

---

# Multikulturalizem in diskurz tolerance v dobi globalnega kapitalizma in neorasizma

Lilijana Burcar

Danes vedno bolj v ospredje prodira koncept multikulturalizma in spremljajoči diskurz tolerance, ki se preko evropskih direktiv neposredno preliva v šolske kurikulumne. Hkrati pa tudi preko medijev in ob pomoči Evropske unije ter njenih sponzoriranih izobraževalnih projektov v domeni nevladnih organizacij postaja vse bolj vgrajen v naš način govora in s tem dojemanja in naslavljanja tistih, ki jih ta navidezno odprti liberalni diskurz pluralnosti, različnosti in domnevne vključujočnosti istočasno, kot bomo pokazali v nadaljevanju, sistematično izgrajuje za etnizirane, kulturno nesovpadne in posledično eksotično odstopajoče, a v istem zamahu tudi za pokroviteljsko tolerirane in zato v resnici le simbolično vključene druge. Koncept multikulturalnosti in diskurz tolerance nastopata kot medsebojno prepletena politična projekta. Pri tem ni zanemarljivo dejstvo, da je institucionalni poudarek, ki ga zahodne kapitalistične države – v vlogi naslednic nekdanjih in nositeljic novih imperijev – namenjajo izključno oblikovanju govora o kulturi, povsem izpodrinil in nadomestil antirasistična, feministična, delavska in druga gibanja ter onevidil in zadušil njihove zahteve po družbeno-ekonomski pravičnosti in socialni varnosti. Del teh procesov pa je tudi preizpraševanje in zahteva po odpravi rasistično-seksističnih praks in diskurzov, ki so neposredno soudeleženi pri oblikovanju in naturalizaciji »rasno« segregirane ter najbolj izkoriščane delovne sile, ki jo v novi ekonomiji predstavljajo prav imigranti.

V tej luči zato državno sponzorirani multikulturalizem s svojim ozkim in preusmerjenim poudarkom na kulturi in s spremljajočim diskurzom tolerance ne nastopa le kot vrsta institucionalnega koncepta. Na ravni »državnega aparata« namreč deluje tudi kot vrsta orodja, s katerim je mogoče na specifičen način usmerjati in določati, s tem pa »nadzorovati ter obvladovati« še dopustne okvi-

re in s tem povezane uradno veljavne razsežnosti t. i. pluralne raznolikosti/pestrosti prebivalstva (Gunew, 2004; Hage, 2000). S preusmerjanjem pozornosti na poenostavljeni pojem kulture se namreč oža način samoopomenjanja ter konstituiranja državljanov in državljanek kot političnih akterjev, predvsem tistih, katerih preživetje ni odvisno od konsumiranja in uveljavljanja predpisanega in ozkega koncepta njihove kulture, ki jo v primeru kulturno rasializiranih in na novo označenih drugih Zahod koncipira kot tradicionalno in nespremenljivo, temveč od dostopnosti in egalitarne distribucije tega, kar bi lahko po Bourdieuju imenovali družbeni, politični in ekonomski kapital znotraj zamišljenih homogenih nacionalnih skupnosti neoliberalne Evrope, Kanade, ZDA in Avstralije. Ko torej vpeljujemo pojme, kot sta multikulturalizem in toleranca, tudi v kurikulum, je v trenutnem družbenopolitičnem kontekstu najprej potrebno razumevanje zgodovinskega ozadja razvoja in zakorenitve multikulturalizma kot državne politike evro-atlantskih kapitalističnih držav, ki kljub specifičnemu govoru o pestrosti (prebivalstva) in pluralnosti (pogledov) ostajajo globoko rasistične. Prav tako pa je potrebno tudi razumevanje tega, kakšne vrste politični diskurz je pravzaprav toleranca, s katero se vse bolj na rob odriva in nadomešča drugi diskurz, tj. diskurz enakosti in solidarnosti. Kakšnemu namenu služita?

## Nastop multikulturalizma

Multikulturalizem, ki ga spremlja diskurz tolerance, se je prvič pojavil kot oblika sistematično vodene, institucionalno in zakonsko podprte državne politike v Avstraliji in Kanadi v 80-ih letih prejšnjega stoletja, se v 90-ih dokončno zakoreninil v ZDA in v Veliki Britaniji in se na prehodu v 21. stoletje dodobra uveljavil tudi kot del zakonodajne in širše institucionalne prakse znotraj Evropske unije, še zlasti v njenih zahodnoevropskih članicah. Multikulturalizem kot vrsta koncepta in dejanske prakse nastopa kot eden od prevladujočih načinov, s pomočjo katerega se vrši navidezno spravljiva oblika upravljanja s prebivalstvom in njegovo raznolikostjo v metropolitanskih jedrih nekdanjih imperijev – kjer se je po drugi svetovni vojni »gibanj[e] populacij med nekdanjimi kolonijami in metropolami zas[u]kalo v nasprotno smer« (Balibar in Wallerstein v: Baskar, 2004: 129) – kot tudi v njihovih nekdanjih kolonialno poseljenih periferijah in v dandanašnji osamosvojenih centrih, npr. denimo prav v ZDA, Kanadi in Avstraliji. Hkrati pa multikulturalizem prerašča v vrsto »globalnega diskurza«, saj zajema tudi novonastajajoče diaspore in načine njihovega pozicioniranja v odnosu do evro-atlantskih nacionalnih držav »gostiteljic«, ki so hkrati tudi center neoliberalnega kapitalizma (Gunew, 2004: 14). Ne gre namreč pozabiti, da je novi globalni kapitalizem z vrsto ekspanzionističnih in strukturalnih posegov v delovanje socialnih sistemov in regionalnih ekonomij – kar se

kaže predvsem v obliki sistematične deregulacije, liberalizacije in privatizacije lokalnega gospodarstva Južne in Srednje Amerike, Afrike in vrste drugih nekdanjih zahodnoevropskih kolonij v korist zahodnih multinacionalk, kar spremlja masovna razlastitev in obubožanje lokalnega prebivalstva s pičlo možnostjo zaposlitve in preživetja – sprožil plaz večinoma prisilnih migracij po celem svetu. (Neo)kolonialne zgodovine in spremljajoče prakse v novi preobledi tako še vedno stojijo v ozadju premikov prebivalstva, strukturirajoč tudi način ustvarjanja problematike in govora o migracijah in diasporah, ki za razliko od 19. stoletja tokrat potekajo v veliki meri od na novo kolonizirane in obubožane periferije nazaj proti metropolnemu centru.

Multikulturalizem v tem družbenopolitičnem kontekstu nastopa kot oblika diskurza in prakse, na podlagi katere poteka naslavljanje in obvladovanje t. i. različnosti. V nasprotju z uradnimi interpretacijami držav izvaja te politike se multikulturalizem kaže za vedno bolj prepletenega s ponovnim produciranjem že zdavnaj preizprašanih in ovrženih kategorij rase in rasnih razlik, ki so tokrat projicirane v imigrantsko populacijo pod navidezno nevtralno oznako (»nepremostljive«) »kulture drugačnosti« (Balibar, 2004). Tako se, kot izpostavlja Henry Louis Gates Jr., izraz multikulturen/večkulturen uporablja kot na novo kodirani sinonim oziroma drugo ime za »večrasen« (1993: 7). Pomenil naj bi »vključujoč več ras«, pri čemer pa izraz multikulturen v resnici nastopa kot označevalec le za tiste skupine ljudi, ki so rasalizirane in torej kategorizirane kot »nebele« (*people of color*) (Edelstein, 2005: 18) oziroma kot »vidne manjšine« (Bannerji, 2000: 39). Tako se v kontekstu kanadskega, ameriškega, avstralskega in nenazadnje zahodnoevropskega multikulturalizma še naprej vzdržuje predstava o belskosti kot univerzalni normi in osrednjem, celo tvornem jedru družbe in nacionalnega imaginarija, in ne kot iz rasističnega diskurza izpeljani politični kategoriji in družbenemu konstrukt, ki je sama v polpretekli zgodovini evropskega naseljevanja kolonij nastopala kot spremenljiv in gnetljiv pojem.<sup>1</sup> Izraz multi-

<sup>1</sup> Podprta, kot je bila z znanstvenim rasizmom, je kategorija belskosti – vanjo so bile vgrajene pozitivne lastnosti, ki so bile drugače označenim drugim v taistem procesu odvzete na osnovi povsem arbitrarno odbranega faktorja, kot je barva kože – v procesih kolonizacije namreč služila kot iztočnica za podeljevanje hierarhične večveljavnosti in nanjo pripenjajočih se politično-ekonomskih privilegijev posebej odbrane in, kot kažejo kolonialne zgodovine Avstralije, Kanade in ZDA, umetno homogenizirane belske skupine ljudi.

Ker belskost nastopa kot politična kategorija in družbeni konstrukt – tj. belskost ni samo ontološko stanje; »ni omejena in pogojena s strani fizičnih lastnosti, kot so tekstura las, barvni odtenci kože, oblika nosu, velikost ustnic in bokov itd., temveč je v prvi vrsti imaginarno stanje,« kjer je izbor in naknadna interpretacija telesnih karakteristik obstranskega pomena za dosego drugih ciljev (Bhattacharaya et al., 2002: 12) – se njene meje in vsebinska zapoljenost skozi čas spreminjajo. Belskost, kot so pokazali zgodovinarji in sociologi, torej ni statična, temveč politično-zgodovinsko spremenljiva in fleksibilna kategorija (tako kot tudi njeno binarno izpeljano nasprotje nebelskosti), v katero so v različnih obdobjih pripuščene ali pa iz nje izključene in izvržene različne skupine ljudi (Bhattacharaya et al., 2002: 2, 12). Tiste skupine ljudi, ki so torej v nekem zgodovinskem obdobju

kulturen se v kontekstu novega vala imigracij delovne sile na Zahod uporablja kot ozek in selektiven označevalec, ki se nanaša le na posebej izločene in esencialistično poustvarjene kategorije ljudi, tj. »ljudi, na katere se gleda kot na nezaželene, ker so bili nekoč kolonizirani« (Bannerji v: Gunew, 2004: 6). Ti so za razliko od v ozadje umaknjene, navidezno homogene in nevtralne, a še vedno določujoče in posodobljene norme belskosti znotraj liberalnega pluralizma razlik odklonsko označeni tako, da so izgrajeni kot etnizirani drugi. Pri multikulturalizmu, kot pokaže Bannerji, tako »ne gre za vrsto govora [in prakse], ki se nanaša na Nemce, Fince in Švede ali Francoze. Gre za nezaželene. Občasno za Južnoevropejce, predvsem pa za ljudi iz tretjega sveta ...« (Bannerji v: Gunew, 2004: 6.)

Čeprav naj bi multikulturalizem zagovarjal t. i. manjšine, je pomenljivo, da koncept manjšine gradi na prenovljenem kolonialnem diskurzu zahodnoevropske dominanc, pri čemer problematičen izraz, kot je rasa, nadomešča z evfemizmi, kot so »barva kože«, »priseljenski« in »etničen« (Sanchez, 2006: 594). Etnija tako v današnjih posodobljenih diskurzih izključevanja in ponovnega vpisovanja homogene (belske) nacionalne identitete v zahodnoevropskih državah, Kanadi, ZDA in Avstraliji nastopa kot politično korektnější, nadomestni izraz za implodirani pojem rase. Znotraj konceptualnega okvira multikulturalnosti pa so t. i. manjšine etnizirane prav glede na njihovo kulturo, ki je po večini obravnava za nespremenljivo, v času zamrznjeno in omejujočo tradicionalnost, kar naj bi stalo v nasprotju z odprtostjo in modernostjo zahodnoevropskega prostora. Multikulturen tako

---

definirane in veljajo za belske, so lahko v nekem drugem zgodovinskem in politično-ekonomskem kontekstu rasializirane in postavljene za odklonske druge, kar je denimo razvidno prav iz kolonialne zasedbe in poselitve današnjih ZDA, Kanade in Avstralije. V teh kolonijah so za pripadnike belske in politično-ekonomsko privilegirano strukturirane skupine sprva veljali le imigranti anglo-saksonskega porekla in ne denimo Irci, Nemci, evropski Židje ali pa Ukrajinci. Konstrukt, na katerem je potekalo podeljevanje statusa belskosti anglo-saksonskim priseljencem in »nebelskosti« vsem ostalim evropskim imigrantom, ki so si tako sprva delili isti ali pa podoben položaj kot Afro-Američani in zasužnjeni domačini, je izhajal iz ideološke povezave med moderno in evropsko civilizacijo, katere nosilci naj bi bili po predstavah anglo-saksonskih kolonizatorjev in novih gospodarjev le angleško govoreči prebivalci Anglije in ne denimo Škotske ali pa Irske. Oznaka Evropejca in v ideološki navezi z njo nosilca stare antične civilizacije in nove moderne so si tako aktivno prillašali kolonizatorji iz angleške etnične skupnosti, medtem ko so bili ostali Evropejci v tej igri podeljevanja atributov in konsolidacije hierarhične družbe iz te oznake izvzeti. Preosmišljeni in postavljeni so bili za tiste, ki naj bi stali zunaj evropske civilizacije in moderne ter bili potrebni razsvetlitve, pa čeprav so bili paradoksalno tudi sami Evropejci (Gunew, 2004: 34). Na ta način so bili Irci, Škoti, Ukrajinci in številne druge skupine evropskih imigrantov uvrščene med nebelске »druge«. Šele v prvi polovici 20. stoletja je zaradi različnih dejavnikov, med njimi tudi zaradi novih migrantov kvot in nove rase kategorizacije, prišlo do zlitja evropskih skupin imigrantov v homogeno skupino tistih, katerim je bil sedaj skupen dostop do ekonomsko-političnih privilegijev, povezanih z razširjeno kategorijo belskosti. Na tem mestu govorimo denimo o homogenizaciji ZDA – pa tudi Kanade in Avstralije –, za katero je tako značilen premik od anglo-saksonskega centrizma k evrocentризmu, pri čemer so za stare in nove manjšine postavljeni Afro-Američani, domorodni Indijanci, Latino-Američani in Američani azijskega rodu (Gunew, 2004: 8).

pomeni »multikulturen« glede na in v odnosu do osrednje norme belskosti, ki pa sama ni koncipirana kot kulturno specifična in etnična, temveč kot utelešenje neprašljive obče veljavnosti in univerzalnosti tako načina bivanja kot delovanja njenih posameznih članov. Ali kot izpostavlja Bannerji: zaradi »*selektivnih postopkov etnizacije* /poudarila L. B./ multikulturalizem sam po sebi nastopa kot sredstvo rasializacije« (2000: 78). Zahodnoevropske in anglo kulture na ameriških, kanadskih in avstralskih tleh postavljajo same sebe za osrednjo in nevidno normo, medtem ko »ostale kulture tolerirajo in hierarhično organizirajo okoli svoje osi« kot vrsto multikulturene prisotnosti oziroma etnizirane in zaznamovane drugačnosti (ibid.).

Institucionalno promovirani multikulturalizem s svojimi praksami vključevanja in tolerance etniziranih drugih tako predstavlja novo etapo in nadaljevanje projekta asimilacije, kjer vključevanje drugače izgrajenih, tokrat na principu »skorajda, vendar ne povsem skriti normi enakih« (Chanady, 1995: 428), poteka na način njihove ponovne marginalizacije in getoizacije. Kot institucionalna politika multikulturalizem tako temelji na med seboj navidezno nasprotujočih si praksah in učinkih. Na eni strani, denimo, večina socioloških študij, kot izpostavlja Gunew, še zlasti pa zakonodajni posegi, ki urejajo področje migracij, migrante obravnavajo in koncipirajo izključno kot posebno vrsto »problema«. Manjšinsko označena skupina ljudi je največkrat pojmovana kot statična in ahistorična ter za razliko od domnevnega strpnega in potrpežljivega Zahoda slikana kot »primitivna in necivilizirana, prinašajoč s seboj v novo okolje predvsem družbene patologije, kot so, denimo, organizirani kriminal ali pa t. i. necivilizirane prakse, kot so, denimo, dogovorjene poroke« (Gunew, 2004: 17). Implicitno pa je slikanje manjšinskih skupin kot odklonskih in problematičnih drugih razvidno tudi iz neprestano ponavljajočega se poudarjanja tega, da se morajo manjšine prilagajati zakonom in se podrežati običajem nove dežele, pri čemer sama prevladujoča skupina ostaja povsem izvzeta iz recipročnega procesa prilagajanja in odpiranja navzven (Edelstein, 2005).

Po drugi strani pa v izobraževalnih programih in praksah znotraj paradigme liberalnega pluralizma poteka slikanje manjšin na omejeno pozitivistični način. Kulturne razlike etniziranih drugih so postavljene na površinski ogled večinoma v obliki kulinarčnih posebnosti, glasbenih zvrsti in načinov oblačenja, ki so stereotipizirane in zvedene na raven t. i. »apolitičnih etničnih dodatkov« neke manjšinske skupine. Slednjo je tako mogoče razumeti in varno konsumirati skozi komodificirano skrčeno podobo njene kulture oziroma tega, kar je Stanely Fish poimenoval »butični multikulturalizem« (1997: 384). Tovrstno folklorizirano in stereotipično poenostavljeno osmišljanje etniziranih skupin vodi v utrjevanje dominantnih predstav

o manjšini kot zaklenjeni v svoji preteklosti, ki je sicer lahko vsebinsko bogata in raznovrstna, vendar za dominantno večino tako še vedno ostaja varno fiksirana in nevtralizirana v preteklosti. Liberalno pluralistična verzija multikulturalizma, ki jo nekateri kritiki imenujejo tudi »kulturni vojerizem« oziroma »kulturni turizem«, etniziranega drugega popredmeti in zaužije z varne razdalje (hooks, 1992: 39), zaradi česar lahko govorimo zgolj o »simboličnem multikulturalizmu« (Derkson v: Gunew, 2004: 42). Institucionalni multikulturalizem tako pod drobnogled ne postavlja družbeno-ekonomske segregacije in eksploatacije ter politične izključenosti etniziranih drugih in se posledično nikoli ne dotakne srži samega problema, reševanju katerega naj bi bil namenjen – sobivanju enakovrednih skupin ljudi in preseganju ter odpravi razlik, ki izhajajo iz strukturalnih neenakosti. Institucionalni multikulturalizem zato tudi ne preizprašuje konceptov, kot sta etnija in rasa, temveč jih pogloblja in jemlje za naravne danosti, pri čemer pogled speljuje v kulturno zaznamovanost etnizirane skupine.

## Diskurz tolerance liberalnega pluralizma

Ker gre pri institucionalnem multikulturalizmu za simbolično in površinsko sprejemanje drugega, ima to za posledico na eni strani eksotizacijo etniziranega drugega in na drugi vpeljavo ter legitimizacijo diskurza tolerance v rokah predstavnikov središčno postavljenih skupine. Prav s pomočjo slednjega poteka tudi izgradnja hierarhičnega in le navidezno merodajnega odnosa do drugače obravnavanega in s tem odklonsko označenega drugega.

Toleranca namreč pomeni nekoga ali nekaj prenašati oziroma trpeti in do določene meje dopuščati; s seboj nosi negativne podtone, ki jih vgrajuje v izgradnjo in s tem obravnavo tistega, kar naj bi bilo tolerirano. Kot izpostavlja Wendy Brown, toleranca v osnovi namreč pomeni določitev in ohranjanje »zgornje meje, do katere je tistemu, ki je obravnavan [in posledično pojmovan] za posebljenje tujosti, napačnosti, oporečnosti ali nevarnosti, še dovoljeno bivanje z gostiteljem, ne da bi bila pri tem ogrožena eksistenca gostitelja samega« (2006: 27). Sama vpeljava in uporaba izraza, kot je toleranca, tako neposredno evocira in performativno udejanja obstoj nečesa, kar naj bi bilo domnevno že samo po sebi kontaminirajoče oziroma nevarno ali pa povsem tuje in nesprejemljivo, vendar do določene mere hkrati tudi obvladljivo in s tem v svojem obstoju pogojno dopustno, v kolikor je lahko regulirano in na vsakem koraku po potrebi ustrezno sankcionirano. Toleranca tako predpostavlja obstoj nečesa, kar naj ne bi bilo niti dobrodošlo niti zaželeno, pri čemer pa ostaja v družbeni moči tistega, ki tolerira, da prosto določa in še dopušča, kako in v kolikšnem obsegu bo potekala pripustitev in inkorporacija tako označenega drugega. Toleranca torej ni nevtralen ali miroljub-

en koncept sožitja, kot se zdi na prvi pogled, saj v svojem jedru nosi vpise »moči, avtoritete in normativnosti« (Brown, 2006: 26).

Toleranca tako vpeljuje in legitimizira posebno hierarhično in eno-dimenzionalno razmerje, kjer je tolerirano, ki je pod to oznako avtomatično zasnovano kot nezaželeno, napačno in celo odbijajoče, označeno izključno za »izvor trpljenja in bolečine«, medtem ko tisti, ki tolerira, v tej diadi nastopa kot utelešenje posebnih vrlin »potrpežljivosti in dobrohotnosti« (Bishai, 2004: 62). Izvajanje strpnosti tako ne pomeni niti ne predpostavlja razumevanja tistih, ki so označeni za druge. Prav tako tudi avtomatično ne vodi v sprejemanje drugega. Kajti toleranca v prvi vrsti pomeni le izkazovanje benevolentne in pokroviteljske drže predstavnikov dominantne ali večinske skupine; ta pa se kaže kvečjemu v uveljavljanju možnosti »popustljivega dopuščanja« obstoja drugega (Derrida, 2003: 127) – in sicer le v določenih razsežnostih njihove drugačnosti, ki bistveno ne posegajo v domnevno homogeno in univerzalno nastopajoče jedro središčno zamišljene skupnosti. Diskurz tolerance, kot izpostavlja Jacques Derrida, tako v osnovi nastopa kot »nasprotje gostoljubnosti« in zgolj kot oblika »dobrodelnosti« (2003: 127). Medvrstično vpeljuje noto superiornosti, ki jo pripenja tistemu, katerega privilegirana pravica je, da lahko tolerira, saj naj bi po tej logiki slednji predstavljal in govoril s pozicije mišljenja in praks, ki naj bi imele status obče veljavnosti in univerzalnosti nasproti tistemu, ki je zaradi podeljenega mu statusa toleriranega na ta način tudi izgrajen in označen za obliko partikularnosti, parcialnosti in posledično odklonskosti od tega, kar naj bi štelo za normativno obliko bivanjskosti.

V tem smislu toleranca tako ni le pokroviteljska gesta, temveč deluje predvsem kot izkaz moči in prisvajanje avtoritete, saj tisti, ki tolerira, sam ni nikoli deležen tolerance. Slednjo kvečjemu podeljuje prav na osnovi diskurzivnega trika, ki toleriranega izgrajuje za posebno zaznamovano ali manjšinsko skupino in torej za nekaj partikularnega ter odklonskega, na osnovi česar je toleriranemu diskurzivno odvzeta možnost, da bi tudi sam lahko bil izvor tolerance. Tolerirani – za razliko od tistega, ki tolerira in si v tem procesu pravzaprav aktivno prisvaja, podeljuje in utrjuje pozicijo domnevne obče veljavnosti in univerzalnosti povedanega in udejanjenega – v tem hierarhično postavljenem odnosu ne le da ni upravičen do tega, da lahko tolerira, ampak je sam obravnavan tudi kot nezmožen tolerance. Zveden na raven partikularnosti je tolerirani kot predmet tolerance premeščen izven polja univerzalnosti in obče veljavnosti, kar ga v istem zamahu diskurzivno postavlja, kot opozarja Wendy Brown, ne le za tistega, ki je potreben tolerance in ki kliče po njej, temveč sovpadno s tem manevrom hierarhiziranja tudi »za nižjo obliko življenja« (2006: 187). Prakse tolerance tako zaznamuje na eni strani

podeljevanje in uveljavljanje osrednjega statusa normativnosti tistim, ki tolerirajo, in obrobne, liminalnega statusa tistim, ki so tolerirani. Na ta način se znotraj diskurza tolerance po tihem vrši hierarhično vzpostavljanje in strukturalno utrjevanje pozicij nadpostavljenih in podrejenih subjektov.

Diskurz tolerance zato nastopa kot oblika aktivnega izgrajevanja, oblikovanja in družbenega umeščanja posameznikov ter določanja in pogojevanja njihovih političnih subjektivitet znotraj liberalnega pluralizma. Pod navidezno miroljubno in nevtralnno oznako strpnosti poteka vrsta pomenskih premen, ki so povezane z vzpostavljanjem in regulacijo identitet, pri čemer so posebej odbrani subjekti, ki so podvrženi toleranci, implicitno in avtomatično označeni za inferiorne, nezaželene, odstopajoče ali obrobne v odnosu do subjekta, ki strpnost prakticira. Diskurz tolerance zato ni nikoli izvzet iz polja moči in normativnosti, ampak je neposredno soudeležen pri oblikovanju in perpetuaciji le-teh. Toleranca zato vedno predpostavlja posebno obliko priključitve in hkratne izvržbe tistega, ki je predmet toleriranja; gradi na posebni vrsti vključevanja, ki predpostavlja hkratno ohranjanje zaznamovanosti in posledično vzdrževanje prepoznavne stereotipizirane ali poustvarjene drugosti tistega, ki je toleriran.<sup>2</sup> Z drugimi besedami: »kar je tolerirano, ostaja vidno drugačno, distancirano in posebno tudi, ko je inkorporirano« (Brown, 2006: 28). Tisti, ki tolerira, ostaja v tej igri superiornosti in avtoritete nezaznamovan, nevtralen in homogen na način, ki »drugost prenaša in projicirano odlaga v tisto, kar je tolerirano« (Brown, 2006: 45). Tako pa se le znova vpisuje in pogloblja marginalnost že marginaliziranih na način poustvarjanja in vzporejanja njihovih domnevno nepremostljivih razlik in odstopanj od tistega, kar velja za normalno, saj naj bi le-to ležalo v domeni nezaznamovanih (Brown, 2006: 45). Toleranca, ki v liberalnem pluralizmu velja za vrsto pravičnosti, pomenljivo temelji na ohranjanju obstranskosti tistih, ki jim je ta diskurz namenjen; v tej poziciji pa sta jim vidnost in pozornost namenjeni največkrat le v obliki potencialne nevarnosti, ki naj bi jo predstavljali za civilno in politično tkivo družbe. Zato, kot opozarja Wendy Brown, dejstvo, da diskurz multikulturalizma za svoj osrednji postulat jemlje prav prakse tolerance, slednjega postavlja v novo luč, saj nehote kaže, da gre pri multikulturalizmu za »nekaj drugega kot za zgolj srečno skupnost različnosti« (2006: 28).

Toleranca ali pokroviteljsko prenašanje drugega tako ne gradi le na tihi vpeljavi in zagovoru hierarhičnega odnosa do podrejeno izoblikovanega drugega, ampak v sklopu kulturnega pluralizma neposredno sodeluje pri ohranjanju posodobljenih diskriminatorskih praks. S seboj namreč tudi prinaša in

<sup>2</sup>Na ta način, kot izpostavlja Wendy Brown, se diskurz tolerance »na eni strani razlikuje od presnove, asimilacije ali raztopitve drugega in na drugi od zavrnitve, negacije ali polucije drugega« (2006: 28).



utrjuje esencialistično predstavo, da t. i. nepremostljive razlike in drugačnost drugega izhajajo iz njegovih posebnih lastnosti oziroma praks in navad; te pa naj bi kar same po sebi pomenljivo izvirale iz že dane in nespremenljive identitete toleriranih drugih. Na ta način se diskurz tolerance izogne prevpraševanju tega, kako so odstopajoče razlike in iz tega izpeljana drugost etniziranih manjšin dejansko proizvedene in naturalizirane znotraj družbenega sistema, ki na osnovi prenovljenega rasnega diskurza ustvarja in pogloblja strukturalne neenakosti ter usmerja in bdi nad procesi marginalizacije ter izključevanja. Diskurz tolerance v ozadje umakne in odmisli družbeno-zgodovinski in politično-ekonomski kontekst nastanka in reguliranja identitet multikulturnih drugih znotraj novega vala prisilnih migracij ter zabriše sledi ideoloških mehanizmov, ki so neposredno vpeti v proizvodnjanje družbenopomenskih razlik, na osnovi katerih poteka vzpostavljanje in pozicioniranje etniziranih drugih kot marginalnih in nesovpadnih subjektov. Diskurz tolerance, ki gradi na esencialističnem pojmovanju identitete kot nespremenljive danosti, tako ne upošteva procesov, skozi katere poteka izgradnja identitet oziroma s tem povezano vpisovanje projiciranih razlik in vzpostavljanje odklonske drugosti. Konstruirano drugost, s celotnim naborom projiciranih lastnosti, ki je izgnetena skozi presečišče družbeno-političnih dejavnikov, jemlje za izvirne identitete posameznikov. Ker pogled usmerja k sprejemanju in toleriranju tistega, kar je v bistvu že poustvarjena, pripisana identiteta marginaliziranih drugih, diskurz tolerance znotraj liberalnega pluralizma neposredno sodeluje pri ohranjanju statusa quo in v njegovi podstati delujočih praks izključevanja.

## **Kulturni rasizem in evro-atlantske liberalne demokracije**

Izgrajevanje in vpisovanje razlik, s tem pa kategorične drugosti, na katerih temelji današnje upravičevanje praks izključevanja in marginalizacije, ne poteka več na podlagi ovrženega biološkega, temveč novega, kulturnega determinizma. Za posodobljeni rasizem, kot izpostavlja Balibar, je značilno, da biološke stereotipe, ki jih je v času zagovora kolonialne ekspanzije in suženjstva med drugim razvila evgenika, dandanašnji v kontekstu imigracijskih tokov znotraj evro-atlantskega prostora nadomešča in spreminja v kulturne stereotipe, ki sovpadajo z iskanjem navidezno »malih« razlik med enako pavperiziranimi proletarci (Balibar, 2007: 179). V tem diskurzu kultura nastopa kot metafora ali pa kot tanka prevleka oziroma drugi sprejemljivejši izraz za politično kategorijo rase. Kultura je v posodobljeni rasistični diskurz vpotegnjena tako, da ostaja s politično kategorijo rase ne le prekriven, ampak zamenljiv pojem. Vanjo so namreč vtakani taisti ideološki vložki in interpretacijske poustvaritve, ki jih najdemo že v starem poglavju o biološkem determinizmu. Kultura v tej novi rasializirani vlogi zato nenadoma »funkcionira

kot način vklepanja individuumov in skupin v a priori genealogijo, v determiniranost, ki je nespremenljiva in neoprijemljivega izvora« (Balibar, 2004: 120). To pomeni, da je kultura preosmišljena in zvedena na vlogo tiste, ki naj bi delovala tudi že kot narava, tj. kot edina in hkrati odločilna determinanta vedenja in psihološkega profila tistega, ki ga središčna skupina posledično lahko tudi slika kot vedno že ujetnika svoje kulture. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, se znotraj diskurzivnih praks neorasizma takšna rasializirana raba kulture in spremljajoča oznaka kulturne determiniranosti, na podlagi katere naj bi bilo mogoče povsem natančno določiti celotno paleto posameznikovih karakternih in vedenjskih lastnosti – to pa v ničemer bistveno ne odstopa od klasičnih rasističnih podtonov projiciranja in vnaprejšnjega določanja negativnih lastnosti določenih skupin ljudi na osnovi barve njihove kože oziroma fenotipa (Phillips, 2007: 56) –, nanašata le na neevropejske oziroma nebelske druge.

Politična kategorija rase tako ni ovržena, marveč le konceptualno preoblikovana. Kultura in ne več biološki rasizem nastopa kot nova oblika vzpostavljanja diferencialnih razlik in hierarhij v odnosu med tolerirajočimi gostitelji in nezaželenimi, a ekonomsko nujno potrebovanimi multikulturnimi drugimi. Zato Balibar tudi govori o t. i. kulturnem rasizmu oziroma »rasizmu brez ras«:

Današnji rasizem, ki se /.../ osredotoča na imigracije, ideološko spada v okvir »rasizma brez ras«. /.../ To je rasizem, katerega glavna tema ni biološka dednost, ampak nepremagljivost kulturnih razlik. To je rasizem, ki na prvi pogled ne predpostavlja superiornosti določenih skupin ali ljudstev v odnosu do drugih, ampak »zgolj« škodljivost odpravljanja meja, nekompatibilnost življenjskih stilov in tradicij. (Balibar, 2004: 119.)

Implodirane biološke podmene rase danes diskurz multikulturalizma, liberalne pluralnosti in tolerance nadomešča s kulturo in z iz nje domnevno izhajajočimi nepremostljivimi razlikami med posameznimi skupinami ljudi. Tako priseljenci, kot pokaže Baskar, v tem procesu novega označevanja in konstruiranja drugosti »niso več nesprejemljivi zato, ker pripadajo drugim rasam, temveč zato, ker pripadajo drugim (in povsem drugačnim) kulturam /.../ niso [torej] več nesprejemljivi zato, ker so brez kulture (kar je bilo nekoč razumljeno kot posledica pripadnosti nižji rasi), temveč zato, ker je njihova kultura ireduktibilno drugačna« (Baskar, 2004: 128).<sup>3</sup> V tem subtilnejšem procesu izgrajevanja odklonske drugosti neorasizem drugače označenega drugega ograjuje in pogojuje s kulturo, pri čemer vpeljuje esencialistično predstavo o kulturnih identitetah in razlikah kot danih in nespremenljivih,

<sup>3</sup>Tako Baskar še navaja: »'Bosanci' v očeh neorasistično razmišljajočih Slovencev niso več »brez kulture, temveč je njihova kultura »drugačna od naše« (znamenja te drugačnosti so vonj po loju, mujezinovo zavijanje na minaretu, ritualno klanje ovac in piščancev...).« (Ibid.)

ki naj bi se zrcalile v povsem prepadnih življenjskih stilih, predvsem pa naj bi zaznamovale mišljenje in posledično obvladovale delovanje manjšinsko označenih drugih. To, da so t. i. »drugačne kulture«, kot izpostavlja Balibar, znotraj kulturnega rasizma osmišljene izključno kot »tiste, ki konstituirajo ovire«, ali pa so »vzpostavljene kot ovire v procesu pridobivanja kulture« (2004: 123),<sup>4</sup> kaže, da gre znotraj kulturnega rasizma v 21. stoletju za ponovno oživljanje »komaj kaj predelane različice ideje, da so zgodovinske kulture človeštva razdeljene v dve glavni skupini: tisto, za katero se predpostavlja univerzalizem in napredek, in drugo, za katero se predpostavlja nepopravljivi partikularizem in primitivnost« (Balibar, 2004: 123). S tem so ponovno vzpostavljeni že znani konstrukti in vpeljana »stara razlikovanja med "zaprtimi" in "odprtimi", "statičnimi" in "napredujočimi" /.../ družbami – razlikovanja, ki eno za drugim v igro prinesejo dvoumnost termina kultura« (Balibar, 2004: 123).

Pojem kulture oziroma kulturne determiniranosti namreč nastopa kot selektivni označevalec, saj se nanaša le na etnizirane druge, ki, kot izpostavlja Baskar, znotraj posodobljenega rasističnega diskurza tako niso več ujetniki svojih genov, marveč omejujočih kulturnih navad in izročil. Kar zaznamuje njihovo usodo, ni več biološka, temveč kulturna pogojenost (Baskar, 2004: 132). To pa ne velja za konstrukcijo identitete prevladujočih skupin v t. i. liberalnih evro-atlantskih demokracijah. Medtem ko so predstavniki manjšinskih oziroma nebelskih skupin redefinirani kot ujetniki svoje kulture – tj. kot v celoti prežeti in zaznamovani s strani kulture – ter slikani kot avtomatizmi brez lastne volje, katerih vedenje je v celoti vodeno in obvladovano s strani diktatov njihove kulture, so predstavniki belske kulture osmišljeni in vzpostavljeni kot avtonomni, suvereni in racionalni subjekti. Njihova dejanja naj bi tako odražala avtonomno refleksijo in samostojno moralno presojo, kar naj bi jih postavilo ne le zunaj kulture, temveč nad njo.

To podobo od obdajajočega okolja povsem ločenega, avtonomnega in suverenega racionalnega subjekta liberalnih demokracij, ki naj bi bil družbenemu okolju vedno torej že predhoden, pa je mogoče izgraditi le na osnovi diskurzivnega manevra, ki racionalnost zahodnega posameznika abstrahira in

<sup>4</sup>V tem smislu multikulturalizem s spremljajočim diskurzom tolerance in svojevrstnim poudarkom na pluralnosti družbe ne predstavlja pomenljivega ideološkega preloma s starejšim diskurzom monokulturnosti zahodnoevropskih družb in z njihovo vsiljeno zahtevo po asimilaciji drugih. Tudi znotraj tega modela, ki je v bistvu le predelana in retorično pluralizirana verzija monokulturnizma, namreč za nevtralne in univerzalne kulturne vzorce veljajo prakse središčno postavljene skupine, medtem ko so prakse multikulturno označenih drugih opredeljene za nestične in povsem odklonске od hegemono zamišljene središčne skupine. Posledično so konstruirane kot zaostajajoče prakse, ki jih je potrebno še modernizirati. Ali kot se je izrazila Nira Yuval-Davis: »/V/ multikulturalistični politiki se nadaljuje naturalizacija hegemonične zahodne kulture, medtem ko manjšinske kulture postajajo čedalje bolj opredmetene in ločene od normativnega človeškega vedenja.« (2009: 89).

ga s tem razveže vpetosti v procese, skozi katere poteka tako represivna kot produktivna izgradnja njegovih horizontov mišljenja in delovanja. Na osnovi umetno vzpostavljene ločnice med racionalnim mišljenjem, ki naj bi obstajalo neodvisno od družbenih dejavnikov, na eni strani in kulturno umeščenimi praksami na drugi je vpeljana tudi ključna predstava, da racionalni in avtonomni posameznik deluje ne le zunaj družbeno-kulturnega okvira – pa čeprav ga slednji v bistvu še kako gnete, določa in osmišlja v načinih njegovega umeščanja, odnosov in interakcije z ostalimi –, temveč tudi, da sam prosto »izbira, kaj in kako naj misli« (Brown, 2006: 152). V skladu s tem je tudi kultura liberalnih demokracij retorično predelana v vrsto proste izbire – pa čeprav v resnici nastopa kot konstitutivni element nekega družbenega okolja in posameznikove biti –, v katero naj bi po tej logiki avtonomni posameznik središčne skupine, za razliko od kulturno zamejenega in z religijo prepojenega etniziranega drugega, po svoji volji prosto vstopal in iz nje izstopal. Da je lahko posameznik znotraj tega diskurza označen za tistega, ki ga kultura neposredno ne definira, kaj šele omejuje in povsem določa, je kultura sama, kot izpostavlja Wendy Brown, sedaj prestavljena v ozadje liberalne posameznikove biti, hkrati s tem je tudi konceptualno preosmišljena za nekaj, kar je subjektu zunanje in ne notranje ter konstitutivno, in zatorej tudi nekaj, kar naj bi posameznik kvečjemu izbral ali imel pravico do dostopanja (2006: 170).<sup>5</sup> Kultura v liberalnih demokracijah, kot bomo videli, zadobi drugačen retorični predznak, kajti v primeru liberalnega posameznika ne nastopa več kot skupek vektorjev moči, s katerimi se oblikujejo in reproducirajo odnosi v družbi, prakse, verovanja in razlage sveta. Povedano drugače: znotraj posodobljenega rasističnega diskurza liberalnih družb za neetniziranega in avtonomno osmišljenega posameznika velja, da »ima kulturo in ne ta njega«, medtem ko za etniziranega drugega obvelja predsodek, ki je del vzpostavljanja in legitimizacije strukturalnih neenakosti, in sicer, da »je kultura«, tj. da je sam po sebi utelešenje kulture, ki ga torej posledično v celoti obvladuje, določa in zamejuje (Brown, 2006: 153). S tem se oblikuje umetna ideološka ločnica med tistimi, ki kot liberalni individuumi lahko domnevno prosto *izbirajo* iz lastne kulturne dediščine, in tistimi, ki so in ostajajo neobgljeni ujetniki svojega tradicionalnega izročila (Gunew, 2004: 37).

To vodi v dokončno izoblikovanje in poglobljanje načina gledanja na etniziranega drugega kot tistega, ki ga v celoti motivira in mu smisel daje le kultura, medtem ko naj bi liberalnega individuum, ki je v tej igri vzpostavljanja hierarhičnih dualizmov/dihotomij osmišljen kot avtonomen in racionalen posameznik, v življenju vodila in motivirala kvečjemu prostovoljna in

<sup>5</sup> V tem smislu so znotraj liberalizma »kultura, družina in religija formulirane za vrsto "zatočišča v brezsrčnem svetu" in ne kot sfere, kjer so na delu razmerja moči, politika, procesi subjektivizacije in norme« (Brown, 2006: 170).

premišljena osebna izbira (Phillips, 2007: 9). Kultura je v primeru liberalnega individuuma ne le predelana in umaknjena v ozadje, temveč postavljena za nekaj zunanjega in postranskega, za nekaj, kar torej predstavlja samostojno sestavljeno ovojnico, nikakor pa ne tvornega jedra posameznikove identitete. Pojmovanje in zavedanje kulture kot metaokvirja družbe in s tem kot skupka vektorjev moči, pravil in norm, kot izpostavlja Wendy Brown, je s tem zamegljeno in izbrisano; v primeru avtonomno osmišljenega liberalnega individuuma se pojem kulture zato izteče v razlago le-te kot kvečjemu stila življenja. To pomeni, da je kultura zvedena na in izenačena le z načinom konsumiranja in priprave hrane, z načini oblačenja, z glasbo, z navidezno neodvisnim življenjskim stilom in z raznolikimi, med seboj domnevno nepovezanimi sistemi vrednot, ni pa več koncipirana kot oblika jezikovno-materialnih praks in vrsta moči, ki subjekt interpelirajo in umeščajo v identitetne okvire. Na ta način je kultura v primeru liberalnega posameznika tudi predelana izključno v obliko ugodja, zadovoljstva in užitka.<sup>6</sup> Liberalni individuum je na ta način osmišljen kot tisti, katerega kultura niti ne regulira niti ne obvladuje, saj naj bi bil od nje neodvisen. Samega sebe torej iz kulture in posledično zaznamovanosti z njo diskurzivno izvzame.

S tem pa sta tudi zanikani in v ozadje potisnjeni dejanska prepletenost in neodvisnost politično-ekonomskih sistemov liberalnih evro-atlantskih demokracij z njihovimi religioznimi in kulturnimi obrazci (npr. patriarhat).<sup>7</sup>

<sup>6</sup>Enako velja za koncept religije, ki se jo povezuje s pojmom kulture. Religija kot eden izmed diskurzov, ki de facto gnete, oblikuje in regulira subjektivitete ter posameznike aktivno umešča, ni več koncipirana kot oblika »dominacije, tiranskosti ali vir neracionalnosti in nasilja« (Brown, 2006: 153), kot to velja za religijo etniziranega drugega. Namesto tega je v primeru liberalnega individuuma postavljena za še cno v vrsti izbir, ki so slednjemu na voljo (s tem se ponovno zabriše moč organizirane religije in vtikanost cerkve kot institucije v javni sistem t. i. liberalnih demokracij, ki so še kako regulirane s strani cerkve, saj ta deluje kot državna parainstitucija), s čimer je tudi religija preoblikovana le v »vir ugodja, duševne hrane, moralne opore in verodostojnosti« (Brown, 2006: 153). Ta dvojna pravila interpretacije religije in kulture, ki so za etniziranega drugega postavljena drugače kot za predstavnike središčnih skupin, so zato tudi religioznost Busha mlajšega, ki ga je vodila skozi oba njegova predsedniška mandata – in se je denimo na ravni vodenja zunanje politike odražala tako v rednih konzultacijah predsednika z radikalnimi krščanskimi skupinami kot v njegovih trditvah, da je vojaška invazija Iraka božja misija –, postavila v povsem drugačno luč. Namesto krščanskega fundamentalizma ta dvojna drža interpretacije religije in kulture omogoča, da je Busheva predanost religiji, na katero se je skliceval, slikana le kot vir posameznikove moči in moralne opore, ki ga vodi pri oblikovanju ključnih odločitev v zvezi z vojnimi misijami. To pa naj bi stalo v ostrem nasprotju z načinom delovanja in mišljenja etniziranega in na novo koloniziranega drugega, saj je v tej igri moči le on tisti, ki je ožigosan kot tisti, ki se nevarno predaja svojemu bogu, zaradi česar naj ne bi premozel individualne volje in moči, ki bi mu pomagala pri sprejemanju modrih in ključnih logističnih odločitev (Brown, 2006: 154).

<sup>7</sup>Kultura in religija sta prestavljeni v navidezno zasebnost doma in družine, ki je diskurzivno preosmišljena v obliko prostora zunaj dosega in strukturalnega vpliva politično-ekonomskega sistema in diskurzov moči. Tako se ne le utrjuje mit o avtonomnem individuumu, ki naj bi deloval neodvisno od religije in kulture, pa čeprav je ta sestavni del načina vodenja in organizacije evro-atlantskih liberalnih demokracij, temveč se tudi medvrstično vpeljuje avtomatsko razumevanje, da je kultura

Ohranjanje te diskurzivne ločnice in navidezne razlike med kulturo in političnim sistemom je ključnega pomena za ohranjanje imaginarne predstave, da gre pri liberalnih demokracijah za skupnost avtonomno delujočih posameznikov, medtem ko naj bi vse druge sisteme zaznamovala ujetost v fundamentalistične kulturne okvire, pri čemer so etnizirani drugi vzpostavljeni kot s strani kulture vodeni, homogeno obvladani in torej neindividualizirani subjekti (Brown, 2006: 171). Pripenjanje kolektivnih identitet rasializiranim/etniziranim drugim na eni strani in individualnosti središčno postavljenim belskim skupinam na drugi ponovno vodi v oživljanje starih rasistično-kolonialističnih predstav o modernih zahodnoevropskih civilizacijah in tradicionalnih, v preteklost zaklenjenih in zatorej regresivno označenih skupinah ljudi, ki jih je potrebno civilizirati, oziroma, rečeno v današnjem žargonu, demokratizirati (Bannerji, 2000).<sup>8</sup> Tako dokončno pride do izraza današnja politična raba pojma kulture na mestu implodiranega biološkega rasizma: »[Samooklicani] modernizirani so tisti, ki ustvarjajo in obvladujejo kulturo, medtem ko so tisti, ki so vzpostavljeni za predmoderne, lahko le prevodniki svoje kulture.« (Mamdani v: Brown, 2006: 20.) V primeru slednjih se tako vzpostavlja in utrjuje podoba etniziranih drugih kot ujetnikov lastne kulturne dediščine, ki ostajajo večno zaklenjeni v tradicionalni preteklosti in kolektivistični identiteti, medtem ko naj bi bilo v moči avtonomno osmišljenega liberalnega posameznika, ki je oznaka, rezervirana za belce, da lahko povsem neodvisno in po lastni presoji kvečjemu izbira med (diskurzivno depolitiziranimi) elementi svoje kulture. Neetnizirani predstavnik središčne skupine je tako slikan kot osvobojen svoje kulture in izvzet iz okovov preteklosti ter kolektivistične identitete, medtem ko kultura v primeru rasializiranega drugega nastopa kot retrogradni in hkrati vseprisotni, določujoči element njegove nikoli preraščene in zatorej domnevno represivne kolektivistične identitete.

---

inherentno opresivna, brž ko je vidno vtkana v državne zakone in izvajanje politike na državni ravni, kot naj bi to denimo veljalo v primeru uveljavljanja religioznih praks v državah Bližnjega vzhoda itd. (Brown, 2006: 170).

**8** Za evropski kolonialistični diskurz je značilno, da je kolonizatorje in vse zahodnoevropske pripadnike imperijev postavil za nosilce človeštva, humanosti, civilizacije in vsega, kar šteje za univerzalno dobro, medtem ko je kolonizirane ljudi med drugim prelepil z oznakami, kot so nazadnjaški in tradicionalen. To pa je, kot izpostavlja McClintock, lahko dosegel le z diskurzivnim preobratom: kolonizirane ni slikal le kot tiste, ki preprosto poseljujejo drugi geografski prostor, marveč je ta geografsko oddaljeni, a sočasno obstoječi prostor hkrati preosmisli tako, da ga je konceptualno prestavil nazaj v časovno linearno oddaljeni in zatorej tudi zgodovinsko odmaknjeni prostor in čas, to je v t. i. »anakronistični prostor« (1995: 30). Ta naj bi bil tako predhoden nastopu razuma in modernizacije v zahodnoevropskih družbah, skupaj z njim pa tudi na novo osmišljeni kolonizirani drugi. S tem se je utrdila in racionalizirala podoba koloniziranih drugih kot iz sedanosti izvzetih in v pradavni zgodovini ali vsaj časovno zamaknjeni preteklosti prebivajočih drugih, ki naj bi posebljali življenjske vzorce »arhaične primitivnosti« (Volpp, 2001: 1201). Kolonialni diskurz zahodnoevropskih imperijev je na ta način zahodnoevropske in druge svetovne kulture preuredil v medsebojno hierarhičen sistem razlik in grupacij ljudi, in sicer tako da jih je prerazporedil po kronološkem traku (evolucijsko-darvinistično predelane človeške) zgodovine.

## Določanje kulture drugega in njena selektivna raba

Za liberalni subjekt evro-atlantskih demokracij pa v tej igri vzpostavljanja hierarhičnih dualizmov ni značilno le, da sam sebe izvzema iz na novo redefiniranega in omejujočega koncepta kulture. Zanj je prav tako značilno, da etniziranega drugega s svojimi diskurzivnimi mehanizmi ne le vpenja v okove kulture, ki mu jo nadeva kot edini in določujoči označevalec njegove identitete, temveč da hkrati tudi narekuje razumevanje tega, kaj kultura je in kateri so njeni sestavni elementi, ki jih je beli center v primeru etniziranega drugega sploh pripravljen prepoznati in posledično še tolerirati. Kulturo etniziranega drugega s tem ne le zariše, marveč tudi definira, kar predstavlja svojevrstno obliko »političnega dejanja« (Phillips, 2007: 45), saj je s tem ponovno povezano prisvajanje avtoritete in vzpostavljanje moči domnevno s kulturo neobremenjenega in avtonomno samoosmišljenega belega centra evro-atlantskih kapitalističnih držav.

Pri tem kulturo etniziranega drugega v skladu z vzorci kulturnega esencializma obravnava kot vnaprej dano in statično, zgodovinsko nespremenljivo ter vase zaprto entiteto s povsem svojimi vzorci mišljenja in vedenja. Ta, na novo obujeni esencialistični diskurz sloni na ustvarjanju predstave, da se vsaka kultura vzpostavlja in obnavlja v popolni izolaciji od druge in da so kulturne skupine »notranje homogene, jasno zamejene, v odnosu do drugih povsem nesoypadne, torej medsebojno izključujoče, ter, nenazadnje, zaznamovane z vzdrževanjem povsem ločenih, a natančno determiniranih interesov« (Barry, 2001: 11). Takšna esencialistično poustvarjena in naturalizirana predpostavka kulture (kot zacementirane in vnaprejšnje danosti) je možna le, v kolikor se načrtno spregleda dejstvo, ki kaže, da so meje med kulturnimi skupinami porozne, spremenljive in medsebojno težko določljive. Kulture same po sebi namreč niso nepredušno zaprte in navzven ograjene stvarnosti, temveč so v svoji podstati vedno že sestavljenke najrazličnejših vplivov in izposojenk, njihovih predelav in prilagoditev, saj so ljudje vedno aktivno posegali po širokem spektru različnih možnosti razumevanja, delovanja in organiziranja bivanjskih stvarnosti, pri čemer so si ideje in znanje prostovoljno ali pod pritiskom (kolonialnih upraviteljev) izposojali ter medsebojno spajali iz različnih lokalnih, regijskih, nacionalnih in svetovnih virov (Yuval-Davis, 2009). Kulture so torej hibridizirane, skozi čas spreminjajoče se, pretočne in gnetljive prepletanke, ne nazadnje pa so tudi notranje neskladne in razcepljene, saj so podvržene različnim trenjem, ki izhajajo iz konflikta interesov njenih članov. Kot izpostavlja Ann Phillips, vsako kulturo zaznamuje obstoj široke palete različnih gledanj njenih posameznikov in skupin, s tem pa tudi nesoglasij in bojev, ki se sučejo okoli vzpostavljanja določenih vrednot in praks ter uveljavljanja pomenov in njihovih na-

daljnih interpretacij (2007: 45). Vsaka kultura v sebi nosi nabor različnih, med seboj izpodbijajočih in navzkrižnih glasov kot tudi narativnih struktur samoosmišljanja, pri čemer gre v prvi vrsti za obliko neprestano potekajočega političnega boja za uveljavljanje določenih idej o načinu bivanja in za s tem povezano strukturalizacijo družbe.

Vsaka kultura, ne glede na predznak, ki si ga nadeva v novi globalni delitvi sveta, zato v sebi združuje tako moderne kot tradicionalne elemente. Ni torej vnaprej dana in statična stvarnost, v katero naj bi bile vtisnjene t. i. jedrne in nespremenljive vrednote, ki jo delajo za povsem drugačno in ograjeno od drugih kulturnih skupnosti, njene etnizirane predstavnike pa spreminjajo v že vnaprej programirane in ozko utirjene, homogene nosilce le-te, ki naj bi govorili »z notnim kulturnim oziroma rasnim glasom« (Yuval-Davis, 2009: 91). Kulture so živi produkti in rezultat neposrednega udejstvovanja ljudi v medsebojnih bojih za prevlado določenih interpretacij, zato se skozi čas tudi spreminjajo definicije in prakse tega, kar naj bi predstavljalo njihova osrednja verovanja in ustroj družbe. Kulture torej niso niti nepredušno zaprte niti niso statične, temveč so neprestano vpete v procese postajanja in spreminjanja, tj. lastnega izgrajevanja. Kot take so vedno že notranje razcepljene oziroma razklane, in torej protislovne, tj. nehomogene.

Multikulturalizem kot oblika institucionalnega diskurza, ki izhaja iz esencialističnega razumevanja kulture drugega, zanika in izniči heterogenost, dinamičnost in hibridnost posameznih kultur. Namesto tega gradi na predpostavki njihove notranje popolne koherentnosti in hkrati že popreproščene enoznačnosti, na osnovi česar naj bi bilo zajemanje in določanje kulture drugega povsem neproblematičen proces. S tem pa tudi lažje uvaja prenovljeno rasializirano predstavo o odstopajoči drugačnosti in eksotičnosti njenih etniziranih predstavnikov, katerim naj bi bilo tako lastno le prgišče določujočih lastnosti in značilnosti. Gre seveda za »kodifikacijo kulture« drugega (Phillips, 2007: 28), pri čemer je za njegovo pravo oziroma reprezentativno in torej edino legitimno obliko odbran le eden od obstoječih bivanjskih vzorcev v sicer bogati paleti prakticiranih možnosti. Tovrstno »selektivno označevanje« (Phillips, 2007: 27) in hkratno poustvarjanje kulture drugega pod sedaj ozko vzpostavljenim in domnevno določujočim skupnim imenovalcem ima za posledico, da so izpostavljene le določene prakse, vrednote in z njimi povezane spremembe v neki skupnosti. Te v okviru institucionalnega multikulturalizma in njegove težnje po kategoriziranju ter uveljavljanju t. i. reprezentativnih oziroma enoznačnih in zaprtih identitet prerastejo v splošno oznako neke etnizirane skupnosti, ki naj bi jih bilo posledično potrebno tolerirati.

Multikulturalizem, ki operira z esencialističnim konceptom kulture in torej s poenostavljenim in zato površinsko zastavljenim razumevanjem iden-



titete etniziranih drugih, je soudeležen pri poglobljanju kulturnih stereotipov, ki jih sam aktivira in na katere se aktivno naslanja pri kategorizaciji skupin ljudi, ki jih znotraj diskurza kulturnega rasizma in tolerance želi postaviti za kulturno determinirane in s tradicijo obremenjene, s tem pa torej tudi od liberalnega centra odstopajoče druge. Z zavračanjem notranje večznačnosti in razcepljenosti kultur in namesto tega s priseganjem na njihovo homogenost multikulturalizem kot uradni diskurz evro-atlantskih demokracij ne preizprašuje koncepta kulture kot take. Namesto tega se zateka k posploševanju in krčenju razlik znotraj neke kulture ter zvajanju le-teh pod en sam, posebej izbrani in določujoči skupni imenovalec, pod katerim naj bi bilo mogoče prepoznati vse pripadnike neke kulture. Ker gre v liberalnih demokracijah za razumevanje kultur – v katere naj bi bili ujeti le etnizirani drugi – kot vase zaprtih in tradicionalnih, nespremenljivih entitet, gre v tem procesu modifikacije kulture drugega največkrat prav za hkratno odbiranje in povzdigovanje tega, kar znotraj neke kulture šteje za tradicionalen sistem vrednot. To pa pomeni, da je modifikacija kulture znotraj liberalnega multikulturalizma vedno podvržena procesu, na osnovi katerega so v ospredje največkrat postavljeni prav hierarhično zastavljeni in mizogeni vidiki neke kulture, medtem ko so ostali in prav tako prisotni enakopravnejši elementi taiste skupnosti odmišljeni in odrinjeni na obrobje, dokler niso v selektivnem procesu določanja njenih reprezentativnih elementov dokončno zabrisani in odmišljeni (Phillips, 2007: 44).

Vpeljevanje kulture kot temelja identitete multikulturnih drugih zato ne nastopa kot »oblika kulturne osvoboditve, temveč kot vrsta prisilnega steznika« (Phillips, 2007: 14). Od etniziranih drugih se v imenu izkazovanja kulturne stabilnosti in potrjevanja skupinske pripadnosti zahteva, da se prisilno uklonijo oziroma prilagodijo izkazovanju t. i. kulturne avtentičnosti oziroma tradicionalizma, v kolikor želijo biti prepoznani kot multikulturni subjekti liberalne demokracije in torej kot tisti, ki so upravičeni do institucionalne podpore in financiranja skozi različne projekte na ravni institucionalnega multikulturalizma.<sup>9</sup> Pri tem gre ponovno za selektivno rabo kulture in dvojno

<sup>9</sup> Multikulturalizem, ki izhaja iz esencialističnega razumevanja kulture, etnizirane druge posledično sili v izkazovanje konformizma oziroma v prisilno skupinsko pokorjevanje le določenim praksam in vrstam mišljenja znotraj njihove skupnosti, v katerih zahodnoevropski pogled prepoznava in posledično pogojuje priznavanje t. i. avtentičnosti neke etnizirane skupine. To pa, kot ugotavljajo feministične kritičarke, nemalokrat pomeni, da institucionalni multikulturalizem favorizira in podeljuje večjo vlogo in administrativno moč le določenim in že etabliranim posameznikom znotraj etniziranih skupin, največkrat prav moškim, saj so »različne kulturne tradicije definirane ravno v smislu kulturno specifičnih odnosov spola in nadzor[a] nad vedenjem žensk« (Yuval-Davis, 2009: 92). Ker »liberalna konstrukcija skupinskega glasu« ne le predpostavlja, temveč zahteva, da »skupina prevzame avtoritativen značaj«, torej da mora »obstajati vodstvo skupine, ki predstavlja njeno namensko homogenost, s tem ko govori z enim samim avtoritativnim glasom« (Yeatman v: Yuval-Davis, 2009: 92), je zanjo značilno, da se »zato lahko spaja s fundamentalističnim vodstvom, ki trdi,

držo določujočega belskega centra. Neetnizirane belske skupine so izvzete iz kakršnekoli oznake tradicionalnosti oziroma omejujoče zaznamovanosti in obremenjenosti s strani kulture, medtem ko so etnizirani drugi po pravilu vsi slikani kot tisti, ki jih kultura določa in popolnoma preveva tako v njihovih načinih mišljenja kot v samih dejanjih. Pri tej kulturni rasializaciji gre za to, da so tudi izrazito odstopajoča dejanja članov skupnosti, kot je na primer zatekanje h kriminalu, ki nimajo neposrednega opravka z dogovorjenimi normami same skupnosti, predstavljena kot neposreden rezultat ali del kulturnih norm etniziranega drugega. Kultura etniziranih drugih je v teh procesih patologizirana in kriminalizirana, medtem ko so taista kriminalna dejanja, kot sta, denimo, umor in kraja, ali pa druge vrste prestopništva in neupoštevanja pravil obnašanja med večinsko skupnostjo obravnavana kot dejanja, ki jih je posameznik zakrivil iz preobestnosti, in so zato obravnavana kvečjemu kot odraz njemu lastne krutosti, nemoralnosti ali pohlepa. Nikakor pa niso interpretirana kot del širšega vedenjskega obrazca pripadnikov njegove skupnosti, kaj šele kot posledica norm in s tem kot pokazatelj njegove kulture.

Tu se kaže vsa dvoličnost rasializirano selektivne in politične rabe kulture. V primeru liberalnega individuuma so kriminalna dejanja – povezana npr. s sistematičnim izvajanjem nasilja nad ženskami in z utrjevanjem avtoritete moškega v patriarhalnih nuklearnih družinskih skupnosti; taka dejanja so zakonsko še vedno le delno sankcionirana – konsistentno predstavljena zgolj kot posledica posameznikovega osebnega in povsem nerazložljivega od-

---

da zastopa resnično 'bistvo' kulture in religije svoje skupnosti, in ki daje velik poudarek nadzoru nad ženskami in njihovim vedenjem« (Yuval-Davis, 2009: 92). Tako se hegemonične konstrukcije kultur etniziranih drugih v resnici le tesno »povezujejo z interesi dominantnih akterjev znotraj skupnosti« in so dejansko največkrat v nasprotju z interesi večine žensk, ki nad tovrstnimi projekti izkazovanja skupinske avtentičnosti kulture niso nujno enoglasno navdušene, vendar njihovo stališče ne šteje, saj do njih tudi uradna politika multikulturalizma pristopa kot do tistih, ki so vedno že žrtve in nikakor ne akterji znotraj domnevno nepremostljivo patriarhalnih in torej represivnih okolij njihovih kultur.

Znotraj kulturalizacije družbe, ki jo povnanja prav institucionalna politika multikulturalizma, postane izkazovanje »avtentičnosti« največkrat edini, predvsem pa »pomemben vir, s katerim lahko tisti, ki veljajo za predstavnike »skupnosti«, od države terjajo finančna in druga sredstva« (Yuval-Davis, 2009: 92). V roke moških, ki so postavljeni za predstavnike in zagovornike etniziranih skupin, na Zahodu tako preide, da lahko v imenu konstrukcije skupinskega glasu in zagovora tradicionalnih vrednot pomagajo prekrojiti to, kar so sicer spremenljive in med sabo izpodrivajoče se prakse mišljenja in delovanja, v novo obliko enotirno poenotene skupnosti, ki jo spodbuja in odobrava politika multikulturalizma. Iz tovrstne reinterpretacije njihove kulture in njihovega avtoritativnega uveljavljanja enodimenzionalnega pogleda nanjo namreč izhajajo tudi njihove pomembne osebne koristi. V institucionalnem sistemu multikulturalizma se namreč le tako lahko uveljavijo kot glasniki in politični predstavniki svojih skupnosti ter si le na ta način tudi zagotovijo dostop do sicer omejenega sodelovanja v sistemu delitve moči (Bannerji, 2000). Tako se stakne krogotok vpeljevanja in privzemanja esencialistične politike, ki deluje v ozadju institucionalnega multikulturalizma. To pa dokazljivo poteka prav na škodo žensk, saj je v imenu izkazovanja in ohranjanja domnevno pomembnih kulturnih tradicij in enotne identitete skupnosti najprej žrtvovana prav njihova svoboda govora, gibanja in izbire ter enakost z moškimi.

klona od sicer neoporečnih praks središčne družbe, medtem ko so v primeru etniziranega drugega vedno kulturalizirana, tj. izenačena s celotno kulturo in, posledično, z njeno domnevno vesplošno degradiranostjo. Ali če razširimo misel Anne Norton (v: Phillips, 2007: 28): ko možje in partnerji na Zahodu izvajajo fizično nasilje nad svojimi partnerkami, je to osmišljeno le kot individualna patologija ali kot nerazumno odstopanje posameznikov od sicer neoporečnih in ustaljenih norm družbe, medtem ko je taisto dejanje denimo v primeru arabskih mož predstavljeno kot sestavni del islamske kulture, pa čeprav je lahko prav ta Arabec dejansko katoliški Palestinec. Na ta način se promovira tudi povsem zavajajoče gledanje, da so patriarhalne norme in torej tradicionalno ožigosane patriarhalne družbe značilne le za kulture etniziranih drugih,<sup>10</sup> medtem ko naj bi bile po tej logiki liberalne demokracije osvobojene tovrstnih strukturnih neenakosti. To pa ima za povratni učinek tiho pristajanje na obstoječe patriarhalne norme znotraj zahodnoevropskih liberalnih demokracij, katerih končni učinek na življenje, svobodo gibanja, delovanja in možnosti samouresničitve žensk ni nič kaj drugačen od patriarhalnih norm drugih družb.

Kultura v današnjem kontekstu liberalnega multi-kulti pluralizma in diskurza tolerance torej nastopa kot politični in ideološki koncept, s pomoč-

**10** Pri tem sodelujejo tudi uradne ustanove liberalnih demokracij, kot so sodišča s svojimi razsodbami, kjer pod oznako kulturne strpnosti in občutljivosti do kultur drugih vzdržujejo ter poglabljajo stereotipično predstavo o podrejenosti in pasivnosti žensk kot sestavnem elementu in splošnem vzorcu vseh etniziranih skupnosti. Tako so, denimo, britanska sodišča, kot je razčlenila Ann Phillips, razsodila v škodo obtoženk, ki so v samoobrambi umorile svoje partnerje, in jim dodelila večje kazni kot sicer. Pri tem je iz obrazložitve razvidno, da so obtožene ženske označila za nenavadne in deviantne predstavnice svojih kultur in zato neupravičene do nižjih kazni, pri čemer je jasno razvidno ne le esencializiranje in seksistično odbiranje ter povezovanje le določenih elementov neke kulture v ozek nabor lastnosti, ki naj bi zaznamovale vse ženske neke etnične skupine, temveč tudi stereotipiziranje etniziranih skupnosti kot fundamentalistično patriarhalnih družb. V primeru ene od obsojenk je sodišče navedlo domnevno nenavadno seksualno svobodo in avtonomnost ženske, ki je bila v razmerju z dvema poročenima moškima, kar je bilo v nasprotju z razumevanjem sodišča, da so članice etniziranih skupnosti, katerim gre verjeti in ki imajo svojo čast, le monogamne in poslušne žene (2007: 88). V drugem primeru je šlo za žensko, ki se je v Britaniji znašla zaradi dogovorjene poroke in se je kasneje hotela razvezati, vendar ji je mož to preprečil. Sodišče je pri izreku razsodbe izpostavilo, da ima obtoženka univerzitetno diplomu, zato jo velja obravnavati drugače. Oziroma, če bi obsojenka po predstavah sodišča utelešala tipično podobo ženske, ki je bila prisiljena v dogovorjeno poroko in brez kakršnihkoli pravic, kar naj bi jo iz obupa napeljalo k skrajnemu dejanju, bi sodišče presodilo drugače. Ker pa je imela diplomu in je bila po mnenju sodišča za žensko iz etnične skupine preveč izobrazena oziroma »preusposobljena«, je sodišče presodilo drugače in ji naložilo večjo kazen (2007: 87). Anne Phillips je v podrobnejši analizi britanskega sodnega sistema pokazala, kako sodišča na podlagi sprejetih stereotipov in esencialistične percepcije etniziranih drugih slednje navajajo k pričevanjem, v katerih od žensk pričakujejo, da bodo potrdile predstavo o podrejeni in nemočni ženi brez pravic. V kolikor se v svojih pričevanjih od te podobe oddaljijo, ne morejo več računati na nižje kazni, ki naj bi jih sodniki izrekli na osnovi senzibilnosti do kultur drugih. Hkrati pa to seveda kaže, da sodišča ne dopuščajo, da so življenja posameznikov znatno kompleksnejša od stereotipnih predstav, ki jih vodijo pri njihovih rozsodbah (Phillips, 2007: 89).

jo katerega se ne le dodeljuje poustvarjeno stabilnost in enotnost sicer razno-terim izkustvom, načinom bivanja in pretočnim razlikam različnih etniziranih skupnosti ljudi, temveč se predvsem vpeljuje in utrjuje predstavnost o njihovi nepremostljivi tradicionalnosti. Ker politika multikulturalizma slo- ni na vpeljevanju esencialističnega pojmovanja identitet, etnizirane druge posledično tudi sili v izkazovanje konformizma. Da so lahko v sistemu, ki gradi na kulturalizaciji in s tem depolitizaciji družbe, prepoznani kot etnič- na skupnost in ustrezno financirani, so etnizirani drugi primorani izkazova- ti svojo »kulturno avtentičnost«, kot jo vidi zahodnoevropski center. To pa nemalokrat pomeni, da institucionalni multikulturalizem favorizira in po- deljuje večjo moč le določenim skupinam posameznikov znotraj etniziranih skupin oziroma, kot je zapisala Yuval-Davis, »da sprejema kot predstavnike manjšin ljudi na razrednih položajih in položajih moči, ki so precej dru- gačni od tistih, ki jih zavzema večina pripadnikov tiste skupine« (2009: 91). Zato se velja skupaj z Anne Phillips upravičeno vseskozi spraševati, kaj je po- tem pravzaprav tisto, kar multikulturalizem skozi svojo politiko ustvarjanja in priseganja na esencialistične identitete drugih – ki jih je tako mogoče lažje usmerjati in obvladovati – pravzaprav aktivno »prepoznavna, potrjuje in ako- modira« oziroma tolerira, s tem pa nenazadnje tudi soustvarja in reproducira. Problem, ki naj bi ga multikulturalizem pomagal reševati, tako tudi urad- no postane le akomodacija (tj. pripuščanje in toleriranje) in s tem povezano obvladovanje »tradicionalnosti« drugega. Oziroma, kot izpostavlja Ban- nerji, politika institucionalnega multikulturalizma se tudi uradno vrtili okoli tega, »kolikšen delež tradicionalnosti [ki naj bi povsem definirala etnizira- ne druge] je še mogoče pripustiti in akomodirati znotraj domnevne evropske moderne epohe, ne da bi bila zaradi tega kakorkoli načeta politična prevla- da in domnevna kulturna hegemonija evro-atlantskih demokracij« (Ban- nerji, 2000: 58).

## Vloga multikulturene pluralnosti v liberalnih demokracijah

Pojma, kot je kulturna pestrost in raznolikost družbe, ki ga znotraj okvi- ra institucionalnega multikulturalizma promovirajo evro-atlantske liberal- ne demokracije, zato ni mogoče razumeti kot zgolj opisno in nevtralnno oznako, čeprav se tako kaže na površini. V ozadju institucionalnega multi- kulturalizma in liberalnega pluralizma, če povzamemo, namreč potekajo procesi, ki so povezani s poustvarjanjem in vpisovanjem rasializiranih razlik, kar se kaže predvsem v dodeljevanju negativnih oznak različno označenim drugim, pri čemer so slednji izgneteni kot tisti, ki ne pripadajo t. i. moder- nemu in posledično tolerantnemu polu družbe, ki je lahko le belska, tem- več tradicionalnim kulturam in posledično enotirnim vzorcem mišljenja in vedenja. Pri liberalnem govoru o pestrosti družbe in multikultureni raznoli-

kosti ter dopuščanju ali toleriranju le-te zato nikakor ne gre za »nedolžno vrsto pluralnosti« (Bannerji, 2000: 46). Ta pojem v sebi skriva ideološko preplastitev pojma kulture, v ozadju katere stojijo na novo vpisane in binarno izpeljane (rasializirane) razlike.

Kot smo namreč pokazali, so v okviru diskurza multikulture pluralnosti migranti iz dežel tretjega sveta postavljeni kot od središčne in tiho določujoče skupine nepremostljivo drugačni in nepopravljivo odstopajoči etnizirani drugi. Pri tem so slednji stereotipizirani in degradirani tako, da so osmišljeni kot ujetniki svojih tradicionalnih kultur in preteklosti, medtem ko so predstavniki središčnih belskih skupin postavljeni za avtonomne in racionalne posameznike, katerih dejanja in odločitve naj bi odražale povsem samostojno presojo in torej izvzetost iz kulturnih vzorcev ter s tem v prvi vrsti pripadnost moderni in napredku. Navidezno neobremenjeni govor o liberalni pluralnosti, multikulturni raznolikosti in tolerantnosti v svojem jedru prikriva vpise poustvarjenih esencialističnih in homogeniziranih identitet, ki jih lepi na etnizirane druge, prožajoč predstave o njihovi nepremostljivi drugačnosti in tujosti. Diskurz multikulturalizma in liberalne pluralnosti, ki je v bistvu diskurz esencialistično poustvarjene kulturne raznolikosti, tako le na novo vpeljuje in hkrati nadomešča govor o rasni drugačnosti, navzven pa deluje kot nevtralen in z razmerji moči navidezno nezaznamovan izraz.<sup>11</sup> Zavoljo slednjega je za njim moč poskriti oziroma prikriti razmerja moči in poustvarjene razlike, pri čemer so esencialistično konstruirane in v okviru liberalnega pluralizma tako tudi približane kulturne raznolikosti pretvorjene in posledično predstavljene kot že »prvobitno obstoječe družbeno-kulturne ontološkosti oziroma naravna dejstva« (Bannerji, 2000: 32). Diskurz liberalnega pluralizma in tolerance, za katerim stoji reorganizacija multikulture drugih na osi tradicija – moderna, zato v sklopu institucionalnega multikulturalizma evro-atlantskih kapitalističnih držav nastopa kot »kompleksen sistematično razlagalni jezik« (ibid.), ki etnizirane druge ne le tiho kategorizira, ampak s tem tudi določa in zamejuje v njihovi poli-

<sup>11</sup> Liberalni diskurz domnevne pluralne raznolikosti, kot izpostavljajo Bannerji in drugi kritiki institucionalnega multikulturalizma kapitalističnih držav, družbo slika tako, da jo retorično skrči in poplošči na raven »horizontalnega prostora« (2000: 59), iz katerega so na ta način izvzeta in posledično povsem odmišljena vertikalno delujoča razmerja in oblike družbenih moči. Na osnovi slednjih tudi poteka konstruiranje, dodeljevanje, vzdrževanje in reguliranje binarnih razlik, ki so, denimo, sestavni del rasističnih in seksističnih diskurzov in praks. Liberalni diskurz pluralne raznolikosti namesto tega strateško gradi na razumevanju in branju sicer poustvarjenih razlik kot abstraktnih oziroma izven družbeno-političnega konteksta že obstoječih danosti. Družbena razmerja moči, na osnovi katerih se oblikujejo in naturalizirajo binarne razlike, so tako umaknjena v ozadje in povsem odmišljena. Razlike oziroma t. i. pluralnih drugačnosti, ki sedaj delujejo na ravni nekakšne horizontalne izenačenosti, tako ni več mogoče brati kot produkta razmerij moči. Zato so znotraj liberalnega diskurza domnevne pluralnosti tudi predočene kot »inherentne, kot ontološke ali kulturne značilnosti posameznikov določene kulturne skupnosti in ne več kot nabor rasistično proizvedenih in naknadno vpisanih stereotipov« (Bannerji, 2000: 63).

tični subjektiviteti, saj jo interpretira za izključno kulturno in torej ozko tradicionalnega značaja.

Multikulturalizem s poudarkom na kulturni raznolikosti in torej specifični vrsti pluralnosti – kjer je pestrost v svoji podstati osmišljena in načrtana hierarhično na osi tradicije in moderne – deluje kot vrsta institucionalne politike in hkrati ideološkega aparata. Z neprestanim poudarjanjem in hkratnim osmišljanjem etniziranih drugih kot izključno kulturno zaznamovanih, multikulturalizem pozornost sistematično preusmerja proč od strukturalno pogojenih družbeno-ekonomskih neenakosti, ki v metropolitanskih jedrih dejansko krojijo usodo in vnašajo prepadne razlike med rasializirano, različno segmentirano in razvrednoteno imigrantsko delovno silo. Vprašanja, ki so povezana z družbenimi razmerji moči in konstruiranjem odklonske drugačnosti, multikulturalizem potisne v ozadje in jih v celoti nadomesti s problematiko esencialistično poustvarjenih kulturnih identitet in razlik. Ali kot izpostavlja Bannerji, z uvedbo nove politike multikulturalizma v 80. letih prejšnjega stoletja so evro-atlantske liberalne demokracije »vprašanja, povezana z družbeno pravičnostjo, rasizmom in nezaposlenostjo med imigranti, preoblikovale v vprašanja, povezana s kulturno raznolikostjo, s čimer so težišče razprave prenesle na simbole, povezane z religijo, oziroma na t. i. tradicijo. Postopoma se je vzpostavil politični in administrativni okvir, znotraj katerega so bili imigranti etnizirani ter prisiljeno kartografirani in potisnjeni v [med seboj izolirane] tradicionalne skupnosti,« s čimer sta bila tudi izrinjena in dokončna odstranjena tako zavedanje kot govor o globljih strukturalnih neenakostih (Bannerji, 2000: 45). Zahteve po družbeno-ekonomski pravičnosti in odpravi rasizma je politika multikulturalizma in liberalne pluralnosti preoblikovala in izničila tako, da jih je v celoti nadomestila in s tem povezala s promocijo ozko usmerjenih kulturnih identitet, ki se poselej vežejo le na izkazovanje izrazito selektivno odbranih elementov kulture in tradicije, kot jo v primeru etniziranih drugih snuje in razume zahodno-evropsko oko. Zato na tem mestu govorimo o depolitizaciji družbe in njeni hkratni kulturalizaciji.

Evro-atlantske liberalne demokracije so z redukcijo in istočasnim preoblikovanjem zahtev po družbeni pravičnosti na strani etniziranih drugih v pravico do njihovega uveljavljanja ozko predpisanih in tradicionalno poustvarjenih elementov lastne kulture tako zabrisale sledi in odmaknile kritični pogled od dejansko potekajočih procesov njihove diskriminacije in rasializacije. Ker so ideološko-strukturalni vzroki ter ekonomsko-izkoriščevalski vzvodi, ki botrujejo nastanku in vzdrževanju t. i. »razlik«, umaknjeni v ozadje, nadomesti pa jih govor o nepremostljivih in fiksnih kulturnih razlikah, se s tem težišče gledanja in razumevanje etniziranega drugega premak-

neta od procesov ekonomske marginalizacije in ideološko podčrtanega izključevanja k etniziranim identitetam kot edinim določujočim in ključnim faktorjem vpliva. Na osnovi tega neuspeh in, denimo, zaklenjenost etniziranih drugih v nizko plačana in razvrednotena dela postaneta del interpretacije neprilagodljivosti njihovih kultur in ne problem, ki ga v bistvu zavestno ustvarja država gostiteljica s svojimi imigracijskimi zakoni.<sup>12</sup>

12 Ti zakoni se v večini vežejo na omejevanje možnosti in vrst zaposlitve, ki so dodeljene in posledično še na voljo imigrantom, za katerimi, kot kaže, denimo, primer Kanade in večine ostalih kapitalističnih evro-atlantskih držav, stoji vrsta strukturalno pogojenih ukrepov, ki so neposredno povezani s segmentacijo in hierarhizacijo različno izkoriščane delovne sile na kapitalističnem trgu dela. Med temi, kot opozarjajo številni sociologi na čelu z L. Caragata, izstopa t. i. proces »decertifikacije«, ki se veže na univerzitetno izobraženo in/ali visoko kvalificirano imigrantsko delovno silo. V času prestrukturiranja gospodarstva zahodnih kapitalističnih držav, ki temelji na prenosu težke industrije in ostalih vrst proizvodnje, povezane z manualnim delom za tekočim trakom, v neokolonizirane dežele tretjega sveta ter na posledični razširitvi storitvenega sektorja ter ekonomije znanja na tleh evro-atlantskih držav, kanadske imigracijske oblasti dodeljujejo višje točke in s tem prednost imigrantom, ki so v svojih deželah dosegli višjo stopnjo izobrazbe na znanstvenem ali drugem profesionalnem področju. Vendar pa se ob pripustitvi na kanadski trg dela ti imigranti soočajo s sistematično diskriminacijo, ki se nanaša tako na degradacijo stopnje njihovega izobrazbe kot na širino njihovega znanja. Njihova visoka stopnja izobrazbe in pripadajoči naziv sta namreč s strani delodajalcev in kanadskih organov, pristojnih za podeljevanje licenc in certifikatov, avtomatično razveljavljena in izničena, kajti za večino visoko izobraženih imigrantskih delavcev velja zakon, da si morajo ustrezen naziv ponovno pridobiti v kanadskem izobraževalnem sistemu. Šele takrat stopi v veljavo tudi njihov stari naziv. Največkrat to pomeni, da morajo preiti številne birokratske prepreke in ponovno izkazati ustrezno stopnjo izkušenosti, ki naj bi jo pridobili na njihovem novem delovnem mestu, ali pa opraviti test, s katerim lahko naknadno dokažejo, da je njihova stopnja znanja primerljiva s stopnjo, ki jo zahteva kanadski izobraževalni sistem. Dodatna zanka se seveda skriva v tem, da tovrstni birokratski procesi recertifikacije niso prosto na voljo in da je število podeljenih certifikatov omejeno, saj je restrukturalizacija gospodarstva zahodnoevropskih ekonomij usmerjena predvsem v širjenje umetno dequalificiranih in posledično podplačanih delovnih mest tudi znotraj t. i. ekonomije znanja, na katerih se umetno zadržuje predvsem imigrante (Caragata, 2003: 569). To pomeni, da so kljub visoki stopnji pridobljenega znanja imigranti razvrščeni na birokratsko znatno nižje ovrednotena in posledično podplačana delovna mesta, pa čeprav prav na teh delovnih mestih opravljajo dela ali vrste raziskav, za katere je potrebna visoko specializirana in višja stopnja znanja in izobrazbe. Na ta način, kot izpostavlja Caragata, je visoko izobražena, a razvrednotena imigrantska delovna sila na leto prikrajšana za 2.4 bilijone kanadskih dolarjev dohodka, ki bi ji sicer pripadal v nediskriminatornih delovnih okoliščinah (ibid.).

Druga vrsta sistematične diskriminacije, ki izhaja iz imigrantskih zakonov in spremljajoče politike zaposlovanja v evro-atlantskih državah, se kaže v vzdrževanju nizke stopnje zaposlenosti in posledično visoke stopnje podzaposlenosti ali nezaposlenosti med imigrantsko delovno silo v formalnem sektorju na nizko plačanih delovnih mestih vseh vrst, pa čeprav je raven njihove tehnične usposobljenosti za ta mesta primerljiva ali pa celo presega raven domače delovne sile (Caragata, 2003; Bannerji, 2000). Posledično so imigranti prisiljeni iskati osnovne vire preživetja na sivem trgu dela, kjer so izpostavljeni še večjemu izkoriščanju in podplačanosti njihovega dela. Prav tako pa je pomenljiva tudi patriarhalna politika evro-atlantskih držav, vključno z večino članic EU, ki je vgrajena v imigracijske zakone in ki torej še bolj od moških prizadene imigrantske ženske. Te namreč imigracijski zakoni ne obravnavajo za avtonomne subjekte, kot to velja za moške priseljence, temveč izključno za tiste, ki jih sponzorirajo njihovi možje, oziroma kot vzdrževane člane družine, ki so torej odvisne od »glave družine«, kar velja tudi v primeru, ko so ženske formalno izobražene ali pa so enako kvalificirane ali ne-kvalificirane kot njihovi partnerji (Bannerji, 2000: 68). Tovrstna obravnava migrantskih žensk, na podlagi katere so postavljene v vlogo vzdrževanih

Multikulturalizem, ki prerašča v ideološki aparat držav gostiteljic, tako nastopa kot vrsta diskurza, na podlagi katerega, kot izpostavlja Bannerji, poteka segmentacija družbeno-kulturnega prostora kot tudi trga dela na etnično ločene in med seboj izolirane skupnosti (2000: 16). Te so prav zaradi kulturalizacije družbenega prostora in na novo vzpostavljenih sistemov financiranja multikulturnih drugih postavljene v med seboj tekmovalne odnose. Ker so namreč etnizirane skupnosti skozi reprezentativno politiko multikulturalizma sedaj postavljene na ogled in tako ovidene ali pa celo samointerpelirane kvečjemu kot le »primarno verske, tradicionalne ali predmoderne, in civilizacijsko nazadnjaške« (Bannerji, 2000: 16), tovrstna etnizirano kulturna nalepka deluje kot njihova edina krovna in hkrati razdvajajoča oznaka, saj jih sili v medsebojno tekmovanje pri izkazovanju kulturne avtentičnosti in s tem upravičenosti do priznanja in financiranja znotraj državnega aparata multikulturne politike. Njihov uradni skupni imenovalac ni več dejansko vseskozi potekajoča ekonomska marginalizacija in rasializacija, temveč nekaj povsem drugega in površinskega. Na ta način multikulturalizem kot oblika državnega aparata in diskurza ne le odvrta pogled od strukturalnih neenakosti, s čimer je povezana »visoka stopnja nezaposlenosti, nizkih dohodkov in revščine ter podstandardnih bivanjskih razmer etniziranih drugih« (Barry, 2001: 12), marveč pomaga pri vzdrževanju in ohranjanju obstoječih struktur moči. Ker državna politika multikulturalizma še dopustno in prepoznavno politično subjektiviteto etniziranih drugih veže izključno na kulturo in tradicionalno identiteto, tako tudi regu-

---

in partnerju podrejenih družinskih članov, slednje zadržuje znotraj sten doma in vodi v nadaljnje omejevanje njihovega dostopa do formalnega trga dela. Posledično so imigrantske ženske sistematično preusmerjene v t. i. delo na domu, ki ni plačano več na uro, temveč na proizvedeno enoto ne glede na dejanski vložek delavke, in v sweatshope, ki so se razbohotili tudi v evro-atlantskih metropolah kot del t. i. podizvajalske industrije. Za vse te fleksibilne zaposlitve, ki jih je razvila nova ekonomija je značilno, da so najbolj razveljavljene in podplačane; delavke pa najbolj izkoriščane, saj je za ta delovna mesta značilno, da niso podvržena osnovnim delovnim standardom, sindikalni zaščiti in pravičnemu plačilu (Lister, 1997).

V vseh teh ozirih pride do izraza politika multikulturalizma kot politika obvladovanja in upravljanja z imigrantsko populacijo. Kot navaja Bannerji, zahteve imigrantov danes in v času, ko so zahodnoevropske elite oblikovale državno politiko multikulturalizma, niso bile primarno kulturnega značaja. Njihove zahteve so bile večplastne; med njimi pa so bile najbolj pomembne in vidne prav tiste, ki so se nanašale na odpravo diskriminatorne obravnave s strani evro-atlantskih držav in njihovih ekonomskih sistemov, ki niso dopuščali enakovrednih zaposlitvenih možnosti in s tem možnosti osnovnega preživetja, politike imigrantskih kvot in omejitev, ki so se nanašale na ponovno združitev družin, problemi, povezani s prilagoditvijo na novo deželo, predvsem tisti, povezani z jezikom in z nenazadnje dostopnostjo javnih servisov, kot sta šolanje in varstvo otrok (Bannerji, 2000: 44; Gunew, 2004). Skratka, tegobe, o katerih so pretežno govorili imigranti, se niso nanašale na pravico in nezmožnost uveljavljanja njihove kulture, kar je bila interpretacija, ki jo je prinesla državno sponzorirana politika butičnega multikulturalizma, temveč osnovne možnosti preživetja, ki zadevajo tiste, ki so potisnjeni na podplačana delovna mesta s pičlo možnostjo napredovanja in s tem izvitja iz primeža strukturalno vzdrževane neenakosti in revščine (Bannerji, 2000: 46).



lira in omejuje druge možnosti delovanja in političnega nastopanja prav tistih, ki so najbolj izpostavljeni praksam poglobljajoče se ekonomske eksploatacije in družbene diskriminacije.

V imenu t. i. liberalno-pluralnega dopuščanja in ohranjanja homogenih etničnih kultur državno vodena politika multikulturalizma imigrante vpo-tegne in hkrati razdrobi na ograjene in med seboj izolirane etnizirane skupnosti, s čimer je onemogočeno njihovo povezovanje na ravni organiziranega in skupnega boja za osnovne socialne in ekonomske pravice. Ali kot izpostavlja Yuval-Davis, uradni diskurz multikulturalizma »pogloblja ločnice, s tem ko poudarja različne kulture pripadnikov etničnih manjšin, namesto, da bi poudaril tisto, kar jih druži z drugimi temnopoltimi ljudmi (v smislu vseobsegajočega binarnega razlikovanja med črnci in belci), ki si z njimi delijo podobne tegobe rasizma, podrejenosti in ekonomskega izkoriščanja« (2009: 91). Državno vodena politika multikulturalizma torej prav z zasti-ranjem pogleda nad dejansko potekajočimi procesi rasializacije in marginalizacije na eni strani ter s hkratnim razbitjem in preplastitvijo rasializiranih drugih na etnične in fundamentalistično poustvarjene enklave na drugi (Bannerji, 2000: 47) tako ne le taktično onemogoča preseganje umetnih loč-nic med rasializiranimi drugimi, ki jih vseskozi strateško pogloblja, marveč v ozadje tudi dokončno potisne možnost, da bi do politične in kolektivne or-ganizacije izkoriščanih drugih dejansko prišlo.

S preusmerjanjem pogleda od strukturalnih neenakosti h govoru o etnič-nih skupnostih in k uveljavljanju ozko determinirane kulturne »raznoliko-sti« kapitalistične evro-atlantske liberalne demokracije na osnovi politike multikulturalizma na ta način pozicionirajo, uravnavajo in kontrolirajo po-litično subjektiviteto svojih drugorazredno strukturiranih državljanov. Ker državno vodena politika multikulturalizma družbeno-politično problema-tiko, povezano z rasializacijo in ekonomsko eksploatacijo etniziranih dru-gih, reducira in nadomešča z vpeljevanjem okleščenih in esencialistično po-ustvarjenih zahtev po ohranjanju etničnih kultur, politična subjektiviteta in pripisana identiteta etniziranih drugih tako ostaja ujeta v ozke esencialistič-no poustvarjene determinante, pri čemer diskurz tolerance igra vlogo regu-latorja. Na tem mestu se tudi dokončno staknejo v zaključen krogotok vse podmene novo vpeljanega kulturnega rasizma in iz njih izhajajoča interpe-lacijska orodja evro-atlantskih držav v odnosu do imigrantov iz tretjega sve-ta. Tako postane dokončno jasno, zakaj je v večjem interesu zahodnih elit, da »njihove države tolerirajo oziroma priznavajo [kar v večini primerov pome-ni, da same tudi generirajo] kulturni nacionalizem ali pa religiozni funda-mentalizem namesto, da bi se ukvarjale z zahtevami in posledicami razred-nega gibanja med imigranti in 'tujci'« (Bannerji, 2000: 16–17).

## Zaključek: diskurz tolerance in njegova ideološka vloga v multikulturnih liberalnih demokracijah

Politične elite evro-atlantskih liberalnih demokracij so govor o enakosti in zahteve številnih družbenih gibanj v drugi polovici 20. stoletja po odpravi družbenih krivic, kot so prakse ekonomskega izkoriščevanja in družbene marginalizacije, nadomestile z institucionalnim diskurzom tolerance. Slednjega so vpele v podstat govora o multikulturnosti evro-atlantskih liberalnih demokracij in prepletle s politiko vzdrževanja esencialističnih kulturnih identitet. Pri tem diskurz tolerance izhaja in gradi na predpostavki, da so identitete že vnaprej dane in samonikle tvorbe, njihovi sestavni elementi in identitetne razlike, ki naj bi iz tega izhajale, pa le povnanjenje posameznikovih inherentnih lastnosti, ki jih je ali pa ni mogoče dopustiti in s tem pripustiti v diapazon tistega, ki tolerira. Diskurz tolerance torej prisega na esencialistične, samozadostno osmišljene in atomizirane identitete, ki naj bi po tej logiki same po sebi delovale kot prepreke in vir sovražnosti. Na ta način, kot izpostavlja Wendy Brown, diskurz tolerance zabriše sledi in v ozadje umakne dejstvo, da so t. i. nepremostljive kulturne in druge razlike, ki naj bi jih bilo potrebno tolerirati, ter identitete, ki so dejansko izgnete skozi diskriminatorne procese podeljevanja in pripisovanja razlik, »družbeno in zgodovinsko konstituirane in so zato same učinek vektorjev moči in hegemoničnih norm oziroma diskurzov o rasi, etniji, seksualnosti in kulturi« (Brown, 2006: 16). Namesto tega diskurz tolerance producira razlike, ki postanejo družbeno pomenljive pri nadevanju identitete, razvrščanju ljudi in podeljevanju privilegijev ali odvzemanju osnovnih pravic; le-te tudi preosmisli in postavi »za sama po sebi obstoječa dejstva in prakse, ki naj bi ljudi samodejno razdvajale« (Brown, 2006: 47). Na ta način diskurz tolerance vse to, kar so dejansko učinki družbeno-institucionalnega nasilja in spremljajočih praks izključevanja, posledično predstavi tako, kot da je kvečjemu posledica individualnih ali skupinskih predsodkov in sovražnosti in ne več sistematično vzdrževane strukturalne neenakosti in diskurzivno producirane odklonskosti drugače označenega drugega. Diskurz tolerance družbene procese in prakse, ki so povezane z ustvarjanjem »marginalizacije, neenakosti in družbenega konflikta in ki vse zahtevajo družbeno angažirano analizo in politične rešitve, zvaja na eni strani na osebno in individualno raven ali na drugi na raven naravnega oziroma religioznega ali kulturnega konflikta« (Brown, 2006: 15).

Diskurz tolerance zato nastopa kot svojevrstno orodje depolitizacije, saj strukturalno proizvedeno in sistemsko vzdrževano neenakost, ki je povezana z ideološkim gnetenjem in pozicioniranjem, odklonsko poustvarjenega drugega zreducira in utiri na raven problema, za katerim ne stojijo več kom-

pleksni vzvodi in mreže družbeno-institucionalnih diskurzov in razmerja moči, vključno z ekonomskimi dejavniki, temveč le posamezniki središčne skupine. Vzrok za nastalo situacijo in posledično trpljenje etniziranega drugega diskurz tolerance tako prikazuje kot le in zgolj posledico osebne drže in s tem individualnega odnosa, ki naj bi ga imeli nekateri posamezniki središčne skupine do etniziranega drugega. Ker diskurz tolerance za srž celotnega problema in ne za njegovo posledico predstavlja nestrpen odnos posameznika, rešitev ponuja v privzgajanju strpnosti, ki naj bi po tej logiki kar sama po sebi odpravila raznolike družbene, ekonomske in politične tegobe, s katerimi so se prisiljeni soočati etnizirani drugi (Brown, 2006: 142).

Ravno s tovrstnim umikom in redefinicijo političnega na raven osebne in zasebne ali pa z naturalizacijo in kulturalizacijo tega, kar so v resnici družbeno proizvedene razlike in konflikti, pride do izraza vloga tolerance kot osrednjega regulativnega diskurza liberalnih demokracij. Diskurz tolerance, za katerim stoji vrsta depolitizacijskih učinkov razumevanja družbeno-političnih problematik, povezanih s produkcijo odklonskega drugega, tako zahteve po pravičnosti za etnizirane ali kako drugače odklonsko postvarjene druge nadomešča kvečjemu z izkazovanjem spoštovanja do tega, kar poslej nastopa kot esencialistično postvarjeno razumevanja drugih, pa naj si gre za njihovo kulturo, religijo ali spolne prakse; konkretne politične in strukturalne rešitve pa nadomešča zgolj s spremenjenim individualnim odnosom ali z zvišanim tolerančnim pragom do še vedno esencialistično postvarjenega drugega, ki ga kot takšnega producira sistem sam. Diskurz tolerance to, kar so posledice strukturalnih neenakosti, zamenjuje z vzroki. Diskurz tolerance, ki torej depolitizira ideološke vzroke in zamegli delovanje diskurzov, na podlagi katerih poteka produciranje in proizvajanje odklonskega drugega, dejansko pogloblja tako medsebojno odtujenost ljudi kot njihovo odrezanost od politično angažiranega in s tem javnega življenja. Zvaja jih zgolj na medsebojno sovražne posameznike in skupnosti, ki se morajo naučiti shajanja drug z drugim, da bi tako preprečili morebitne izbruhe sovražnega vedenja, ne pa dejansko preizprašali in odpravili mehanizme, s pomočjo katerih poteka prisajanje tovrstnih shem naslavljanja in strukturiranja drugega.

Diskurz tolerance tako znotraj okvira multikulturene politike liberalnih demokracij kot tudi sicer deluje ne le kot svojevrstno orodje depolitizacije državljanov, ampak tudi kot instrument njihovega nadzora in kontrole. Namesto političnega soočenja s procesi, ki so povezani s proizvajanjem odklonske drugačnosti, kar bi lahko vodilo v razumevanje in odpravo struktur neenakosti in z njimi povezanih procesov nasilnega izključevanja in marginalizacije etniziranih drugih, diskurz tolerance ponuja kot rešitev le privzga-

janje strpnega odnosa do tistih, ki tako še naprej ostajajo vključeni v nadete jim spono drugosti, ki naj bi jo sedaj veljalo kvečjemu spoštovati in tolerirati. Zato, kot opozarja Brown, diskurz tolerance ne glede na to, kje je aktiviran, »jasno blokira razvoj in uresničitev prizadevanj po vzpostavitvi vsebinske enakosti in svobode« za tiste, ki naj bi bili predmet tolerance (2006: 9), hkrati pa obvladuje tudi tiste, ki so postavljeni za vir tolerance.

Diskurz tolerance tako po eni strani ne omogoča, da bi prišlo do politično angažiranega razklepanja in preizpraševanja t. i. odklonskih in nepremostljivih razlik, po drugi strani pa istočasno duši možnost, da bi predstavniki središčne skupine, ki so avtomatično postavljeni za sedež strpnosti in liberalnosti, tudi sami prišli do razumevanja t. i. drugega. Namesto tega diskurz tolerance od tistih, ki tolerirajo, zahteva le zavzemanje moralistično podčrtane drže do drugega, ki prvemu seveda podeljuje tako občutje kot status superiornosti. Ker diskurz tolerance prisega na spoštovanje esencialistično poustvarjenih identitet odklonsko skonstruiranega drugega, ne omogoča razumevanja produkcije in narave teh razlik in tudi ne načinov njihovega preraščanja; posledično tudi ne vodi v vzpostavljanje solidarnostnih povezav in skupnosti kot take. Tako nas, kot izpostavlja Brown, diskurz tolerance »razdvoji in razdrobi«, pri čemer »družbeno izoliranost predstavlja in naturalizira hkrati za vrsto nujnosti (ki naj bi jo producirale razlike) in /paradoksalno za vrsto/ skupnega dobrega (ki ga je mogoče doseči in ohranjati le preko tolerance)« (2006: 88–89). Diskurz tolerance znotraj institucionalnega multikulturalizma tako nastopa kot ideološko orodje, s katerim je mogoče deaktivirati potencialno politično usmerjena gibanja tako na strani etniziranih drugih kot tistih, ki naj bi bili utelešenje tolerance.

Pri tem je še kako pomenljivo, da se institucionalno podprta in državno promovirana raba diskurza tolerance in s tem poudarjanja nepremostljivih razlik in ne solidarnosti vedno bolj krepi prav tam, kjer država ne izpolni svojega dela pogodbe, ki se nanaša na zagotavljanje enakovredne obravnave vseh njenih prebivalcev in prebivalcev ter na s tem povezano enako dostopnost osnovnih resursov in sredstev preživetja. Tega seveda v kapitalističnih razmerah eksploatacijske produkcije in neoliberalnega krčenja javnih sredstev ter s tem povezane privatizacije osnovnih zdravstvenih in drugih storitev sodobna neoliberalna država ne more nikoli doseči, zato gre pričakovati, da se bo zaradi poglobljajočih se strukturalnih neenakosti in diskriminatorne obravnave imigrantske delovne sile diskurz tolerance na ravni institucionalnih in drugih praks le krepil in stopnjeval. V sklopu tega zato tudi ne prese- neča porast desničarskih strank in diskurza netolerance, ki ga te proizvajajo, kot tudi ne njihovo navidezno paradoksalno sožitje z domnevno levičarskim polom liberalnih strank. Gre namreč le za drugo stran taistega kovanca, saj,

kot smo vseskozi razčlenjevali in dokazovali v tem prispevku, se znotraj multikulturalnih evro-atlantskih starih in novih imperijev desničarska politika gojenja nestrpnosti in tej navidezno diametralno nasprotna liberalna politika privzgajanja tolerance združita na točki, ki prisega na esencialistične in poustvarjene identitete etniziranih drugih; prva večinoma na ravni starega biološkega rasizma, druga z diskurzom tolerance in institucionalnega multikulturalizma na ravni posodobljenega in subtilnejšega, a enako učinkujočega kulturnega rasizma. Obe imata za svoj cilj naturalizacijo politično-ekonomske marginalizacije in ohranjanje spremljajoče eksploatacije etniziranih drugih na skupnem in hierarhično segmentiranem evropskem trgu dela.

## Literatura

- Balibar, É. (2004). Ali obstaja »neorasizem«? *Časopis za kritiko znanosti*, 32, 217, in 218, 115–125.
- Balibar, É. (2007). »Es Gibt Keinen Staat in Europa«. V: Balibar, É. *Mi, državljani Evrope?* Ljubljana: Sophia, 169–183.
- Bannerji, H. (2000). *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto: Canadian Scholar's Press.
- Barry, B. (2001). *Culture and equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Baskar, B. (2004). Rasizem, neorasizem, antirasizem: dvojni esej o tranzitivnosti navidezno protislovnih pojmov. *Časopis za kritiko znanosti*, 32, 217, in 218, 126–149.
- Bhattacharaya, G., Gabriel, J., in Small, S. (2002). *Race and power: Global racism in the twenty-first century*. London, New York: Routledge.
- Bishai, S. L. (2004). Liberal empire. *Journal of International Relations and Development*, 7, 1, 48–72.
- Brown, W. (2006). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Woodstock: Princeton Press.
- Caragata, L. (2003). Neoconservative realities: The Social and Economic Marginalization of Canadian Women. *International Sociology*, 18, 3, 559–580.
- Chanady, A. (1995). From Difference to Exclusion: Multiculturalism and Postcolonialism. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 8, 3, 419–437.
- Derrida, J. (2003). Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida. V: Giovanna Borradori (ur.). *Philosophy in*

- a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida.* Chicago, London: The University of Chicago Press, 85–136.
- Edelstein, M. (2005). Multiculturalisms Past, Present, and Future. *College English*, 68, 1, 14–40.
- Fish, S. (2007). Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech. *Critical Inquiry*, 23, 378–395.
- Gates, L. H. (1993). Beyond the Culture Wars: Identities in Dialogue. *Profession*, 93, 6 – 11.
- Gunew, S. (2004). *Haunted Nations: The colonial dimensions of multiculturalisms.* London, New York: Routledge.
- Hage, G. (2000). *White nation: fantasies of white supremacy in a multicultural society.* New York: Routledge.
- hooks, b. (1992). Eating the Other. V: hooks, b. *Black Looks: Race and Representation.* Boston: South End Press, 21–40.
- Lister, R. (1997). *Citizenship: Feminist Perspectives.* Houndmills, London: MacMillan.
- McClintock, A. (1995). *Imperial leather: race, gender, and sexuality in the colonial contest.* New York: Routledge.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Culture.* Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Sanchez Ribeiro, M. (2006). Tavajoča evropska identiteta: narod, etnija in kultura v postkolonialni Portugalski. *Časopis za kritiko znanosti*, 43, 3–4, 586–598.
- Volpp, L. (2001). Feminism versus multiculturalism. *Columbia Law Review*, 101, 5, 1181–1218.
- Yuval-Davis, M. (2009). *Spol in nacija.* Ljubljana: Sophia.