

## STRAH PRED MULTIKULTURALIZMOM: PRIMER BRŠLJINSKE ZGODBE<sup>1</sup>

*Povzetek. Članek obravnava prednosti in pasti multikulturalizma kot kritične paradigme. Posebej se ukvarja s pojmi kulture, identitete in kulturne razlike ter izpostavlja njihove problematične pomene. Prvi del se trem pojmom približa s pomočjo sodobnih razprav o globalizaciji s posebnim poudarkom na Huntingtonovi tezi o »trku civilizacij«. V drugem delu je predstavljena analiza konflikta na OŠ Bršljin ter njegova medijska reprezentacija, ki jo avtorica razlaga kot lokalno artikuliranje Huntingtonove teze. V sklepu je podan predlog za teoretizacijo multikulturalizma v luči postkolonialne teorije in kulturnih študijev, utemeljenem na premisleku relacijske strukture identitete.*

**Ključni pojmi:** multikulturalizem, identiteta, kulturna razlika, Romi, Bršljin.

Od »desetletja multikulturalizma«, kot v ZDA imenujejo osemdeseta leta prejšnjega stoletja, do zgodnjih kritičnih refleksij z začetka devetdesetih let (Taylor, 1994; Goldberg, 1994/1995; Chicago Cultural Studies Group, 1992/1995) se je pojem multikulturalizem uveljavil v mnogih oblikah, ustalil v različnih načinih zamišljanja. Že leta 1994 so avtorji, katerih kritično delo je bilo objavljeno v zborniku *Multiculturalism*, izluščili vrsto artikuliranj multikulturalizma: kot intelektualne paradigme, politične doktrine, normativno-pedagoškega instrumentarija. Pojavili sta se tako kritična (Giroux) kot korporativna veja multikulturalizma (Spivak, 1999; Stam in Shohat, 1994/1995). Vnašajoč novo radikalno kritično misel je multikulturalizem kmalu po prvih objavah postal stalna in priročna tarča napadov s strani tako skrajne desnice kot tudi ameriškega liberalnega tiska. Danes, nasprotno, je mogoče trditi, da sta ga usvojila (kolonizirala) globalna potrošniška kultura in politični diskurz.<sup>2</sup>

V okvirih porajajoče se »globalne zavesti« je multikulturalizem plodno polje, na katerem se odvijajo spopadi za pomene nove, hibridne globalne identitete, pa tudi utrjujejo pojmovniki »spopada civilizacij«, vneseni v pomlajene hegemonne okvire starih delitev moči in kulturnih privilegijev. Povedano drugače, multikulturalizem

\* Ksenija Vidmar Horvat je docentka za sociologijo kulture na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

<sup>1</sup> Posamezni deli pričujočega prispevka so bili predstavljeni na konferenci *The Landscapes of Cultural Studies* v Celovcu, 13.–15. oktober 2005 ter na dnevih Slovenskega sociološkega društva v Piramu, 21.–23. oktobra 2005. Zahvaljujem se recenzentoma za kritično branje končne verzije besedila.

<sup>2</sup> Na srečanju *Ovseja* v Cordobi junija 2005 je po poročanju *Dela* slovenski zunanji minister poudaril »pomen strpnosti«, v nastopnem govoru pa omenjal, da bi morali »slaviti bogastvo različnosti«; tudi španski zunanji minister je svet pozval, naj oživi »duh Španije iz časa Mavrov.« (*Delo*, 8. 6. 2005)

na eni strani z energijami napaja strukture zamišljanja globalnih skupnosti. To moč črpa iz preprostega dejstva, da so s procesi intenzivirane globalizacije in ekonomskih in političnih integracij dandanes vse kulture postale »mejne kulture« (Canclini, 2005). Zgodnje vizije multikulturalizma kot »politike prepoznanja«, ki jo je predlagal Taylor z upanjem na njegovo konsolidiranje kot normativnega projekta, ki bi vodil do sožitja ter globalnega demokratičnega državljanstva in družbenega reda, so se tako približale realizaciji – ne, ker bi se vmes dogodile radikalne premene v politični zavesti, pač pa preprosto z dejstvom, da je ekspanzija globalnega potovanja blaga, ljudi, idej in podob približala še tako oddaljene skupnosti. Kot poudarjajo Giddens in drugi sociologi globalizacije, »globalizacijo lahko opredelimo kot krepitev svetovnih družbenih odnosov, ki povezujejo oddaljene lokalnosti na način, ko lokalna dogajanja oblikujejo dogodki, ki potekajo daleč stran, in obratno« (Giddens, 1991: 92). Hkrati in po drugi strani multikulturalizem generira tudi strahove, da smo priča tihemu obnavljanju in oživljanju pretečenih imaginarijev, ki vodijo k vnovičnemu reificiranju in fetišiziranju razlike (Friedman, 1997; Minh-ha, 1989; Mohanty, 2005; Pieterse, 2004; Yuval-Davis, 1997). Ključna kritika tu je, da multikulturalizem ne odpravlja delitev, pač pa nemočne in deprivilegirane skupine zares šele in znova utrjuje na mestu podrejenosti in izločenosti.

Pričujoči članek multikulturalizem obravnava v obeh razsežnostih, kot obetavno formulo za sprevrčanje starih dediščin kolonialističnega monokulturnega urejanja sveta in njegovih civilizacij ter kot obujanje želje po obnavljanju kulturnih meja in civilizacijskih delitev. Raziskovanje kompleksnega prepleta in napetosti, ki jih proizvaja multikulturalizem, zahteva analizo večplastnih političnih, ekonomskih, kulturnih, zgodovinskih polj, ki ležijo pod njegovimi politikami zamišljanja in praksami urejanja življenja v večkulturnih in večetničnih družbah. V omejenem obsegu se raje posvečamo možnostim in pastem, ki izhajajo iz ključnih konceptov, na katerih se konsolidira multikulturalizem kot kritična paradigma, in sicer konceptov kulture, identitete in kulturne razlike. Ker so to hkrati pojmi, ki so se izkazali za vladajoče instrumentarije, okoli katerih se osredinjajo sodobne debate o globalizaciji, se v prvem delu prispevek multikulturalizmu približuje iz ozadja teoretskega obravnavanja globalne kulture in identitete. Drugi del analizira konkretno medijsko zgodbo, ki se je oblikovala ob zapletu na OŠ Bršljin. Ker je zgodba, in njena medijska konstrukcija, lahko paradigmatski zgled za upravičevanje normativno-pedagoškega interveniranja v polje slovenskih množičnih medijev, kot tudi dokument, ki izpričuje nevarnosti reificiranja (romske) kulture, je predstavljena kot konkretno lokalno polje, na katerem je mogoče premisliti multikulturalizem kot globalno kritično paradigmo in politiko zamišljanja.

## Multikulturalizem

Leta 1992 je Charles Taylor, ki ga mnogi vidijo kot teoretskega očeta multikulturalizma, iz multikulturne perspektive kanadskega Montreala predložil filozofski prispevek k pojmovanju kulturne raznolikosti in sobivanja. Dve leti kasneje je bil prvotni spis »Multikulturalizem« dopolnjen s podnaslovom »Politika prepoznanja«. Prepoznanje, je zapisal Taylor, »označuje neke vrste razumevanja ljudi, kdo so, kaj

so njihove temeljne določujoče karakteristike kot človeška bitja« (nav. po Audinet, 1999: 23). Ključno ob prepoznanju je sprejemanje, zavedanje in odpiranje k raznolikosti. Slednje tvori podlago za spoštovanje ter razumevanje različnih aspektov, prek katerih se artikulira skupna identiteta človeštva. Kulturna razlika tako ne bi več smela biti orodje hierarhiziranja in vrednostnega civilizacijskega razvrščanja kultur na bolj in manj napredne, temveč osnova etični zavezanosti prepoznanju, da človeštvo tvorijo ljudje različnih okolij, tradicij, zgodovin in kulturnih dediščin ter da je prav raznovrstnost vezivo tisto, ki harmonizira človeštvo kot celoto.

»Družba, ki je slepa za razlike,« je svoje stališče zagovarjal Taylor, »ni le nehumana (saj zatira identitete), temveč tudi, na prikrit in nezaveden način, izrazito diskriminacijska« (Taylor, 1994: 43).

Kot Taylor tudi drugi teoretiki multikulturalizem kot kritično paradigmo v veliki meri opredeljujejo v opozicijskem odnosu do modernega kolonialnega in etnocentričnega kulturnega kartografiranja sveta, vgraviranega v akademske diskurze in oblastno-vednostne strukture širše. David Theo Goldberg multikulturalizem opisuje kot raziskovanje »utrjenih osnov disciplin, natančno motrenje meja subjektov, koncipiranih bodisi kot akterjEV bodisi kot ved. Sledi interdisciplinarni interpelaciji (ali priklicevanju k) subjektivnosti od znotraj, medtem ko transgresivno izziva zapore, meje uveljavljenih institucionalnih struktur, subjektov in subjektivitet ter vsiljenih disciplinarnih oblik« (1994/1995: 2). Medtem ko Goldberg multikulturalizem obravnava predvsem v dialogu z monokulturalizmom, ki kot institucionalna ideologija vznikne šele v devetnajstem stoletju, drugi avtorji takšno dialoško razmerje postavljajo v širše okvire in daljše časovne pasove, ki jih premikajo nazaj tudi do leta 1492 in prej. Robert Stam in Ella Shohat multikulturalizem kontekstualizirata kot antievrocetrično intelektualno usmeritev in politiko. Multikulturalizem dekolonizira reprezentacijo, trdita, in potuje v smeri »radikalne kritike razmerij moči, s katero si želi pridobiti bolj stvaren in recipročni interkomunalizem« (Stam in Shohat: 299). V nasprotju z Goldbergom, ki za restrukturiranje intelektualnega polja predlaga pojem heterogenosti, Stam in Shohat vpeljeta pojem policentričnosti. »V policentričnem videnju«, pišeta, »ima svet mnogo dinamičnih kulturnih lokacij, mnogo možnih gledišč. Nobena posamezna skupnost ali del sveta, ne glede na njegovo ekonomsko ali politično moč, ni epistemološko privilegirana« (prav tam: 300). V njuni perspektivi je policentričnost tako tudi priložnost za »globaliziranje multikulturalizma«.

Za namene naše analize pa je najzanimivejši programski spis »Kritični multikulturalizem«, delo čikaške skupine za kulturne študije (Chicago Cultural Studies Group) iz leta 1992. V njem avtorji radikalno kritiko multikulturalizma povežejo s kulturnimi študiji (multikulturalizem imenujejo naslednjo fazo v razvoju kulturnih študijev) ter s postkolonialno teorijo, s katero bi bilo mogoče izrisati prostor za »nekolonialno srečanje« med zahodnimi in nezahodnimi intelektualci. Eden temeljnih pogojev za sprevačanje akademskih struktur, s katerim bi bili zagotovljene osnove za takšno srečanje, je premislek teoretskih temeljev in konceptualnih aparatov. Med njimi skupina izpostavi pojma kulture in identitete (v Goldberg: 123–124). Ker sta oba ključna stebra projekta multikulturalizma, a hkrati tudi kritično podteoretizirana, je za nadaljevanje razprave nujna opredelitev njenega razumevanja.

## Prostor, kultura, identiteta

Pojem kultura, o katerem govorimo, se nanaša na pomen označevalca skupinske identitete in ne, recimo, na pomen »celotnega načina življenja«, ki mu ga je pripisal Raymond Williams. Takšna raba se izraža v delih avtorjev, ki vidijo v »kulturi« instrument »strateškega esencializma« (Spivak, v Yuval Davis, 1997) ter sredstvo mobiliziranja obrambe socialnih, političnih in ekonomskih interesov podrejene skupine (Stam in Shohat: 320; Taylor). Drugi avtorji se nagibajo k temu, da je potrebno pojem sploh v celoti opustiti. Takšno gledišče zagovarja Immanuel Wallerstein (1990), ki je prepričan, da je v »kulturo« vloženo »ideološko bojno polje modernega svetovnega sistema.« Wallersteina pri tem moti predvsem dejstvo, da se z njeno pomočjo uveljavi dvojica univerzalno/partikularno, ki si jo kapitalizem podreja, da bi ohranjal svojo vlogo svetovnega ekonomskega reda. V globalnem okviru se kultura mobilizira kot protisila tokovom univerzalizma, trdi Wallerstein – modernizaciji, racionalizaciji, znanstvenemu napredku, državljanskim in človekovim pravicam – z razlago, da je planetarni skupni razvoj nujno neenakomeren in neenak, češ da gre za kulturne razlike, zaostalosti, neprilagodljivosti, neprimernosti.

Jonathan Friedman podobno kot Wallerstein trdi, da je »koncept kulture, na katero se naslanja pojem globalizacije, [...] produkt identitetnega prostora modernosti« – je način esencializiranja in substancializiranja. (Friedman, 1997: 88) Za Friedmana je kultura način tekstualizacije drugosti. Deluje

»v prevodu identificiranja specifičnosti v specifiziranje identitete in, nazadnje, produciranja identitete. Njena uporabnost je izključno v klasifikatornih lastnostih, ki pa so dvomljivega značaja. Slabost je v tem, da ne pove praktično ničesar o predmetu svojega razvrščanja, in s tem prevzema obliko meta-komunikacije o sami razliki. V globalnem pomenu je kulturalizacija sveta samo način, kako skupina profesionalcev na osrednjih pozicijah prepozna va svet in ga ureja v skladu z osrednjo shemo stvari« (prav tam: 82).

Problematičnost »kulture«, na katero opozarjajo tudi drugi avtorji, je njeno povezovanje s teritoriji, spremenjenimi v »zapore, poseljene z domorodci« (Appadurai, 1988: 39). Gupta in Ferguson v spisu »Onkraj kulture« podobno pišeta, da je prostor postal vladajoči urejevalni princip, na katerega se opirajo predstave o distinktivnih in ločenih družbah in »kulturah« ter konstruira podoba sveta kot »zbirke dežel«. Avtorja tudi ugotavljata, da je prostor, medtem ko je postal osrednji organizirajoči princip v družboslovju, sam izginil iz analitične obravnave (Gupta in Ferguson, 1992).

Takšna konceptualizacija ni samo vsebnost starih in preživetih antropoloških imaginarijev, pač pa jo je mogoče izslediti tudi pri sodobnih teoretičnih globalizacijah. Ulrich Beck, na primer, v delu *Kaj je globalizacija* prostor odmeri tudi kritiki prav takšnih preživetih konceptualizacij kulture, ko govori o dveh pojmovanjih kulture: prvo kulturo veže na teritorij in »izhaja iz podmene, da je kultura predvsem rezultat lokalnih procesov učenja« (Beck, 2003: 95). Po tej predstavi je svet razdelan v zemljevid med seboj razmejenih kulturnih teritorijev, ki so kot lastnina (lastnost)

vpisani v družbeno telo oz. skupino, ki naseljuje določeno ozemlje. Ta romantična predstava, opaža Beck, se kot kulturni relativizem ohranja še v dvajsetem stoletju. Oživljanje zastarelega povezovanja kulture z ozemljem je vitalni del izključevalnega stroja, če Beckovo tezo razvijamo naprej, ki iz nacionalnih teritorijev dominantne kulture izloča manjšine in etnične skupnosti, na primer »nomadske« Rome.

Druga kultura, nadaljuje Beck, pa je nekakšen »software«, ki je definiran kot »translokalen proces učenja«. Je množinski pojem in simbolizira novo obliko krajevnosti. Je nekaj, kar se odpira navzven: »posebnost kakega kraja potemtakem izhaja iz dejstva, da je postavljen v žarišče samolastne mešanice transnacionalnih in lokalnih družbenih odnosov« (prav tam: 96). Toda v *Družbi tveganja* se Beckovo stališče, ki obljublja miselni preskok, razstavi v svoje nasprotje, pa tudi razkrije v vsej ideološki nezainteresiranosti za strukturne pogoje moči, kar je sicer prvina mnogih globalizacijskih diskurzov. To je razvidno, ko govori o »krajevni poligamiji« kot novi izkušnji in strukturiranju identitete. V preteklosti so bili po Becku ljudje po večini bivanjsko monogamni, nemobilni, stacionarni. Prehod od prve moderne k drugi moderni spremlja prehod od krajeвне monogamije h krajevni poligamiji.« Gre za citat: torej najsi prostovoljno ali – nasilno ali pa oboje skupaj – ljudje svoje življenje openjajo preko ločenih svetov. Krajevno poligamne življenjske forme so prevedene, predstavljene biografije, biografije prečenja, ki jih je treba zase in za druge nenehno prevajati, zato da bi lahko obstale kot življenje tu vmes« (Beck, 2003: 105).

Sezonske ali življenjske selitve krajevno poligamnih subjektov so mnogotere in razmetane v vseh smereh neba, kakor je razdana tudi njihova s krajem usvojena identiteta. »Transnacionalna krajevna poligamija, to, da si zavezan več krajem hkrati, so vstopna vrata globalnosti v lastno življenje, to vodi v globalizacijo biografije« (prav tam: 193). Beck novo izkušnjo ponazori z zgodbo »stare gospe« iz Nemčije, ki živi na pol poti med Kenijo in Tutzingom:

»Zabava se bolj v Keniji kot v Tutzingu, vendar tudi tega ne bi rada pogrešila. V Afriki jo domačini ne le oskrbujejo, temveč zanjo tudi skrbijo, vabijo jo na svoj dom. Njeno dobro počutje v starosti temelji na tem, da v Keniji »je nekdo«, da ima »družino«. V Tutzingu, kjer je prijavljena, ni nihče. Pravi, da živi kot »ptičica na veji« (prav tam: 102–103).

Če bi si Beck namesto gospe, ki ji žar osvobojenosti poklanja možnost selitve med dvema domovanjema, za primer (objekt fascinacije?) izbral podobo izgnanke za mejami Zahoda, zdaj prisilno in večno začasno nastanjeno v novem tujem domu nekje na Zahodu, bi »globalizacija biografije« dobila povsem nove razsežnosti. In morda še pomembneje, potovanje med dvema domovanjema ne odpravlja teritorializacije identitete, jo le premešča, ključni pogoj pa je tudi mirovanje »drugega« kraja – in »drugega« Kot kolonialne podobe domorodcev, zbrane v mirovanju na enem kraju, čakajoč »raziskovalce, administratorje, misijonarje in naposled antropologe« (Appadurai: 37), so tudi Beckovi »domačini v Afriki« mirujoči, nespremenjeni, časovno zamrznjeni med poleti, ki jih v eno in drugo smer opravlja »gospa«.

### *Globalne identitete in potujoči imaginariji*

Prostor ni postal nepomemben, niti ga postmoderni svet radikalno ne odpravlja. »Teritorialnost se znova vpisuje prav v trenutku, ko grozi, da bo odpravljena,« pravita Gupta in Ferguson (11). Prej smo priča procesom hkratne de- in re-teritorializacije- (Canclini), ki se odvijajo pod spremenjenimi družbenimi, ekonomskimi in političnimi konteksti. Raje kot slavljenje »krajevne poligamije« je za kritično obravnavo percepcije prostora kot »kraja« oblikovanja identitete nujna analiza teh kontekstov.

Enako sporno je vpisovanje podobe potujočega subjekta, ko gre za izrisovanje nove, globalno deljene izkušnje postmoderne identitete. Globalni turist kot dejanski in metaforični subjekt zares zahteva mirovanje krajev, kamor potuje. Le tako lahko Usvaja multiple in razpršene identitete, povezane v snop paradigmske zahteve za postmoderne, globalno fluidnega subjekta. Zygmunt Bauman novo stanje opisuje s prisposobo postmoderne turista, ki, skupaj z menjavanjem krajin in geografskih scenografij, menjava svoje identitete in pripadnosti. Bauman opozarja, kako je gibljivost prostora povezana z mirovanjem dveh krajev: na eni strani kraja, ki ga turist zapušča, njegovega domovanja; po drugi strani mirovanje in zatrdelost kraja, kamor prihaja. »Imeti dom,« pravi Bauman,

»je del zaščitnega paketa ... Prav stabilnost doma je tista, ki pošlje turista, da išče nove dogodivščine; taisto mirovanje doma zagotavlja, da je iskanje konjček brezpogojnega ugodja: karkoli se zgodi mojemu obrazu tukaj, v turistični deželi, katerokoli masko si nadenem, moj »pravi obraz« ostaja varovan, imun, odporen na madeže, neoskrunjen« (Bauman, 1996: 30).

Turist obiskuje tuje kraje in svetove, da bi zadostil svojim željam in kapricam, zanj je svet blag in prijazen, »upognjen v kolenih pred turistovo željo« (30). Strukturni pogoj te želje je, da se kultura drugega ne giblje; da je statična, vkopana v podobo drugosti, avtentičnosti, čistosti. Prav slednja zahteva je posebej razvidna v razpravah o kulturno homogenizirajočih učinkih globalizacije, domnevno vsajenih v procese »amerikanizacije« in »zahodizacije«. Temeljni strah, ki poganja predstavo naraščajoče poenotenega in identičnega sveta, je v mnogih pogledih »turistični strah«, strah postmoderne turista, ki bi z istostjo svetovnih krajev in kultur izgubil nekaj lastne svobode oblikovanja nezaključene in premeščajoče se identitete. Predvsem zahodni turist še posebej ceni bogastvo raznolikih krajev in kultur, s katerimi dopolnjuje enolično vsakdanjost domačega kraja, pravi Tomlinson in tezo ponazori z dvoumnim prilaščanjem globalnega kulturnega blaga: »Za Kazahstanca, ki ne pozna Evrope in Amerike (ali sploh nima interesa zanju), je malo verjetno, da bo svoj kasetofon dojel kot strašljivi emblema kapitalistične dominacije« (Tomlinson, 2004: 308).

Podobno usodo delijo tudi drugi pojmi za opisovanje postmoderne identitete, koncipirani v spremenjenem razmerju do prostora, in prisvojeni iz izkušenj migrirajočih skupin: hibridi, nomadi, diaspore. Če si ogledamo samo slednje: medtem ko v preneseni rabi razseljenega subjekta uvajajo možnosti za dekonstruiranje kulturnega esencializma, pogosto umanjka vprašanje, kako biti prisilno diasporočni subjekt lahko vpliva na izkustveno in konceptualno zasnovano postmoderne global-

ne identitete. Upoštevajoč pričevanja o odnosu do »doma« in »domovine«, ki ga gojijo diaspore (Fazal in Tsagarousianou, 2002; Huttunen, 2005), je tudi razvidno, da metafora razseljene identitete pogosto bolj odgovarja fantazijam tistih, ki so obremenjeni z domom, ne tistih, ki so ga zgubili. »Nomadologija« je »topografski obrat v humanistiki«, ki odgovarja poststrukturalističnim in postkolonialnim transgresijam meja, trdi Alexandra Gassner. Je tudi forma »pozabe«, ki iz modela premeščanja meja izpušča dejstvo, da nomadi niso »niti brezdomci niti ne živijo zgolj v simbolnih in imaginarnih svetovih.« (Gassner, 2005: 4)<sup>3</sup>

## Kulturna razlika

Pripovedi potovanja, romanja, nomadstva, ki oblega zahodno, s pretočnostjo in začasnostjo obloženo identitetno matrico, je tako mogoče razumeti prej kot obliko »politike identitet«, ne pa njeno preseganje. Vprašanje, ki sledi zgornji diskusiji, tedaj je, koliko multikulturalizem kot diskurz raznolikosti zares sodeluje pri ohranjanju kulturnih meja in na ta način, namesto da bi spodnašal, reproducira kolonialne dediščine getoziranja in stabiliziranja identitet. V dobi globalnih (zahodnjaških) imaginarijev o fluidnih identitetah, kulturnega nomadstva, diasporičnih identitet in brezdomstva je »drugačnost« cenjena vrednota, homogena podoba drugega poslednja utrdba za tavajoče sebstvo. Ima pa lahko povsem drugačne učinke za ljudi, ki so v migriranje prisiljeni. V prostorskem zamrzovanju kulturne raznolikosti, pišeta Gupta in Ferguson, je predstava o nenadzorovanih imigracijah lahko ogrožujoča. »Le če razumemo, da se kulturno razliko proizvaja in vzdržuje v polju razmerij moči v svetu, ki je vselej prostorsko povezan, je omejevanje imigracij mogoče videti kot enega glavnih načinov, kako nemočne obdržati v njihovem položaju.« (Gupta in Ferguson, 1992: 17). V tem pogledu se multikulturalizem lahko izkaže za enako osvobajajočo »novo formulo za človeštvo« (Audinet, 1999) kot za preoblečeno politiko zatrjevanj okopov okoli podobe drugega. Če parafraziramo Appadurajja, kar je za nekoga zamišljena multikulturna skupnost, je za drugega kulturni zapor (Appadurai, 1990: 295).

Fetišizem kulturne razlike je mogoče opazovati na povsem nasprotnih polih diskurza »kulturne mavrice človeštva« (Audinet), na primer v polju »potrošniškega multikulturalizma« tipa Benettonovih oglasov z barvnimi otenki rase (Franklin et al., 2000). Dejaven je v zahodnih feminističnih diskurzih o »ženskah tretjega sveta«. Trinh T. Minh-ha opozarja na sporni binarizem identiteta/razlika. Od domačinke se pričakuje, piše, da se vpiše skozi svojo razliko: »S tem ko se nas imenuje »domačinke«, se osredotoča na naše »notranje« lastnosti in naše pripadanje kraju rojstva« (Minh-ha: 53). Izhajajoč iz svoje izkušnje udeležb na mednarodnih feminističnih srečanjih in konferencah avtorica povzema problematičen odnos zahodnih do nezahodnih intelektualk: »Njihov položaj ni dosti drugačen od ameriških turistov, ki se, v želji po spremembi krajinske scenerije in hitrosti v tuji deželi, kot na primer na Japonskem, napotijo k iskanju tega, kar imenujejo »prava« Japonska« (podoba, dodaja

<sup>3</sup> Alexandra Gassner navaja pričevanje touareškega pesnika, ki dekonstruira mit o nomadizmu s poudarjenjem, da se v njegovi kulturi ljudje gibljejo v točno določenem območju in glede na itinerarij, ki ga določa tradicija.



avtorica, pa najverjetneje dobijo iz ameriških televizijskih programov, 88). Z iskanjem »avtentičnega domačina« se domačina poenoti kot identiteto, ki vnaprej izključuje možnosti njenega različnega artikuliranja ali celo digresije. Beckovi »domačini iz Afrike« so ilustrativni primer takšnega poenotenja, reprodukcija politike in prakse diskurzivnega homogeniziranja in proizvajanja »razlike«, ki jo v feminističnem obravnavanju žensk v Tretjem svetu, vstavljenem na poenoten zemljevid, poseljen s koherentnimi skupinami »azijskih«, »afriških«, »arabskih« žensk, opaža tudi Chandra Mohanty (2005). Naposled, da je sam koncept identitete nekaterim skupnostim povsem tuj, saj je vezan na moderno zahodno konceptualizacijo zasebnosti (Chicago Cultural Studies Group: 128), v teh obravnavah ostaja neproblematiziran vidik.

Reificiranje razlike, nazadnje, strukturira paradigmo »civilizacijskega trka«, v politični in popularni besednjak uvoženi po Huntingtonovem istoimenskem delu. Slednje razkriva vso problematičnost diskurzivnega uvajanja »kulturne razlike«, ki se jo uporabi kot ideološki instrumentarij razvrščanja kultur po teritorialnih oseh hegemonističnega geopolitičnega zemljevida. »Razlike med civilizacijami so ne samo resnične, temveč bazične,« trdi Huntington. »Civilizacije se razlikujejo med seboj po zgodovini, jeziku, kulturi, tradiciji in, najvažneje, religiji« (Huntington, 2004: 37). Huntington ne vidi razloga, da bi te razlike kaj kmalu izginile, saj so bolj temeljne od političnih ideologij in političnih režimov. Razlike same po sebi ne pomenijo konflikta, poudarja Huntington, je pa res, da je zgodovina človeštva prenapolnjena z dolgimi in nasilnimi konflikti. »Kulturne karakteristike« je po Huntingtonu težje razstaviti in spremeniti kot politične ali ekonomske; oseba je lahko pol Francoz in pol Arabec, težje pa pol katolik in pol musliman. Zato Huntington tudi predvidi, da so »ekonomski regionalizmi«, ki temeljijo na ekonomski integraciji (na primer EU in Severna Amerika), mogoči le v kulturno sozvočnem svetu. »Ekonomske regionalizem lahko uspe le, če izhaja iz skupne civilizacije« (prav tam).

Pregled razlogov, ki jih navrže Huntington, da bi okrepil svojo hipotezo o spopadu civilizacij, izriše izrazito ozko pojmovano kulturo. Kultura v Huntingtonovem besednjaku je reificirana in objektivirana stvarnost, ki je predhodna procesom oblikovanja, pogajanja, izdelovanja. Je nanosena na človeške interakcije, ne njihov proizvod. S takšnim konceptualnim prijemom so izločene možnosti za vprašanja soodvisnosti in prepletov kulturnih identitet, ki nastajajo prav v odnosu do Drugega; namesto tega je kultura kot železni zvon poveznjena nad glave ljudi, napeta čez teritorije celin. Evropska ekonomska integracija, trdi Huntington, je mogoča samo zato, ker obstaja »skupni temelj evropske kulture in zahodnega krščanstva.« Ta skupni temelj, kot poudarja vrsta avtorjev, je v resnici prej iskani objekt želje kot zgodovinska odslikava (Pieterse, 2004; Shore, 2000; Negri in Hardt, 2003). Kar odseva Huntingtonova teza, zato ni »resnična in bazična kulturna razlika«, s katero začne svojo argumentacijo, prej želja po vpisu te razlike kot trajne in »esencialne«. Ali, kot pravi Nederveen Pieterse, Huntington hkrati orientalizira in okcidentalizira (Pieterse, 2004: 48).

Z drugimi besedami, Huntingtona zaobide vsa sodobna teorija identitete, ki poudarja večsmernost, procesualnost in kontekstualnost tvorjenja identifikacijskih vezi. »S tem ko ljudje definirajo svojo identiteto v etničnih in religijskih okvirih, bodo najverjetneje videli razmerja med »nami« proti »njim« kot razmerja med sabo



in ljudmi različnih etnij ali religij» (Huntington: 39). Takšno razumevanje, kot je razvidno iz citata, predpostavlja, da v odnosu z drugimi kulturami vstopamo z že izdelano kulturno (versko, etnično,...) identiteto, ki nas omejuje v oblikovanju večplastnih odnosov in sili v kulturni redukcionizem, v zvajanje kompleksnih družbenih podob Drugega na podobo kulturne razlike. Tako ni mogoč obraten premislek, da je prav politično, pa tudi takšno intelektualno strukturirano razmerje do Drugega, tisto, ki proizvaja učinke kulturne razlike. Ne nazadnje je strategija fundamentalizma prav odtis taistega razmišljanja, ki si za izhodišče postavi razliko, s katero legitimira svoj nasilni odnos do Drugega.

### Multikulturalizem na prehodu

Globalna zgodba, ki jo snuje Huntington, hkrati precenjuje religijo in podcenjuje politiko in ekonomijo. Ustvarja tudi poenostavljajoče predstave o dveh kulturnih blokih, zahodnem in islamskem, kot da bi bila notranje homogena in očiščena notranjih napetosti. »Oba svetova sta stoletja razdeljena med tekmujoče dežele, etnične skupine, religijske frakcije in zapletena zaveznitva, ki so proizvedla krute vojne in ki so še naprej razdeljena geografsko, politično, ideološko in kulturno.« (prav tam) Lahko bi rekli, da gre pri poenostavljajočih predstavah o dveh blokih za več kot zgolj prikladno geopolitično skiciranje s poenostavljanjem in karikiranjem; vanje se vpisuje želja po mobiliziranju civilizacijskih identificiranj. Šele ta želja je tista, ki pa zares ima hegemonistično religiozno, kulturno in politično ozadje.<sup>4</sup>

Obstajata dve vrsti kulturne razlike, pravi Nira Yuval-Davis, tista, ki ogroža, in tista, ki ne. Medtem ko je razlika po Huntingtonu zlahka preurejena v podobo ogrožajočega Drugega (za kritiko, glej Kellner, 2004; tudi Zalta v tej številki), multikulturalizem stavi na razliko druge vrste. A vendarle s tem ne odpravlja povsem pasti diskurza kulturne razlike, s katero se kulture že tudi reificira in esencializira. Problematična je predpostavka, pravi Yuval-Davis, da so »vsi člani določene kulturne skupnosti enako privrženi tej kulturi«. Takšni pristopi

»se nagibajo h konstruiranju člane manjšinskih skupnosti kot v osnovi homogenih, govoreč s poenotenim kulturnim ali rasnim glasom. Glasovi so konstruirani kar se le da distinktivno (v mejah multikulturalizma) od večinske kulture, zato da so lahko »drugačni«: torej, v multikulturalizmu bolj ko je glas »predstavnikov skupnosti« tradicionalen in oddaljen od večinske kulture, bolj bo znotraj takšne konstrukcije dojet kot »avtentičen« (Yuval-Davis: 57).

<sup>4</sup> Na kompleksno ozadje mobiliziranja Zahoda, da se prepozna kot civilizacija s skupnim korpusom krščanskih vrednot in identitetne politike, je ob 11. septembru opozoril članek, objavljen v nemški reviji *Der Standard* in ponatisnjen v *Delu*. V članku avtor komentira papeževo zoperstavljanje delitvi sveta, temelječi na podobi konflikta med dvema verskima skupnostma. Takšna delitev je nevzdržna, je tedaj opozarjal papež, saj je potrebno razlikovati med tolerantnim in terorističnim islamom. Slednje, je zapisal avtor prispevka, »je do sedaj zares najmočnejši izraz civilizacijskega spopada med rimsko katolištvom in islamom«. Spopad zadeva vprašanje, katera od obeh strani bo prevzela hegemonijo nad moralnimi vrednotami, in tu je bila Rimsko katoliška cerkev, ki lahko islamu le zavida moč nad množicami, v zaostanku. (v Vidmar in Mancevič, 2006)

Liberalna konstrukcija skupinskega glasu lahko sovpadе s fundamentalističnim vodstvom, ki si prisvaja status avtentičnega predstavnika skupine, njene kulture in religije, in na ta način podreja ostale, opozarja Yuval-Davis. Dodatni zaplet lahko predstavlja dejstvo, da se prepoznanje nanaša na pripravljenost družbeno in javno vrednotiti in afirmirati razlike, ki so prepoznane, ne pa razlike, ki niso prepoznane, a vseeno obstajajo. Prepoznanje in razlika sta tedaj funkciji obstoječih identitet in meja, ki so na voljo na družbenih in kulturnih zemljevidih, ne pa način njihovih preseganj (Pieterse: 85).

Toda identitete in meje niso zagotovljene; so kraji obleganj in prisvajanj, de- in rekonstruiranj. Identiteta je tudi vselej relacijska, zagotovljena prek prepoznanja v Drugem. Kar sem, ne prihaja iz neke moje resnične notranjosti, notranjosti mojega jaza, identitete se ovem ko so me in zato ker so me kot takega, kot nosilca identitete, prepoznali drugi (Hall 1996b: 344). Hkrati, ko se prepoznavam v Drugem, Drugemu nameščam identiteto, ki jo potrebujem za svoje prepoznanje, ki si jo želim zase, a jo brez začasnega stabiliziranja razlike do Drugega ne morem prisvojiti. Ali, kot pravi Stuart Hall, »Angleži so rasisti, a ne zato, ker bi sovražili črnce, pač pa zato, ker brez črncev ne vedo, kdo so« (prav tam: 345).

O identiteti se še posebej vneto razpravlja, ko se zdi, da ta uhaja. »O identiteti človek razmišlja, ko je negotov, kam sodi. »Identiteta« je drugo ime za beg iz te negotovosti« (Bauman, 1996: 19). Homogeniziranje kulturne identitete Drugega tedaj ne igra vloge le v vzdrževanju medkulturnih razdalj; razdalje vzdržujejo samopodobo dominantne kulture. Razdalja je posebej funkcionalna v časih turbulentnih družbenih preobražanj. Tranzicijska obdobja so za vsako družbo zahtevna, saj ne začenjajo le z redefiniranji političnih in ekonomskih institucij kolektivnega življenja; zarezajo tudi v nacionalno simbolno polje, na katerem se ponujajo stari ter izpogajajo novi nabori za kolektivne identifikacije.

Če pa tranzicijsko obdobje razumemo tudi kot čas artikuliranja »vmesne kulture« v pomenu, ki ji jo pripisuje postkolonialna teorija, tedaj takšno stanje ni nujno razmeti zgolj v travmatskem smislu preseganja vrzeli in praznin, ki jih je zapustil stari red. Ponuja se tudi priložnost, kot to opredeljuje Homi K. Bhabha (1990), za vpisovanje v vmesnosti (*in-between*) kulture, kulture, ki jo opredeljuje liminalni prostor, kraj kontinuiranega uhajanja in zdrsa razlike. Tedaj je multikulturalizem zares strukturni element, pogoj in kontekst, kjer se vmesnost kot oblika kulturnega pripadanja sploh lahko artikulira.

Slovenki prostor, ki ga prežema »stoletni kulturnobojni vzorec«, multikulturalizmu zgodovinsko ni naklonjen (Dragoš, 2005). Tako se je tudi tranzicijsko obdobje namesto v heterogenosti, hibridnosti in policentričnosti usidralo v projektu »reševanja« nacionalne substance. Raje kot k postmoderni izkušnji globalnega mesta se je zatekla k utrjevanju okopov in meja okoli identitetnega jedra, ki naj bi ga zagotavljalo slovenstvo (obširneje o tem, glej Vidmar, 2005). Podoba (nomadskega) Roma kot Drugega, kot razkriva rekonstrukcija bršljinske zgodbe v nadaljevanju, se je v tej povezavi izkazala za prikladno sidrišče zarisovanja meja med zunanostjo in notranjostjo dominantne kulture.

## Bršljinska zgodba

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, kulturno pripoved z nacionalno pomensko strukturo. V tej strukturi so se prerivale različne ravni artikuliranja (ne)možnosti multikulturnega projekta v slovenskem kontekstu, za rekonstruiranje vsaj delne podobe pa je mogoče navesti vsaj naslednje ključne momente:

- konflikt na OŠ Bršljin ter njegova interpretacija v lokalnem okolju novomeške regije,
- medijsko poročanje o zapletu na OŠ Bršljin; sem sodita tudi drugo poročanje o Romih v času bršljinskega zapleta ter podoba »Roma« v slovenskih medijih nasploh,
- diskurz »romologije« ter »akademsko« proučevanje in obravnavanje Romov v Sloveniji,
- politični diskurz in večinske politike do manjšinskih skupnosti v Sloveniji.

V nadaljevanju analize se posvečam medijskemu poročanju in konstruiranju »bršljinske zgodbe«, ostale vidike pa obravnavam, kolikor so sodelovali pri okrepi tvi njene temeljne pomenske strukture.

Konflikt na OŠ Bršljin je v javnosti izbruhnil v začetku leta 2005, ko je skupina staršev zahtevala, da se 86 romskih otrok od skupno 626 učencev na OŠ Bršljin šoli »enakomerno *razseli* po vseh šolah novomeške občine«. Po mnenju staršev šola »zaradi takšne koncentracije romskih učencev ni [bila] več varna za njihove otroke«. Starši so tudi menili, da je bilo zaradi »takšnega števila romskih otrok moteno izobraževanje njihovih otrok oziroma da v šoli dobijo manj kot tam, kjer so razredi manj *pisani*« (Delo, 8. 3. 2005, moji poudarki). Povod za protest staršev naj bi bil dogodek, v katerem je skupina romskih staršev, domnevno na pobudo otroka zaradi njegovega nezadovoljstva z ocenjevanjem, fizično napadla svojega učitelja. Da so starši ta zadnji zaplet ocenili le kot »piko na i«, priča, da je bila bršljinska zgodba v izdelovanju dlje časa, kot je bilo dano v vednost javnosti; pomensko-interpretativne strukture, ki so se naložile okoli zapleta pa razgrinjajo, da je dogodek od samega začetka služil kot fantazijsko polje za artikuliranje želje, da gre za razsežnosti medkulturnega konflikta.

Konflikt, ki je vključeval individualna dejanja (slednjih brez poglobljene analize ni mogoče v celoti rekonstruirati, saj jih spremlja vrsta nejasnosti; na tem mestu nas zanima njihovo javno artikuliranje v medijih), je bil konstruiran kot medkulturni konflikt. Če je povod za protest že zares sprožilo individualno nasilno dejanje nekaj staršev, ki so se čutili žrtve krivičnega ravnanja, pa je bil javni prepis večinske kulture takšnega dejanja nemudoma opremljen s kulturnimi označevalci skupinskega vedenja.<sup>5</sup> V tem kontekstu je mogoče razumeti tudi percepcije o ogroženosti

<sup>5</sup> *Ko organi pregona na primer ujamejo Silva Pluta, osumljenega serijskih umorov, nihče ne pomisli, da gre tu za izraz morilske nagnjenosti naroda v celoti; ali, kot je ob zgodbi civilizacijskega trka ob 11. septembru dejal mufti islamske skupnosti v Sloveniji: »V BIH je bilo v dveh dneh in eni noči ubitih osem tisoč muslimanov, pa zaradi tega nihče ni rekel, da so vsi kristjani zločinci.« (Delo, 2. 10. 2001:2)*

večine: miselne predstave o preveliki »koncentraciji romskih otrok na eni šoli« ter premočni »pisanosti« v razredih so oblikovali diskurzi, ki so mnogotere socialne, družbene in ekonomske dejavnike razhajanja prepisovali v vrzel med dvema kultura, ki ju označuje nezdržljivost skupinskih vedenj in vrednot.

K takšnemu Huntingtonovskemu branju je pripomogel ter ga legitimiral tranzicijski nacionalistični diskurz. V pogovoru za Sobotno prilogo leta 2004 je tedaj opozicijski prvak na vprašanje o viziji medetničnega in medkulturnega sožitja v Sloveniji, ki se je nanašalo na položaj Romov, odgovarjal: »Do nerazumevanja prihaja v primerih, ko se odgovornost večine do manjšine obrača in se zagovarja, pa tudi uveljavlja nekakšen nadstatus tistih, ki jih je slovenski narod povabil k oblikovanju svoje države« (*Delo*, SP, 31. 7. 2004; elektronska verzija). Z izjavo je v kolektivnih predstavah le obnovil že zatrjeno sprevrnjeno logiko ogrožanja, ki so jo v medijskem in političnem diskurzu dokumentirali raziskovalci v svojem poročilu »Mi o Romih« (2000). Sam pojem ogroženosti je bilo tudi eno vladajočih ideoloških instrumentov očiščevanja slovenske nacionalne in kulturne identitete od »primesi« Balkana, operativno predvsem v pred-pridružitvenem obdobju.<sup>6</sup> Naposled, v »Programu za prihodnost« vodilne opozicijske, sedaj vladajoče stranke, se kot konfliktna stanja »znotraj slovenske nacionalne države« omenja »civilizacijska nasprotja med prebivalci romskih in sosednjih slovenskih naselij«. Opozicijski prvak, sam udeleženec protesta proti zaščitnemu zakonu za Rome, je s prihodom na oblast simbolno utrdil okope sintagme večinske ogroženosti, ki je napajala tvorce bršljinskega konflikta<sup>7</sup> ter poganjala predstave o kulturnem trku kot viru ogrožanja.

Podobno operativna je bila izjava o Romih, »povabljenih k oblikovanju slovenske države«. Vanjo je vpisana politika pozabe, ključna za homogeniziranje nacionalnega imaginarnega in simbolnega teritorija in utemeljena v selektivnem »skeniranju« preteklosti in njenih za sedanjost »obremenjujočih« zgodb (Sturken, 1997). »Slovenci 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« (*Delo*, SP, 31. 7. 2004; elektronska verzija). 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 postmoderne identitete, je v bršljinski zgodbi našla prosto pot do povsem konkretnega izraza prisilne deteritorializacije.

K izdelovanju statusa »permanentnega oziroma izvornostno tujca« (Petković 2002; Janko Spreizer, 2004) prispevajo tudi akademski diskurzi. Slovenska »romologija« je – ob pomoči državne politike – s svojim taksonomskim aparatom opravila razlikovanje med »avtohtonimi« in »neavtohtonimi« Romi. Delitev je vezana na teri-

<sup>6</sup> O projektu oživiljanja slovenske nacionalne identitete govori dokument »Program za prihodnost«, v katerem se izpostavlja »temeljno, odprto in problematično vprašanje nacionalne, torej slovenske substance Republike Slovenije«. (»Vprašanje za milijon tolarjev«, *Delo*, SP, 31. 7. 2004; elektronska verzija).

<sup>7</sup> Pobudnik protestnega pisma staršev neromskih otrok je bil lokalni kandidat SDS za mesto v parlamentu.

torialno kartografiranje pripadnosti, opisano na začetku. Replika kolonialne geste pušča odtis na samopodobah Romov, ki so si nase že »samodejno« poveznili kolonialno pregrinjalo, o katerem govori Frantz Fanon (1963), prek katerega se prepoznavajo za bodisi »avtohtone« bodisi »nevatohtone« (Janko Spreizer, 2004). O učinkih oblasti-vednosti govori Alenka Janko Spreizer, ki v svoji analizi povzema vlogo romologije pri reprodukciji političnega marginaliziranja in diskriminacijskih praks, ki jih proizvaja diskurz »avtohtonosti«: »Potemtakem je socio-politična konstrukcija »avtohtonih« Romov, ki so objekt in hkrati tudi invencija slovenske romologije, legitimna za »romologijo« natanko zato, da se ta lahko etablira kot specifična raziskovalna tradicija. O katastrofalnih posledicah, ki jih utegne imeti za Rome in za celotno slovensko nacionalno populacijo njena pozicija, pa v veliki samovšečni zaverovanosti vase niti ne razmišlja« (221).

## Medijska zgodba

Medtem ko »nomadsko ljudstvo« zaposluje romološko in antropološko imaginacijo, Romi v vsakdanjem življenju živijo v vlogi tujca – v vlogi, ki poganja tako dejanja sporadičnega nasilja večinske kulture kot sistematičnega, državno-političnega diskriminiranja in zapostavljanja. Fantazma nomadstva, ki navdihuje privilegirani postkolonialni pogled, tudi ne sprašuje po bolečih zgodovinah »izdelovanja« nomadskega Roma, usidranih v nacionalnih in lokalnih politikah izključevanja (Janko Spreizer: 217). Nazadnje, »mojstri sinkretizma« (Scheffel, 2004: 158), 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. Pri tem prav mediji, ki naj bi bili motor in gonilo medkulturnega povezovanja, utemeljenega na mehčanju vztrajnosti togih predstav in kulturnih stereotipizacij, pogosto igrajo ključno vlogo pri fetišiziranju kulturne razlike in poglobljanju vrzeli v medkulturnem dialogu.

Skupina raziskovalcev je v prej omenjenem poročilu *Mi o Romih* iz leta 2000 razgrnila vso problematičnost poročanja o Romih v slovenskih medijih, ki ga začneja vselej prikladna tematska niša »družbenega problema«. V poročilu Skupine za spremljanje nestrpnosti dve leti kasneje je najti nekaj pozitivnih znamenj spremembe politike poročanja, glavna med njimi je ta, da mediji občasno dopustijo, da Romi govorijo v svojem imenu. Tega ne moremo reči za poročanje, ki uokvirja poročanje o bršljinem konfliktu. »Rom« se v medije vrača kot bitje neukrotljivih strasti, antropološka kuriozita, predcivilizacijski ostanek, ki bolj kot kulturi pripada naravi.

Analiza člankov, ki so bili objavljeni neposredno po napovedi bojkota pouka na OŠ Bršljin v dnevnem časopisu *Delo*, razkriva globoko ukoreninjene predstave o Romu kot družbenem problemu. Izrazi kot »pereča romska problematika« (*Delo*, 7. 3. 2005) ali naslovi »Z Romi v kočevskih osnovnih šolah ni večjih težav« (*Delo*, 7. 4. 2005) sporočajo, da izvor konflikta prihaja iz skupnosti, ki je (kulturno, civilizacijsko) neprilagodljiva. Diskurzivne strategije sprevrčanja (kot tudi obračanja razmerja žrtev-napadalec), ki ga opaža poročilo *Mi o Romih* za devetdeseta leta, v letu

2005 mirno kraljuje naprej. »Namesto zagroženega bojkota pouka otrok neromskega porekla bodo zato v ponedeljek *kljub pozivom k strpnosti* pouk bojkotirali romski otroci« (*Delo*, 1. 4. 2005; moji poudarki). Ravnatelj šole je v izjavi podvojil obrat, ko je izrazil svoje začudenje nad dogodkom, saj so se »v šoli ves čas trudili, da bi romske otroke v skladu s predvidenimi metodami dela vzgajali v sobivanju in sožitju z ostalimi učenci« (7. 3. 2005). Ali so s podobnimi metodami obravnavali neromske otroke in njihove starše, iz ravnateljve izjave ni razvidno.

Še bolj zgovorni pa so članki, ki so uokvirjali poročanje o Bršljinu. Novinarica, ki je poročala o konfliktu na OŠ Bršljin, je ponudila takšno razmišljanje.<sup>8</sup> »Verjetno zveni kruto, vendar je resnica, da je zaposlenih novomeških Romov le za vzorec, dober odstotek, tako da imajo več časa tudi za delanje – otrok. Kljub dolgoletnim prizadevanjem za socializacijo oziroma večjo vključenost Romov v življenje večinskega okolja *kri ostaja kri*« (*Delo*, 11. 3. 2005; moji poudarki). Da v naslednjem koraku novinarsko pisanje upiranje kultiviranju iracionalne biološke esence poveže s čisto preračunljivostjo, tj. racionalno vodeno odločitev, ko brez distance citira novomeškega občinskega svetnika, da »se Romom najbolj splača delati otroke, ker z državno pomočjo zanje povsem spodobno preživijo« – novinarka ne zmoti v sklepanju. V istem članku je navedenih še nekaj označevalcev »romske krvi«: »nelegalna širitev naselja na zemljišča »civilov«, za katerega plačujejo davke, kraje, grožnje, vse bolj nasilna prosjačenja (metodologija izračunavanja stopnje ni navedena!), divje vožnje z neregistriranimi vozili in izsiljene prometne nesreče, kurjenje nevarnega odpadnega materiala v romskem naselju, bučne zabave, streljanja« – pisana kakofo-nija malih in večjih kriminalnih dejanj, ki jih je mogoče najti v vseh okoljih, vendar pa v odnosu do romskih storilcev privzamejo attribute kulturne razlike.

V poročanju o kaznivih dejanjih, ko gre za pripadnike večinske kulture, so običajni interpretativni okviri podani bodisi z razkrivanjem patoloških družinskih ozadij, zapletenih socialnih okoliščin, bodisi preprosto s patološkostjo, ki jo generira pohlep. Nasprotno medijsko poročanje o romski »črni kroniki« zločin reprezentira romsko identiteto. Je kot fluidna vsebina, ki se pretaka po žilah vsakega Roma, ali kot piše v prispevku, objavljenem na dan poročanja o bojkotu pouka romskih otrok: »Včeraj zvečer je spet zavrela vroča romska kri.« (*Delo*, 1. 4. 2005). Takšna biološko-rasistična predstava, ki si sposoja pri popularni samoreprezentaciji Romov ter izraz strasti in ljubezni upogne v smeri nasilja in zločinskosti, ne le podaljšuje življenje kulturnemu stereotipu; izloči tudi vsakršno možnost za analizo kaznivih dejanj ne glede na »kulturno« identiteto vpletenih.

Poročanje prežema žaljiva dobrohotnost. Za vsega le ne gre kriviti Romov, poroča novinarski prispevek, naslovljen »Presenečenje in napadi«: »Polne vreče smeti, ki so pri Račjem selu prišle na plan s taljenjem snega, zagotovo niso njihove (od neromskih domačinov, op. KHV) Romi svojih smeti ne bi stlačili v vreče in se trudili z odvozom ravno k tabli v bližini novega trebanjskega smetišča, na katerih je celo za nepismene razvidno, da je odlaganje odpadkov prepovedano« (*Delo*, 17. 3. 2005).

<sup>8</sup> Čeprav glavnina prispevkov, ki jih obravnavamo, prihaja izpod istega novinarskega peresa, pa je ekstremnost pogledov težko zreducirati na individualno pristranskost. Nasprotno, kot del nacionalnega dnevnika predstavlja integralni del in dokument nereflektirane uredniške politike in širšega javnega portretiranja Romov v slovenski družbi.



Ali v naslednjem prispevku, ki komentira bojazen predstavnika Romov, da bi zaradi novega reda na OŠ Bršljin, ki je predvidel ločevanje otrok, upadla raven znanja romskih otrok: »To pač je napredek. Šola in znanje sta doslej dolenjske Rome, ki jim manjka še kar kakšno desetletje do ravni njihovih prekmurskih sonarodnjakov, v glavnem zanimala le toliko, da so dobivali na obiskovanje šole vezano državno denarno pomoč.« Naposled, novinarsko poročanje, ki je znalo prisluhniti strahovom neromskih staršev, se tudi ni ustavilo pred lastnim generiranjem kulture strahu: »Starši, ki iz varnostnih razlogov ne želijo biti imenovani, pa so še povedali, da jih je strah, saj se romska mladež zna pohvaliti, da bo v šolo prišla s kalašnikom, ki da ga imajo doma. In večina ve za tragične primere streljanja v ZDA« (*Delo*, 8. 3. 2005).

Takšna javno neizvana praksa medijskega poročanja je tako so-ustvarjala razmere za oblikovanje in poglobljanje negativne podobe Roma kot Drugega, ki se je vstavljala v scenarij bršljinke zgodbe. Takšne politike reprezentacije so tudi zaslužne, da bršljinška zgodba nikoli ni razvila svoje možnosti, da bi se prek nje naslovlilo vprašanje vizije slovenske multikulture družbe. Nasprotno, šolski minister je, potem ko je napovedal ločevanje romskih in neromskih otrok in potem ko je proti takemu ukrepu javno protestirala strokovna javnost (Krek, 2005), zadovoljno sklenil, da bo imela strategija pozitivne učinke, da »ne bi več prihajalo do takih *trkov med kulturama*« (*Delo*, 10. 3. 2005; moj poudarek).

## Nasprotne pripovedi

581

Multikulturalizem ni vprašanje dobre volje. Zahteva preobrazbo aparata vednosti-oblasti: institucij, šole, medijev. Mediji so ključni za razširjanje multikulturenih pogledov in diskurzov, pa tudi oblikovanje in izobraževanje multikulturene zavesti. »V postmodernej kulturi mediji oblikujejo agende in uokvirjajo razprave, pa tudi usmerjajo željo, spomin, fantazijo« (Stam in Shohat: 318). Pravi izziv je, pravita Stam in Shohat, kako razviti medijsko prakso in pedagogijo, s katerimi bodo subjektivitete postale del transformativne in emancipatorne prakse.

Dva zgleda, ki potujeta proti toku vladajočega medijskega diskurza, ki se je izrisoval ob bršljinški zgodbi, izpričujeta možnost pa tudi teoretske pogoje za takšno emancipatorno prakso. Še ne polna dva meseca po poročanju o zapletu na OŠ Bršljin je Ljubljana gostila kraljico »romske kulture«, Esmo Redžepovo. Tokrat je bila romska kultura obravnavana povsem drugače. Časopis *Delo* je odmeril velik del kulturnih strani napovedi koncerta; koncert je z besedami »z glasbo proti predsodkom« spremljala nacionalna televizija; koncert je drugo jutro z navdušeno kritiko ocenjeval Radio Slovenija z besedami: »Glasba, ki diši po balkanski tradiciji, je na sončni strani Alp vedno toplo sprejeta.« Prispevek nadaljuje: »Zakaj se romska glasba, kjerkoli jo srečamo ... vedno dotakne srca? ... Prav zato, ker je neposredna, iskrena, čustveno nabita« (*Druga jutranja kronika*, 25. 5. 2005). Utelesenje druge romske identitete – prvinskosti, energije in prazničnosti –, Esma je uspela napolniti »lep in topel majski večer«, pa tudi ljubljanske Križanke in srca »civilov«.

Pozabljivi do svojih praks poročanja mediji niso zaznali napetosti v družbi, ki si želi segregiranja v šolskih klopih in navdušeno pozdravlja kraljico romske glasbe, ki je Ljubljano obiskala v podporo Waldorfski šoli, znani bo politikah vključevanja.



Toda potrebno je poudariti, da je bila Esma v *Delu*, taistem nacionalnem časopisu, ki smo mu do sedaj lahko očitali žaljivo in poenostavljajoče konstruiranje romske kulture, na kulturnih straneh osvobojena »kulture«. Esma je bila v prispevku, naslovljenem »Dobrodelna Esma«, deležna pozornosti kot večkratna Nobelova nominiranka; poudarjeno je bilo njeno dobrodelno delo ter dejstvo, da je posvojila 47 otrok. Medijsko skonstruirana esenca romske kulture je razpadla po oseh osebne biografije in individualnega delovanja.

Drugi zglede predstavlja svojevrstni epilog bršljinški zgodbi. V avgustu 2005, ko se je zdelo, da je bršljinška zgodba varno pozabljena, se je na ulicah pojavil plakat z romskim dečkom. »Plakat Ciganček«, kot so ga poimenovali avtorji natečaja, je nemudoma sprožil javni odziv (v nasprotju, na primer, z javnim molkom ob žaljivem poročanju o Romih), med drugim tudi, ker naj bi bil žaljiv do Slovencev ter do njih izražal nestrpnost. Proti agenciji, ki se je s plakatom odzvala na razpis revije *Mladina*, je bila vložena tožba, razburjena javnost je vzklikala: »Vsi Slovenci nismo taki!« A kje je bila nevalgična točka, ki je razburkala večinsko kulturo; in ali je to mogoče uporabiti v praktičnih delavnicah za multikulturno družbo?

Vizualna reprezentacija v omenjenem oglasu ni pretirano inventivna, niti radikalna (slika 1). Poslučuje se politike in poetike dokumentarne fotografije, katere delujoča ideologija je, da zagotovi posplošeno izjavo o človeštvu. Podoba ranljivega otroka je pogosto sredstvo vzbujanja sočutja, prek katerega gledalčeva občutljivost preskoči na »človeško zgodbo« (prim. Vidmar, 2004: 100–103). Z uporabo klasičnih antagonizmov reprezentacije, na primer poulično/družinsko življenje, ohlapen/strog nadzor nad otrokom, nizka/visoka mera higiene, dokumentarna fotografija gledalcu hkrati zagotovi mesto privilegirane subjekta. Zgolj vizualni vpis »cigančka« ne revolucionira institucionaliziranih načinov (zahodnega) gledanja na Drugega; enako spokojna je struktura pogleda in njene hierarhije moči.

Slika 1. »Plakat Ciganček«, vir: *Delo*, 4. 8. 2005.



Dokumentarna »klasična« v oglasu razpade v besednem sidrišču vizualnega sporočila. Pod sliko dečka je vtisnjen napis: »Če ne boš priden, te bomo dali Slovencem.« Gre za predelavo starega slovenskega rekla, ki ga je bilo do nedavna moč sli-

šati za stenami slovenskih domov in je v slovenski javnosti splošno znan: »Če ne boš priden, te bomo dali ciganom.« Z napisom razpade razdalja med objektom pogleda in pogledom, jaz prestopi na mesto Drugega. Porušena je predpostavka, da »civilizacija ne more biti narejena v drugega (*to be othered*)« (Spivak: 351).

Čeprav imata oba zgleđa morda opraviti več s tranzicijsko kot globalno kulturo, fascinacija z Drugim, ki jo vpisujeta, več kot z avtentičnosti in prvinskosti željnim globalnim turistom s fenomenom jugonostalgije, ju je vendarle mogoče premisliti v širših kontekstih vprašanj identitete in kulturne razlike. Prvi zgleđ na svojstven način pripoveduje, da je v dobi multikulturalizma nemara pravi izziv prav kako uiti getu kulture. Kar nam je skupno multikulturalnega, ni razlika, trdi Pieterse, pač pa sorodnost družbenih elementov: identitete, strukture, delovanja, spomina (Pieterse: 80). Drugi problematizira identiteto: da bi globalne in lokalne politike medkulturalnega dialoga in sožitja lahko vzdržale izziv, ni potrebno zgolj prepoznanje Drugega, kot to zahteva Taylor; prav tako in sočasno je za takšen dialog podoba Drugega potrebno razgraditi – v množstvo parcialnih in med seboj nepoenočenih identitet, gibljivih tarč in premičnih ciljev, prav kakor to globalni postkolonialni subjekt zahteva zase. Za kaj takega, kot sugerira »plakat ciganček« – in kot pravi Renee Green, afro-ameriška umetnica – pa se mora človek »postaviti onkraj sebe, da bi dojel, kaj počne« (v Bhabha, 1994: 3).

Nazadnje, v svojem skupnem učinkovanju oba medijska zgleđa spodnašata predstave, da kulturna razlika obstaja v prostoru in pred reprezentacijami. Medijske emancipatorne prakse ne zadevajo vprašanja prave in neprave reprezentacije, resničnih in izkrivljenih podob. Zahtevajo najprej premislek, kako mediji sami iz vizualnih in pripovednih gradiv konstruirajo označevalce kulturne razlike.

Z dekonstruiranjem medijskih praks so potem tudi dani pogoji za tisto razumevanje razmerja med prostorom in kulturo, ki poudarja, da je »kulturna razlika proizvedena v polju razmerij moči, a v svetu, ki je vselej že prostorsko povezan«.

#### LITERATURA

- Appadurai, Arjun (1988): Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology* 3 (1): 36–49.
- Appadurai, Arjun (1990): Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. V Mike Featherstone (ur.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, 279–310. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Audinet, Jacques (1999): *The Human Face of Globalization: From Multicultural to Mestizaje*. New York: Rowman & Littlefield.
- Bauman, Zygmunt (1996): From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. V Stuart Hall, Paul du GAY (ur.), *Questions of Cultural Identity*, 18–36. London: Sage.
- 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.
- Bhabha, Homi, K. (1994): *The Location of Culture*. London in New York: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1990): Introduction: Narrating the Nation. V Homi K. Bhabha (ur.), *Nation and Narration*, 1–7. London: Routledge.
- Canclini, Nestor Garcia (2006): Hybrid Cultures, Oblique Powers. V M. G. Durham in D. Keller (ur.), *Media and Cultural Studies*, 422–444. Malden, MA: Blackwell.

- Chicago Cultural Studies Group (1994/1995) *Critical Multiculturalism*. V David Theo Goldberg (ur.), *Multiculturalism*, 114–139. Cambridge, MA: Blackwell.
- Dragoš, Srečo (2005): *Multikulturalizem – rešitev ali problem?*. V Vesna Leskošek (ur.), *Mi in oni: nestrpnost na Slovenskem*, 41–80. Ljubljana, Mirovni inštitut.
- Erjavec, Karmen, Sandra Bašič Hrvatini, Barbara Klebl (2000): *Mi o Romih, Diskriminatorski diskurz v medijih v Sloveniji*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Fanon, Frantz (1963): *Upor preklelih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Fazal, Shehina in Tsagarouisianou, Roza (2002): *Diasporic Communicastion: Transnational Cultural Practices and Communicative Spaces*. *The Public* 9 (1): 5–18.
- Franklin, Sarah, Lury, Celia, Stacey, Jackie (2000): *Global Nature, Global Culture*. London: Sage Publications.
- Friedman, Jonathan (1997): *Global System, Globalization and the Parameters of Modernity*. V Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (ur.), *Global Modernities*, 69–90. London: Sage.
- Gassner, Alexandra (2005): *Traveling the Nomadic Way?*, referat na mednarodni konferenci *Alpen-Adria Cultural Studies Conference, The Landscapes of Cultural Studies*, 13–15 oktober, Celovec, Avstrija.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Goldberg, David Theo (1994/1995): *Introduction: Multicultural Conditions*. V David Theo Goldberg (ur.), *Multiculturalism*, 1–41. Cambridge, MA: Blackwell.
- Gupta, Akhil in Ferguson, James (1992): *Beyond »Culture«: Space, Identity, and the Politics of Difference*. *Cultural Anthropology* 7 (1): 6–23.
- Hall, Stuart (1996a): *Who Needs »Identity«?* (Introduction). V Stuart Hall, Paul du GAY (ur.), *Questions of Cultural Identity*, 1–17. London: Sage.
- Hall, Stuart (1996b): *Ethnicity: Identity and Difference*. V George Eley in R. G. Suny (ur.), *Becoming National*, 339–351. New York: Oxford University Press.
- Huntington, Samuel P (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Huntington, Samuel P. (2000): *The Clash of Civilization?*. V F. J. Lechner in J. Boli (ur.), *The Globalization Reader*, 36–43. Victoria, Australia: Blackwell Publishing.
- Huttunen, Laura (2005): *Home and Ethnicity in the Context of War: Hesitant Diasporas of Bosnian Refugees*. *European Journal of Cultural Studies* 8 (1): 177–195.
- Janko Spreizer, Alenka (2004): *»Avtohtoni« in »neavtohtoni« Romi v Sloveniji: Socialna konstrukcija teritorialnega razmejevanja identitet*. *Razprave in gradivo* (45): 203–225.
- Kellner, Douglas (2004): *»Globalization, Terrorism, and Democracy: 9/11 and its Aftermath*. <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner>.
- Krek, Janez (2005): *Izvedbeni model izobraževanja romskih učencev za OŠ Bršljin*. Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Minha, Trinh T. (1989): *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade (2006): *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. V M. G. Durham in D. Kellner (ur.), *Media and Cultural Studies*, 396–321. Malden, MA: Blackwell.
- Negri, Antonio in Michael Hardt (2003): *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Pieterse, Jan Nederveen (2004): *Globalization and Culture: Global Mélange*. New York: Rowman & Littlefield.
- Petković, Brankica (2002): *Romi v Sloveniji – Tujci za vedno?: Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti*, 54–75. Ljubljana, Mirovni inštitut.

- Scheffel, David Z (2004): The Roma of Central and Eastern Europe. *Reviews in Anthropology* 33: 143–161.
- Shore, Chris (2000): *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stam, Robert in Shohat, Ella (1994/1995): Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media. V David Theo Goldberg (ur.), *Multiculturalism*, 296–325. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Sturken, Marita (1997): *Tangled Memories: The Vietnam War, the Aids Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Charles (1994): The Politics of Recognition, v Amy Gutman (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, 25–73. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tomlinson, John (2000): Cultural Imperialism. V F. J. Lechner in J. Boli (ur.), *The Globalization Reader*, 303–311. Victoria, Avstralija: Blackwell Publishing.
- Vidmar Horvat, Ksenija (2004): Uvod v sociologijo kulture. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Vidmar Horvat, Ksenija (2005): Two Faces of Multiculturalism: The Case of the Making of Slovene Identity in Postsocialism. *The Landscapes of Cultural Studies*, Celovec, 13–15. oktober.
- Vidmar Horvat Ksenija in Denis Mancevič (2006): Global News, Local Views. Slovene Media Reporting on the 11th September. V Tomasz Pludowski (ur.), *Global Media Reactions to September 11. Media Coverage of the Attack and its Aftermath in Europe, Asia, Australia, Africa and the Americas*. Spokane, WA: Marquette Books, v tisku.
- Yuval-Davis, Nira (1997): *Gender and Nation*. London: Sage.
- Wallerstein, Immanuel (1990): Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System. V Mike Featherstone (ur.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, 31–55. London: Sage Publications.