

## »MI, DRUGI IN MIDRUGI«: KRATKA GENEALOGIJA IDENTITETNIH KULTURNIH ŠTUDIJ NA SLOVENSKEM\*\*

*Povzetek. Članek prikazuje razvoj identitetnih kulturnih študij na Centru za preučevanje kulture in religije Inštituta za družbene vede v preseku zgodovine preučevanja kulturnih študij na Slovenskem in v evropskem kontekstu ter tudi širše, v katerem so kulturne študije nastale, se razvijale in preoblikovale vse do danes, ko so postale etabliran in sestavni del sodobnega kulturološkega raziskovanja. Kratak analitičen prerez preteklega in obstoječega raziskovanja pokaže, da so se slovenske kulturne študije razvijale in odvijale predvsem kot poskus odgovora na vprašanja etničnih, nacionalnih in kasneje globalnih identitetnih dilem.*

*Ključni pojmi: kulturne študije, identitete, etničnost, nacionalnost*

### Uvod

Članek podaja historičen in na empirični podlagi osnovan teoretski vpogled v nastanek in razvoj identitetnih kulturnih študij na Centru za preučevanje kulture in religije Inštituta za družbene vede. V prvem koraku so identitetne kulturne študije umeščene v splošnejši historičen kontekst izvora kulturnih študij, ki segajo v povojni čas druge polovice 20. stoletja, moč pa jih je lokalizirati tako v prvih poskusih (neo)marksistične reaktualizacije frankfurtske šole in vse tja do raznorodnih različic francoskega (post) strukturalizma. Na tej podlagi so iz pretežno sociološkega okolja zrastle britanske kulturne študije, ki so postale paradigmatške tako za njihove ameriške čezatlantske ekvivalente kot tudi za slovenske kulturne študije, ki imajo svoje zametke že v jugoslovanskem kontekstu, dokončno pa se etablirajo v postjugoslovanskem in poosamosvojitvenem obdobju devetdesetih. Pogloblitna, obenem pa najsplošnejša in najelementarnejša epistemološka operacija, ki jo na podlagi širšega razvoja kulturnih študij vzpostavijo identitetne

---

\* Dr. Ksenija Šabec, docentka; dr. Mirt Komel, docent, Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani.

\*\* Pregledni znanstveni članek.

kulturne študije, je konceptualizacija identitete kot nečesa, kar se konstituira in središči okoli razmerja »jaz« oziroma »mi« in »drugi« (v ednini ali množini). V drugem koraku je pozornost usmerjena na Center za preučevanje kulture in religije, ki ima povsem drugačno zgodovino, saj je delovanje Centra povezano – po eni strani z ožjimi in specifičnimi raziskovalnimi interesi –, po drugi strani pa s splošnejšimi družbeno-ideloškimi trendi časa njegovega nastanka in razvoja v šestdesetih in sedemdesetih. Ti v osemdesetih vendarle privedejo do pojava prav tistih kulturnih študij, ki so kasneje v devetdesetih podlaga za oblikovanje sodobnih slovenskih kulturnih študij. Na osnovi opisanega zgodovinskega preseka, predvsem pa na podlagi empiričnega pregleda arhiva Centra (vir: arhiv IDV),<sup>1</sup> je nato podan kratek pregled tistih raziskovalnih projektov in programov, ki so bistveno prispevali k razvoju in konsolidaciji identitetnih kulturnih študij vse do danes. V sklepnih mislih je podana sintetična interpretacija historičnega, analitičnega in empiričnega raziskovanja, ki je bil podlaga za nastanek pričujočega prispevka k skupni zgodovini Centra za preučevanje kulture in religije na Inštitutu in Fakulteti za družbene vede.

### Kulturne študije in identitetne študije v zgodovinskem preseku

Kulturne študije kot kritični humanistični protipol in obenem komplementarno epistemološko dopolnilo družboslovnim teorijam kulture imajo danes ne več tako mlado in posledično tudi izredno razvejano zgodovino, ki sega od marksističnih in neomarksističnih revitalizacij frankfurtske in francoske filozofije pa vse tja do strukturalističnih in poststrukturalističnih pristopov, z vsemi vmesnimi eklektičnimi etapami, ki si sposojajo zdaj od enih, zdaj od drugih paradigem.

Navkljub mnogoterosti pa se zdi, da se je v zahodnem akademskem prostoru na obeh straneh Atlantika uveljavila predvsem britanska tradicija kulturnih študij, ki se je vzpostavila v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja in je izhajala iz dela Richarda Hoggarta, Raymonda Williamsa in Edwarda Palmerja Thompsona. Hoggart je v svojem delu *Rabe pismenosti* (1957) ameriški kulturni industriji postavil nasproti angleško delavsko kulturo; Williams je v morda najvplivnejšem delu britanske kulturološke šole *Navadna kultura* (1958) zoperstavil visoko buržujsko in delavsko navadno kulturo; Thompson (1963) pa je na podlagi obeh predhodnih avtorjev oblikoval kulturološko teorijo upora. Tisto, kar so imeli vsi trije avtorji skupnega, je bila marksistična podstat, obenem pa poskus razvitja politične protiuteži

<sup>1</sup> Za vse raziskave, navedene v nadaljevanju teksta, je bilo opravljeno raziskovalno delo znotraj arhiva Inštituta za družbene vede, pri čemer smo se osredotočali na zbiranje dokumentacije z vsebinskimi poročili za pričujoči namen najbolj relevantnih projektov Centra za preučevanje kulture in religije.

Theodorju W. Adornu in Maxu Horkheimerju (1947/2002) in zaključkom drugih najvidnejših predstavnikov frankfurtske šole, ki so v depresivnem obdobju totalitarizma videli poraz angažiranega in kreativnega evropskega proletariata ter vzpon ameriškega potrošniškega modela kulturne industrije. V drugem koraku so britanske kulturne študije poiskale zaveznike v novejših marksističnih paradigmah (od italijanske z Antoniem Gramscijem do francoske z Louisom Althusserjem na čelu), kasneje pa tudi v strukturalističnih in poststrukturalističnih (od strukturalne antropologije Clauda Lévi-Straussa do lingvistične filozofije Jacquesa Derridaja), s čimer se je začela revitalizacija tako britanskih kulturnih študij kot tudi vseh njenih anglosaških satelitov, ki so se začeli še intenzivneje in z novimi pristopi ukvarjati s tisto, v primerjavi z razredno paradigmo, precej širšo paleto vprašanj, ki je sicer že od začetka zaznamovala specifikko kulturnih študij (Davies, 1995; During, 1997).

Prav šestdeseta in sedemdeseta leta 20. stoletja so tako pomenila pomemben obrat od dotedanjih identitetnih opredelitev kot v prvi vrsti ekonomskih. Ekonomski identiteti so se pridružila še vprašanja spolne orientacije, etnične (samo)opredelitve, ekološke naravnosti itd. Eden od pomembnejših vzrokov tega obrata je bil v tem, da kapitalistični način produkcije – kljub demokratični politični ureditvi, ki prevladuje na Zahodu – ni bil sposoben zagotoviti socialne pravičnosti in enakopravnega dostopa različnih skupin do ekonomske, politične in simbolne moči. Obenem, čeprav paradoksalno, je stopnja blaginje v zahodnoevropskih državah dosegla tako raven, da je zajela že okoli štiri petine prebivalstva, in tako ni več predstavljal zares motivacijske in življenjsko pomembne opredelitve. Zaradi tehnološkega razvoja se je spremenil tudi način dela, proizvodno delo je postajalo manjšinsko, v ospredje je začel prihajati storitveni sektor. Tudi akademski premik od ekonomske k širšim identitetnim kategorijam je pripomogel k aktualiziranju vloge identitet na politični agendi, toda s pomembno razliko: z našega vidika najpomembnejše etnične prakse in politike nedominantnih evropskih narodov so bile v zahodni Evropi v skladu z demokratičnimi načeli sicer nejevoljno tolerirane, toda skrajno marginalizirane. Po tem načelu so bile tudi oživitve etničnih in nacionalnih zahtev od šestdesetih let prejšnjega stoletja naprej na Škotskem, Severnem Irskem, v Walesu, Kataloniji, Baskiji, Južni Tirolski in druge obravnavane kot posamična »protestna« gibanja, ki bodo odpravljena z ekonomskimi koncesijami in nekaterimi ukrepi na področju kulture, na primer s podporo lokalnim jezikom. Pri tem ni bil upoštevan širši kontekst skupnih aspiracij in zahtev, rešitve s podelitvijo kolektivnih pravic pa tudi niso prišle v poštev (Schöpflin, 2002: 19). Čeprav izrečena nekaj desetletij kasneje pa je bila Kreftova ocena socialne demokracije in lahko bi rekli levice v večini, češ da ta praviloma ni videla čez prag interesov lastne nacije (razen takrat, kadar je treba na

volitvah premagati nacionaliste), še kako pravilna. »Biti danes socialdemokrat pomeni, da si bolj kulturni nacionalist od nacionalistov, bolj socialno prizanesljiv liberalci od neoliberalcev, in za sofisticirano spoznanje bolj pluralistično razpoložen kot povsem unitaristični globalisti, kakršni zasedajo, denimo, Mednarodni denarni sklad.« (Kreft, 2001: 58) Takšna drža, ki se je odmikala tako od političnega kot pogosto tudi od znanstvenega problematiziranja vsakdanjih oblik izražanja etničnih oziroma nacionalističnih identifikacij, tudi kasneje povzroči, da te ostajajo neartikulirane tudi v javnem diskurzu. Bodisi ker so manj opazne oziroma domnevno niso vprašljive (za vzdrževanje etnične oziroma nacionalne identitete pa konstruktivne) bodisi zaradi interesa, da bi take ostale, je pozornost usmerjena v ekstremnejše in lažje prepoznavne nacionalistične izbruhe, čeprav so ti pravzaprav posledica tihega odobravanja tako imenovanega »zmernega« nacionalizma. Že omenjena retorika »našega« in »njihovega« sveta namreč posledično pogosto vodi v diskurz o »našem« (dobrem) patriotizmu in »njihovem« (slabem) nacionalizmu. Nacionalizem je tako dojet predvsem kot ideologija, s katero se ustvarja potencialne nacionalne države ali ogroža stabilnost obstoječih držav, v obdobju med nastankom in morebitnim razpadom države pa kot da ne bi igral aktivne in konstruktivne vloge v procesu vzdrževanja nacionalne identitete. Toda pripadnost nacionalni identiteti obstaja in se krepi tudi v tem »vmesnem« času in prostoru: vzdržujejo jo vsakodnevne življenjske prakse in izredni trenutki državnih praznikov in nacionalnih obeleževanj, ki prekinejo utečen življenjski ritem in ko je dovoljeno eksplicitno in presežno izkazovanje patriotskih oziroma nacionalističnih čustev, skratka tisto, čemur bi rekel sociolog in socialni psiholog Michael Billig (1995), h kateremu se bomo v nadaljevanju še vrnil, vsakdanji nacionalizem.

Večkrat omenjena britanska paradigma kulturnih in znotraj njih identitetnih študij se je vsaj v angleško govorečem prostoru prav gotovo uveljavila kot najvplivnejša, kar ni brez povezave z bolj občim geopolitičnim kontekstom in dotičnimi (post)kolonialnimi problemi evropskih centrov (akademske) moči in njene vzhodno- in južnoevropske periferije. Podobno kot v britanskem primeru je bila tudi pri nas mlajša generacija sociologov tista, ki je vzpostavila sodobne slovenske kulturne študije,<sup>2</sup> pri čemer je po eni strani po kolonialističnem in posledično perifernem sindromu zgolj

<sup>2</sup> Zanimivo bi bilo podrobneje pogledati tudi nekatere druge paralele med vzpostavitvijo kulturnih študij v Veliki Britaniji in časovnim zamikom pri nas, recimo reakcije sociologov: po eni strani je Hoggart (v Corner, 1991: 146) takratno pionirsko dogajanje komentiral kot izredno plodno sodelovanje, češ »sociologi so bili stvari zelo naklonjeni, dejali so, da so to 'zelo zanimive zadeve, od katerih se lahko veliko naučimo', po drugi strani pa je Stuart Hall (1980: 21) dejal, da so bili kolegi precej ostri do takrat mlade kulturologije, v smislu, da so »sociologi dali takoj vedeti, kje so teritorialne meje,« in celo zagrozili, rekoč, da naj »kulturne študije ne prestopajo brez adekvatnega znanstvenega nadzora«, kar je bilo seveda mišljeno brez nadzora takrat vladajoče sociološke paradigme.

prevzela utečeni britanski kategorialni aparat, po drugi strani pa ga je razumela v kontekstu svoje poprejšnje teoretske formiranosti, kar pomeni nekdanj prevladujočega marksizma in politično bolj nevtralne systemske teorije. Prav posebna hegeljanska ironija zgodovine pa je bila, da so se v sedemdesetih, torej veliko pred etabliranimi slovenskimi kulturnimi študijami in natanko v času, ko so se na Otoku formirale britanske *cultural studies*, v Sloveniji že pojavili intelektualni krogi in revije – *Problemi-Razprave* in *Časopis za kritiko znanosti* –, ki so se istih tematik in problematik lotevali samostojno, teoretsko bolj poglobljeno in definitivno precej bolj radikalno.<sup>3</sup> Potemtakem ne preseneča, če določeni vidnejši predstavniki kulturnih študij danes še vedno gravitirajo okoli omenjenih revij, pri čemer v svetovnem merilu vsekakor najbolj izstopa Slavoj Žižek s svojimi lacanovskimi posegi v polje kulturnih študij, še zlasti v filmske teorije, predvsem pa z distinktivno hegllovskimi reinterpretacijami Marxa, kar ga nasploh družijo s še zadnjimi predstavniki francoskega poststrukturalizma, Alainom Badioujem, Jacquesom Rancièrom in Jean-Lucom Nancyjem. V okviru nabora pomembnih avtorjev in avtoric za slovenske kulturne študije z vidika preučevanja identifikacijskih procesov – poleg v naslednjem poglavju podrobneje izpostavljenih članov Centra (Aleš Debeljak, Mitja Velikonja, Peter Stankovič, Gregor Tomc, pa tudi Marjan Smrke, Aleš Črnič in drugi) bi bilo treba vključiti še disciplinarno sicer raznorodna, a tematsko vendar stična imena, kot so: Stane Južnič, Irena Šumi, Vesna Godina, Rudi Rizman, Jože Vogrinc, Mirjana Nastran Ule, Miran Komac, Mitja Žagar, Marija Jurić Pahor, Metka Mencin Čeplak, Marina Lukšič Hacin, Mirjam Milharčič Hladnik, Ksenija H. Vidmar, Mateja Sedmak, Cirila Toplak in drugi.

Zaradi pomembnosti zgoraj zgolj začrtanih značilnosti evropske konstelacije akademsko-intelektualnega četverkotnika Velika Britanija-Francija-Nemčija-Slovenija morda ni odveč povedati, da se je natanko v času, ko so se v dialogu z marksistično paradigmo vzpostavljale britanske kulturne študije, prav v Franciji začejalo uveljavljati hegllovstvo. Hegel, ki je predvsem zaradi marksistične kritike frankfurtske šole ostajal na marginah intelektualnega zanimanja, je postajal na francoski sceni vse bolj in bolj vpliven avtor predvsem po zaslugi Alexandra Kojèva, ki je vplival na celo generacijo najvidnejših predstavnikov francoske filozofije od Jean-Paula Sartra in Mauricea Merleu-Pontyja do Georgesa Battailla in Jacquesa Lacana (Butler, 1987). V navezavi na identitetne teorije se je najbolj razširila Kojèvova interpretacija Heglove slovite dialektike gospodarja in hlapca kot paradigmatskega intersubjektivnega razmerja simbolnega pripoznanja in imaginarne

---

<sup>3</sup> Takšna je tudi ocena, ki jo je o »slovenskih kulturnih študijah avant la lettre«, kakor so se oblikovale skozi teoretsko produkcijo *Časopisa za kritiko znanosti* in revije *Problemi-Razprave*, ob več kot eni priložnosti podal Jože Vogrinc (1995; 1998; 2004).

identifikacije (Kojève, 1979), ki določa tako politične kot socialne in ne nazadnje tudi kulturne identitete (danes v razširjeni rabi uveljavljen kategorialni aparat »drugega«, »Drugega«, »drugosti«, »imagarinnega« itd. izhaja prav iz Kojèvea in njegovega branja Hegla). Ob vsem tem ne preseneča, če najdemo omenjeno Heglovo filozofsko teorijo (*via* Kojève, kar še zdaleč ni zanemarljivo dejstvo) v še tako raznorodnih disciplinah, kot so politologija, sociologija, psihoanaliza in kulturne študije, ki nas tukaj prav posebej zanimajo. Znotraj slednjih – in znova navezujoč se na tradicijo angleških kulturnih študij – je koncept »drugega« v svoji opredelitvi kulturne (in znotraj nje etnične oziroma nacionalne) identitete kot identifikacijske diskurzivne prakse pomembno posvojil Stuart Hall (1980, 1996), Hoggartov naslednik na Centru za sodobne kulturne študije birminghamske univerze. Kulturna identiteta kot oblika kolektivne identifikacije nikoli ni enotna, pač pa fragmentirana in razdrobljena ter raznovrstno konstruirana v različnih, pogosto prepletenih in antagonističnih diskurzih, praksah in izkustvih. Pri tem se avtor navezuje na Michela Foucaulta in njegovo zahtevo po zamenjavi teorije razumnega subjekta s teorijo diskurzivne prakse. To za Halla ne pomeni opustitve ali ukinitve subjekta, ampak njegovo rekonceptualizacijo – dojemati ga na nov, »premeščen« ali »razsrediščen« način. Sodobna kulturna identiteta torej ni (več) konstruirana na podlagi prepoznave skupnega izvora ali skupnih značilnosti določene skupine posameznikov in z »naravno omejitvijo« solidarnosti in zvestobe, ki tej prepoznavi sledi. Drugače od opisane »naturalistične« definicije diskurzivni pristop opredeljuje identifikacijo kot konstrukcijo, kot proces, ki ni nikoli zaključen, kot »delo v nastajanju«. Takšna identiteta tudi nikoli ni »pridobljena« ali »izgubljena«, trajna ali opuščena, čeprav jo določajo nekateri pogoji obstoja. Zlasti materialni in simbolni viri jo nenehno vzdržujejo in oskrbujejo, čeprav še vedno ni totalna, ampak pogojna, odvisna od naključij. Vedno jo je »preveč« ali »premalo« in nikoli »ravno prav«. V procesu radikalne historizacije je izpostavljena konstantnim spremembam in transformacijam, pri čemer ji zgodovina, teritorij, kolektivni spomin, jezik in kultura služijo zgolj kot viri nenehnega nastajanja in ne stanja. Nanaša se tako na tradicijo kot na izumljanje tradicije, saj je kulturna identiteta umeščena v širši kontekst političnih, družbenih in gospodarskih interesov in moči, v tako imenovani konstitutivni zunanji svet (*constitutive outside*), zato je predvsem produkt zaznamovanja razlik in izključevanj. Taka identiteta, ki ni več esencialističen koncept, tudi nima stabilnega jedra, ki bi se nespremenljivo razprostiral od začetka do konca ne glede na zgodovinski kontekst, pač pa jo je treba vključiti v specifično zgodovinsko in institucionalno okolje, kjer identitete nastajajo v posebnih diskurzivnih formacijah in praksah ter z določenimi strategijami, pri čemer pa je treba upoštevati tudi tiste (običajno manjšinske) kulturne prakse, ki so v tem okolju »motile« že formirane kulturne identitete. Kulturne identitete

se torej pojavljajo kot del »igre specifičnih oblik moči«, zaradi česar so bolj posledica zaznamovanj razlik in izključevanj kot pa znamenje identičnih, »naravno« konstruiranih skupnosti. Identitete so torej oblikovane z razlikami in ne brez njih, pri čemer so odnosi z »Drugim«, s tistim, kar same niso, bistveni konstitutivni element identitete. Kulturne identitete so stalno interpelirane, so šivi, spoji (*suture*) fizičnega in diskurzivnega v svoji konstrukciji (Hall, 1996: 2 5). Kulturna identiteta torej ni zgolj oblika notranjih individualnih psiholoških stanj, ampak je oblika družbenega življenja in kot taka ideološki koncept v zgodovinskem procesu oblikovanja kultur.

Na tem mestu je nemara smiselni naslednji premislek: čeprav se je kulturo in kulturno identiteto v kontekstu predhodno opisane evolucije neekonomskih identitet primarno vezalo na etnično skupnost,<sup>4</sup> kar je bila na nek način nehvaležna dediščina tradicionalne podmene, da je »rasa = kultura = jezik in (da je) družba = enota, ki zavrača ali diskriminira druge,« ki v omejeno enačbo ne spadajo (Barth, 1969/1998: 11) je ta podmena utemeljila v preteklosti več kot zakoreninjeno, v sodobnosti pa – kljub naporom konstruktivistov – še vedno močno prisotno ali – z vidika globalnih migracij – nemara celo prevladujoče prepričanje o neproblematičnosti ohranjanja meja bodisi na podlagi »rasnih«, kulturnih, socialnih, jezikovnih in drugih razlik kot nepremostljivih in kot formiranih v razmerah geografske, kulturne in socialne izolacije. Ta naivna in preveč poenostavljena predpostavka o geografski, kulturni in socialni izolaciji kot glavnem vzroku za ohranitev kulturnih in drugih razlik je bila vsaj v akademskem prostoru problematizirana že pred več desetletji. Fredrik Barth tako že konec 60. let prejšnjega stoletja piše, da (1) se meje (in razlike) ohranjajo kljub človeški mobilnosti in da torej kategorična kulturna razlika ni pogojena z odsotnostjo te mobilnosti, stikov in pretoka informacij, ampak predvsem z družbenim procesom izključevanja; in da (2) se pogosto najvitalnejši in najpomembnejši družbeni odnosi vzdržujejo prav prek teh meja na podlagi dihotomiziranih etničnih statusov. Kulturne razlike torej niso pogojene z odsotnostjo socialnih interakcij, ampak – prav nasprotno – z obstojem medetničnih stikov in njihove medsebojne odvisnosti (Barth, 1969/1998: 9–10).

Premislek o identitetnih vprašanjih v sodobnosti seveda ne more mimo sociologa in filozofa ter teoretika moderne in modernosti, Zygmunta Bauman, ki je s skovankama tekoča moderna ter tekoča identiteta pomembno in kritično diagnosticiral sodoben čas, obenem pa se v določenih momentih

---

<sup>4</sup> Čeprav ne moremo podrobneje opisati teh razmerij, je treba opozoriti na pomembno distinkcijo med kulturo in etnijo, ki jo izpostavi tudi Fredrik Barth. Slednjo razume predvsem kot družbeno organizacijo, ki običajno zaradi različnih razlogov zajema različne kulture v smislu življenjskih vzorcev in vedenjskih oblik. Izhajajoč iz tega je treba na obstoječe meje gledati predvsem kot na družbene meje, torej tiste, ki jih vzpostavlja in ohranja posamezna etnična skupnost, ne pa kulturni vzorci in forme (Barth, 1969/1998: 13–16).

zelo približal Hallovi (re)konceptualizaciji identitete v »tekočih časih« (Bauman, 1991, 1996, 2000, 2006, 2011). Če se je moderna obravnava identitete nanašala predvsem na vprašanje, kako konstruirati identiteto in kako jo ohraniti trdno in stabilno, se v postmodernejši dobi identiteta izogiba fiksaciji, obvezi in teži po svoji odprtosti, dinamičnosti. Tako naj bi bilo modernistično geslo kreacija in njen medij fotografski papir, postmodernistično pa reciklaža in videotrak. Modernost je gradila v jeklu in betonu, postmodernost v biološko razgradljivi plastiki, pravi Bauman (1996). Moderna identiteta je bila obenem tudi naloga vsakega posameznika. Od njega je bilo odvisno, ali se bo izognil negotovosti, ki jo občutek kolektivne nepripadnosti in neidentifikacije prinaša, ali ne. Čeprav je seveda šlo za družbeno ustvarjene probleme, jih je bilo treba reševati z individualnimi napori. Življenje je bilo neke vrste romanje, v katerem si je posameznik izgrajeval svojo identiteto, medtem ko postmoderne življenjske strategije posebej liki pohajalca, potepuha, turista in igralca. Svet trajnih, trdnih, stanovitnih objektov so v postmodernejši dobi nadomestili odstranljivi proizvodi, oblikovani za »takojšnjo zastarelost«, ter identitete, privzete in zavržene kot »menjava obleke«, kot ugotavlja ameriški zgodovinar Christopher Lasch (1991). V življenjski igri postmodernih potrošnikov se pravila igre namreč nenehno spreminjajo in glavna strategija je ohraniti vsako igro čim krajšo, da bi se s tem lahko posameznik nenehno izogibal dolgoročnim obvezam in ustaljenostim, zavezanosti enemu samemu poklicu, stanovitnosti in lojalnosti komurkoli in čemerkoli. Sedanjost bi bila s tem odrezana na obeh koncih: pretrgala bi s preteklostjo in razveljavila čas, ga zvedla zgolj na plitvo kolekcijo ali arbitrarno vrsto sedanjih trenutkov, na »nenehno sedanjost« (*continuous present*). Glavni problem torej ni več v tem, kako odkriti, izumiti, konstruirati, sestaviti identiteto, ampak kako jo obvarovati pred utrditvijo. Tisto, kar je sodobnim življenjskim strategijam skupno in z našega vidika preiščljiva o »drugem« najpomembnejše, pa je to, da te strategije podpirajo in promovirajo distanco med posameznikom in drugim. »Drugi« je pri tem zreduciran zgolj na estetski, ne pa etični objekt, odnos do njega pa je bolj stvar okusa kot odgovornosti, saj gre za favoriziranje izogibanja obveznosti, kar posledično povzroča ukinitve ali vsaj potlačitev etičnega impulza kot odgovornosti za drugega. Vendar ne gre samo za potlačitev oziroma ukinitve etične odgovornosti, pač pa tudi politične. Objekti sami in njihova vsebina so postali povsem nepomembni; tisto, kar šteje, je, ali so potencialno zanimivi in ali je iz njih mogoče iztisniti čim več v korist lastnega interesa. Dolžnost postmodernega državljanca ali državljanke je, kot pravi Bauman, živeti prijetno življenje in se izogibati dvomu. Avtor meni, da sicer vsaka družba postavlja omejitve življenjskim strategijam ali identitetnim slogom, tako namišljenim kot prakticiranim, vendar pa sodobna družba omejuje prav tiste strategije, ki kritično problematizirajo njene lastne principe



in s tem odpirajo pot novim, trenutno izključenim življenjskim možnostim (Bauman, 1996: 35).

Teorije konstrukcije sodobnih kulturnih identitet kot fragmentiranih, multiplih, mejnih, liminalnih, diaspornih,<sup>5</sup> ki naj bi bile stalno izpostavljene razstavljanju in ponovnemu sestavljanju svojih konstitutivnih elementov, so bile deležne tudi kritik.<sup>6</sup> Predvsem se jim je očitalo, da (i) ignorirajo konflikten značaj diskurzov moči in njeno heterogenost, (ii) reducirajo vlogo moči zgolj na diskurz reprezentacije in (iii) se ne menijo za materialno realnost ter za različne odnose, ki obstajajo zaradi različno distribuirane moči med podrejenimi in nadrejenimi posamezniki in skupinami. Postmodernistični pristop, opirajoč se na izročilo francoskega filozofa Jacquesa Derridaja,<sup>7</sup> po mnenju Lawrencea Grossberga, enega glavnih teoretikov kulturnih študij v ZDA, sicer Hoggartovega in Hallovega učenca, namreč dojema identiteto kot skoraj izključno kulturno, celo jezikovno konstrukcijo. V širšem okviru pa te teorije tudi niso vzpostavile svojih anti- ali celo protimodernističnih argumentov. Po avtorjevem mnenju namreč niso uspele spodbiti modernih formacij moči na najgloblji ravni. Ostale so znotraj strateških oblik modernistične logike: razlike, individualnosti in časovnosti, zaradi katerih je moderna identiteta vzpostavljena s pomočjo razlikovanja od časovno ali prostorsko določenega drugega, s tem pa samodejno utemeljena kot družbena konstrukcija (Grossberg, 1996: 92–93). Vendar pa je na tem mestu treba povedati, da se je Hall zavedal vprašljivosti zagovarjanja te diskontinuitete med modernim in postmodernim pristopom h konstrukciji identitete, ki mu jo očita Grossberg. Hall namreč omeni, da je identiteta koncept, ki sicer deluje na osnovi izbrisa v stalnih časovnih presledkih med svojo ukinitvijo in pojavljanjem in ga torej ni mogoče razlagati na star (moderen) način, vendar pa brez tega načina vseeno ni možen sodoben premislek o določenih vidikih identitete (Hall, 1996: 2).

Kritiko Hallovega modela kulturne identitete kot diskurzivne prakse je izrazil tudi že omenjeni Michael Billig. Ta se je oprl predvsem na problematizacijo postmodernistične predpostavke, da so vse identitete med sabo ekvivalentne in zamenljive ter da »lebdeče« obstajajo v nekakšnem praznem psihološkem (kon)tekstu. Tržna logika nenehnega prevzemanja in izmenjave različnih identitetnih slogov namreč lahko velja v okoliščinah blagovne menjave številnih potrošniških načinov življenja, ne more pa biti po avtorjevem mnenju nekritično privzeta na področju etnične, nacionalne

---

<sup>5</sup> Teorije fragmentacije so nemara postale res najbolj razširjene v britanskih kulturnih študijah. Poleg Stuarta Halla velja omeniti Dicka Hebdigea in njegovo tezo o *cut'n'mix* identitetah, Paula Gilroya in njegov sinkretizem, Davida Baileyja itd.

<sup>6</sup> Hall sicer teh dveh modelov ne vidi v smislu teoretskega razlikovanja, pač pa bolj zgodovinskega in strateškega, esencialističnega in antiesencialističnega (Grossberg, 1996: 89).

<sup>7</sup> Pa tudi že omenjenega Michela Foucaulta, Jeana Baudrillarda, Richarda Rortyja in drugih.

in nekaterih drugih identitet. Ali preprosteje povedano, etnične oziroma nacionalne identitete ni mogoče menjavati kot lanskih oblek. Nekdo lahko danes uživa kitajsko hrano in se oblači po francoski modi, jutri pa ju zamenja s turško hrano in italijansko modo, toda biti Kitajec, Turek, Francoz ali Italijan niso tržno dostopne komercialne možnosti identificiranja z izbrano etnično/nacionalno identiteto. Za postmodernistični diskurz, ki se je izrazilo razvil v ZDA, naj bi bila torej etnična oziroma nacionalna identiteta zgolj ena izmed številnih neobvezujočih identitet, ki si jih posameznik privzema in opušča glede na trenutne situacijske kontekste, v katerih ni absolutnih resnic in vrednot, pač pa le parcialni, situacijski kriteriji. Billig pri tem izpostavi zanimivo vprašanje: ali so te postmodernistične teze v skladu z ameriškim nacionalizmom v zadnjih nekaj desetletjih? Njihov paradoks je namreč v tem, da so naredile vprašanje nacionalizma in nacionalne identitete tako neopazno, neizstopajoče in nepomembno prav v najmočnejši svetovni naciji. Teorije postmodernizma namreč nenehno predpostavljajo neko pogojno stanje »kot da bi«: kot da bi nacionalne države že izginile, kot da bi se človeške nacionalne pripadnosti že spustile na raven potrošniške izbire, kot da milijoni otrok najmočnejše svetovne nacije ne bi več vsak dan salutirali samo eni zastavi in kot da številne vojske po celem svetu ne bi v tem trenutku več izvajale svojih vojaških vaj v nacionalnih barvah (Billig, 1995: 128, 139).

Hall se je omenjene kritike zavedal in jo v svojih kasnejših tekstih tudi upošteval. V članku *Political Belonging in a World of Multiple Identities* iz leta 2002 eksplicitno kritizira zgoraj omenjeni koncept (navideznega) kozmopolitizma, ki je zelo pogosto samo sinonim ali vsaj izrazit približek za *liberalni univerzalizem*, ta pa je v svojem bistvu pretežno asimilacijski. Temelji namreč na (napačni) predpostavki o etični nevtralnosti države do kulturnih partikularnosti in neobremenjeni naravi umetnega liberalnega državljana. Slednja po Hallu nakazuje precej radikalno, a obenem tudi šibko koncepcijo individualnosti. Medtem ko je prva, torej popolnoma civilna nacionalna država, osvobodjena sleherne kulturne specifičnosti, v svoji abstraktnosti za avtorja povsem nerealna. Vsak civilni, državljanski nacionalizem potrebuje identifikacijo, ta pa ne more biti konstruirana samo v odnosu do političnega sistema, ampak s pomočjo kulturnih pomenov in vrednot, ki so umeščeni v posameznih skupnostih in ki se med seboj seveda razlikujejo. Namesto tega Hall govori o *vernakularističnem (udomačenem) kozmopolitizmu*, ki se po eni strani zaveda omejitev sleherne posamične kulture in identitete ter nezmožnosti vodenja večjih družb, po drugi strani pa ne ukinja pomembnosti razlik za življenje posameznika in skupnosti. Skratka, Hall se v zagovarjanju hkratnega obstoja enakosti in različnosti postavi nasproti večini politoloških avtorjev, za katere predlagana kombinacija ni možna. V političnem diskurzu to pomeni, da sta tako enakost kot različnost sicer vedno omejeni

in nikoli popolnoma realizirani, vendar pa morajo biti vladni programi in strategije na vseh ravneh senzibilizirani za dvojno zahtevo po spoštovanju in implementiranju obeh. Ta dvojna zahteva je izvedljiva ob izpolnjenih dveh predpogojih: 1) nenehno pogajanje in iskanje kompromisov med posameznimi družbenimi skupinami, čemur Hall reče *agnostičen demokratičen proces*; 2) neoviran dostop vseh državljanov do omenjenega procesa demokratičnega pogajanja (Hall, 2002: 30–31).

Vsaj še dva avtorja je treba omeniti v kontekstu kritike konstruktivistične, »mehkejše«, a obenem tudi esencialistične, »močnejše« identitetne paradigme. Rogers Brubaker in Frederick Cooper (2000)<sup>8</sup> zagovarjata tezo, da je prevladujoči konstruktivistični pristop k identiteti, ki jo »mehča« v smislu poudarjanja njene fluidnosti in multiplosti, izgubil temelj za kakršen koli diskurz o identiteti sploh, saj je močno razširil identitetno polje na skoraj vse oblike podobnosti, zvez, pripadnosti, skupnosti, povezanosti, kohezij, samorazumevanj in samoidentifikacij.<sup>9</sup> Ti pa so si med sabo lahko tako sorodni kot tudi izrazito nasprotujoči si in protislovni. Na ta način je termin, ki je sicer res tako analitična kot tudi praktična kategorija, izgubil svoj analitični domet. »Če je identiteta povsod, je ni nikjer,« pravita avtorja (Brubaker in Cooper, 2000: 1), ko argumentirata, da je identiteta postala preveč dvoumen pojem, ki je premočno razpet med konstruktivističnimi in esencialističnimi konotacijami, pri čemer neredko naletimo tudi na problematičen amalgam konstruktivističnega jezika kot akademsko korektnjšega in esencialistične argumentacije kot praktično učinkovitejše. Namesto tega predlagata »razbremenitev« pojma identitete z njegovo razčlenitvijo v tri alternativne, manj »natrpane« skupine pojmov z večjo analitično močjo: 1) identifikacija in kategorizacija, 2) samorazumevanje in družbena lokacija ter 3) skupnost, povezanost, skupinskost. »Čas je,« pravita avtorja, »da gremo onkraj 'identitete' – ne v imenu imaginarnega univerzalizma, ampak v imenu konceptualne jasnosti, ki jo zahtevata tako družbena analiza kot politično razumevanje« (Brubaker in Cooper, 2000: 36).

Še ena izmed danes najbolj vplivnih paradigem na kulturološkem področju identitetnih teorij, ki je izšla iz dela Edwarda Saida, sicer učenca Michela Foucaulta in zgodovinske šole Annales, znotraj katere se je slednji formiral, se močno navezuje na koncept »Drugosti« in »Drugega«. Said je (1978/1996) – sloneč na foucaultjevskem razumevanju diskurza – v svojem delu *Orientalizem* podal tezo, da je percepcija Orienta s strani Okcidenta konstitutivna za vsakršno konstrukcijo drugosti in Drugega, pasivizirane tako v objekt znanstvenega spoznanja in estetskega užitka kot tudi in

<sup>8</sup> Avtorja v navedenem članku podata zelo pregledno zgodovino pojma »identiteta« predvsem v ameriškem sociološkem akademskem prostoru. Prav tako pa tudi kritično razdelata »trde, močne« in »mehke, šibke« koncepte identitete ter podata njihove pomanjkljivosti in nedoslednosti.

<sup>9</sup> Več o različnih, pogosto dvoumnih uporabah tega termina v Brubaker in Cooper, 2000: 6–8.

predvsem kolonialistične dominacije. Od tod je bil samo korak do povezave med imaginacijo in dominacijo in do specifične forme kulturnega imperIALIZMA, kakršnega preučujejo sodobne postkolonialne kulturne študije (Schiller, 1973; Smith, 1987; Tomlinson, 1991). V tem kontekstu je za razvoj slovenskih kulturnih študij nujno treba omeniti še *Imaginarij Balkana* Marie Todorove (1997/2001) in njen koncept balkanizma, ki je bil sicer modeliran po Saidovem zgledu, a vendar prilagojen posebnostim balkanskega in liminalno evropskega prostora, in ki je korenito vplival na sodobne kulturne študije identitet tako širše v Evropi kot v regiji, tudi v Sloveniji.

### **Kulturologija in identitetne študije na Centru za preučevanje kulture in religije Inštituta za družbene vede**

Raziskovalni center, v katerem danes domujejo kulturne študije in znotraj njih kulturološki vidiki identitetnih študij etničnosti in nacionalnosti, je bil, kot je znano, v šestdesetih letih prejšnjega stoletja ustanovljen in v sedemdesetih aktiven sprva kot Center za preučevanje religije in cerkve, nato v osemdesetih preimenovan v Center za preučevanje znanosti in kulture, v drugi polovici devetdesetih pa se je z zamenjavo dotedanjega edinega predstojnika Centra, Zdenka Roterja, namesto znanosti zopet pojavil označevalec religija v imenu, ki je obveljalo do danes: Center za preučevanje kulture in religije. Raziskovalne dejavnosti in interesi na Centru so se spreminjali glede na historične, ideološke in druge okoliščine, za vzpostavitev kulturnih študij identitet pa je bil najbolj odločilni dejavnik vsekakor ustanovitev Oddelka in katedre za kulturologijo, s čimer se je raziskovanje tako kadrovske kot tudi vsebinsko povežalo s pedagoško dejavnostjo. Z zgodovinskega gledišča potemtakem ne preseneča, če se je večina projektov in raziskovalnih dejavnosti Centra od njegove ustanovitve v prvih dveh desetletjih delovanja posvečala predvsem vprašanju religije, sekularizacije, države in cerkve, ki so se v precejšnji meri nanašala na slovenski kontekst in s tem vsaj posredno načenjala tudi vprašanje etnične oziroma nacionalne identitete. V osemdesetih pa se že začenjajo prvi premiki v raziskovalnih smereh, ki so odločilno markirali raziskovanje v poosamosvojitvenih devetdesetih letih. To so bili še zlasti projekti, ki so se odvijali v okviru predhodnika poznejših programskih skupin, tako imenovanega programskega sklopa z naslovom »Simbolične in kognitivne strukture in procesi« (1986–1990) pod koordinacijo takrat še akademsko angažiranega Dimitrija Rupla.<sup>10</sup> V končnem poročilu o delu

<sup>10</sup> V množstvu projektov posvečenim raziskovalni usmeritvi Centra, tj. religiji, velja omeniti, da se pod Dimitrijem Ruplom kot vodjem Centra in Alešem Debeljakom kot njegovim mladim raziskovalcem začenjajo pojavljati novi projekti in teme, nevezani na religijo in cerkev: Debeljakov projekt »Teorija postmodernizma« (1986), v naslednjem letu (1987) poimenovan »Postmoderna kultura« in še leto kasneje »Teorija postmoderne kulture« (1988), Ruplova »Razmerja med vladajočo ideologijo, nacionalnimi miti,

poleg omenjenega koordinatorja projekta sodelujejo še predstojnik Centra Zdenko Roter in pa (tako teoretsko kot zakonsko) povezana fenomenološka filozofa Tine in Spomenka Hribar, sicer vplivni intelektualni osebnosti osamosvojitvenega časa. Za to obdobje se identitetne teorije uporabljajo kot pripomoček za razumevanje religioznih skupnosti na Slovenskem, s pred- in še zlasti poosamosvojitvenim ideološkim metakontekstom pa se stvari spremenijo tako, da polagoma pride v ospredje vprašanje nacionalne identitete in kulture najprej z vidika (takrat že načetega) večnacionalnega jugoslovanskega konteksta<sup>11</sup> in nato od »balkanskega« v evropski prostor preusmerjenih geopolitičnih in tudi simbolnih koordinat.

S preimenovanjem Centra v zdajšnji naziv in z novim predstojnikom Alešem Debeljakom se poleg programske skupine pod njegovim vodenjem (1996–2008) z naslovom »Kulturni, mitološki in politični vidiki razmerja med državo in religioznimi skupnostmi v postmodernej dobi« (1996–97), ki združuje stare tematike z novimi trendi, v tem obdobju pojavijo še drugi projekti, eksplicitno vezani na vprašanje nacionalne identitete in njene vpetosti v evropski kontekst: na primer »Nacionalna kultura« (1997–1998) pod vodstvom Gregorja Tomca, ki v novi postosamosvojitveni politični situaciji za nazaj premišljuje in tako prestrukturira vlogo kulture pri tradicionalno zastavljenem vprašanju iz 19. stoletja glede emancipacije slovenskega naroda, in malce kasnejši »Skupni slovenski kulturni prostor in EU« (2001–2006) prav tako pod vodenjem Gregorja Tomca, ki v novem tisočletju ne postavlja vprašanja slovenske kulture v relaciji z njeno zgodovinsko vlogo, marveč v relaciji z novo evropsko realnostjo, ki določa parametre njenega nadaljnega razvoja. Znotraj omenjene programske skupine se odpre pomembno raziskovalno polje preučevanja kolektivnih identitet z vidika mitoloških razsežnosti konstrukcije družbene realnosti, med katerimi posebno mesto zavzema prav mitologija nacionalizma. Tako kot je na eni strani v obdobju graditve narodov in nacij pogosto prihajalo do postopnega ugašanja duhovne moči religije in cerkvenih organizacij, je na drugi strani vznikala nacionalna identifikacija, katere pomemben del je prav nacionalna mitologija kot legitimacijsko vezivo sleherne nacionalne države (Velikonja, 1996). V vojnah na območju takrat že bivše skupne jugoslovanske države se je izrazita podobnost med religijsko in nacionalno identiteto oziroma preteklimi in sodobnimi religijsko-nacionalnimi mitologijami, njihovo pogosto prežemanje, predvsem pa njihova nepredstavljava moč, kadar pristanejo na sprego s političnimi in vojaškimi apetiti, najbolj brutalno pokazala na

---

*religijo in umetnostjo na Slovenskem v osemdesetih letih« (1986) in »Razmerja med nacionalnimi miti, umetnostjo, politično in cerkveno ideologijo v osemdesetih letih« (1989–1990) ter Ruplov in Debeljakov projekt »Slovinci v postmodernej dobi« (1991).*

<sup>11</sup> *Primer takšnega projekta je bil leta 1987 »Odpornost konvertibilnega sindroma v slovenski kulturi v razmerah zaostrenih mednacionalnih odnosov« (vodja Dimitrij Rupel).*

območju Bosne in Hercegovine. Čeprav, kot poudarja avtor, ta dogajanja niso bila nekaj izrednega, lokalno specifičnega ali celo izoliranega v sodobnem svetu, ampak so »verski toni vojnega sija« nekaj izrazito univerzalnega (Velikonja, 1998: 11).

Vprašanja etničnih in nacionalnih identitet s kulturološkim načinom preučevanja se je v tem obdobju najprej lotila programska skupina »Kultura in družbeni razvoj« (1999–2003), za njo pa v precej širšem obsegu »Druga tranzicija in produkcija smisla: kulturološki vidiki lokalnih odgovorov na globalizacijo na osi Balkan-Slovenija-Evropa« (2004–2008), obe pod Debeljakovim vodenjem. V obeh projektih, ki se zgodovinsko umeščata natanko v obdobje pred vstopom Slovenije v Evropsko unijo in po njem, se širše vprašanje kulture in družbenega razvoja veže na zelo specifično historično konstelacijo, ki je ni mogoče razumeti drugače kakor na geopolitični osi Balkan-Slovenija-Evropa. V tem času se odpre tudi pomembno raziskovalno polje preučevanja relacij med športom in etničnostjo oziroma nacionalnostjo, kar je znotraj Centra posebej mladi raziskovalec Boštjan Šaver (2004, 2005) s svojimi študijami alpske kulture slovenstva, njene razdvojenosti med Balkanom in Evropo ter slovenske mitologije. Šavrov raziskovalni interes je posegel v študij tistega kulturnega konteksta, ki ga upodablja sodobni slovenski državni simboli – na primer Triglav kot najbolj prepoznavno posebljenje slovenske identitete in temelja slovenske državnosti – in ki zaradi manka poglobljenih teoretičnih analiz vsaj do takrat ostaja v slovenskem javnem in znanstvenem prostoru prepuščen netematiziranim in pogosto neproblematiziranim ideološkim in (politično)mitološkim diskurzom. Alpsko kulturo slovenstva je avtor celostno preučeval tako v zgodovinskem preseku od obdobja slovanske mitologije, pokristjanjevanja, razsvetljenstva do narodnega prebujanja v 19. stoletju kot tudi s sodobnega kulturološkega vidika moderne institucije športa ter popularne oziroma množične kulture. Ta alpska kultura slovenstva je po Šavrovem mnenju v dominantnem diskurzu pogosto »ustoličena v obliki nevidne entitete, ki prežema slovensko kulturo in družbo na domala vseh ravneh – kot opojna vlaga napaja skrite koticke sleherne slovenske kamre in hkrati kot kaplja polzi po najbolj vidnih panojih slovenstva« (Šaver, 2005: 14).

Že omenjena raziskovalna os Balkan-Slovenija-Evropa v obdobju pred vstopom Slovenije v Evropsko unijo in v letih neposredno po njej ostaja pomembna topika Centra. Tako Aleš Debeljak (2004) detektira in kritično reflektira štiri vidike modernega oblikovanja Evrope: (1) ekonomističnega, ki napačno predpostavlja, da razmeroma hitro spremenjenim tržnim razmeram nujno sledijo tudi spremembe vedenjskih obrazcev in vrednotnih sistemov posameznikov, ki so sicer utemeljeni predvsem v kulturnih tradicijah in kolektivnih spominskih, iz katerih ti posamezniki izhajajo; (2) zgodovinsko-geografskega, ki posega v še vedno nenatančno definirane

zemljepisne in tudi simbolne meje Evrope, ki so bile historično običajno določene z zunanjim sovražnikom, posebljenim bodisi v islamu, Orientu, komunizmu bodisi v Balkanu; (3) identitetnega, ki predpostavlja konstrukcijo skupnega mentalnega okvira, v katerem bi se prepoznali in spoznali vsi evropski posamezniki in skupine. V tem primeru bi lahko uporabili že znani termin evropske kulturne identitete, s katerim si institucije Evropske unije, predvsem Evropska komisija, prizadevajo postopno »privzgjati« občutek evropske pripadnosti in identifikacije zlasti od sredine osemdesetih let prejšnjega stoletja v obliki različnih akcij in projektov; (4) demokratičnodeficientnega, ki označuje precejšnje nezadovoljstvo državljanov in državljanek z delovanjem demokracije v Evropski uniji kot projekta družbenih elit, ne pa širokih populacij. Kultura soglasja, znotrajevropska solidarnost in občutek enakosti, državljanske, politične in socialne pravice, ustavni oziroma inteligentni patriotizem, krepitev kozmopolitske zavesti ter skupna javna sfera, ki bi omogočila evropsko debato o evropskih javnih zadevah, bi morali predstavljati tista sidrišča, na katera bi bilo potrebno preusmeriti pozornost, če naj bi Evropa ob upoštevanju lastnih kulturnih pogojev nastanka, razvoja in ohranitve v prihodnosti za svoje državljane in državljanke zares postala vsebinski in imaginativni okvir splošne identifikacije (Debeljak, 2004). Namesto tega je zlasti v poosamosvojitveni Sloveniji zavladata hegemonija evrocentričnega metadiskurza praktično na vseh družbenih ravneh: v političnem življenju, medijih, množični kulturi, oglaševanju, izobraževanju in vsakdanjem govoru. Evropa je postala apoteoški moralni koncept, ki je svojo antitezo našel – seveda – v »balkanskem sodu smodnika« kot neposrednem dediču »komunističnega totalitarizma«. Nastanek in logika delovanja tega evrocentričnega metadiskurza, njegova vsebina in (materialne) razsežnosti tega fenomena so bili tudi osrednje vodilo študije *Evroza – kritika novega evrocentrizma* (Velikonja, 2005), v kateri je avtorja poleg omenjenega zanimal tudi slovenski prispevek k »evrocentrični blaznosti«. Evropa ostaja v tem času raziskovalni fokus tudi z vidika preučevanja možnosti sobivanja v globalizirajočem svetu etničnih oziroma nacionalnih identitet na eni strani in nadnacionalnih – na primer evropske – na drugi strani ter vloge, ki jo v konstrukciji tako prvih kot drugih igrajo etnični oziroma nacionalni stereotipi. Proces industrializacije, urbanizacije in množičnih populacijskih gibanj ter imperialističnih kolonialnih ekspanzij so dihotomno in stereotipno percepcijo »mi« vs. »drugi« še bolj dosledno asimilirali kot ustaljene načine modernega zaznavanja sveta. Primerjalna analiza posameznih zgodovinskih in še vedno aktualnih etničnih oziroma nacionalnih stereotipov v evropskem prostoru iz tega obdobja je pokazala, da so pretekle izkušnje le prvi in morda najpomembnejši dejavnik pri obnovi in stalnem vzdrževanju stereotipov, prav tako pomembni pa so tudi obstoječi sodobni elementi iz vsakdanjega življenja: geografija, kultura, načini prehranjevanja, družinske

oblike skupnosti, zakonski sistem, jezik, moda, fizične značilnosti, okusi, načini izražanja humorja oziroma etnične šale, običaji in drugo. Zanimivo je, da se mnoge stereotipne predstave »drugega« pojavljajo v podobnih različicah, le da so prilagojene specifičnim okoliščinam. Tako, na primer, je stereotipizirani objekt običajno prikazan kot manj racionalen, manj praktičen, neizobražen, neumen, nagnjen k alkoholu, skop, reven itd. Množični mediji, šport, popularna kulturna industrija in politični diskurz s svojimi retoričnimi klišeji (o na primer britanski, nemški, poljski duši itd.) ter ne nazadnje tudi posamezni projekti evropskih institucij prispevajo h krepitvi teh sodobnih mikroideologij, katerih moč in vloga danes (še) ne pojenjmeta. Širjenje etničnih oziroma nacionalnih stereotipov v sodobnosti namreč ni več stvar zgolj jezika in idiomatičnega izrazoslovja, pač pa predvsem vizualnih reprezentacij in imitacij. Vendar pa je kljub temu težko specificirati, kako natančno se ti stereotipi krepijo in ohranjajo: z opazovanjem, folkloro, norčevanjem iz tujcev, amalgamom zgodovinskih in sodobnih izkušenj in vplivov, redukcijo tistega, česar ni možno redukcionirati, in definiranjem tistega, kar se izmika definiciji. Tako se vzpostavlja navidez protislovna situacija. V njej je Evropa po eni strani (gospodarsko) povezana, kot še nikoli prej v preteklosti, po drugi strani pa prav ta »tesna« integracija povzroča izrazitejšo poudarjanje parcialnih nacionalnih (regionalnih, lokalnih) kultur. Ksenija Šabec (2006) tako ugotavlja, da bi morala Evropska unija kot institucionalna nosilka projekta kontrukcije evropske kulturne identitete *navznoter* zasledovati cilj, po katerem bi približala svoje delovanje evropskemu državljanu in državljanki. Prav tako pomembno funkcijo pa ima tudi njena vloga *navzven*, v širšem, to je globalnem okolju. Evropska unija bi morala v luči evropskega socialnega izročila prevzeti mesto politične in socialne stabilizatorke gospodarskih globalizacijskih procesov. Bolj kot tekmovanje z nacionalno državo bi ji morala izziv predstavljati ponovna regulacija delovanja transnacionalnih korporacij glede vprašanj trga dela, ekologije, socialne države, mednarodnih migracij, političnih svoboščin in temeljnih pravic v globalnem okolju ter prizadevanja po ponovni uvedbi in predvsem transnacionalnem upoštevanju socialnih, ekoloških in drugih standardov.

Z bolj specifičnega zornega kota pa se omenjene nadsocialno-nacionalne (v evropskem kontekstu) osi preučevanja sodobnih identitet loti triletni (2004–2007) mednarodni projekt »EUROREG – Changing interests and identities in European border regions: EU policies, ethnic minorities and socio-political transformation in member states and accession countries«<sup>12</sup> pod nosilstvom Aleša Debeljaka. Projekt je med prvimi znotraj Centra izpostavil tematiko obstoječih etničnih oziroma nacionalnih manjšin v

<sup>12</sup> Projekt je spadal v šesti okvirni evropski program (*Specific Targeted Research Project – Priority 7 Citizens and Governance in a Knowledge Based Society*).



evropskem kontekstu varovanja manjšin, ki ostane pomembna os zanimanja tudi v prihodnje, saj se je ukvarjal s preučevanjem zveze med iz Evropske unije sproženo regionalizacijo na eni strani in spreminjajočim se značajem manjšinskih in večinskih nacionalizmov na drugi strani. Natančneje rečeno, postavljeno je bilo vprašanje, kako evropska kohezijska politika z regionalno distribucijo virov<sup>13</sup> in teritorialnimi ter institucionalnimi spremembami vpliva na odnose med etničnimi oziroma nacionalnimi manjšinskimi in večinskimi skupnostmi ter na etnične oziroma nacionalne politike in identitete v izbranih obmejnih regijah. Te regije so bile izbrane iz »starih« držav članic EU (Grčije, Velike Britanije, Španije in Francije), »novih« držav članic (Slovaške in Slovenije) in dveh tedanjih držav kandidatk (Bolgarije in Romunije).<sup>14</sup> Namen projekta je bil tudi ugotoviti, ali evropska sredstva spodbujajo ali omejujejo politično mobilizacijo in participacijo, gospodarsko aktivnost in kulturne zahteve manjšinskih skupnosti tako na lokalni kot na nacionalni ravni. Z vidika pričujočega teksta je bilo še posebej zanimivo vprašanje o identifikaciji manjšin z njihovo etnično ali nacionalno skupnostjo ter kakšna je njihova percepcija Evrope in evropske identitete. Raziskovalni fokus Centra je bila italijanska narodna skupnost v Sloveniji in predvsem njena mobilizacija na področju čezmejnega sodelovanja zlasti po letu 2000 s slovensko manjšino v Italiji, ki je bila običajno tudi pobudnica sodelovanja v največji meri na področju športa, kulture in izobraževanja, ne pa tudi gospodarstva. Kljub pozitivnim izkušnjam s tovrstnimi čezmejnimi projekti pa pripadniki italijanske skupnosti (in tudi Slovenci v Italiji) opozarjajo, da do večjih premikov v smislu njihovega povezovanja z večinsko populacijo prek različnih dogodkov v okviru čezmejnih projektov na dvojezičnem območju Slovenske Istre ni prišlo, prav tako tudi ne do sistematičnega in organskega vključevanja italijanske skupnosti v tovrstne projekte s strani bodisi slovenske bodisi italijanske države. Pomembni oviri sta tudi pomanjkanje lastnega zagonskega kapitala, ki je nujen pogoj pri prijavljanju na evropske projekte, in premalo usposobljenega kadra, ki bi bil večč priprave projektne dokumentacije ob prijavi projektov in same implementacije, zaradi česar italijanska narodna skupnost nastopa predvsem kot partnerica, ne pa tudi pobudnica in koordinatorka projektov. S tega vidika niso nepomembna prizadevanja skupnosti po večji ekonomski avtonomnosti in pridobitvi od države neodvisnih sredstev, ki bi ji omogočili tudi

<sup>13</sup> Mišljeni so bili predvsem strukturni skladi in različni čezmejni programi za spodbujanje ekonomskega, kulturnega in drugih oblik sodelovanja (npr. Interreg).

<sup>14</sup> V Grčiji je bila izbrana pokrajina Trakija, kjer živi turška muslimanska manjšina v sicer večinskem grškem krščanskem okolju. V Veliki Britaniji je bila izbrana Severna Irska s katoliško in protestantsko skupnostjo. V Španiji in Franciji pa Baskovska pokrajina z baskovskim manjšinskim narodom. Na južnem Slovaškem je bila izbrana madžarska manjšina, prav tako v Romuniji v pokrajini Transilvanija, v jugovzhodni Bolgariji turška manjšina, v Sloveniji pa italijanska manjšina v Slovenski Istri.

večjo gospodarsko samoiniciativnost ter posledično razpolaganje z lastnimi sredstvi. Skratka, pripadniki italijanske skupnosti v Sloveniji poudarjajo, da izrazito urejena zakonodaja na področju ustavno določenih manjšin še ne pomeni tudi njene dosledne implementacije, kakor tudi, da politična in kulturna avtonomija brez vzporedne ekonomske avtonomije posamezno manjšino pogosto zvaja na raven folklorističnega akterja, ki pripomore k sicer etnično pestrejši podobi neke države, ne pa k njenemu sprejemanju kot aktivnega subjekta na različnih družbenih področjih in tudi v čezmejnem in širšem evropskem kontekstu (Šabec, 2006, 2007). Leta 2008 vodenje Centra prevzame Mitja Velikonja, Center pa tudi v naslednjem obdobju (2008–2013) nadaljuje kontinuiteto raziskovanja v istoimenski programski skupini »Druga tranzicija in produkcija smisla: kulturološki vidiki lokalnih odgovorov na globalizacijo na osi Balkan-Slovenija-Evropa«. Omenjena programska skupina je v obeh obdobjih preučevala procese dolgega trajanja, ki sooblikujejo parametre za identitetne transakcije smisla med Slovenijo, Evropsko unijo in Balkanom. Na najbolj splošni ravni preučevanja se je ugotovila značilna negativna artikulacija, prek katere se Evropa zgodovinsko definira skozi lastno nasprotje; šibak kolektivni kulturni okvir, brez katerega konstrukcija evropske identitete ni mogoča; demokratični primanjkljaj same Evropske unije itd. Na tej podlagi se je preučevala genealogija nacionalnih identitet kot zgoščenih kolektivnih identifikacij, ki prek vredno(s)tnih vzorcev vplivajo na posameznikov odnos do drugega bodisi v izključevalnem (še zlasti ko gre za institucionalizirane oblike radikalnega nacionalizma in etničnega šovinizma) bodisi v vključevalnem smislu (kozmpopolitizem in regionalizem, evropski in lokalni patriotizem). Teoretski in socialnozgodovinski rezultati raziskave so zanesljivo pokazali na travmatičen, a z vidika preučevanja tako individualnih kot še posebej kolektivnih identitet skoraj samoumeven razkorak v sodobni identitetni konstrukciji, razkorak, ki zeva predvsem med idejo globaliziranega večkulturnega sveta in množtvom partikularnih nacionalnih držav.

Še zlasti za obdobje po letu 2010 pa se zdi, da pridejo vprašanja identitete povsem v ospredje delovanja Centra in da tvorijo pomembno os sodobnega kulturološkega raziskovanja, o čemer pričajo – poleg omenjene programske skupine – štirje projekti iz tega obdobja. Prvi je »Popular Music Heritage, Cultural Memory and Cultural Identity« (2010–2013) pod vodenjem Petra Stankovića, ki se ukvarja s povsem novim področjem preučevanja dediščine popularne glasbe na Slovenskem v kontekstu evropske in globalne glasbene industrije, pri čemer se je vprašanje identitete zastavilo kot raziskovalno vprašanje, do katere mere popularna glasba vpliva na oblikovanje nacionalne, skupinske individualne in življenjsko stilne identitete. »Kulturne in kritične študije v postjugoslovanskem prostoru« (2010–11) pod vodstvom Mitje Velikonje predstavljajo specifičen preboj pri preučevanju Balkana

kot evropskega (in mutatis mutandis slovenskega) Drugega, ki je konstitutiven za oblikovanje identitete, saj je bil Drugi tokrat vključen v sam proces raziskovanja (intenzivno in izredno plodno sodelovanje z Univerzo v Banja Luki). »Prazniki in oblikovanje nacionalne skupnosti na Slovenskem« (2010–2014) znova pod vodstvom Mitje Velikonje, je potekal v sodelovanju s SAZU in Filozofsko fakulteto, pri čemer je raziskovalna skupina s FDV preučevala predvsem sodobnejše oblike praznovanja od jugonostalgicnih prek krščanskih do potrošniških praznikov, kot sta noč čarovnic in valentinovo, skupni imenovalec pa sta bili natanko reaktivacija in posledično reinvenca novih identifikacij s starimi identitetami. Četrti projekt iz zadnjega obdobja je potekal pod naslovom »Etnična vitalnost območij, kjer živijo majhne avtohtone manjšinske etnične skupnosti in staroselci« (2012) pod vodenjem Ksenije Šabec.<sup>15</sup> Namen slednjega je bil ugotoviti, kakšne so kulturne potrebe in njihova artikulacija na območjih, kjer živijo Kočevarji staroselci, Srbi v Beli krajini in Hrvati ob meji s Hrvaško. Gre za preučevanje treh, v Republiki Sloveniji ustavno in zakonodajno nepriznanih zgodovinskih etničnih oziroma narodnih manjšin, njihovega društvenega organiziranja in financiranja, načina delovanja in uresničevanja kulturnih potreb na področju jezikovnega izražanja, organiziranja prireditev, predavanj in razstav, založniške dejavnosti, ohranjanja kulturne in naravne dediščine, turizma, čezmejnega sodelovanja itd. ter potencialnega mobiliziranja glede pridobitve ustreznega formalno-pravnega statusa. Pri ugotavljanju dejanskega stanja na področju kulturnih potreb izbranih treh etničnih skupnosti in staroselcev je bila zaznana določena diskrepanca med artikulacijo kulturnih potreb obravnavanih skupnosti oziroma njihovimi društvi in obstoječimi možnostmi njihove zadovoljitve v okviru državnih institucij, predvsem ministrstva za kulturo. S tem v zvezi se namreč odpira pomembna dimenzija problema, ki zadeva razmerje med politiko in kulturo: dotične skupnosti artikulirajo svoje kulturne potrebe v smislu političnih prizadevanj in potemtakem seveda ne morejo biti zadovoljene zgolj s kulturno ponudbo. Vendar gre v tem primeru za logični, ne pa tudi za dejanski paradoks: skupnost konec koncev išče možnosti za zadovoljevanje svojih kulturnih potreb prek ustreznega pravno-političnega okvira, zunaj katerega bi sploh ne mogla obstajati kot prepoznavna skupnost. Ta dihotomija med kulturnimi in političnimi potrebami je bila zaznana pri vseh treh skupnostih, čeprav ne v enaki meri in z enakimi razlogi. Poleg tega pri vseh treh skupnostih obstaja problem reprezentativnosti, zaradi precej očitnih razhajanj pa tudi problem potencialnega konsenza glede reprezentativnega predstavnika, ki bi na primer Kočevarje staroselce zastopal v pogajanjih z vlado oziroma vladnimi telesi.

---

<sup>15</sup> *Naročnik javnega naročila za izvedbo projekta je bilo Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport RS.*

Na individualni ravni so namreč posamezniki iz »avtohtone« skupnosti belokranjskih Srbov in Hrvatov ter Kočevarjev staroselcev, ki se kot taki sploh ne identificirajo ali pa svoje identitete ne izpostavljajo kot aktivni člani kategega od obstoječih društev. Na kolektivni ravni imamo po eni strani društva, ki se identificirajo s svojo »avtohtono« skupnostjo, se društveno angažirajo, se (nekateri) tudi meddruštveno povezujejo in sodelujejo, vendar pa vztrajajo pri svoji »differentia specifica«, to je pri posebnostih svoje zgodovinske in obenem lokalne identitete, ki jo tudi vzdržujejo, nadgrajujejo in integrirajo v ožje in širše okolje in katere zgodovinsko vlogo in prisotnost v slovenskem kolektivnem spominu – vsaj v primeru Kočevarjev staroselcev – bi morala na nek način artikulirati tudi država. Na drugi strani so društva, ki se iz različnih razlogov (eden od pomembnih je prav gotovo številčna omejenost zgodovinskih, »avtohtonih« skupnosti, seveda pa obstajajo tudi vsebinski razlogi) vključujejo v številčnejše širše »etnično sorodne« skupnosti. Omenjene zveze so z vidika intervjuvanih vodij teh treh društev legitimne predstavnice njihovih interesov, predvsem seveda interesa po formalnem priznanju njihovega statusa manjšine, ki je v vseh treh primerih eden od najpomembnejših ciljev, in s tem seveda tudi legitimne sogovornice države oziroma vlade. S pravnega vidika seveda zveze niso ekvivalent samoupravnim skupnostim, ki jih na njihov predlog država lahko pooblasti (kot v primeru italijanske in madžarske narodne skupnosti), da kot subjekt javnega prava opravljajo funkcijo reprezentativnega predstavnika skupnosti in sogovornika v pogovorih z vlado oziroma vladnimi organi. Poleg tega sta v primeru zvez prisotna vsaj še dva problema: a) čeprav gre v primeru zvez za legitimno predstavnitvo vanjo vključenih društev (in z gledišča intervjuvanih predstavnikov društev, ki so se vključila v zveze, so te seveda reprezentativne predstavnice), ostaja z gledišča zgodovinskih skupnosti pomemben del njihovih društveno organiziranih predstavnikov zunaj zvez, s čimer de facto ni zadoščeno kriteriju reprezentativnosti; b) z vidika kulturne raznolikosti in pluralnosti je vprašljiva dejanska zastopanost zgodovinskih skupnosti in njihovih interesov, kulturnih in drugih potreb znotraj zveze, kjer so številčno in po vsej verjetnosti tudi interesno te skupnosti dejansko »manjšine znotraj manjšin« ali še to ne (zlasti pri srbski in hrvaški zvezi) (Šabec in drugi, 2012).

## Sklep

Preučevanje dinamike etničnih in nacionalnih identitet v okviru raziskovalnega centra, ki se zlasti od druge polovice devetdesetih let dvajsetega stoletja intenzivneje in komplementarno povezuje in sobiva z leta 1994 ustanovljeno Katedro za kulturologijo na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani, bi lahko ob koncu sintetizirali v tri generične sklope, ki se sinhrono in diahrono med seboj dopolnjujejo.

Prvi preučevalni sklop se obrača »navznoter«, predvsem v lokalni prostor, zamejen bodisi z nacionalnimi, tj. državnimi, mejami bodisi – in po mnenju avtorjev veliko bolj utemeljeno, čeprav v javnem diskurzu še vedno pogostokrat spregledano – z etničnimi mejami, ki zarisujejo tako imenovani širši slovenski etnični oziroma kulturni prostor, torej tudi tisti, ki zavoljo različnih zgodovinskih peripetij sega onkraj Fernetičev, Šentilja, Dolge vasi in Jelšan. V mislih imamo seveda manjšinske identitete, ki se nahajajo na tem, po obsegu sicer tako skromnem prostoru: te manjšine segajo od uradno, v primeru Republike Slovenije tudi ustavno določenih narodnih skupnosti do tistih, ki si za tak status bodisi prizadevajo vsaj od osamosvojitve slovenske države naprej ali pa so do njega pretežno indiferentne. S tega vidika se za kulturološko preučevanje etničnosti in nacionalnosti vsekakor odpirajo potencialne možnosti intenzivnejšega sodelovanja vsaj z bližnjim Trstom oziroma širšo Tržaško in tudi Goriško pokrajino, ki ju tako kulturno kot po mnenju avtorjev tudi akademsko – raziskovalno in pedagoško – Ljubljana prepogosto in običajno neutemeljeno ne vključuje v svoj interesni fokus.

Drugi raziskovalni sklop se zarisuje na širšem regionalnem prostoru, ki interesno povezuje nekaj tudi federalno povezane, od devetdesetih let prejšnjega stoletja pa usodno razklane (tako etnično kot kulturno in versko raznolike) entitete z območja bivše Jugoslavije oz. t.i. zahodnega Balkana. Tudi tu se odpirajo možnosti vzajemnega raziskovalnega oplajanja tako v smeri Hrvaške (Filozofska fakulteta Univerze v Reki s programom kulturnih študij) kot Bosne in Hercegovine (Fakulteta političnih ved Univerze v Sarajevu in Filozofska fakulteta Univerze v Banja Luki, v okviru katerih so se prav na podlagi sodelovanja s Centrom za preučevanje kulture in religije oblikovale prve kulturne študije) ter drugih dežel nekdanje Jugoslavije.

Tretja raziskovalna perspektiva etničnih oziroma nacionalnih identitet pa nujno prežema obe prej omenjeni z globalnega vidika, ki bodisi v zgodovinskem prerezu bodisi v aktualno sodobnem preizprašuje sam ta globalni kontekst in njegove glavne akterje, mesto in vloge nacionalne države in Evropske unije na eni ter etnično oziroma nacionalno dinamiko in raznosmernost, ki ju globalni kulturni tokovi pogosto na način kulturnega kaosa, pogosto pa pod močnim korporativnim (neoliberalnim) pritiskom vsaj od devetdesetih let prejšnjega stoletja pomembno determinirajo. Ali povedano drugače: odpirajo se nova raziskovalna polja, kjer iščemo odgovore na stara vprašanja, npr. kakšno mesto pripada lokalnim etnijam, narodom in nacijam ter ostalim partikularnim identitetam v spremenjenih globalnih razmerah in ali so ti v »dramatično delokaliziranem svetu«, v katerem se nacionalna država sooča s posebno vrsto transnacionalne destabilizacije, izgubili svojo ontološko oporo.

Transformacije kontekstov, v katerih se lokalne, etnične in nacionalne identitete (re)producirajo, namreč morajo biti del preučevanja same

kulturne globalizacije oziroma globalizacije kultur, saj z omejevanjem zgolj na preučevanje sprememb identitet v času globalizacije paradigmo kulturnih procesov na globalni ravni izenačujemo s paradigmo kulturnih procesov na ravni nacionalne države. Ravno tako ali nemara še pomembneje pa je preizprašati in problematizirati sam koncept monokulturne lokalne, etnične, nacionalne in drugih identitet, njihovih tradicij in dediščin ter njihovih vzdrževanj, zaščit in promocij (v različnih formah in z različnimi nameni, na primer kulturni turizem, komercializacija kulturne tradicije in dediščine, monolitnost oziroma homogenost identitete nekega lokalnega življenjskega sveta (etnijske, naroda, nacije) z namenom »domoljubnega« utemeljevanja njegove kohezije itd.) ter izpostaviti prednosti in predvsem nujnosti poudarjanja večkulturnosti teh partikularnih identitet na temelju kulturnega pluralizma tako v preteklosti kot v sedanjosti. Globalizacijski procesi so pri tem lahko sredstvo dekonstrukcije mitoloških predstav o monokulturnosti določene lokalne, etnične ali nacionalne identitete, njene »uniformne« kulturne dediščine in tradicije, na kateri je utemeljena, obenem pa tudi povod za poskus dekonstrukcije še vedno močno ukoreninjene teze o »avtohtonih«, prvobitnih, samozadostnih in ekskluzivističnih, pogosto domnevno »od nekoga izbranih« lokalnih svetovih življenja.

Vsaj kar se identitetnih teorij tiče, potemtakem lahko sklenemo, da se konstrukcija nekega »mi« na podlagi izključevanja »drugih« vselej že izteče v paradoksalen »midrugi«, torej v položaj, kjer smo »mi« sami »drugi« za nekega drugega »mi«.

#### LITERATURA

- Adorno, Theodor W. in Max Horkheimer (1947/2002): *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Barth, Fredrik (1969/1998): Introduction. V: Fredrik Barth (ur.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, 9 38. Waveland Press.
- Brubaker, Rogers in Frederick Cooper (2000): Beyond »identity«. *Theory and Society* 29, 1: 1 47. Dostopno prek [http://download.springer.com/static/pdf/367/art%253A10.1023%252FA%253A1007068714468.pdf?auth66=1396609491\\_7b1aa4b49a922ca7490ad2ef0649c5e6&ext=.pdf](http://download.springer.com/static/pdf/367/art%253A10.1023%252FA%253A1007068714468.pdf?auth66=1396609491_7b1aa4b49a922ca7490ad2ef0649c5e6&ext=.pdf), 2. 4. 2014.
- Butler, Judith (1987): *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Corner, John (1991): *Studying Culture: Reflections and Assessment. An Interview with Richard Hoggart*. *Media, Culture, Society* 13: 171–192.
- Davies, Ioan (1995): *Cultural Studies, and After*. London and New York: Routledge.
- Debeljak, Aleš (2004): *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Sophia (Zbirka Spekter).
- During, Simon (ur.) (1993): *The Cultural Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Hall, Stuart (ur.); Dorothy Hobson (ur.); Andrew Lowe (ur.); Paul Willis (ur.) (1980): *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.

- Hall, Stuart (1996): Introduction: Who Needs 'Identity'? V: Stuart Hall in Paul du Gay (ur.): Questions of Cultural Identity. London - Thousand Oaks - New Delhi, 1-17. Sage Publications.
- Hall, Stuart (2002): Political Belonging in a World of Multiple Identities. V: Steven Vertovec in Robin Cohen (ur.): Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice. Oxford, 25-31. Oxford University Press. Dostopno prek [http://books.google.si/books?id=LSClrIr4rToC&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.si/books?id=LSClrIr4rToC&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), 3. 4. 2014.
- Hoggart, Richard (1957): The Uses of Literacy. New York: Oxford University Press.
- Kojève, Alexandre (1979): Introduction à la lecture de Hegel. Paris: Gallimard.
- Said, Edward (1978/1996): Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Rizman, Rudi (2008): Globalizacija in avtonomija: prispevki za sociologijo globalizacije. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete in Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Schiller, Herbert I. (1973): The Mind Managers. Boston, MA: Beacon Press.
- Thompson, Edward Palmer (1963): The Making of the English Working Class. New York: Pantheon.
- Smith, Anthony (1987): The Geopolitics of Information: How Western Culture Dominates the World. Oxford: Oxford University Press.
- Šabec, Ksenija (2006): Homo europeus: nacionalni stereotipi in kulturna identiteta Evrope. Ljubljana: Založba FDV (Zbirka Kult).
- Šabec, Ksenija (2006): Regions, ethnic minorities and European integration: a case study of Italians in Slovenian Istria. Dostopno prek [http://www.eliamep.gr/eliamep/files/Slovenija\\_case\\_study.pdf](http://www.eliamep.gr/eliamep/files/Slovenija_case_study.pdf), 17. 12. 2013.
- Šabec, Ksenija (2007): Ethnic, regional and national identities in the context of European cross border cooperation opportunities: a case study of Italian ethnic community in Slovene Istria. Dve domovini: razprave o izseljenstvu/Two Homelands: migration studies 25: 249-270.
- Šabec, Ksenija; Mirt Komel, Aleš Debeljak in Mitja Velikonja (2012): Etnična vitalnost območij, kjer živijo majhne avtohtone manjšinske etnične skupnosti in staroselci. Raziskovalno poročilo. December 2012.
- Šaver, Boštjan (2004): Nevidna alpska kultura slovenstva med »Balkanom« in »Evropo«. V: Dialogi, 40, 11-12: 110-121.
- Šaver, Boštjan (2005): Nazaj v planinski raj: alpska kultura slovenstva in mitologija Triglava. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Todorova, Maria (1997/2001): Imaginarij Balkana. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo.
- Tomlinson, John (1991): Cultural Imperialism. London: Pinter.
- Velikonja, Mitja (1996): Masade duha: Razpotja sodobnih mitologij. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče (Zbirka Sophia).
- Velikonja, Mitja (1998): Bosanski religijski mozaiki: Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče (Zbirka Sophia).

- Velikonja, Mitja (2005): *Evroza – kritika novega evrocentrizma*. Ljubljana: Mirovni inštitut (Zbirka Mediawatch).
- Vogrinc, Jože (1995): *Televizijski gledalec*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Vogrinc, Jože (2004): *Campellova juha*. V: Colin Campbell: *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*, 357–380. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Vogrinc, Jože (1998): *Raymond Williams in navadna kultura*. V: Raymond Williams: *Navadna kultura*, 289–303. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Williams, Raymond (1998): *Navadna kultura*. Ljubljana: Studia Humanitatis.