.8.2008 Miro Samardžija