

OD STARIH K NOVIM IMAGINARIJEM PRIPADANJA: NACIONALNA IN ETNIČNA IDENTITETA ONKRAJ BINARNIH O/POZICIJ

Marija JURIC PAHOR

Inštitut za narodnostna vprašanja, Erjavčeva 26, 1000 Ljubljana, Slovenija
e-mail: juric.pahor@alice.it

IZVLEČEK

Navezujoč se na kulturne in postkolonialne študije, Baudrillardov koncept simulakra, Debordove teoretizacije »družbe spektakla« ter relevantnih teorij globalizacije in novih medijev avtorica izpostavi, da smo priča eroziji tradicionalnih binarnih o/pozicij (npr. belci/črnci, mi/drugi, center/periferija), kar se izpričuje v preobrazbi individualnega in kolektivnega pripadanja ter nacionalnih, etničnih in drugih identitet. To preobrazbo avtorica osvetli s primeri iz umetniške prakse (glasba, literatura), ki nastaja zlasti v kontekstu večetničnih in ob/mejnih družb in vse bolj vsebuje tudi nove načine zamišljanja večglasnih, hibridnih in multiplih identitetnih umestitev. Posebne analitične pozornosti sta nadalje deležna pojava »etnične maškarade« ter »etnične plastične kirurgije«. Čeprav sta v veliki meri proizvod globalnega potrošniškega kapitalizma, ki ju tudi določa, avtorica izpostavi, da omogočata ekscentrično, če že ne subverzivno pripadanje in pomenjanje onkraj binarnih okvirov, v katere smo kljub njihovi poroznosti še vedno vpeti.

Ključne besede: imaginariji pripadanja, nacionalna identiteta, etnična identiteta, etnična maškarada, etnična plastična kirurgija

DAI VECCHI AI NUOVI IMMAGINARI DI APPARTENENZA: L'IDENTITÀ NAZIONALE ED ETNICA AL DI LÀ DELLE OP/POSIZIONI BINARIE

SINTESI

L'autrice, partendo dagli studi culturali e post-coloniali, dal concetto di simulacro di Baudrillard, dalla teorizzazione della "società dello spettacolo" di Debord e dalle inerenti teorie riguardo alla globalizzazione e ai nuovi media, ha osservato che stiamo assistendo ad una erosione delle op/posizioni binarie tradizionali (per es. bianchi/neri, noi/altri, centro/periferia), che si manifesta nella trasformazione dell'appartenenza individuale e collettiva, nonché delle identità nazionali, etniche e di altro genere. L'autrice illustra questa trasformazione con esempi tratti dalla prassi artistica (musica, letteratura) che nasce soprattutto nell'ambito delle società multietiche e di confine, e contiene, in misura crescente, anche metodi nuovi di immaginare le collocazioni d'identità sfaccettate, ibride e molteplici. Particolare attenzione analitica viene prestata, inoltre, ai fenomeni de "il mascheramento etnico" e de "la chirurgia plastica etnica". Sebbene questi siano in gran parte dei prodotti del capitalismo di consumo globale, che li definisce, l'autrice sottolinea come questi permettano un'appartenenza e una significazione eccentrica, se non addirittura sovversiva, al di là delle strutture dalle quali siamo delimitati nonostante la porosità delle stesse.

Parole chiave: immaginari di appartenenza, identità nazionale, identità etnica, mascheramento etnico, chirurgia plastica etnica

UVOD

Nacionalna in etnična identiteta in s tem povezani imaginariji pripadanja se v času globalizacije, ki sovpada s pojavom deteritorializacije, naraščajoče heterogenizacije in notranje diferenciacije, radikalno spreminjajo in preoblikujejo. Navidezno trdne identitete pripadnosti naciji, etničnosti, rasi, spolu in podobnemu, ki se jih vzpostavlja in perpetuira skozi hierarhično zasnovane binarizme (npr. mi/drugi, belci/črnci, center/periferija), postajajo vse bolj preteklost. Zajela jih je družbena transformacija, ki daje vedeti, da je trdnost identitete pozicije fikcija, saj se postopki proizvodnje identitete nikoli ne »končajo«. Bistvo sodobne identitete, tako zlasti teorije in koncepti, ki so se razvili v okviru kulturoloških in postkolonialnih študijev, je ravno v njenem revidiranju, (samo)zanikovanju in redefiniranju, ki poteka *ad infinitum* (Hall, 1996, 1999; Bhabha 2000, 2012; gl. tudi Juric Pahor 2012a). Subjekt je temu ustrezno zasnovan kot nekdo, ki ima skozi čas različne identitete in tudi znotraj njega se »poigravajo« različne identitete, ki posegajo po različnih kulturnih tradicijah ter so rezultat zapletenih identifikacij in križanj, tako da se subjektova identiteta nenehno »preklaplja«. Identiteta ni fiksna, trdna točka, iz katere izhajamo in h kateri se vračamo. Je pojav, ki se izpričuje v številnih »jazih«, ki se nastanijo v nas, pa tudi v vse bolj fluidnih in prepletenih pripadnostih. Identiteta nastaja v procesu razlikovanja, nenehne vzpostavitve lastne identitete v razmerju do drugih, vzpostavitve sebe v razmerju do drugih sebev in do drugosti v lastnem jazu. Ta predpostavka je imanentna tudi pojmom kot so hibridnost, »Tretji prostor« in »prevajanje«, ki se jim bomo v prispevku še podrobneje posvetili.

Ne samo priseljenci in transnacionalni migranti, tudi »avtohtono«¹ prebivalstvo, se vse bolj prepoznavajo v raznovrstnih drugih, ki prečijo in presegajo kontinentalne, državne, regionalne in etnične meje in spodbujajo ustaljena prepričanja o edinstveni homogeni identiteti, ki deli svet na »nas« in »njih«. V sodobni Evropi so drugi ob migrantih lahko, na primer, pripadniki »starih« ali »novih« manjšin, pripadniki druge religije, temnopolte osebe, nekdo, ki govori z drugačnim naglasom, pa tudi vse večje število ljudi, ki v družbi živijo kot odvečni presežek, kot nezaposljivi, nezaposleni ali pa le kot prekarno in začasno zaposleni; v nekaterih situacijah in za nekatere ljudi so vsi, nekateri ali nihče od naštetih drugi. »Mnoge, kolikor so mnogi, družni »izguba domačnosti« in to svojo izkušnjo postavljajo v središče svoje družbene in politične prakse« (Virno, 2003, 20). Toda v tem izkustvu neudomovljenosti se izraža še eno izkustvo: izkustvo zgodovinsko specifične izgube družbe, to je razkroja skupnosti, ki temeljijo na stabilnih navadah in običajih in omogočajo predvidljivost ter občutje socialne varnosti. Prav razkroj te forme ustalejenega družbenega izkustva je v »tekoči moderni« (Bauman, 2002) ob občutjih

tesnobe evociral tudi ozaveščanje o negotovem, nevarnem in nepredvidljivem značaju identitete.

Naj ta ozaveščevalni proces najprej osvetlimo na podlagi prikazov iz sodobne glasbe in literature. Proces preobrazbe nacionalne in etnične identitete ter odpiranja novim imaginarijem pripadanja (kar se odraža tudi v transformaciji nacionalnih držav), bomo ponazorili tudi s primeri, ki se nanašajo na svet sodobnih medijev in kiberprostor ter vse pogostejšega pojava »etnične plastične kirurgije«. Pri obravnavi navedenih primerov nam bodo ob kulturoloških in postkolonialnih študijih v pomoč zlasti koncepti simulacije in simulakra (J. Baudrillard) ter »špektakelske družbe« (G. Debord), razmisleki o novih ali tudi »garderobnih« in »karnevalskih« skupnostih (Z. Bauman), pojem »maškarada« (J. Butler), teoretski pristopi k mediatizirani identiteti (S. Turkle; S. Deshapande) ter k pojavu »izbire« rasno/etnično drugačnega ter (pogosteje) »mešanega« telesa (R. Salecl; K. Seshadri-Crooks).

SEM NEMEC ALI SRB?

»Sem Nmec ali Srb?« – to vprašanje si postavlja postpunkovski folk duo »Berlinska dróha« v pesmi z naslovom, ki je hkrati odgovor: »Ja njewëm«, v slovenščini »jaz ne vem«. Pesem, ki sta jo napisala in uglasbila Uta Schwede (Šwejdžic) in Paul Nagel je sad njunega osebnega, zlasti primarnega doživetja specifičnih okoliščin lužiškosrbskega obmejnega prostora, ki se spaja z urbano življenjsko realnostjo v Berlinu in Potsdamu, kjer trenutno stanujeta, ter vse pogostejšimi nastopi med nekdanjim evropskim Zahodom in evropskim Vzhodom, začeni s Švico, Poljsko, Češko, Ukrajino, pa vse tja do Maroka. Kot sugerira ime skupine »Berlinska dróha«, ki jo je mogoče nemčiti z »Berliner StraÙe« (slovensko: Berlinska cesta), gre za tranzicijski prostor, ki napeljuje na to, da ga naseljujejo ljudje najrazličnih izvorov, daje pa tudi vedeti, da »Berlinskega zidu« več ni, pa najsi je v glavah še vedno prisoten. Umetnika svojo težnjo po preseganju meja izražata s svojo netipično instrumentalno in glasbeno govorico. Zvoki violine (Paul) in klavirja (Uta) se prelivajo v samosvoj kolaž, ki v sebi združuje glasbena izročila, ki so navidez nezdružljiva: lužiško-srbsko ljudsko glasbo, berlinski punk, pa tudi šanson. Poseben čar dajejo njuni glasbi lužiško-srbska in nemška besedila (peta tudi v narečju), ki so družbeno kritična, skeptična, mestoma pa tudi sarkastično-provokativna (gl. www.berlinskadroha.com; Nowak, 2011; Tschernokoshewa, 2013, 13–14). Mogoče je reči, da njuna glasbena govorica odslikava politična, zgodovinska, kulturna in jezikovna napetostna razmerja, značilna za današnjo družbo, ki jo opredeljujejo procesi globalizacije in migracije, pa tudi za okolja, v katerih se ustvarjalca nahajata ali živita. Odraža pa tudi njuno lastno izkušnjo izvrženosti iz privajenega prvotnega

1 K problematičnosti nereflektirane rabe pojma avtohtonosti gl. Janko Spreizer, 2006; Šumi & Josipovič, 2008.

družbenega okolja. Njun nestanovitni slog življenja in glasbe sugerira, da živita v nenehno prenavljajoči se dejanskosti, v kateri sta trajno izpostavljena neobičajnim in nepredvidljivim izkustvom. Pojeta o »majhnih stvareh življenja«, ki pa imajo lahko fatalne posledice. K tem majhnim stvarim spada tudi zgoraj zastavljeno vprašanje: Sem Nемеc ali Srb?

Odgovor Ute in Paula na to vprašanje (»ja njewēm«) napeljuje na misel, da svoje pripadnosti nočeta in deloma niti ne moreta videti v luči dihotomne kategorizacije², to je tistega, čemur Stuart Hall (2002, 36) pravi »čista logika difference«. Takšna logika je po Hallu lahko le izhodišče za separatizem in apartheid, ker je »možna strategija le tam, kjer ena identiteta od druge nič noče in z njo ni v nikakršnem konstitutivnem razmerju« (ibid.). Obetavno alternativo temu dihotomizirajočemu modelu, ki predpostavlja singularne, vase zaključene in jasno razpoznavne identitete, omogoča model diskurzivne prakse, ki ga je znotraj sodobnih kulturoloških študij merodajno razvil prav Stuart Hall. V okviru tega modela identiteta kot oblika kolektivne identifikacije nikoli ni enotna, pač pa fragmentirana in razpršena ter raznovrstno konstruirana v različnih, pogosto prepletenih in antagonističnih diskurzih, praksah in izkustvih. V svoji razpravi *Who needs Identity* (1996, 5–6) Hall pojem identitete označuje kot točko prešitja (*point of suture*) med raznolikimi diskurzi in praksami na eni strani in procesi subjektivizacije na drugi. Gre za temporarne povezave s subjektivnimi pozicijami, ki izhajajo iz diskurzivnih praks. Ali z drugimi besedami: na strani subjekta imamo Bit, na strani diskurzivnih praks pa Smisel – jezik, institucije, kulturo in vse, kar opredeljuje svet, v katerega se človek rodi. Hall temu ustrezno govori tudi o »konstitutivni zunanjskosti« (ibid., 5), ki jo v navezavi na Lacana povezuje tudi s pojmom (veliki) Drugi. V presečišču med subjektom in Drugim je prostor ne-smisla. Vendar subjekt nima druge možnosti, kot da se zaveže tej prazni vmesni coni. Dostopen mu ne bo nikakršen smisel, vsaj ne tak, kakršnega lahko sam proizvede. Smisel bo vselej uganjeval glede na to, kakor ga razume kultura, v kateri je živel oziroma v kateri živi. Kulturo velja v tem smislu razumeti kot interpelacijsko prakso ter kot proces, ki ustvarja govoreče subjekte (»*subjects, which can be spoken*«; gl. Hall 1996, 6).

Pomembno v tem kontekstu je poudariti, da se identiteta oblikuje skozi razlike in ne zunaj njih, vedno skozi relacijo do Drugega, skozi tisto, kar subjektu manjka, in skozi tako imenovano »konstitutivno zunanjskost«. Identiteta tako nikoli ni zaprta sama vase. Je del vznemirljivega in neskladnega procesa, ki kaže na njeno trajno razsrediščenost. Taka identiteta odgovarja sodobni družbi naraščajoče heterogenizacije in notranje dife-

renciacije, ki ukinja predpostavke in potrebe po sebstvu in subjektivnosti s trdnim središčem, ki »gospoduje« nad duševnim svetom ljudi (gl. Nastran Ule, 2000, platnica). Ker identiteta ni več razumljena kot esencialističen koncept, tudi ne predpostavlja stabilnega subjekta, ki od začetka do konca življenja ne spreminja svoje percepcije sebe in drugih, ki torej vse življenje ostaja identičen sam s seboj. Obratno. Subjekt je koncipiran kot nekdo, ki ima skozi čas različne identitete, tako, da se posameznikova identifikacija nenehno prekriva in spreminja. Posamezniki se, tavajoč v »vrtincu diskurzov in identitet« (ibid.) dandanes težka brezpogojno odločijo za katero koli od identitetnih opcij.

Pesem Ute Schwede in Paula Nagla sugerira, da nacionalna identiteta v tem množstvu identifikacij postaja vse manj »normalna« in »edino možna« in vse bolj zgolj ena od možnih, pa čeprav še vedno relativno močnih in občutenih oblik pripadanja. Čeprav se nacionalna identiteta še naprej utemeljuje na podlagi hierarhije moči, ki je usmerjena proti tistim, ki so podrejeni ali izključeni – na primer nacionalne ali etnične »manjšine« – ne bi smeli zanikati glasove, ki trdijo, da nacionalna država ni primarna navezna točka za identitete in pripadnosti in da bi jo morali obravnavati – kar velja za večino današnjih kolektivnih identitet – bolj kot fluidno ali »krhko« in manj kot trdno ali »čvrsto« identiteto, zakoreninjeno v mitu o skupnem izvoru ter predpostavkah o skupni zgodovini, skupni kulturi ter navezanostjo na specifično ozemlje. To še ne pomeni, kakor denimo izpostavljata Gerard Delanty in Chris Rumford (2008, 112), da je nacionalna država postala nepomembna, pomeni le, da jo opredeljuje vse večja pluralizacija in odprtost za nove imaginarije pripadanja. Nacija, tako avtorja, je sedaj krhka, pretočna in oblegana kategorija.

ODPIRANJE NOVIM IMAGINARIJEM PRIPADANJA

Seyla Benhabib (2010, 11) pravi: »Vstopili smo v obdobje, ko se državna suverenost rahlja in se institucija nacionalnega državljanstva drobi ali razvezuje v različne elemente. Pojavljajo se nove oblike članstva, zato meje politične skupnosti, kakor jih opredeljuje sistem nacionalne države, za urejanje članstva niso več primerne.« Ne samo priseljenci, begunci in prosilci za azil, diaspore in prebivalci bivših kolonij, tudi »avtohtono« prebivalstvo se vse bolj prepoznava v raznolikih družbenih, kulturnih in političnih skupnostih, ki prečijo in presejajo nacionalne meje in tako spodkopavajo tradicionalne vrednote in prepričanja o edinstveni, homogeni nacionalni identiteti, ki implicira vrsto imaginarnih in hkrati zelo realnih binarnih razmejitev med nami in njimi, med mi in drugi. Kljubujejo starejšim nacionalnim

2 Uta Schwede (Šwejdžić) je lužiška Srbinja, ki označuje svoj primarni jezik kot »najljubši materinski jezik«. Paul Nagel se je rodil v mestu Bautzen/Budišyn v Lužicah, vendar se je s svojimi starši že v zgodnjem otroštvu preselil v Berlin, kjer so kot družinski jezik uporabljali nemščino. Kot odrasel glasbenik se je začel med drugim pospešeno ukvarjati tudi s »svojimi koreninami«, kajti lužiška srbsčina »zveni«, kot pravi, »preprosto po mojem otroštvu« (Schönbach, 2013).

ideologijam in vzgojnimi zgodbam o enotnem narodu in jih, v nekaterih verzijah, nadomestijo z nizom ločenih kulturnih skupnosti, ohlapno povezanih v krovno »nacionalno skupnost«. V tej »multikulturni« nacionalni državi je vsak »jaz« definiran v *odnosu* do »drugega« in, kot meni Homi K. Bhabha (2000; gl. tudi Hall, 1999), uradna besedila odstopijo prostor vsakdanjim, »performativnim« pripovedim o ljudeh, pri katerih zaznavanje zgodovine in identitete ni kontinuirano, temveč razcepljeno in podvojeno, nacija je fragmentirana v svoje kulturne sestavine in nacionalna identiteta postane »hibridizirana«.

Mogoče je reči, da nacionalni in vseevropski politični diskurzi niso več neobčutljivi za naraščajočo zavest o medsebojni prepletenosti sveta ter nastajanje globalne civilne družbe, ki spodkopava ekskluzivno članstvo ter polarnost vnaprej zamišljene, samoporajajoče se nacije »po sebi« in zunanjih drugih nacij. Danes je na primer široko sprejeto, da večina držav ni, nikoli ni bila in najverjetneje nikoli ne bo narodno homogenih. V ospredje stopa predpostavka, da so nacionalne države popolnoma usposobljene za prisvajanje in prilagajanje globalizacije ter za oblikovanje novih načinov zamišljanja nacionalnih skupnosti, tako da se zdi tisto, kar bi lahko imenovali »nacije brez nacionalizma« (Kristeva, 1993) povsem uresničljiv podvig. »Nacija kot simbolni označevalec«, tako Homi K. Bhabha (2007a, 266), »je po Kristevi mogočno skladišče kulturne vednosti, ki izničuje racionalistično in progresivistično logiko »kanonične« nacije. Ta simbolična zgodovina je vpisana v nenavadno časovnost dovršenega prihodnjika, [...]. Kot trdi Kristeva, se robovi nacije nenehno srečujejo z dvojno časovnostjo: s procesom oblikovanja identitete z zgodovinsko sedimentacijo (pedagoškost) in z izgubo identitete v procesu označevanja kulturne identifikacije (performativnost).« Bhabha vidi v Kristevini konceptiji paralele do njegovega lastnega videnja nacionalne države, ki je, kot pravi, navznoter označena z manjšinskimi diskurzi (po Bhabhi so tu mišljeni zlasti diskurzi pripadnikov manjšin s tako imenovanim »migracijskim ozadjem«), z heterogenimi zgodovinami ljudstev, ki so lahko v medsebojnem rivalstvu ali napetostnem razmerju.

Tako Bhabha prikaže, da se v post-kolonialni konstelaciji, ki sovпада s časom globalizacije, manjšine in večine ne nahajajo v sočasnem modusu: so mnogo bolj v »vmesnem prostoru«, v nekem »*Culture's In-Between*« (Bhabha, 1996), ki ga dandanes ni mogoče misliti znotraj vizij linearnega razvoja. Bhabha govori v tem sklopu tudi o različnih kulturnih časih, »*cultural time*« (ibid., 56). Manjšinske kulture – pri tem se navezuje zlasti na literaturo manjšinskih književnikov zlasti iz nekdanjih kolonialnih držav – v določenem smislu artikularajo drug čas, drugo sedanjost, ki črpa iz drugačne preteklosti in prinaša s seboj »večglasje« in drugačne poglede na prihodnost. Bhabha prihaja do zaključka, da jih ni mogoče misliti drugače kot v nestabilnosti, v sočasnosti nevszorazmerjenih zgodb (narativov in zgodovinskosti)

in krajev. Označuje jih tudi svojska uporaba jezika, ki se lahko kaže v specifičnem besedišču, kreaciji novih podob in prisposodob, premeščanju, prisvajanju in spreminjanju aktualističnih prostorov, ki tako postanejo večsmerni, razsrediščeni, dialoški – hkrati u/prostorjeni »znotraj« in »zunaj«, v več časih in dobah.

Maruša Mugerli (2005, 192) je, navezujoč se na dvojezičnega priseljenskega pesnika in pisatelja Josipa Ostija, ki od leta 1990 živi v Sloveniji (najprej v Ljubljani in nato v Tomaju na Krasu, rojstni vasi Srečka Kosovela, ki se mu čuti blizu in katerega pesniški opus je tudi prevajal), zapisala:

»Mnoge Ostijeve pesmi se »dogajajo« v Sarajevu. Ta spomin pa se sedaj (v njegovih slovenskih pesmih) naseljuje v nov prostor, ki je v večini primerov Kras. Premik – prestopanje meja se tako ni zgodilo samo v jeziku in kulturi, ampak tudi v geografskem prostoru. In ko se gibljemo v prostoru, prečkamo njegove meje, potujemo iz enega prostora do drugega, nas nagovarja mnoštvo tekstov, obenem pa s seboj nosimo spomine in predstave drugih doživetih in zamišljenih prostorov, zaradi česar postajajo prostorske meje gibljive [...]. Josip Osti je s svojo poezijo vstopil v slovenski jezik in slovensko poezijo. Vendar pa se le-ta pri tem obenem zliva z neko drugo kulturo in prav ta dvojnost – dialoškost jo postavlja izven meja ene same nacionalne kulture in ima podobno kot prevodi v tuje jezike vlogo povezovanja več kultur.«

Opravka imamo s pojavom, ki bi ga lahko opredelili tudi s pojmom paratopija. Pojem je vpeljal in razvil Dominique Maingueneau (gl. Kernev Štrajn, 2011, 261). Paratopija opozarja na to, da je v literarnem diskurzu nenehno na delu določeno pogajanje v smislu etimologije besede diskurz, lat. *discursus*, ki ne pomeni le govorjenje o nečem, temveč tudi (po)tekanje ali beganje v različne smeri, torej odprto, nezaključeno izmenjavo stališč in potemtakem nezmožnost stabilizacije med toposom in a-toposom. Toda *topos* v primeru literature Ostija (in drugih priseljenskih ter »manjšinskih« pisateljev) ni mišljen samo krajevno, marveč tudi časovno, torej zgodovinsko. »Se pravi, da mesto izjavljanja ne more biti niti znotraj niti zunaj neke družbenozgodovinske situacije. Paratopija je prav ta nemožnost določitve stalne pozicije, odločitve med navzočnostjo in nenavzočnostjo« (ibid., 266). Josip Osti in mnogi drugi priseljenski avtorji so postali »mostovi« med svojo staro in novo domovino. Velikokrat se znajdejo »nekje vmes, v vmesnem prostoru med kulturama in pravzaprav ne pripadajo ne eni ne drugi« (Mugerli, 2005, 190). Osti sam se je v nekem intervjuju označil za »pesniško dvoživko« (Cijan, 2013). Navezujoč se na njegovo prvo pesniško zbirko *Kraški narcis*, ki je izšla leta 1999 v slovenskem jeziku, je pripomnil, da gre »za majhen čudež«, ki je

presentil mnoge, še najbolj pa njega samega. Pred tem je bil namreč trdno prepričan, da ne bo nikoli pisal v slovenščini. Potem pa se mu je zgodilo prav to. Takole nadaljuje: »Še danes ne vem, ali sem pri pisanju teh pesmi sploh zavedal, da sem pisal v slovenščini« (ibid.). Gre za refleksijo, ki spominja na besede Amina Maaloufa (2002, 42), francoskega pisatelja libanonskega porekla: »Bolj, ko boste prežeti s kulturo dežele priselitve, bolj jo boste lahko preželi s svojo.« Spominja pa tudi na stavke v zbirki esejev *Tujka v hiši domačinov* izpod peresa Erice Johnson Debeljak (1999), ki v Ljubljani živi že dobrih dvajset let: »Tok kulture, ki sem jo posvojila, me obliva z ene strani, tok tiste, ki se je spominjam in ki se nikoli ne izsuši, vztrajno nadaljuje svojo pot po drugi« (ibid., 139). Johnson Debeljak se zaveda raznolikih razsežnosti »prostovoljnega izgnanstva«, tudi odtujitve, značilne za migrante, pa tudi pripadnike nacionalnih ali etničnih manjšin: »Navsezadnje se boš mogoče znašel razdeljen med dva jezika in kulturi, ne popolnoma zvest ne eni ne drugi, ne čisto doma ne v eni ne v drugi« (ibid., 94).

Sodobni literarni diskurz se torej nenehno nekam umešča, preseljuje iz ene nacionalne ali etnične kulture v drugo, iz jezika v jezik, a se nikamor dokončno ne umesti. To je tudi razlog, da ne more privzeti statusa nekega avtonomnega polja. Da se kljub temu vzpostavi in obdrži, mu omogoča sistem dialoških odnosov.

HIBRIDNOST IN »TRETJI PROSTOR«

Značilen primer dekonstrukcijskega prevpraševanja klišejsko-nacionalistične razprave o pripadnosti eni ali drugi nacionalni/etnični kulturi ter z njo povezanim jezikom ogovarjajo vse večji meri tudi literarna besedila avtorjev, ki so živeli ali živijo v obmejnih območjih, ali pa so pripadniki tradicionalnih (starih) nacionalnih/etničnih manjšin. Gre zlasti za avtorje, ki stopajo v ospredje v zadnjih dveh desetletjih in odpirajo tako imenovane hibridne ali Tretje prostore, ki jih ni moč zreducirati na hierarhična nasprotja ali binarne delitve, saj nenehno presegajo nasprotja in se pretvarjajo v dinamično diferenciranje ter poudarjajo vidik prestopanja in prehajanja. »Hibridnost je »tretji prostor«, ki nastajanje drug/ačn/ih pozicij šele omogoča,« pravi Homi K. Bhabha (1990, 211). S tem daje vedeti, da je hibridnost s Tretjim prostorom če že ne spojena, pa vsekakor tesno povezana, a tudi, da je ta prostor v svoji zasnovi dialoški prostor, ki – če beremo Bhabho pozorno – združuje prvenstveno vrednote in glasove pregnanih, razseljenih, marginaliziranih, izpostavljenih kolonializmu, rasizmu in nacionalizmu«. Bhabha razume Tretji prostor kot apel proti sovražtvu in klic k »etiki in politiki proksimitete [bližine]«, ki jo Bhabha (2007b) asociira z »odnosom do soseda«, in sicer v smislu Lévinasove antropološke misli srečanja z drugim (kar pomeni, da smo kot etični subjekti priključeni v bivanje šele preko odgovora, preko prevzemanja odgovornosti [klicu obličja drugega], ki predhodi subjektivnosti).-

Pri hibridnosti ne gre preprosto za mešanje nacionalnih, etničnih, rasnih in drugih kategorij ali za nekakšno *maskarado*, kjer si nove identitete lahko nadenemo in nato spet snamemo (gl. Hall, 2000, 6), gre za »proces kulturnega prevajanja, ki je neizogiben v svetu, v katerem skupnosti, ljudje, kulture in etnije niso več dojete kot homogene, samozadostne avtohtone entitete, tesno povezane s sorodstvom in tradicijo ter ostro zamejene v odnosu z zunanjim svetom« (ibid.). V tem smislu se tudi Tretji prostor izkaže kot »prostor prevajanja«, na kar opozarja zlasti Bhabha.

Po Bhabhi (2012, 65–66) hibridnosti ni moč razumeti (zgolj) tako, da je neka oseba »deloma hindujka, deloma kristjanka, deloma Avstrijka, deloma Slovenka« – to zanj ni hibridnost. Bhabhi gre prvenstveno za to, kako ti sestavni deli identitete stopajo med seboj in z zunanjimi skupnost-tvornimi silami v pogajanje, kako se te interakcije dogajajo (gl. Jurić Pahor, 2012a, 50–53; gl. tudi Jurić Pahor 2014). Hibridizacija je zanj proces, ki se ne osredotoča na mešane identitete, temveč na *odnosni kontekst*, na to, kako ljudje – Bhabha se nanaša skorajda izključno na pripadnike nedominantnih manjšinskih skupnosti s post-kolonialnim ali migracijskim »ozadjem« – posredujejo ali prevajajo med raznolikimi kolektivnimi interpelacijami in kulturnimi kodi zunaj in znotraj sebe. Drugače od »mešane identitete«, ki se zdi predoločena ali »vnaprej dana«, naredi posameznik v procesu pogajanja ali prevajanja »mešano identiteto« za temo. Nazoren primer tovrstnega procesa izpričujejo sledeče avtopercepcije pripadnikov italijanske narodne skupnosti, ki živijo v slovenski Istri:

»Bolj kot Slovenka sem zamejka. Je malo drugače, verjetno, ker prav zaradi tega, ker živimo na dvojezičnem območju. Mislim, da je naša pripadnost dosti bolj močna kot Slovencev v Sloveniji.« (Intervjuvanka, 36 let, cit. v Sedmak, 2009, 71)

»Se počutim pripadnica slovenskega naroda, ampak italijanske narodne skupnosti. Manjšinika no, recimo tako. Se ne počutim Italijanka, ampak nisem niti Slovenka, sem nekaj vmes.« (Intervjuvanka, 26 let, cit. v ibid.).

»Italijani, živeti na Obali, so Slovenci, ki govorijo italijansko.« (Cit. v ibid., 72)

Očitno postaja, da v tovrstnih prevajalskih procesih trčijo ena ob drugo raznolike, včasih tudi nasprotujoče si identitete in pripadnosti, kar pomeni, da so ti procesi prevajanja lahko tudi precej konfliktni. V zgoraj navedenih primerih prihaja do izraza tudi raznovrstnost jezikov in kultur v Istri. Ker je bila Istra zaradi svoje geografske lege med Italijo, bivšo Jugoslavijo in – v zgodovinskem času – Avstrijo več stoletij izpostavljena različnim kulturnim, jezikovnim, političnim in gospodarskim vplivom, slovi v narodnem, etničnem, kulturnem in jezikovnem pogledu vse do danes za eno izmed najbolj raznovrstnih pokrajin v prostoru Alpe Jadran.

Tretji prostor razgrinja Bhabha kot »miselni prostor« prek različnih metafor in jezikovnih figuracij, kot denimo »most« – tukaj Bhabha v navezavi na Heideggerja – »ki zbira kot pozvanjajoči prehod« (Bhabha, 2000, 7) ali kot »stopnišče«, v katerem se zabrišejo binarne kategorizacije, premeščajo polarnosti in vzpostavljajo možnosti hibridne identifikacije:

»Stopnišče kot prehodni prostor med določitvami identitet postane proces simbolne interakcije, vezivno tkivo, ki konstituira razliko med zgoraj in spodaj, črnim in belim. Sem in tja po stopnišču, gibanje in prehod v času, ki to omogoča, preprečuje, da se identitete na svojem zgornjem in spodnjem koncu zgostijo v prvotne polarnosti. Ta medprostorski prehod med trdnimi identifikacijami odpira možnost kulturne hibridnosti, ki vključuje ustvarjanje razlike brez privzete hierarhije.« (Bhabha, 2000, 5)

Quaran Tanja: Tretji prostor kot izziv za vnašanje kreativne zadrege

Temu ustrezno je Tretji prostor lahko tudi izziv za vnašanje kreativne zadrege, ki omogoča kritiko ali potencialno subverzijo rigidnih hierarhičnih identitetnih konstrukcij in hierarhičnih oblastnih razmer. Koroški slovenski pesnik Jani Oswald, ki ga Lev Detela (2013, 164) opredeljuje kot »samosvoj pojav v sedanjem slovenskem in delno tudi v avstrijskem literarnem trenutku«, vnaša to »zadrego« z dokajšnjo mero intuicije in domišljije zlasti v slovensko- in nemškogovoreči prostor. Leta 1957 v Celovcu rojeni pesnik, ki od svojih študijskih let dalje živi in dela pretežno na Dunaju, s svojo značilno poetiko (post-)modernistične de- in remontaže izziva predvsem na nivoju lingvističnih eksperimentov. Svet dozdevnega izginevanja slovenščine ter nereflektiranega poudarjanja narodne samobitnosti, najde v Oswaldovih pesmih nov prostor udejanjanja. Ta se pogosto odpira vprašanjem: Kaj pomeni dandanes »slovensko«, »nemško« ali celo »alpsko-jadransko« in »evropsko«? Da bi se tem vprašanjem približal, z igrivimi in manj igrivimi »zasekami« in »frakturami« (tako naslova dveh Oswaldovih pesniških zbirk; gl. Oswald 1985; 2007) načenja dozdevno enotnost jezikov, zlasti slovenskega, pa tudi nemškega, ju razkosa, medsebojno kontaminira, podvoji, preklaplja, vnaša vanju antonimije, sinonimije, popačenke. Gre v bistvu za strategijo drugačenja, ki ne pozna družbeno-kulturnih ločnic med jezikoma oziroma le-to briše, hkrati pa predoči, kaj vse se lahko skriva na ravni presenetljivih besednih iger, ki implicirajo polifonijo in ne dopuščajo enovite sinteze.

Že v Oswaldovem knjižnem prvencu *Zaseka* (Oswald, 1985) – doslej je izšlo sedem pesniških zbirk – se, kot

ugotavlja Denis Poniž (1985, 72), pesniku jezik odpre tudi kot »izrazita zvočna kvaliteta«, kot »nova ritmična struktura«, v kateri in skozi katero se tudi znane pesniške vsebine začnejo oblikovati v nekaj novega in neznanega: v verige in sestave, kjer so stare miselne sheme umeščene v povsem nove, pa ne znane, pa znova v znane pa ne povsem nove. To pomeni, da »reči, ki jih poznamo iz drugih poezij, iz druge literature, iz vsakdanjega življenja (razmerje med obema jezikoma, »prazna politična govornica«, narodni oportunitizem, člen 7) spregovorijo na drugačen, neznan način, ko se razkrijejo jedra tistih besed in tistih sporočil, ki so bila prej ujeta in zaklenjena pod plasti in ovoji konvencionalnih in slovarskih pomenov« (ibid., 72).

Iz Oswaldovih pesmi nadalje izhaja, da (narodne, etnične, jezikovne, politične ipd.) kulture ni mogoče določiti na podlagi njenih utečenih podob in vsebin, denimo njenih ritualov, običajev ali vrednot, ker kultura funkcionira kot »struktura simbolizacije«. V tem smislu kultura ni spoznavni objekt *sui generis* s stabilnimi in nedvoumnimi sestavnimi deli in vsebinami, temveč kraj, v katerem se utečeni pomeni in pomenske zveze nenehno pre-oblikujejo in s tem spreminjajo. V Oswaldovih pesmih temu ustrezno ne gre za to, da nam nekaj tujega postane domačno, temveč obratno, da se nam domačno zazdi tuje. Prav tako ne gre za »destrukcijo jezika ali celo za destrukcijo vsebine«, niti ne za »čisto »ludistično« iskanje odvodov jezika«, ki peljejo na eni strani v »poudarjeni tehningvizem [...], na drugi v postmodernistično kompozicijo referenc in citatov« (Poniž, 1991, 312), marveč gre za tretjo možnost, ki jo Denis Poniž (ibid.) imenuje »estetski in socialni angažma«. Gre v bistvu za radikalno zastavljeno poezijo, ki skuša odkriti, uresničiti in izreči občutke, kakršne sproža položaj slovenstva in nemštva na Koroškem in širše – v transnacionalnem in transkulturnem prostoru (več o tem gl. Jurić Pahor, 2011, 2012b), torej prostoru, ki ga ne določajo več teritorialne meje in z njimi povezana področja te ali one jezikovne skupnosti, marveč so pesniške koordinate določene z načini, predvsem pa z množtvom jezikovnih/kulturnih praks, pri čemer stopa v ospredje angleščina kot »lingua franca« in prevladujoči jezik globalnega neoliberalnega kapitalizma.

Te predpostavke se odražajo tudi v Oswaldovi zadnji samostojni pesniški zbirki z ironično-semantičnim naslovom *Quaran Tanja* (2013), ki sugerira, da koroški *Homeland*³ – kakor je pesnik poimenoval prvi sklop pesniške zbirke – ni mogoče zvesti na »mitsko skupno« (Karantanija), temveč dosti prej na nehierarhično in nesrediščno mrežno strukturo, ki jo Gilles Deleuze in Felix Guattari (2000) imenujeta micelij. Na notranji strani prednje platnice pesniške zbirke lahko preberemo, da besednemu in frazeološkemu razkrajanju, ki ga je pesnik prakticiral v prejšnjih letih, v pričujoči zbirki sledi »estetika

3 Podnaslov zbirke opozarja še na nadaljnje sklope ali predele Oswaldovega novega pesniškega dela. Takole se glasi: *Homeland Eastland West Lend Fremd End konec*.

spajanja raznolikih idejnih in jezikovnih prijemov«. Pa še: »Quaran Tanja je Oswaldov ponovni pesniški odziv na družbena dogajanja, ki jih zaznamujejo čedalje hujske prelomnice, kompleksnost in nehomogenost kulturnih in političnih silnic, ne samo v ožjem koroškem, slovenskem in avstrijskem prostoru« (Oswald, 2013, platnica).

V odsotnosti institucionalnega okvira »arboretičnih« (če uporabimo Deleuzevo in Guattarijevo metaforo) ali trdnih struktur se tudi socialnost lahko obrne v svoje »eksplozivne« pojavne oblike, se rizomsko raste in požene bolj ali manj trajne formacije, ki pa so vse nestalne, močno problematizirane in brez temeljev, na katere bi se oprle – na voljo so le frenetična dejanja njihovih privržencev ali pa njihov pretekli odsev. V drugem sklopu *Eastland*, v katerem prevladuje slovenščina z vrinki iz nemškega jezika, Oswald v pesmi *Qur an Tanja* ogovori antisemitiske in protimuslimanske zarote v znani Sketovi koroški povesti o Miklovi Zali, ki jo v poteku pesmi asociira s sodobnimi besedami *clash culture*, *crash*, *cash*. Govora je o deteritorializaciji socialnega – v obliki razseljevanja, odhoda v tujstvo. Geografska in socialna bližina lezeta razrazen, se razhajata: otroci pozabijo na svoj nekdanji dom. V zadnjem razdelku *Fremd End* (slovensko *Tuj Konec*) tematizira ograjevanje od (slovenske manjšinske in imigrantske) drugačnosti, ki le še utrjuje odtujenost in ločenost »sveta enih« od »sveta drugih in drugačnih«. Varnost je postala porozen pojem. Koroška krajina je potopljena v rjavo barvo⁴ pelina (*Wermut*⁵), kot Oswald ugotovi v nemških besedilih *Abend braun* in *Tiefe Tal*. Pesem *Tiefer Schlund* oziroma po koroško slovensko: *Relik vijak* ponuja avtor v dveh različicah, nemški in slovenski, v slepilni »retoriki« iz verskega in finančnega sveta: »[...] Nalij si vina iz / monštrance / lakiranih relikvij / opijani se / s predstavo o svobodi / izmenjave / denarja in blaga [...] // [...] razkriva se / vnovič vnovčen / anonimen kapital / in terja svojo / desetino« (Oswald, 2013, 75). Ta »retorika« je obdana s »smradom« (v smislu fiksacije na analni fazi, kakor si jo je zamislila Freudova psihoanaliza; konotirana je z inačico *Kot*, blato = *Geld*, denar), ki implicira nasilje apokaliptičnih dimenzij. Iz drugega nemško-slovenskega dvojčka z naslovom *Geriech tät / Smrdiš* še temu ustrezno še zvemo, da »smrdi po sodnem dnevu / vsepovsod«, ker »izku pička nikoli ni / dovolj pecunia / non olet vse« (ibid., 83). V prostoru koruptnih političnih elit in finančnih mogotcev ni in ne more biti ne ljubezni

ne moralne odgovornosti. V njem se analogno uveljavljajo vrednote, ki nezaželene substance (fizični stik, bližina, druženje itn.) bodisi »izpljuvajo« ali »požrejo« in jih tako vključijo nazaj v sistem kapitala in porabe; pri prvi strategiji gre za *antropoemično*, pri drugi pa za *antropofagično* strategijo (gl. Lévy-Strauss, 1994).

V knjigi *Quaran Tanja* prihaja tudi do izraza, da se v globalizirani družbi meje med predhodno (navidežno ali realno) stabilnimi in trdnimi nacionalnimi, etničnimi, religioznimi in drugimi mejami ter identitetami razblinjajo, kar vodi v manj stabilne in fluidne oblike življenjskih kompozicij, ki vključujejo elemente različnih kultur. Te transformacije se pojavljajo in preobražajo skozi dinamiko, kompleksnost in fleksibilnost so-obstoječih omrežij med ljudmi (gl. Sedmak, 2011, 264). Ni naključje, da se tudi toponim *Karantanija* pojavlja v raznolikih podobah in besednih variacijah kot so: *Quaran Tanja*, *Quarantan ja*, *začaran kraj v karanteni*, *Quarantanja*, *Karantan go*, *Caravan*, *Carawan*, *Qur an Tanja*, *Karantena*, *Quaran Qur an*, *Qur an suro* itd. V zaključnem *Navigatorju* najdemo tudi nekatere obrazložitve, ki se nanašajo na naslov Oswaldove zbirke pesmi, še zlasti pa na izraze, ki se znotraj teh pesmi najdejo: *Quarantan ja*: »Okol: ograjen prostor za izpuščanje živine / Vom Innenleben eines abgeschotteten Ortes.« *Karantan go*: »*Karantania*: slawisches Fürstentum im 7. Jahrhundert / *Karangetang*: indonezijski vulkan.« *Caravan Kain*: »*Rom*: ewige Stadt oder ewig im Caravan Fahrender / *Saualm*: Svinja planina z zloglasnim domom za azilante⁶«; *Qur an Tanja*: »*Al Kijama*: 75. sura v koranu o sodnem dnevu / *Vielseitige* Miklova Zala: islamfeindlich & antisemitisch.« (Oswald, 2013, 89)

Jasno tudi postaja, da je podoba *Karantanije* izgubila nekdanje atribute, kakor so jih videli in čuvali slovensko- in nemškogovoreči Korošci. Lahko bi rekli, da je razpršena v znakovne podobe, ki nimajo več izvirne reference, delujejo pa na več možnih načinov in v različnih kombinacijah in permutacijah. Ana Kralj (2008, 111) povzema francoskega filozofa Jeana Baudrillarda, ko izpostavlja štiri tovrstne podobe brez izvirne reference ali realnosti, ki bi jim lahko rekli tudi prikazni, ki se razkrivajo kot spektralna iluzija in ne nazadnje zgolj še kot nekakšen prazen privid, ki izgublja zvezo z realnim: »1. podoba kot odsev izvirne realnosti; 2. podoba kot prikrievanje in/ali sprevračanje izvirne realnosti; 3. prikrievanje odsotnosti izvirne realnosti; 4. ni razmerja s kakršnokoli realnostjo: gre za čisti simulaker.«

4 Rjava barva je aluzija na Koroško; je barva koroške moške narodne noše oziroma tako imenovanega »koroškega gvanta«, ki je asociiran z nemškim nacionalizmom. Slovenci ga zato smatrajo kot oblačilo, ki signalizira »obrambni boj« proti Slovincem.

5 Beseda *Wermut* je ime za zdravilno rožo (*artemisia absinthium*) ter za pelin, evocira pa tudi nadaljnje asociacije. Pridevnik oziroma pridevniška beseda *Wehr-* (slovensko: *obrambni*, *vojaški*) v povezavi s samostalnikom *Mut* (slovensko: *pogum*) pomeni obrambni/vojaški pogum. *Wehr* v samostalniški rabi ima dva pomena: *jez*, *zapornica*; *bran*.

6 Zloglasni »posebni dom« za azilante na Svinjski planini na avstrijskem Koroškem, je oktobra 2008, malo pred svojo smrtno nesrečo, iniciiral tedanji deželni glavar Jörg Haider. Vse do njegovega zaprtja oktobra 2012 so se v njem znašli prosilci za azil iz Afganistana, Čečenije in od drugod, ki so bili večinoma neupravičeno osumljeni kriminala. V domu je vladalo sistemsko nasilje: pičla hrana, največkrat plesniva, nezadostno gretje pozimi, slabo urejene sanitarije, nezadovoljliva ali preprečevana zdravniška oskrba. Azilni dom je postal sredstvo represije in odvratanja prosilcev za azil in izginjanje pravice do azila, namesto da bi bil institucija njihove zaščite.

GARDEROBNE SKUPNOSTI
IN ETNIČNA MAŠKARADA

Zdi se, da nacije/naroda ali nacionalne in etnične identitete – pri tem se navezujemo na lucidna spoznanja, ki jih implicira Oswaldova pesniška zbirka – danes še najbolje opisujeta tretji in morebiti zlasti četrti postopek Baudrillardjevih znakovnih podob. Prehod od znakovnih sporočil, ki prikrivajo in/ali sprevačajo »izvorno realnost«, na znake, ki prikrivajo, da takšna realnost ne obstoja, je sam po sebi zgovoren in sugestiven. »Izvorna realnost« ali preteklost se zdita videz, *privid*, ki kaže na to, da ju ni več, da sta izginili, se transformirali – v vedno bolj gosto in vedno bolj nepregledno množico videzov. Dogaja se fragmentacija dogodkov in podob, trganje informacij iz njihovega prvotnega konteksta. Ko realno ni več, kar je bilo, ko simulacija realnosti izgublja zvezo z realnim, lahko rečemo, da v zgodovinskem smislu sploh ne eksistira več oziroma eksistira samo še v formi nekakšne neobičajne realnosti, ki je izgubila svoj prvotni vzrok.

Ko realno ni več, kar je bilo, ko simulacija realnosti izgublja zvezo z realnim, se »porodi« (spektakelski) simulaker, ki ustvarja videz realnosti in pri tem skriva, da je sam videz. Za Baudrillarda se spektakel pojavi namreč prav v momentu metamorfoze realnosti v simulaker. Situacionistični teoretik Guy Debord pa v svojem najpomembnejšem delu *The Society of Spectacle* (1994) celo zapiše, da se v sodobnih družbah »celotno življenje kaže kot neizmerno kopičenje spektaklov. Vse, kar je bilo neposredno doživeto, se je oddaljilo v reprezentacijo« (ibid., 12). Posledica spektakla je, da je čutni svet nadomeščen z zbirko podob, kar pomeni, da ni več mogoče govoriti o realnosti, temveč le o podobi realnega (skupek podob Baudrillard imenuje hiperrealnost). Po Debordu pa spektakel ni preprosto le skupek podob, ki zakrivajo realnost, temveč so to vselej družbeni odnosi, katerega posrednik so podobe.

Novi vizualni mediji, pa tudi internetska besedilnost ter skorajda neomejene možnosti virtualnega prostora, so bistveni pri konstrukciji spektakla. Sherry Turkle prihaja v knjigi *Life on the screen* (1995) – podobno kot Baudrillard in Debord – do sklepa, da se človek ne razvija več na podlagi »avtentičnih« izkušenj, pač pa v kontekstu umetnega, virtualnega sveta (*cyberspace*). Čeprav avtorica v tej knjigi izpostavlja predvsem pozitivne strani spleta, ki posameznika osvobaja od omejujočih družbenih spon, denimo tako, da mu omogoča možnost odkrivanja takšnih vidikov identitete, ki si jih v »resničnem« življenju nikdar ne bi upal priznati ali tako, da mu pomaga zgraditi idealni jaz – doseči, da je lahko tak, kakršen si želi biti⁷, se je kasneje od teh stališč oddaljila.

V knjigi *Alone together* (2011) Turkle piše zlasti o tem, kako močno lahko »računalniška manija« prizadeva socialno življenje. Smo povsod in hkrati nikjer. Smo povezani, a si nadevamo maske in se skrivamo drug pred drugim. Pogost slogan je: *I share therefore I am*. Toda čim bolj se »povezujemo«, tem bolj se izoliramo. Ne živimo v odnosih, pač pa v iluziji odnosov. Čeprav je splet surogat, brez čustev, brez sposobnosti empatije in brez izkušenj, ponuja navidezno rešitev natanko tam, kjer smo najbolj ranljivi: v svoji osamljenosti, ki jo spremljata bojazen in bivanjska tesnoba.

S temi predpostavkami se Turkle približuje teoriji Zygmunta Baumana (2002, 251) o novih skupnostih, ki jih metaforično imenuje »garderobne« skupnosti, opisuje pa jih tudi kot »karnevalske« in »eksplozivne«. Pravi, da primarna značilnost novih skupnosti ni več njihova pregovorna trdnost in povezanost v celoto, ki deluje v skupne namene, temveč nasprotno – utekočinjenje, začasnost in eksteritorialnost se zdijo najustreznejši atributi novih skupnosti, ki se zdijo eksplozivne, saj se nahajajo na meji med razpadom in ohranitvijo. Njihova »eksplozivna« narava se dobro ujema z identitetami v dobi »tekoče moderne« (tako Bauman imenuje obdobje, v katerem se nahaja današnja globalna družba). Podobno kot te identitete so nove skupnosti »izmuzljive, minljive. [...] Moči ne črpajo iz svojega pričakovanega trajanja, temveč, paradokсно, iz svoje negotovosti in nezanesljive prihodnosti, iz previdnosti in emocionalnega investiranja, ki ga glasno zahteva njihov krhki obstoj.« (ibid.)

To se kaže tudi v življenjskih slogih posameznikov in posameznikov (zlasti v zahodni družbi). Izogibajo se fiksnosti identitet in jih izbirajo in kupujejo v identitetnih supermarketih, nosijo pa jih kot maske ali »ogrinjalo, ki ga je mogoče kadarkoli sneti« (Bauman, 2008, 19–34). Kot da bi lahko privzeli marsikatero identiteto v smislu nekakšnega *anything goes*?

Preden nekoliko podrobneje odgovorimo na to vprašanje, naj opozorimo, da je treba v znanstvenem diskurzu pojem maškarade kljub etimološkemu sorodstvu razlikovati od pojma maske (sposojen iz francoskega *masque* za masko za obraz, nošo, preobleko, preoblečenega; gl. tudi srednjelatinsko *masca* za čarovnico ter arabsko *maskharat* za burkeža), ki v antropoloških in teatroloških kontekstih označuje predvsem prekrivanje obraza kot del starodavnih ljudskih izročil, obredij in običajev (verski kulti, antično gledališče, *Commedia dell'arte*, tradicionalni karneval; gl. Kuret 1963; Unger, 2007). Nasproti temu pa se v gledaliških, filmskih in literarnih vedah, pa tudi v filozofiji in psihoanalizi s pojmom maškarade označujejo predvsem strategije insceniranja spolnih identitet, zaradi česar se z uveljavitvijo tako imenovanih *Gender Studies* v 1990-ih letih

7 »You can be whoever you want to be. You can completely redefine yourself. You can be opposite sex. You can be more talkative. You can be less talkative [...]. You don't have to worry about the slots other people put you in as much. It's easier to change the way people perceive you, because all they've got is what you show them. They don't look at your body and make assumptions. They don't hear your accent and make assumptions. All they see are your words« (Turkle, 1995, 184).

sinonimno pogosto uporablja pojem spolne maškarade (gl. Butler, 2001, 55–68). Gre v bistvu za koncept transvestizma, maškarade v lastni spol in preoblačenja v različne spole – koncept, ki na eni strani z opozorilom na konstrukcijo spolne identitete ugovarja esencialističnim pozicijam, na drugi strani pa predpostavlja spolno identiteto, ki jo je mogoče maskirati. –

»Spolno maškarado« je mogoče aplicirati tudi na *etnično maškarado*, ki bi se v tem primeru kazala v preoblačenju v različne nacionalne/etnične identitete, v oponašanju ali prikrivanju dozvedno »izvirne« identitete ali pa v poigravanju z več identitetami hkrati. Pojav etnične maškerade zelo nazorno predočuje primer, ki ga navaja filozofinja in sociologinja Renata Salecl v svoji knjigi *Izbira* (2011, 41–42):

»Ko sem prvič srečala Annu, mlado antropologinjo na študiju v Britaniji, sem sicer vedela, da se je rodila v Indiji, vendar sem prav tako slišala, da je njena družina francoskega rodu. Nato sem spoznala njene starše. Po videzu sta bila izrazita Indijca. Mama je bila visoka in temne polti, imela je dolge črne lase in je bila oblečena v sari. Na čelu je imela tilako oziroma rdečo piko, kar je pomenilo, da je poročena Hindujka. Oče je bil temnolas in bi ga človek prav tako zlahka imel za Indijca. Njuna angleščina je imela hindijski naglas. Ker sta pravkar prispela iz Kalkute, kjer sta živela, sem sklepala, da sta oba Indijca in da sta v mladosti morda kdaj živela v Franciji. Zelo sem bila preseščena, ko sem od Annu izvedela, da sta se odločila biti Indijca. Človeka, ki sta se rodila in odrasla v Franciji, sta v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja začutila, da imata dovolj zahodnjaškega življenja, in sta se preselila v Indijo. Tam sta sprejela indijsko kulturo in indijski način življenja, in sicer v tolikšni meri, da sta se oblačila v tradicionalna indijska oblačila, govorila hindijščino in vzgajala otroke, kakor jih vzgajajo indijske družine.«

Renata Salecl poudarja, da asimilacija matere in očeta mlade antropologinje Annu v indijsko družbo ni bila stvar ekonomske nujnosti, kar velja za večino priseljencev, bila je, kot meni, »preprosto stvar izbire življenjskega sloga, ki ju je najbolj pritegnil« (ibid., 42). V potrošniškem obstoju, ki je forsiran pod tiranijo hipnosti, so želje (oziroma zadovoljitev le-teh) postale tisto, čemur je potrebno slediti. V tem obstoju ima lahkotnost pridruženja in zapuščanja, ki jo nosi izkustvo »fantomske *ad hoc* skupnosti«, prednost pred zavezujočimi pripadnostmi in lojalnostmi ter omejitvami sodobne civilizacije (Bauman, 2007, 111–112). Skupnosti so številnih barv in velikosti, predvsem pa so bolj »projekti, kakor stvarnosti, nekaj, kar pride po individualni izbiri in ne pred njo« (Bauman, 2002, 214).

Čeprav je posameznikova izbira identitete na prvi pogled lahko videti kot povsem svobodno dejanje sa-

mostvarjenja, je neredko odvisna od prisile trga dela, potrošniške eksistence ter standardizacije in kontrole, ki jih ta področja vsebujejo. Naj v tem kontekstu opozorimo na indijski Bollywood, ki v vse večji meri v svetu išče primerne lokacije za snemanje indijskih filmov – med drugim je Bollywood takšne lokacije našel tudi na Hrvaškem in v Sloveniji (gl. Pušnik, 2014) – in tako za vsako državo ali regijo, v kateri gostuje predstavlja tudi izjemno turistično, poslovno in promocijsko priložnost. V teh filmih, ki vključujejo veliko sodobnih plesnih in glasbenih scen, pa tudi stilnih elementov iz aktualnega sveta mode in oglaševanja, so etnične in religiozne razlike predstavljene kot neke vrste živa maškarada, za katero se skriva »indijskost« kot nekakšna tančica skupnih civilizacijskih vrednot (Deshpande, 2005, 192–193). Indijski film se tako izkazuje kot oblika nacionalne artikulacije, ki zagotavlja identifikacijska oporišča tudi (in po intenciji zlasti) indijski diaspori in je značilna za postkolonialne situacije. S pozno moderno te slednje družijo to, da se izpričujejo v izjemno visokem številu življenjskih stilov, ki obetajo posamezniku družbeno promocijo in – s tem povezano – veliko izbir za samoreprezentacijo in oblikovanje pripadanja in identitet.

V kontekst garderobnih skupnosti in etnične maškarade se umešča tudi »etnična plastična kirurgija«, ki predstavlja vse bolj razširjen sodobni družbeni pojav. Novinarica Maureen O'Connor je julija 2014 v časniku *The New York Magazin* (glej prevod članka v slovenski reviji *Global*, november 2014, 32–39) zapisala, da se je od leta 2005 do 2013 po ugotovitvah Ameriškega združenja za plastično kirurgijo število kozmetičnih posegov pri Američanih azijskega porekla povečalo za 125 odstotkov, pri Latinskoameričanih za 85 odstotkov in pri Afroameričanih za 56 odstotkov. Pri »belopolnih« Američanih se je število posegov povečalo le za 35 odstotkov. To po mnenju avtorice, ki se mu pridružujemo, na eni strani potrjuje, da v kulturi lepote še vedno veljajo pretežno »belska« merila, deloma tudi zato, ker razrede privilegiranih večinoma predstavljajo »belci«. O'Connor (2014, 32) poudarja, da postopki za pridobitev »belskega videza« še vedno temeljijo na zgodovinsko izoblikovanih stereotipih in o marsikaterem od teh postopkov krožijo tudi precej »grozljive zgodbe«, ki segajo od nelepe preteklosti frenologije in evgenike do sodobnih muh, kakršni sta ravnanje las in svetlitev kože. Tisti, ki te postopke izvajajo, pa, tako O'Connor, že dolgo zagovarjajo, da gre za osebne lepotne izbire, ne pa za odpravo etničnih ali rasnih značilnosti. Moškim in ženskam govorijo, naj iz sebe naredijo nekaj edinstvenega, obenem pa jim kaj radi dajo natančna navodila, kako naj bi bil edinstven posameznik videti.

Kljub temu pa je tudi znotraj »etnične plastične kirurgije« jasno zaznaven trend, ki ga ni več mogoče zreducirati na binarizem »belsko/črnsko«, saj na površje stopajo težnje po preseganju tovrstne dualnosti. Ljudje pri operativnih posegih vse bolj izbirajo tisto, kar jim je všeč pri drugih etničnih skupinah in to proglašajo za

trenutni lepotni ideal. Tudi »belska« večina prevzema ideale, ki so v plastični kirurgiji označeni za »etnične«. »Belke bi rade imele zadnjico, kakršno ima Kim Kardashian« in »polnejše mongoloidne ali afriške ustnice«, pravi znani plastični kirurg Michael Johns (O'Connor, 2014, 35). Leta 2011 je anketa revije *Allure* pokazala, da je 85 odstotkov vprašanih prepričanih, da je večja raznolikost prebivalstva spremenila ameriška lepotna merila, 64 odstotkov vprašanih pa je menilo, da so rasno mešane ženske »poosebljenje lepote« (ibid., 37). Spričo slednjega podatka ne preseneča, da je nemalokrat celotna identiteta definirana zgolj prek – v tem primeru rasno mešanega – telesa. »Telo je medij samopredstavljanja, samopromocije, samooglaševanja, pa tudi mesto družbene stigmatizacije, če ne ustreza standardom sprejemljivosti.« (Kuhar, 2004, 11). Je pa telo tudi »dejavnik«, ki lahko vodi v »subverzivno zmedo« in s tem k razmisleku o mestu in stabilnosti dveh dominantnih, navidezno binarno o/pozicijskih ras.

Mary Douglas v delu *Purity and Danger* (1966; nemški prevod 1988) pokaže, da so sami obrisi »telesa« vzpostavljeni z označevalsko prakso, ki si prizadeva vzpostaviti specifične kode kulturne o/pozicije. Vsak diskurz, ki vzpostavlja telesne meje, služi namenu konstituiranja in naturaliziranja določenih tabujev v skladu s primernimi mejami, držami in oblikami menjave, ki definirajo, kaj konstituira telo. V tem kontekstu piše: »[P]redstave o ločevanju, očiščevanju, razmejevanju in kaznovanju imajo zlasti funkcijo, da vsilijo sistem inherentno nečisti izkušnji. Videz reda je mogoče ustvariti le tako, da pretiravamo z razlikami med znotraj in zunaj, nad in pod, moškim in ženskim, za in proti« (Douglas, 1988, 15–16).

Douglas nedvomno zagovarja strukturalistično razliko med inherentno nebrzdano naravo in redom, ki je vsiljen s kulturnimi sredstvi. Kljub temu je mogoče »nečistost«, o kateri govori, rekonceptualizirati kot območje kulturne nebrzdanosti in nereda. Čeprav Douglas predpostavlja neizogibno binarno strukturo ločnice narava/kultura, kar pomeni, da ne more pokazati alternativne konfiguracije kulture, kjer je tovrstne ločnice mogoče zmehčati in širiti onkraj binarnega okvira, v svoji analizi vendarle sugerira, da to, kar konstituira mejo telesa, nikoli ni zgolj materialno, ampak da površino telesa – kožo – sistematično označujejo tabuji in anticipirane transgresije; telesne meje pravzaprav postanejo meje družbenega *per se*. Kulturološko ali tudi postkolonialno prisvajanje njenega pogleda bi prav lahko razumelo telesne meje kot meje družbeno *hegemonoga*. V mnogih kulturah, trdi Douglas (1988, 149), obstajajo »onečiščevalne/onesnaževalne sile, ki pripadajo strukturi samih predstav in ki kaznujejo simbolni prelom tega, kar bi moralo biti združeno ali simbolno združujejo to, kar bi moralo biti ločeno. Iz tega izhaja, da je kontaminacija nevarnost, ki verjetno grozi le tam, kjer so linije kozmične ali družbene strukture jasno definirane.«

V sedanjem globaliziranem svetu te družbene struk-

ture vsekakor niso več jasno opredeljene, začele so se razkrajati in taliti. To se neobhodno odraža tudi v večji sprejemljivosti podob hibridnega ali »kontaminiranega telesa«, v katere so vpisana prevladujoča kulturna pravila, ki se spajajo z globalnim kapitalizmom, katerega poganja nebrzdan lov za dobičkom. Hkrati pa zgodbe, ki se nanašajo na »etnične plastične operacije« razkrivajo, da jih ni mogoče zvesti zgolj na identifikacije s prevladujočimi ali diskriminatornimi podobami in da je potemtakem mogoče govoriti tudi o prelomu med družbeno dominantnimi normami in subjektivnim imaginarnim. Za takšno prakso de- oz. neidentifikacije pledira na primer Kalpana Seshadri-Crooks v svoji knjigi o »belskosti« (2000). Ta prelom znotraj identifikacij odpira tudi možnost premeščanja in prekodiranja vladajočih podob. Kajti če je subjekt vedno uzrt kot »drugi« in se s tem to, kar je videti, prikrije, potem je to diferenco mogoče produktivno ali subverzivno koristiti. Naj to ponazorijo sledeči primer.

V pogovoru z Maureen O'Connor (2014, 38) Tina Redwood, trenerka zumba s pisano poklicno potjo (med drugim je bila športna novinarka za *Essence* in *InStyle*), jamajškimi predniki in britansko vzgojo, doma pa v newyorškem Harlemu, glavnem centru afroameriške kulture v ZDA, pravi, da je odraščala s prikupnimi sestrami in z mamo lepotico, njo pa so »vsi klicali Kumara«. Ker so se norčevali iz njenega videza, se je odločila za korenito spremembo svoje telesne podobe, ki je vključevala občutno izgubo teže in korekcijo nosu, zaradi česar jo je brat razglasil za »izdajalko« Reedwoodovega rodu. »Rekla sem mu: 'Hej bratec, aleluja! Kar ti ohranja družinsko izročilo s svojim videzom!'« Novo telo je zanj postal rešitev za travmo izobčene najstnice. Beljenju kože pa se je odrekla: »Smešno, odkar sem s svojim britanskim naglasom pristala v tej državi, vsi mislijo, da sem belka.« (Ibid.)

ZAKLJUČEK:

Sodobni procesi globalizacije so se v zadnjih desetletjih hitro in nezaustavljivo širili. Svet, v katerem živimo, sta Deleuze in Guattari (2000) poimenovala rizomskega. »Rizom sam na sebi ima zelo različne oblike, od površinskega razvejanega raztezanja v vse smeri do sklenitve v čebulnice in gomolje.« (Ibid., 14) Svet, ki ga opredeljuje globalizacija, je decentraliziran sistem nestalnih konfiguracij mrežnih struktur. To pa pomeni, da ga ni več mogoče opisati s klasičnimi binarizmi kot so kultura/natura, center/periferija, »belsko/črnsko«, večinsko/manjšinsko. Tudi meje nacionalnih držav postajajo čedalje bolj prepustne, nacija sama pa se izkazuje za krhko in oblegano, a hkrati precej prilagodljivo kategorijo.

Za preučevanje globalnega svetovnega »interaktivnega sistema« je Arjun Appadurai (1996) predlagal uporabo kategorije krajin (*scapes*), med katerimi so ob medijskih, tehničnih, finančnih in idejnih tudi etnokrajine. Te slednje, ki jih ne gre videti ločeno od drugih krajin,

zajemajo ljudi, ki so vključeni v tokove migracij in premikanj: turisti, migranti, begunci, eksilanti, delavci ter druge mobilne skupine in posamezniki. Poudarili smo, da se tudi »avtohtono« prebivalstvo vse bolj prepoznava v teh raznolikih »drugih«, ki prihajajo, metaforično rečeno, iz vseh koncev in krajev sveta. Mnoge izmed njih – »mnoge, kolikor so *mnogi*« in s tem množstvo oziroma *multituda* (Virno 2003) – družijo izkušnja ne-udomovljenosti in to svojo izkušnjo postavljajo v središče svoje družbene in politične prakse.

Primeri iz sodobne glasbe in literature dajejo vedeti, da tudi sodobna umetnost, še zlasti tako imenovana »transumetnost« (Tratnik, 2010), lahko v sebi osupljivo natančno povzema bivanje v globalnih pogojih ter reflektirano in kritično soočanje z njim. Ni naključje, da se transumetniške prakse pojavljajo zlasti v kontekstu globalnih mobilnosti ter večetničnih in ob/mejnih družb, na kar zgovorno opozarja glasba iz lužiške Srbije (Nemčija) izhajajočega dueta *Berlinska dróha* ter poezija pretežno na Dunaju živečega »koroškega Slovence« Janija Oswalda, ki smo se jima podrobneje posvetili. Značilno za transumetnost je, da namerno poraja Tretji prostor (H. K. Bhabha), ki subvertira ustaljene konstrukcije med »lastnim« in »drugim/tujim«, katere nihajo v odprtosti, večglasju in hibridizaciji in se nikdar ne sklenejo.

Procesi globalizacije sovpadajo z razmahom novih vizualnih medijev in kiberneta. Oboji so bistveno vplivali na preobrazbo nacionalne in etnične identitete ter na kreacijo imaginarijev pripadanja tako imenovanim novim skupnostim. Stare skupnosti, ki so temeljile in deloma še temeljijo na ponavljajočih se skupinskih navadah in običajih, so v današnjem svetu vse bolj izvržene iz družbenega okolja. To na eni strani poraja občutje nezaščitenosti in krhkosti človekove eksistence, na drugi strani pa vse večjo vezanost na pojave, ki jih Jean Baudrillard (1999) označuje s pojmi simulacija in (spektakelski) simulaker, Guy Debord (1994) pa s terminom »družba spektakla«.

Pojem implicira predvsem kritiko spektakla ter njegovih podob, ki jih globalni kapitalizem in svobodni trg nenehno vsiljujeta in ki najbolj vplivajo na percepcije realnosti. Spektakel, ki privabi akterje/gledalce pred zaslon in podžiga individualne in skupinske fantazije, smo ponazorili s pojavom kot je bollywoodski (indijski) film, ki ga ni mogoče misliti brez »tujih« primesi in vzorov, ter s fenomenom *etnična maškarada*, ki se kaže v »preoblačenju« v različne nacionalne/etnične identitete, oponašanju ali prikrievanju dozdevno »izvirne« identitete ali pa v poigravanju z več identitetami hkrati.

Etnična maškarada napeljuje na pripadnost novim, globalnim skupnostim, ki jih Zygmunt Bauman (2002, 251–253) opisuje tudi kot garderobne in karnevalske. Njihova primarna značilnost ni več trdnost in povezanost ljudi v celoto, ki delujejo v skupne namene, temveč nasprotno: ohlapnost, fluidnost, eksteritorialnost in kratko trajanje se zdijo najustreznejši atributi teh skupnosti, ki jih Bauman zaznava tudi kot potencialno »eksplozivne«, ker so vedno na meji med razpadom in ohranitvijo. V kontekst pojava etnične maškarade se umešča tudi »etnična plastična kirurgija«, ki predstavlja vse bolj razširjen sodobni družbeni pojav.

Največji problem pri kirurški preobrazbi ali tudi virtualno uresničljivi težnji po etnični »maškaradni« identiteti je v tem, da posamezniki v njej lahko najdejo uteho, ki pa zdaleč ni trajna, saj identiteta, ki so si jo »izbrali«, nikakor ne pove vsega vsega, kar je treba povedati o tem, kar so v resnici. Ego (človekovo zaznavanje samega sebe), tako Renata Salecl (2011, 44), je majava zgradba, ki jo nezavedni goni in želje zlahka spodkopljejo. Neizpodbitno pa je, da tako etnična maškarada kot tudi »etnična plastična kirurgija« spodkopavata hegemonsko ali tudi »belsko« pojmovanje rasno ali etnično obeleženega telesa in dopuščata ekscentrično, če že ne subverzivno pozicijo v odnosu na binarni sistem, v katerega smo vpeti.

FROM OLD TO NEW IMAGERIES OF BELONGING:
NATIONAL AND ETHNIC IDENTITY BEYOND BINARY OP/POSITIONS

Marija JURIC PAHOR

Institute for Ethnic Studies, Erjavčeva 26, 1000 Ljubljana, Slovenia
e-mail: juric.pahor@alice.it

ABSTRACT

Building on cultural and postcolonial studies, Baudrillard's concept of simulacrum, Debord's theorization of the "society of the spectacle," and some relevant theories of globalisation and new media, the author points out that we are witnessing an erosion of traditional binary op/positions (e.g., whites/blacks, we/others, centre/periphery), which is manifest in the transformation of individual and collective belonging, as well as of national, ethnic and other identities. The author sheds light on this transformation with examples from art (music, literature), originating particularly within the context of multi-ethnic and border societies and contains, to an increasing degree, new ways of imagining multifaceted, hybrid and multiple identity emplacements. Special attention is paid to the analysis of the phenomenon of "ethnic masquerade" displayed through "disguising" as various national/ethnic identities, imitation or concealment of the supposed "original" identity, or through playing with several identities and affiliations at the same time. According to the author, the new global communities described by Zygmunt Bauman as cloakroom and carnival communities, as well as "ethnic plastic surgery" as an increasingly wider contemporary social phenomenon, also fit into the context of the phenomenon of "ethnic masquerade." Although "ethnic masquerade" and "ethnic plastic surgery" are largely products of the global consumer capitalism that defines them, it cannot be denied that they undermine the hegemonic or "whites'" concept of a racially or ethnically characterised body, thereby enabling an eccentric if not even subversive affiliation and signification beyond the binary systems that still circumscribe us despite their porosity.

Key words: imageries of belonging, national identity, ethnic identity, ethnic masquerade, ethnic plastic surgery

LITERATURA:

- Appadurai, A. (1996):** *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Baudrillard, J. (1999):** *Simulaker in simulacija. Popoln zločin*. Ljubljana, ŠOU, Študentska založba (Knjižna zbirka Koda).
- Bauman, Z. (2002):** *Tekoča moderna*. Ljubljana, Založba / *cf.
- Bauman, Z. (2007):** *Consuming Life*. Cambridge, Polity Press.
- Bauman, Z. (2008):** *Identiteta: Pogovori z Benedetto Vecchijem*. Ljubljana, Založba / *cf.
- Benhabib, S. (2010):** *Pravice drugih. Tujci, rezidenti in državljani*. Ljubljana, Krtina (Knjižna zbirka Temeljna dela).
- Bhabha, H. K. (1996):** *Culture's In-Between*. V: Hall, S., Gay, P. (ur.): *Questions of Cultural Hybridity*. London, Sage Publications; New Delhi, Thousand Oaks, 53–60.
- Bhabha, H. K. (2000):** *Die Verortung der Kultur*. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Bhabha, H. K. (2007a [1994]):** *DisemiNacija: Čas, naracija in robovi moderne nacije*. V: Jeffs, N. (ur.): *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana, Krtina, 249–290.
- Bhabha, H. K. (2007b):** *Grenzen, Differenzen, Übergänge*. V: Gunsheimer, A. (ur.): *Grenzen, Differenzen, Übergängen. Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation*. Bielefeld, Transcript, 29–48.
- Bhabha, H. K. (2012):** *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung* (ur. Babka, A., Posselt, B.). Wien - Berlin, Turia + Kant.
- Debord, G. (1994):** *The Society of Spectacle*. New York, Zone Books.
- Butler, J. (2001):** *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana, Škuc (Zbirka Lambda ; 19).
- Cijan, N. (2013):** *Josip Osti: poezija zastavlja prva in zadnja vprašanja*. Pogledi.si, <http://www.pogledi.si/ljudje/poezija-zastavlja-prva-zadnja-vprasanja> (29.9.2014).
- Delanty, G. & Rumford, C. (2008):** *Nov razmislek o Evropi. Družbena teorija in pomeni evropeizacije*. Ljubljana, Sophia.
- Deleuze, G. & Guattari F. (2000):** *Micelij*. Koper, Hyperion.
- Deshpande, S. (2005):** *The Consumable Hero of the Globalised India*. V: Kaur, R. & Sinha A. J. (ur.): *Bollyworld: Popular Indian Cinema through a Transnational Lens*. New Delhi, Thousand Oaks; London, Sage, 186–203.
- Detela, L. (2013):** *Pesniški izziv Janija Oswaldala*. *Revija Srp*, 21, 113–114. Ljubljana, 164–166.
- Douglas, M. (1988):** *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hall, St. (1996):** *Who Needs Identity? V*: Hall, S. & Du Gay, P. (ur.): *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications, 1–17.
- Hall, St. (1999):** *Kulturelle Identität und Globalisierung*. V: Hörning & K. H., Winter, R. (ur.): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 339–441.
- Hall, St. (2000):** *The Multicultural Question*. The Political Economy Research Centre Annual Lecture. Delivered on 4th May 2000 in Firth Hall Sheffield. [Http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Stuart_Hall_The_multicultural_question.pdf](http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Stuart_Hall_The_multicultural_question.pdf) (22.9.2014).
- Hall, St. (2002):** *Demokratie, Globalisierung und Differenz*. V: Enwezor, O., Basualdo, C., Bauer, U. M., Ghez, S., Maharaj, S., Nash, M. & Zaya, O.: *Demokratie als unvollendeter Prozess*. Documenta_11 Plattform 1. Kassel, Hatje Cantz Verlag, 21–40.
- Janko Spreizer, A. (2006):** *Avtohtonost v slovenskem narodn(ost)em vprašanju in koncept staroselstva: nastavki za analizo ideologij primata*. *Razprave in gradivo/Treatises and Documents*, 50–51, 236–271.
- Johnson Debeljak, E. (1999):** *Tujka v hiši domačinov*. Maribor, založba Obzorja.
- Jurić Pahor, Marija (2012a):** *Transkulturaciona in kulturna hibridnost: dva ključna pojma postkolonialnih študijev kot izziv za proučevanje nacionalnih in etničnih identitet*. *Razprave in gradivo/Treatises and Documents: Journal of Ethnic Studies/Revija za narodnostna vprašanja*, 69, 36–65.
- Jurić Pahor, Marija (2012b):** *Čezmejni in transkulturni imaginariji: alpsko-jadranski prostor v kontekstu njegovega zamišljanja in o(d)smišljanja*. *Annales, Ser. hist. et sociol.*, 22, 2, 409–424.
- Jurić Pahor, Marija (2014):** *Mejni (s)prehodi: Homi K. Bhabha in teoretsko umeščanje njegovih koncepcij*. *Primerjalna književnost*, 37, 1, 19–39.
- Kernev Štrajn, J. (2011):** *Dve tržaški avtobiografiji z vidika paratopije: Moje suhote in njihovi ljudje Borisa Pahorja in Zelenomodro (Verdeaqua) Marise Madieri*. V: Koron, A. & Leben, A. (ur.): *Avtobiografski diskurz. Teorija in praksa avtobiografije v literarni vedi, humanistiki in družboslovju*. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU (Studia litteraria), 261–276.
- Kralj, A. (2008):** *Ne-povabljeni. Globalizacija, nacionalizem in migracije*. Koper, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče; Koper, Založba Annales.
- Kristeva, J. (1993):** *Nations Without Nationalism*. New York, Columbia Press.
- Kuhar, M. (2004):** *V imenu lepote*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Kuret, N. (1963):** *O nosivcih slovenskih šemskih običajev*. *Slovenski etnograf* 16/17, 167–178.
- Lévy-Strauss, C. (1994):** *Tristi tropici*. Milano, Il Saggiatore.
- Maalouf, A. (2002):** *U ime identitete*. Zagreb, Pro-metej.

- Mugerli, M. (2005):** Pisanje med kulturama (Dvojezično pesništvo Josipa Ostija). V: Zbornik predavanj 41. seminarja slovenskega jezika, literature in kulture. Ljubljana, Filozofska fakulteta, 190–193.
- Nastran Ule, M. (2000):** Sodobne identitete v vrtincu diskurzov. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Nowak, P. (2011):** Sorbischer Folk trifft Berliner Punk. <http://peter-nowak-journalist.de/tag/berlinska-droha/> (8.9.2014).
- O'Connor, M. (2014):** Plastična rasa. Global – Izbor najboljših člankov iz svetovnega tiska, november, 2014, 32–38.
- Oswald, J. (1985):** Zaseka. Celovec, Založba Drava; Trst, Založništvo tržaškega tiska.
- Oswald, J. (2007):** Frakturen. Gedichte. Klagenfurt/Celovec, Drava Verlag/Založba Drava.
- Oswald, J. (2013):** Quaran Tanja. Homeland Eastland West Lend Fremd End konec. Klagenfurt/Celovec, Drava Verlag/Založba Drava.
- Poniž, D. (1985):** Ostri, kruti robovi poezije. V: Oswald, J.: Zaseka. Celovec, Založba Drava; Trst, Založništvo tržaškega tiska, 71–75.
- Poniž, D. (1991):** Jožica Čertov in Jani Oswald. (Poskus umestitve v prostor sodobne slovenske lirike). *Sodobnost* 39, 3, 309–316.
- Pušnik, M. (2014):** Indijski Bollywood skrbi za promocijo Slovenije v svetu. *Finance*, 10.9.2014, 176/2014. <http://izvozniki.finance.si/8809304/Indijski-Bollywood-skrbi-za-promocijo-Slovenije-v-svetu> (30.4.2015).
- Rutherford, J. (1990):** The Third Space. Interview with Homi Bhabha. V: Rutherford J. (ur.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London, Lawrence and Wishart, 207–221.
- Salecl, R. (2011):** Izbira. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Schönbach, M. (2013):** Zwischen Punk und Poesie. Sorbenland.Info – Nachrichten aus der sorbischen Lausitz. <http://sorbenland.info/zwischen-punk-und-poesie/> (25.10.2014).
- Sedmak, M. (ur.) (2009):** Podobe obmejnosti. Koper, Založba Annales.
- Sedmak, M. (2011):** Kultura mešanosti: družbeno in politično prepoznavanje socialne kategorije mešanih ljudi. *Annales, Ser. hist. et sociol.*, 21, 2, 261–274.
- Seshardi-Crooks, K. (2000):** Desiring Whiteness. A Lacanian Analysis of Race. London, Routledge.
- Šumi, I. & Josipovič, D. (2008):** Avtohtonost in Romi: k ponovnemu premisleku načel manjšinske politike v Sloveniji. *Dve domovini/Two Homelands*, 28, 93–110.
- Tratnik, P. (2010):** Transumetnost: kultura in umetnost v sodobnih globalnih pogojih, (Digitalna knjižnica, Dissertationes, 10). Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2010. http://www.pei.si/UserFilesUpload/file/digitalna_knjiznica/Dissertationes_10/index.html (30.03.2015).
- Turkle, S. (1995):** Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet. New York, Simon & Schuster Paperbacks.
- Turkle, S. (2011):** Alone together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York, Basic Books.
- Tschernokoshewa, E. (2013):** »Bin ich Deutscher oder Sorbe?« Wege und Irrwege zu einer hybridologischen Forschungsperspektive in der Lausitz. V: Tschernokoshewa, E. & Jacobs, F. (ur.): *Über Dualismen hinaus. Regionen – Menschen – Institutionen in hybridologischer Perspektive*. Münster - NewYork - München - Berlin, Waxmann, 13–42.
- Unger, T. (2007):** Maske. V: Burdorf, D, Fasbender, C., Moennighoff, B., Schweikle & G., Schweikle, I. (ur.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*. Stuttgart, Metzler, 479.
- Virno, P. (2003):** Slovnica množva. Ljubljana, Založba Krtina.