

OD KULTURE K MULTIKULTURALIZMU:
PREMISLEK SKOZI ANTROPOLOGIJO

FROM CULTURE TO MULTICULTURALISM: RETHINKING THROUGH ANTHROPOLOGY

This article intends to contribute to the rethinking of multiculturalism on the case of anthropological writing on migrants, asylum seekers and refugees. Since anthropology of migration is a knowledge in expansion this text will not deliver the whole review on anthropological theories on migration. Instead of providing a general review of anthropology of migration those researchers, whose theorisations are crucial for the critical and accurate contemporary understanding of discourses on multiculturalism connected with theoretical discussions on migrants and their culture will be selected. The aim of this article is, on the base of theoretical debate, to underline pernicious uses of culture as a concept which contributes to the differential racism and culturalism. This article has mainly theoretical aim. Since theory on multiculturalism is needed for planning and implementation of different multicultural policies and praxis, the article brings fresh theoretical debate on multiculturalism in anthropology. This text sheds light upon research of the theoretical concepts for accurate understanding of multiculturalism and with this brings insight in recent discussion on culture in socio-cultural anthropology. Discussion has consequences for undiscriminatory rethinking on migrants and wishes to research and explain anthropological understandings of multiculturalisms and to show the possible traps of some multiculturalism.

Keywords: anthropology of migrations, multiculturalism, racism, transnationalism, migrants, refugees, asylum seekers

Na primeru antropološkega pisanja o migrantih, prosilcih za azil in beguncih želim v tem članku prispevati k razmisleku o multikulturalizmu. Ker je antropologija migracij področje vednosti v ekspanziji, besedilo ne bo zajemalo celovitega pregleda antropoloških teorij in modelov o migracijah: pač pa bodo namesto splošnega pregleda antropologije migracij izbrani tisti raziskovalci, katerih teoretizacije so bistvene za kritično in ustrežnejše sodobno razumevanje diskurzov o multikulturalizmu, ki se povezujejo z razpravo o migrantih in njihovi kulturi. Namen članka je namreč skozi teoretsko razpravo opozoriti na nevarnosti, ki jih prinašajo neustrezni rabe in razumevanja konceptov kulture, kar prispeva na primer k diferencialističnemu rasizmu ter kulturalizmu. Namen besedila je predvsem teoretski: ker je za snovanje in izvajanje različnih politik in praks multikulturalnosti nujna teoretična vednost, članek prinaša izvirno teoretsko razpravo o multikulturalizmu v antropologiji. Članek osvetli raziskave različnih teoretskih konceptov, bistvenih za ustrezno razumevanje multikulturalizma in tako daje vpogled v nedavne razprave o kulturi v socio-kulturni antropologiji. Razprava ima pomembne posledice za nediskriminatorno razmišljanje o migrantih in želi raziskati in pojasniti antropološko pojmovanje multikulturalizma ter pokazati tudi na pasti nekaterih multikulturalizmov.

Ključne besede: antropologija migracij, multikulturalizem, rasizem, transnacionalnost, migranti, begunci, prosilci za azil

OZADJE RAZPRAVE: *TURBULENTNOST MIGRACIJ*

Živimo v času turbulentne migracije. Od Jamesa Rosenauja sposojeni izraz turbulenten je prikladen za označevanje preloma ter odmika od mehanističnih modelov pojasnjevanja migracij (Papastergiadis 2000: 4). Turbulenca ni le uporaben samostalniški za opisovanje nepredvidljivih učinkov, ki spremenijo smer gibanja posameznikov, pač pa je tudi metafora za širše ravni medsebojne prepletenosti in soodvisnosti različnih sil, ki delujejo v modernem svetu. V današnjem času so tokovi gibanja ljudi, dobrin, kulturnih artefaktov in informacij, posredovanih prek komunikacijske tehnologije na zemeljski obli nepredvidljivi, vzorci migracij pa nestrukturirani. V globalnem smislu je izraz turbulenten tudi najboljša formulacija za mobilne procese, ki so zelo kompleksni in samoorganizirani, kot opažajo raziskovalci migracij. Sodobna problematika migracij po mnenju mnogih družbenih znanstvenikov zahteva nov pristop, ki presega meje posameznih akademskih disciplin. Migracije ne sodijo več zgolj v polje sociologije, ekonomije, demografije in politike, pač pa k študijam o migracijah veliko prispevajo antropologija, zgodovina, psihologija, geografija, filozofija, kulturne študije in umetnostna kritika (Brettell in Hollifield 2000; Papastergiadis 2000).

Izkušnje gibanja so pri ljudeh oblikovale nove forme pripadnosti družbenim skupinam in nacionalnim državam, sprožile pa so tudi premike v razumevanju sodobne kulture. Mobilnost, migracije in širjenje kapitalizma oziroma globalizacija so raziskovalce družbenih ved prisilili k ponovnemu premisleku nekaterih konceptov, kot sta na primer teritorij in identiteta, ki sta tesno povezana s pojmom kulture. Posebno med antropologi se odraža nova zavest o globalizaciji kot o družbenem dejstvu, ki je v prvem desetletju tretjega tisočletja morda bolj prisotna kot kdaj prej. Današnji ljudje so skoraj nenehno mobilni – mnogo bolj kot prej – in se skoraj rutinsko preseljujejo. Pojmovanja domorodnosti in domačih prostorov so postala zelo kompleksna in vse več ljudi se opredeljuje za deterritorializirane in za ljudi s hibridno kulturo in identiteto (prim. Malkki 1995; Papastergiadis 1997, 2000; Werbner in Modood 1997).

Na drugi strani opažamo diskriminacijo ljudi, ki jih v okviru nacionalnih držav različne politike opredeljujejo za migrante, tujce pa tudi za begunce in prosilce za azil. Politične in družbene napetosti, ki jih je sprožila imigracija, so se v evropskih državah izrazile po izbruhu gospodarskih kriz. Temu se je pridružila še "zaskrbljenost" za ohranjanje nacionalnih in kulturnih identitet, kar je nasprotno od prejšnjega kozmopolitanstva. Po koncu druge svetovne vojne se je del akademikov, med katerimi je bil tudi Lévi-Strauss, pod vplivi prizadevanj UNESCO-a in drugih teles, ki so zagovarjala človeško enakost in so si prizadevala za kulturno raznolikost, spopadal z razizmom. Ideji kulturne identitete in razločevanja, ki sta bili osrednji interes antropologije, sta z razvojem ekonomske krize dobili osrednje mesto v protiimigrantskih občutjih in politikah. Tudi v sodobnih razpravah o migraciji,

kakršna je na primer transnacionalizem, se ni mogoče izogniti kritikam rasizma in diskriminacije ter ponovnim razpravam o razumevanju multikulturalizma.

Mnogi družbeni znanstveniki iz različnih disciplin so analizirali migracije (Brettell 2000; Brettell in Hollifield 2000; Castels in Miller 1993; Papastergiadis 2000; Vertovec 2001), številni med njimi pa so raziskovali politike migracij, prosilcev za azil in beguncev. Poleg analize različnih retorik izključevanja imigrantov (Stolcke 1995; Wikan 1999) so antropologi poskušali pojasniti razloge za specifične vrste zavračanja ali sovraštva do tujcev (Cole 1997; prim. Holmes 2000). Retorika populističnih gibanj, kakršna so Nacionalna Fronta, gibanje desnice Jean-Marie Le Pena v Franciji, Berlusconijeve desnice v Italiji ter desnice v Veliki Britaniji, je postala zelo vplivna v širjenju protiimigrantskega razpoloženja v prostoru Evropske unije, največkrat pa je bila usmerjena proti kulturi imigrantov.

Toda ni le retorika populističnih gibanj tista, ki se ji morajo informirani raziskovalci in svetovalci upirati ter jo spodbijati. Tudi gibanja z dobrohotnimi nameni, ki so se ukvarjala s politiko identitet, kakršen je na primer multikulturalizem, imajo lahko pogubne učinke (Turner 1993). Zato besedilo pojasnjuje rabo konceptov, s katerimi želim povečati senzibilnost za učinkovitejše prakse. Opozoriti želim, da imajo lahko prizadevanja multikulturalizma nasprotno učinke: namesto da bi bili omenjeni koncepti sredstvo povečanja moči in avtonomnosti imigrantov, lahko zaradi prepričanja o drugačnosti in kulturni tujosti posledično ponujajo opravičilo za diskriminacijo.

KULTURA

Konceptualizacija kulture je bila eno osrednjih problemskih področij v zgodovini socio-kulturne antropologije. Od začetka razvoja antropologije se je raba koncepta kulture razširila preko meja discipline in v 20. stoletju je "kultura" postala izraz, skupen mnogim humanistom in družbenim raziskovalcem. Danes je izraz razširjen v javnem in političnem diskurzu ter v populističnem govoru. Pogosto v zdravorazumskem govoru zasledimo nesmiselno in etnocentrično mnenje, da naj bi nekatera človeška bitja imela "kulturo", druga pa ne: običajno so tisti brez kulture tujci, imigranti, Romi ali tisti, ki ne ustrezajo predstavam o kulturi večine. Čeprav takšno razumevanje ni v skladu z antropološkimi pojmovanji kulture, je pomembno, da ne spregledamo zlorabe omenjenega izraza v različnih političnih diskurzih, ki bi jih lahko pripisali desnici, vendar ne vedno.

Unni Wikan je začela razpravo o pomenih kulture v nacionalnem in javnem mnenju. Opozorila je antropološko skupnost, "kako je kultura izgubljena na cestah Norveške – kot resnično tudi v večini preostalega sveta" (Wikan 1999: 57). Izraz si je sposodila od Paula Bohannana, zato da bi opozorila na diskurze ljudi, kot so pravniki, socialni delavci, izobraževalci, politiki, ipd., ki se ukvarjajo

z imigranti in begunci. Mnogokrat so jo kot antropologinjo prav pravniki prosili, naj kot ekspertinja na raznih sodnih zaslišanjih priča, da so bila nekatera kriminalna dejanja migrantov posledica pripadnosti drugačni kulturi. Številni tovrstni dogodki na Norveškem so jo spodbudili k raziskavi rabe pomena "kulture", njene politizacije in posledic, ki jih imajo ti na življenje imigrantov in beguncev.

V nadaljevanju želim predstaviti kratko zgodovino rabe antropološkega koncepta "kulture" in njegovega položaja v socio-kulturni disciplini, in drugič, rabo koncepta v diskurzih o beguncih, imigrantih in prosilcih za azil.

KRATEK PREGLED SPREMENJENIH RAB POJMA KULTURA V SOCIO-KULTURNI ANTROPOLOGIJI

Antropološka teorija temelji na pojmih kulture, kulturne razlike, drugih kultur, družbenih sistemov, pogledov na svet in človeških vzorcev vedenja. Če uporabimo bolj abstraktne formulacije, je področje antropološkega delovanja vprašanje moči, razlik, raznolikosti, agensov, reprezentacij (Moore 1999: 2). Prevladuje splošno mnenje, da je kultura eden od glavnih konceptov antropologije kot akademske discipline (Bernard 2000; Ingold 1994; Keesing in Strathern 1998; Wikan 1999). Kultura je bila prikladen pojem, s katerim so antropologi registrirali raznolikost človeških načinov življenja (Ingold 1994). S tem pojmom poskušajo antropologi odgovoriti na vprašanje partikularnosti: "kako in zakaj se razlikujejo življenjske oblike človeških bitij" (Ingold 1994: 329), na drugi strani pa tudi s tem izrazom mislijo na univerzalno lastnost človeštva, po kateri se to razlikuje od živalskih vrst. Koncept zajema tudi tiste družbeno prenašane vedenjske vzorce, ki so značilni za določeno družbeno skupino (Keesing in Strathern 1998).

Uvodna poglavja v študij antropologije običajno posredujejo študentom kratko zgodovino razvoja antropološke teorije, v kateri je bolj ali manj jasno povedano, da so mnogi znanstveniki redefinirali kulturo kot koncept, toda v svojih naporih niso dosegli konsenza (prim. Eriksen 1995; Bernard 2000). Mnogi antropologi so uporabljali koncept nenatančno in nekonsistentno, ne glede na težave pa je pojem kulture ohranil nesporno mesto v antropološkem besednjaku.

Ena najbolj znanih in pogosto navedenih opredelitev iz zgodovine antropologije je Tylorjeva definicija iz leta 1871, ki je kulturo definiral kot "tisto kompleksno celoto, ki vključuje vednost, umetnost, moralo, zakone, običaje in vse druge zmožnosti in navade, ki jih pridobi človek kot član družbe" (Taylor v: Keesing in Strathern 1998: 15). Druga, prav tako znana antropološkemu občestvu, je Kroeberjeva in Kluckhohnova definicija, s katero sta leta 1952 opisala kulturo kot "eksplicitne ali implicitne vzorce za vedenje oziroma vzorce vedenja, pridobljene in prenašane s simboli, ki predstavljajo distinktivne dosežke človeških skupin, vključno z utelešenji v artefaktih" (Kroeber in Kluckhahn v: Keesing in Strathern 1998: 15). Tem opredelitvam podobna razumevanja kulture so tudi najbolj razširjena.

V razvoju discipline se je raba izraza kultura nenehno spreminjala: evolucionisti 19. stoletja so raznolikost družb, ki so pripadale človeški vrsti, razumeli kot različne stopnje na univerzalni lestvici razvoja, kulturo pa so kot sinonim za civilizacijo; relativisti so bili v prvih desetletjih 20. stoletja naklonjeni vrednotenju verovanj in praks določene družbe znotraj nje same in so o kulturah govorili v množini. Pozneje je bil poudarek antropologov na premiku od manifestnih vzorcev vedenja k temeljnim strukturam simbolnih pomenov in po tej razlagi je kultura postala opredeljena v opoziciji z vedenjem. Pristop se je pozneje spremenil in antropologi naj bi raje iskali generativne vire kulture v človeških praksah, ki so umeščeni v relacijski kontekst medsebojnih udeležb ljudi v družbenem svetu, kakor pa v strukturah pomena, v katerih je ta svet predstavljen (Ingold 1994: 329).

Nekatere antropološke opredelitve kulture izražajo težnji, prvič, da bi se kulturo opredelilo kot avtonomno področje, kot "sisteme simbolov in pomenov", na katere bistveno ne vplivajo materialni, družbeni in politični procesi, in drugič, da bi abstrahirali kulturne spremembe od političnih in družbenih odnosov, zlasti odnosov neenakosti, dominacije in eksploatacije. Ta pomanjkljivost je značilna za večino antropoloških paradigem, usmerjenih k spremembi in zgodovini, od evolucije prek akulturacije, *drift-a* in difuzije (Turner 1993: 415).

Pogosto so bile predmet kritike tiste definicije kulture, ki so se osredinile na opredeljevanje lastnosti ali dejstev. Goodenough je poudaril, da opredelitve, ki so osredinjene na specifične lastnosti, zabrišejo razlikovanje med "vzorci za vedenje" in "vzorci vedenja": gre za dva različna pomena koncepta kulture. Prvi tip definicije je uporabljal izraz "kultura" za sklicevanje na "vzorke življenja v skupnosti – regularno ponavljajoče se aktivnosti in materialne ter družbene domene, karakteristične za določeno človeško skupino" (Goodenough v: Keesing in Strathern 1998: 16 in dalje). To rabo termina gre razumeti kot "področje opaženih pojavov, stvari in dogodkov v svetu", medtem ko druga raba zajema področje idej: "kultura je bila uporabljena za sklicevanje na organizirane sisteme vednosti in verovanj, s katerimi ljudje strukturirajo svoje izkušnje in recepcije, oblikujejo dejanja in izbire med alternativami" (Keesing in Strathern 1998: 16).

V smislu prve rabe se kultura na primer nanaša na vzorce nastanitve, sredstva eksploatacije in lastnosti ljudi; navidez prikladni koncepti pa so se sčasoma pokazali za neustrezne, saj so prispevali k napačnim konkretizacijam abstraktnih stvari ali k reifikacijam. Obliko reifikacije predstavlja tudi romantični esencializem, ki predpostavlja abstrakcije kulturnih pojavov iz realnega družbenega in politično-ekonomskega konteksta in opuščanje družbene in politične pomembnosti "razlike", ki je prikladen vakuum za zapolnjevanje s kulturnimi teorijami (Turner 1993: 415).

KULTURA KOT SISTEM DELJENEGA SKUPNEGA POMENA *VERSUS* KULTURA KOT BAZEN VEDNOSTI

Razlago, ki jo ponuja Goodenough in njegov ideacijski koncept, so raziskovalci povezali s sistemom skupnih pomenov, ki naj bi bili razdeljeni med posamezniki, sistemom idej in konceptov, pravil, ki so podrejena in izražena v načinu življenja različnih ljudi. Kultura je to, kar se ljudje naučijo, ne kar počnejo ali kar opredmetijo. Rečeno drugače, po tej definiciji kultura ni opredmetena v artefaktih, pač pa v sistemih deljenega skupnega pomena. Problem te definicije je, da vsi ljudje ne razpolagajo z enakimi idejami in da ideje niso enakomerno razporejene med ljudmi, pač pa so razpršene, omejevale ter upravljane skozi družbeno strukturo.

Schwartz je predlagal model, ki je v opoziciji z ideacijskim modelom. Opredelil je distributivni model kulture, po katerem je kultura bazen vednosti, h kateremu posamezniki različno prispevajo. Po tem modelu je kultura distribuirana med člane določene družbe, distribucija pa preseže omejitve pri shranjevanju, oblikovanju in rabi kulturne mase. Ta model enako upošteva raznolikosti in tisto, kar je skupno družbi: raznolikost povečuje kulturni inventar, toda tisto, kar je skupno, odgovarja stopnji komunikativnosti in koordinacije. Za nekatere raziskovalce je bil problematičen tudi Schwartzov model. Glavno težavo so videli v predpostavki njegove opredelitve, po kateri je kultura "sistem, ki je zunaj posameznikov in presega posameznike kot individualne pripadnike skupnosti" (Schwartz v: Keesing in Strathern 1998: 19).

Kultura kot sistem skupnega pomena se torej oblikuje v družbenem procesu. Vednost o kulturi je predstavljena v posebnih kodih, ki so porazdeljene med posameznimi člani družbe. Vsak posameznik deluje znotraj svoje lastne konceptualizacije sveta in ljudje se v družbenih procesih, kjer si delijo skupne pomene, različno vedejo.

REIFIKACIJA KULTURE IN NJENI POGUBNI UČINKI

Iz kratke predstavitve antropološke teorije je torej znano naslednje: "kultura" je vedno sestavljena abstrakcija, oblikovana kot analitična poenostavitev" (Keesing in Strathern 1998: 19) in "kultura ni stvar z objektivnim, materialnim obstojem" (Wikan 1999: 56).

Reifikacija je ena največjih nevarnosti; z reifikacijo antropologi mislimo na nagnjenje k razpravi, kot da bi bila kultura zgolj stvar, in na težnjo k poenostavljanju kulture. Nevarno je o kulturi govoriti kot o stvari, ki lahko povzroči nekatera dejanja (kultura ga/jo je prisilila k določenemu ravnanju); ali ki lahko deluje zavestno (kultura X ne upošteva tradicije); ali ki lahko prispeva k opravi: (ta kultura nas je naučila delati). Po mnenju antropologov je o kulturi nevarno govoriti, kot

da bi ji nekdo lahko pripadal enako, kot bi pripadal neki skupini (nekdo je pripadnik druge kulture) (Keesing in Strathern 1998).

Očitno je, da raba tega jedrnega koncepta antropološke discipline, ki se je prek disciplinarnih meja antropologije razširil med druge družbene discipline, ni preprečila njegovih napačnih rab. Med antropologi so se razvile kritične razprave o nevarnosti reifikacije kulture in nekateri so svarili pred njenimi napačnimi rabi, s katerimi bi si prizadevali za različne politične interese. Reifikacije kulture najdemo v političnem diskurzu, ki migrante krivi za krizo današnje družbe, kar se kaže v povečevanju neenakosti. V resnici skrb za ohranjanje čistosti nacionalne kulture premešča pozornost ljudi: namesto da bi jih skrbelo zmanjševanje družbene blaginje, ki jo prinašata ekspanzija kapitalizma in ravnanje multinacionalk, ki nacionalnim državam ne plačujejo dovolj davkov za rast družbenega blagostanja, se osredinjajo na zamišljene nevarnosti, ki naj bi jih za nacionalne države, v katere se priseljujejo, predstavljali imigranti s svojo kulturo.

V tem smislu se strinjam z Unni Wikan (1999), ki je poudarila, da je ena najbolj nujnih potreb kritizirati kulturo, kot da je materialna entiteta: nekateri ljudje izhajajo iz napačnih prepričanj in verjamejo, da je kultura opredmetena in ima objektivne in zafiksirane lastnosti. Posledično se zaradi napačne rabe pojma kulture ljudi, zlasti tistih, ki jih različni akterji opredeljujejo za Druge, kot so na primer imigranti, begunci in prosilci za azil, ne pojmuje kot razumnih in razmišljujočih človeških bitij. Nekateri nanje gledajo s predsodki, kot na ljudi, ki so manj človeški od domačinov v "gostujoči" deželi, ker naj bi bili ujeti v svojo kulturo, domnevna ujetost pa naj bi vodila njihova dejanja, na katera kot posamezniki skoraj nimajo vpliva.

KULTURA KOT "RASA"

Leta 1999 je bilo na Norveškem pet odstotkov imigrantov, večinoma iz Pakistana, Vietnama ter Bosne in Hercegovine (Wikan 1999: 60–61). Imigranti so bili zelo heterogena kategorija: v Oslu, kjer so se migracije od leta 1990 povečale, je bilo kakih 500.000 ljudi s 130 različnimi nacionalnostmi. Imigranti so se preselejevali v skupne soseske in se getoizirali; tako je bilo na nekaterih šolah tudi do 90 odstotkov učencev imigrantske izvora, redke niso bile niti šole, kjer so učenci in dijaki govorili med 50 in 60 različnih jezikov. V Oslu izvedena študija o položaju beguncev iz leta 1995 je med imigranti odkrila 60-odstotno brezposelnost, medtem ko je bila med Norvežani le 5-odstotna. Visoka brezposelnost staršev verjetno marginalizira njihove otroke; študija je namreč pokazala, da imajo dijaki imigranti težave z učenjem norveščine, kar po končani šoli zmanjšuje možnost za plasiranje na trgu dela: nekateri starši so se pritoževali, da njihovi otroci govorijo norveško slabše od njih, ki se niso šolali. Unni Wikan vidi problem v izobraže-

valni jezikovni politiki, ki je standardno zagovarjala izobraževanje v maternem jeziku, in vprašala se je, čigavim interesom rabi takšna politika: otroci Berberov se morajo učiti arabščino kot materni jezik. Otroci Pandžabcev (Punjabi), Puštojev (Pushto) in Balučijev (Baluchi) morajo obiskovati pouk jezika urdu. Večina pakistanskih učencev se mora tako spopadati z učenjem štirih jezikov: pakistanskega, urdu, angleškega in arabskega (v koranskih šolah), in presenetljivo je, da so ob velikih obremenitvah nekateri uspešni. Vendar imigranti kot kategorija niso tako homogenizirani: 80 odstotkov Tamilov je zaposlenih, toda samo 10 odstotkov Somalcev in Vietnamcev. V šoli dokaj dobro uspevajo otroci Indijcev, Vietnamcev in Poljakov, medtem ko so neuspešni otroci Pakistancev, Maročanov in Turkov.

Unni Wikan poudarja, da gre v norveškem primeru za splet treh tendenc: marginalizacije, relativne deprivacije in kolonizacije blagostanja: slednji izraz opiše realnost, ki ni nastala zaradi slabih namenov imigrantskih politik, pač pa zaradi idealističnih in napačnih predpostavk. Prva napačna predpostavka politike je bila, da bodo imigranti hvaležni Norvežanom zaradi antirasizma in spoštljivosti, vendar antropologinja dodaja, da se spoštovanje razvije v vzajemnih družbenih procesih med domačini in imigranti, na kar so Norvežani v imigrantski politiki pozabili; druga napaka je bila, da se je od imigrantov pričakovalo, da bodo postali lojalni državljani, če jim bo država zagotovila materialne pogoje in jim dodelila visoke socialne podpore: v nasprotju s to predpostavko, ki naj bi prispevala k razvijanju samospoštovanja, do tega ni prišlo, pač pa so se med imigranti povečali občutki inferiornosti. Tretja napaka pa je bila politizacija kulture, ki so jo razumeli kot nekaj statičnega in homogenega.

Raba kulture v opisanem primeru je redukcionistična in v njej je mogoče prepoznati "novo" obliko rasizma. Danes o kulturi govorijo različni ljudje in rabi različnim namenom. Glavna misel Unni Wikan je: "Kultura je postala nov koncept rase, ki deluje redukcionistično, tako da 'njih' naredi za manj človeška bitja od 'nas'" (1999: 58). Kultura je postala beseda z votlim pomenom, njeno votlost pa se zlahka zapolni z ideološkimi pomeni in je posledično spolitizirana. Prilashčanje kulture, ki jo opazimo pri politikih, pravniki, učiteljih in predavateljih, socialnih delavcih in psihologih ter drugih strokovnjakih, vodi k vzpostavljanju različnih interesov znotraj polja moči in njeni izrabi. Redukcionistična raba kulture je običajno prikladna tudi za same imigrante, begunce in prosilce za azil (lahko bi rekli, da se z njo okoriščajo tisti, ki so v bistvu žrtve redukcionističnega pojmovanja kulture), saj daje nekaterim med njimi oblast v njihovih lastnih skupnostih in je lahko opravičilo za zlorabo moči v njih. Poleg tega ima takšna raba pogubne posledice tudi za celotno družbo in ne le za imigrante same.

Imigranti so po redukcionističnem pojmovanju kulture bitja, ujeta v svojo kulturo. Zaradi nje, ki naj bi bila drugačna od kulture domačinov, se jih podcenjuje, češ da se vedejo manj racionalno in bolj intuitivno. Manj se jih spoštuje kot posa-

meznike, saj naj bi jih kultura prisiljevala v neracionalno vedenje, medtem ko naj bi bilo racionalno vedenje običajno za domačine.

Ljudje, ki so se naučili politične korektnosti, razumejo kulturo imigrantov, prosilcev za azil in beguncev podobno, kot so kulturo pojmovali kulturalistični antropologi: s spoštovanjem ali celo z eksotiziranim razumevanjem, toda to ne velja za tiste, ki te lekcije še niso vzeli. Toda tudi ravnanje prvih ima lahko rasistične konsekvence, kar bo povedano v nadaljevanju.

“KULTURA” NAMESTO “RASE”, “NOVI RASIZEM”, DIFERENCIALISTIČNI RASIZEM IN KULTURNI FUNDAMENTALIZEM

Že v začetku 90. let 20. stoletja so nekateri družbeni raziskovalci začeli razpravo o novem rasizmu, ki je zajela diskusije o položaju imigrantov. Hipoteza antropologov, zgodovinarjev in filozofov, da se v sedanjosti soočamo z novim rasizmom, je bila v glavnem oblikovana na podlagi njihove notranje kritike teorije in diskurzov, ki so legitimizirali politike izključevanja (Balibar 1991: 17).

Teoretska dimenzija rasizma v 90. letih 20. stoletja in v preteklosti ni bila niti avtonomna niti primarna. V začetku 90. let 20. stoletja je bil opazen porast novih rasističnih gibanj in politik. Nekateri znanstveniki so zagovarjali tezo, da je v politikah izključevanja tujcev, pa tudi v retoriki desničarskih politikov opaziti novi rasizem (prim. Stolcke 1995). Rasizem je bil prisoten v mnogoterih družbenih praksah, v fantazmah o poluciji nacionalnega telesa, v psevdobioloških metaforah mešanja ter v stigmatiziranju tujcev. Rasizem je bil vpisan v praksah, diskurzih in reprezentacijah, ki so stigmatizirale drugačnost:

Rasizem – 'resnično družbeni pojav' – se vpisuje v prakse (oblike nasilja, zaničevanja, netolerantnosti, poniževanja in izkoriščanja), diskurze in reprezentacije, ki so intelektualne predelave fantazme o profilaksi ali segregaciji (potreba po očiščenju družbenega telesa, ohranjanju 'lastne' ali 'naše' identitete pred vsemi oblikami mešanja, križanja ali invazije), ki so artikulirani okoli stigmata drugosti (imena, barve kože, religioznih praks) (Balibar 1991: 17–18).¹

Preden podčrtamo nekatere poante iz razprave o novem rasizmu, je nujno, da dekonstruiramo pojem “rase”. Akademski rasizem 19. stoletja je nekatere razlike v videzu, kot so na primer razlike v barvi las, kože in drugih pojavnih lastnostih, opremil s psevdoznanstvenim diskurzom, ki je nato rabil opravičevanju neenakosti in diskriminacije podrejenih: akademski rasizem tega časa je našete vidne



1 Balibar raziše vprašanje, do katere mere novost jezika izraža novo in trajno artikulacijo družbenih praks in kolektivnih reprezentacij, akademsko doktrino političnega gibanja.

razlike opredelil, kot da bi šlo za biološke razlike. Pomembno je vedeti, da je šlo za antropološke mite o bioloških razlikah, ki so jih sprva opredeljevali, kot da gre za razlike v rasi. Pozneje so to dejstvo prepoznali, kulturno konstrukcijo omenjenih razlik pa so opredeljevali, kot da gre za fenotipske variacije. Gre namreč za olepševanje; izraz namreč zakriva dimenzijo moči, saj je stališče o nevtralnosti fenotipskih razlik obremenjeno z ideologijo eksploatacije: prav na podlagi razlik v izgledu je znanstveni rasizem ponujal argumente za izkoriščanje koloniziranih.

V akademskem pisanju je opazil implicitni odnos med naravo, ki so jo raziskovalci rase razumeli kot fenotipsko variacijo, in kulturo, ki jo akademiki razumejo kot družbeno kategorijo, oblikovano neodvisno od narave (Wade 1993). Problematično pri tem razumevanju je, da raziskovalci zgrešijo dejstvo, da je tudi zaznavanje narave priučeno. Razumevanje rase, kot da bi bila utemeljena na določenih naravnih razlikah (opisanih kot fenotipske variacije), je napačno. Napačno je pojmovanje, po katerem naj bi bile našteje razlike naravne, saj so te v resnici produkt kulturne oziroma socialne produkcije; razlike nikakor niso bistvene, pač pa so posledica zgodovine. Razumevanja so se razvila v specifičnem diskurzu zahodnoevropske znanosti, ki se je hranila z logiko kapitalističnega kolonializma. Kategorija narave, s katero naj bi bile implicitno zajete zgolj nekatere fizične lastnosti, je v tesnem odnosu s kategorijo kulture. Potemtakem je zmotno, da se določene biološke razlike oziroma fenotipske variacije razumejo kot naravne: ta razmerja so namreč kulturno posredovana, močno strukturirana in zgodovinsko specifična. Raba izraza "fenotipska variacija" je neustrezna; za mnoge raziskovalce je po Wadovem mnenju samoumevna, kot da bi bila očitno biološko dejstvo. Pojem fenotipska variacija je namreč družbeni konstrukt, ki ni niti splošna lastnost niti nevtralna kategorija, pač pa je dejstvo, ki zajema le specifično skupino razlik (ki so bile pojmovane kot razlike v fenotipu), v kolonialnih stikih pa so postale pomembnejše.

Diskusije o novem rasizmu je spodbudila v javnosti izražena sovražnost do imigrantov. Kolektivnosti imigrantskih delavcev so bile tarča ksenofobnih in diskriminatornih praks, pri katerih je rasizem igral bistveno vlogo. Novi rasizem je rasizem britanskega konzervativizma, ki se je izražal tudi kot protiimigrantski rasizem, ter rasizem francoske nacionalne fronte, ki jo zastopa Le Pen. V Italiji sta protiimigrantska občutja podpihovali dve stranki, EMS ali EMC, Alianca Nazionale ter Lombardska liga oziroma Liga Nord. V vseh primerih gre za podobne odzive pri širjenju prepričanja o škodljivosti imigracije in za razlage, da naj bi bil odziv domačih državljanov naravna reakcija ob prihodu imigrantov. V novem rasizmu, rasizmu obdobja dekolonizacije, je opaziti odsotnost pojma rase: na njenem mestu se pojavi kultura.

Izraz novi rasizem² je seveda spodbudil kritike, hkrati pa je imel politične posledice, saj je destabiliziral tradicionalni antirasizem. Pojem rase je bil prepoznan za ideološki konstrukt: "rase ne konstituira iz izoliranih bioloških enot, v realnosti ni človeških ras" (Balibar 1991: 21). Ljudje se na določene načine ne vedejo zaradi svoje krvi in genov: njihovo različno vedenje naj bi bilo rezultat dejstva, da naj bi bili člani zgodovinskih "kultur". V takšnem razumevanju kulture seveda opazimo antropološko pojmovanje, ki se je razširilo po drugi svetovni vojni in v postkolonialnem obdobju tudi s kriminalizacijo rasizma po *shoah* na zahodu. Naziranj bi lahko rekli kulturalizem, toda treba je pripomniti, da je šlo v začetku kulturalizma za klasični antirasizem.

Na začetku je torej antropološki kulturalizem deloval pozitivno na razločevanje manjšin ali podrejenih civilizacij, saj je prispeval k zagovarjanju raznolikosti in enakosti različnih kultur, s čimer je pomagal pri boju proti hegemoniji. Pozneje je rabil tudi interesom diferencialističnega rasizma. V bistvu je diferencialistični rasizem prevzel logiko antropološkega kulturalizma in je zagovarjal stališče, da je za kulture dobro, da se razlikujejo in da je dobro preprečevati njihovo mešanje. Kultura v tem smislu lahko funkcionira kot narava; lahko deluje tako, da oblikuje prepričanja ljudi, ki gledajo na druge posameznike in skupine skozi njihove genealogije in skozi določbo, da je kultura v svojih izvorih nespremenljiva in nedotakljiva (prim. Balibar 1991: 22).³

Problem diferencialističnega rasizma je, da poskuša razlagati, da naj bi bilo rasistično vedenje naravno zato, ker naj bi ljudje šteli svojo lastno kulturo. Zaradi nepremostljivih razlik naj bi tako naravno obstajali "medetnični" konflikti in agresivnost. Te predpostavke so napačne in nevarne.

Psevdobiološki koncept rasizma brez rase, ki je utemeljeval razlike v kulturi, je obstajal že pred razmahom rasističnega diskurza nove desnice. Ideja se je že kot prototip izražala kot antisemitizem: antisemitizem je bil izrazito diferencialistično usmerjen, saj se ni usmerjal na biološke aspekte, pač pa na kulturo. Interpretacije, da bi bilo smiselno novi rasizem pojmovati kot generalizirano obliko antisemitizma, imajo pomembne posledice tudi pri razumevanju sodobnega antiislamizma in arabofobije, kjer gre za enačenje arabskosti z islamicizmom. Islam naj bi se



2 "To je rasizem, čigar tema ni biološka dednost, pač pa nepremostljivost kulturnih razlik, rasizem, ki na prvi pogled ne postulira superiornosti določenih skupin ali ljudstev v odnosu z drugimi, pač pa zagovarja 'le' škodljivost ukinjanja meja, neprimerljivost življenjskih stilov in tradicij: na kratko, to je tisto, kar je Taguieff pravilno poimenoval diferencialistični rasizem" (Balibar 1991: 21).

3 "Biološki ali genetični naturalizem ni edino sredstvo za naturaliziranje človeškega vedenja in sorodnosti. Na račun opuščanja hierarhičnega modela lahko kultura deluje kot narava in zlasti lahko funkcionira kot način gledanja na posameznike in skupine *a priori* skozi njihove genealogije in skozi določbo, da je v svojem izvoru nespremenljiva in nedotakljiva" (Balibar 1999: 22).

dojemal kot koncepcija sveta, ki naj bi bila neprimerljiva z evropejstvom (Balibar 1991: 24).

Po mnenju antropologinje Verene Stolcke v novem rasizmu oziroma v retoriki izključevanja tujcev ne gre za razizem brez rase, kakor so pojav razlagali antropologi, sociologi in zgodovinarji (prim. Balibar 1991), pač pa za kulturni fundamentalizem (Stolcke 1995; prim. Janko Spreizer 2006a).

Obe doktrini, tako kulturni fundamentalizem kot tudi tradicionalni razizem, sestavljata ideološke teme, ki razlike med imigranti in domačini "naturalizirajo" in tako želijo nevtralizirati specifične sociopolitične razkole. Razlogi sociopolitičnih razkolov so ekonomsko-politični, razlage zanje pa vsaka od doktrin ponudi na konceptualno različne načine: "enakost" in "razlika" se postavljata v vzajemno nasprotje, vendar se "razlika" drugače pojasnjuje: "kri" in "rasa" se redko izpostavita, bolj pogoste so značilne domneve, da naj bi bile različne kulture po "naravi" sovražne in medsebojno destruktivne, ker naj bi bila etnocentričnost v človekovi naravi; različne kulture naj bi se v njihovo dobro med seboj ne družile.

MULTIKULTURALIZEM SKOZI ANTROPOLOŠKI POGLED

Izraz multikulturalizem je bil najprej uporabljan v zvezi z zahtevami v korist "črncev" in drugih manjšin, ki so si prizadevale za ločeno in enako zastopstvo v kurikulumih ter zunaj akademskih kulturnih programov in dogodkov. Lahko je pojmovan tudi kot ideološka drža naklonjenosti participacijam omenjenih manjšin v nacionalni "kulturi" in spreminjajočim se nacionalnim in transnacionalnim kulturam. V smislu gesla zahtev manjšin po ločenem priznavanju v akademskih in drugih disciplinah lahko multikulturalizem pojmujeemo kot obliko politik identitet, kjer pa se je koncept kulture spojil s pojmom etnične identitete. Tveganje omenjenih politik je prav tako esencializiranje ideje kulture oziroma predpostavka, da je kultura lastnost etničnih skupin ali "ras". Problem je tudi poudarjeno reificiranje kultur kot ločenih entitet, kjer se pretirano naglašuje njihovo zamejenost in vzajemne distance. Nevarnost multikulturalizma je tudi obravnavanje kultur, kot da bi bile etikete skupine, kar jih lahko fetišizira (Turner 1993: 411–412).

Multikulturalizem je bil kot politika in filozofija v javnosti kritiziran od 70. let 20. stoletja. V času turbulentnih migracij nekateri razmišljajo o potrebi, da se mora novi multikulturalizem spopasti z neznanimi in stopnjevanimi aspekti dinamike migrantov in etničnih manjšin. Konvencionalni multikulturalizem je namreč segal v polje politične filozofije; njegovi protagonisti so izražali predvsem korektivni namen, saj naj bi si multikulturalizem prizadeval za popravljanje mita o homogeni in enonacionalni državi ter za podeljevanje pravic migrantov do kulturnega ohranjanja in oblikovanja skupnosti (Vertovec 2001: 2). Ena od benevolentnih rab izraza je zajemala praktične pravice v zvezi z vključevanjem imigrantov v družbo.

Toda izraz multikulturalizem je bil uporabljen tudi v druge namene: za različne demografske opise, raba izraza je zajemala skupek specifičnih javnih politik, predstavljal je splošni moralni izziv, skupino novih političnih bojov, opazen pa je bil tudi kot značilnost postmodernizma. Izraz je torej nastopal v različnih oblikah. Terence Turner (1993: 413, 428) je razlikoval med kritičnim multikulturalizmom in multikulturalizmom razlik ali diferencialističnim multikulturalizmom, ki je utemeljeval prepričanje, da so družbene, ekonomske in kulturne razlike v statusih posameznih etničnih skupin rezultat inherentnih razlik, ki se manifestirajo v različnih manjšinskih kulturah; razlikovanje med multikulturalizmi zajema tudi pojmovanja, po katerih je treba ločevati med multikulturalizmom, ki je utemeljen na razlikovanju med "romantiziranjem drugega" in tistim razlikovanjem, ki je utemeljeno na spoštovanju "realnih" družbenih in kulturnih razlik.

Kritični multikulturalizem si tako prizadeva za kulturno raznolikost in spodbija, revidira in relativizira temeljne pomeni in principe, ki naj bi bili skupni dominantnim kulturam in kulturam manjšinam ter izraža težnjo po oblikovanju bolj vitalne, odprte in demokratične skupne kulture. Kritični multikulturalizem naj bi predstavljal konstruktivni kritični prispevek k programu za demokratično kulturo, tako da bi se osredinil na dimenzijo nesimetrično razporejene moči, znotraj katere ljudje oblikujejo svoje pomeni in kulturne reprezentacije.⁴

Ralph Grillo je razlikoval med "šibkim" in "močnim" multikulturalizmom. Prva oblika je zajemala pojmovanja kulturne raznolikosti, ki je bila sicer priznana v zasebni sferi, toda v javni sferi zakonodaje in vlade, trga, izobraževanja in zaposlovanja se je od imigrantov pričakovalo, da se bodo močno asimilirali. Drugo pojmovanje je označevalo institucionalno priznavanje kulturnih razlik v javni sferi in vključevalo tudi politično reprezentacijo. Takšne vzorce lahko opazimo na primer pri primerjavi imigrantskih in etničnih politik v Evropi, zlasti na lokalnih ravneh.

Hkrati je bil konvencionalni multikulturalizem zaradi težav z multikulturno teorijo in prakso tudi predmet kritik, ki jih je Grillo povzel v šestih točkah: 1. multikulturalizem je bil implicitno esencialističen; 2. poudarjal je sistem kategoriziranja; 3. kritične so tudi oblike, ki jo prevzemajo multikulturne politike; 4. multikulturalizem je prispeval k ritualiziranju etničnosti; 5. privedel je do redukcije rase in razreda; 6. predstavljal je napad na skupno jedro, ki ga predstavlja. Grillo je opazil, da so kritike izhajale iz osredinjenja multikulturalizma na "kulturo" (Grillo v: Vertovec 2001: 4).



4 Kritični multikulturalizem prepoznamo npr. po razširjenosti razsvetljenskega jezika pravic in enakosti, za svoj cilj pa si zastavlja nasprotovati zahodnjaškemu monopolu definicijske moči: vključevanje zgodovine Romov/Ciganov v šolske kurikule za vse bi bil npr. izraz kritičnega multikulturalizma. Sedanja tendenca po vključevanju zgodovine Romov/Ciganov, namenjena zgolj izobraževanju Romov/Ciganov prej izraža multikulturalizem razlik oziroma diferencialni multikulturalizem (prim. Eriksen 2006: 44–45).

Tudi konvencionalni multikulturalizem je kulture pojmoval esencializirano: kultura je bila razumljena kot neke vrste paket kolektivnih vedenjskih, moralnih, estetskih potez in "navad", (ali kot nekakšna kulturna prtljaga, ki jo migranti pri- nesejo s seboj), ki se nato skoraj skrivnostno prenaša iz generacije na generacijo. V tem smislu pojmovanja je kultura osredinjena na določene geografske lokacije, na katere zgodovina spremenjenih kontekstov ni imela vpliva. Tako naj bi vplivala posebno kvaliteto v občutja, prakse, družbene odnose, notranjo naravo vseh, ki tej posebni kulturi pripadajo. Ta multikulturalizem je bil kritiziran tudi zaradi esencialističnega pojmovanja kulture, ki ga je bilo mogoče opaziti v multikul- turnih programih in izobraževalnih kurikulumih, v produkciji medijskih podob, forumih "vodstev etničnih skupnosti", mehanizmih javnega financiranja, v poklic- nih kurzih usposabljanja ter v učbenikih. Poleg natančnih analiz multikulturnih politik (prim. Eriksen 1997; Vertovec 2001: 4; Turner 1993) so bile izvedene tudi študije esencialističnega razumevanja manjšinskih "kultur" in njihovih skupnosti, kjer je bilo pokazano, da je esencializiranje kulture značilno tudi za same pripa- dnike etničnih skupin (Baumann v: Vertovec 2001: 4).

Jedro kritik multikulturalizma so bile tudi njegove težave, saj se je osredinjal samo na etnične manjšine in ni upošteval stikov z večino, njegov model pa se je ukvarjal z "belimi" elitami; zamrznil je spremembe in lahko je utrdil neenakosti, med skupinami pa je postavil pregrade; predstavljen je bil kot vrsta liberalizma in ni imel opraviti z globalizacijo.

Naslednja lastnost multikulturalističnega diskurza in politike, ki jo Vertovec (2001) analitično povzema po Adrianu Favellu, je povezana s projektom gra- dnje nacionalne države: etničnim manjšinam se prek multikulturalizma ponuja domnevna kulturna toleranca, celo "multikulturne" pravice in institucije, v zame- no, da etnične manjšine sprejmejo pravila nacionalnih zakonov. Etnične manj- šine so zamišljene kot s kulturo obremenjene družbene skupine, ki jih je treba integrirati v javno sfero, njihove pripadnike pa je treba individualizirati. Javna sfera jim bo omogočila glas in participacijo v politiki, ki bo ljudi preoblikovala iz "imigrantov" v svobodne in polne državljane. Postali naj bi asimilirani državljani v nacionalni državi, ki je ponovno zamišljena za uravnoteženje kulturne raznoli- kosti, državljani pa so po statusu in članstvu formalno enaki članom. Po tem poj- movanju gre za "model rezervoarja" nacionalne države znotraj njenih geografskih in administrativnih meja, v katerem so medsebojno in vzajemno opredeljene družbena kohezivnost, kulturna pripadnost in politična participacija.

Konvencionalni multikulturalizem je presegel asimilacionistični model nacio- nalne države, po katerem je bila država zamišljena kot ideal kulturne homogeno- sti, ki se vzdržuje s pomočjo transmisije pisnega jezika, ki je zamejen s kontroli- ranimi mejami in po katerem država predstavlja teritorializirano kulturno pripa- dnost. Zavrnil je pričakovanja po akulturaciji in asimilaciji, ni pa spodbil navezave

na nacionalno državo, ki formalizira in kontrolira posameznikovo pravno članstvo (Vertovec 2001: 5).

K premisleku o multikulturizmu je bistveno prispevala *The Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, ki jo je leta 1998 oblikoval Runnymede Trust. Oktobra 2000 je komisija oblikovala 400 strani obsegajoč dokument *The Future of Multi-Ethnic Britain*. V poročilu je razprava o "rasnih" konotacijah izraza multikulturalizem, s čimer je bilo v preteklosti mišljeno, da je izraz "*British*" zgodovinsko povezan le z "belimi" ljudmi, vendar to ne velja več. Komisija si je prizadevala za distanciranje od zgodnjih pristopov k multikulturizmu in od esencialističnih pojmovanj "skupnosti". Povabila je več akademikov, ki so zelo kritično obravnavali esencializirane pomena "kulture" in "skupnosti". Raje kot o reificiranih "kulturalah" so pisali o "interaktivnih in prekrivajočih se skupnostih" (Vertovec 2001: 7). V poročilu je jasno razvidno novo razumevanje "skupnosti" in kulturne pripadnosti, ki naj bi bilo povezano z multikulturalizmom. Poudarjeno je bilo, da je Britanija dežela mnogih različnih skupin, interesov ter identitet ter da so identitetne skupine različno velike ter vplivne. Nekatere od teh so omejene na Britanijo, medtem ko imajo druge mednarodne povezave; meje med skupnostmi so različne: nekatere so ostre, druge zabrisane. Skupnosti se prekrivajo, saj ima vse več ljudi mnogotere ali hibridne identitete, skupnosti pa tudi niso pojmovane kot stabilne, pač pa se v zgodovinskem razvoju spreminjajo, kot se spreminjajo tudi odnosi. Poudarjeno je bilo, da vseh skupin in skupnosti ni mogoče vnaprej zamejiti, saj so skupinska razločevanja odvisna od posebnih okoliščin: posamezniki namreč pripadajo narodu, skupini, subkulturi, regiji, identitete pa so situacijske. Podčrtano je bilo spoznanje, da je večinsko prebivalstvo zamišljeno v duhu nacionalizma kot homogeno in zafiksirano ter da pripadniki manjšin ne živijo v ločenih in zaprtih samozadostnih enklavah. Podoba o homogenih in neprepustnih mejah med "večino" in "manjšino" zahteva temeljit premislek: kadar se govori o posamezni skupnosti, se misli na močan občutek skupinske solidarnosti, toda izraz "skupnost" lahko pomeni homogeno skupino s fiksiranimi mejami, kar pa je brezupno zavajajoče, saj je realnost kompleksna, prikrivajoča se in je skratka multikulturna (Vertovec 2001: 7–8).

SKLEP

Multikulturalizem je kulturo obravnaval drugače kot antropologi, pojem kulture pa je uporabljal za druge namene: predvsem ga gre razumeti kot gibanje za spremembo. Sprva je predstavljal ideologijo, ki je nasprotovala evropocentrizmu. V svojem razvijanju konceptov je bil predvsem konceptualni okvir za spodbijanje kulturne hegemonije dominantnih etničnih skupin ali dominantnih razredov, ki so skoraj izključno iz vrst omenjenih etničnih skupin: V ZDA in Veliki Britaniji si je prizadeval za kulturni izraz nehegemonistične etnične identitete skupin v izobra-

ževalnem sistemu. Kultura je za multikulturaliste predvsem izraz, s katerim zaobjamejo kolektivne družbene identitete. Pojem kulture ni cilj sam na sebi, pač pa je sredstvo, s katerim si prizadevajo doseči cilj, ki pa ga verjetno ne bi dosegli, če bi dosledno uporabljali aspekte opredelitev kulture, ki so jih zasnovali antropologi.

Določeni aspekti koncepta kulture, ki so jih izvirno razvili antropologi, so se sedaj asimilirali v zdravorazumska prepričanja, v obliko vulgarnega kulturnega relativizma. Podobno je tudi multikulturalizem razlik predstavljal prepričanja kulturnih nacionalistov in fetišistov, ki so kulturo zreducirali na znak etnične identitete in so multikulturalizem uporabljali kot argument za intelektualni separatizem. To je tudi stereotip multikulturalizma; sledili so mu neokonzervativni kritiki "politične korektnosti" v akademskih krogih, ki so multikulturalizem opisovali, kot da bi pri njem šlo za homogeno skupino idej (Turner 1993: 414).

V populističnih diskurzih o mobilnosti so imigranti, ki so prišli v Evropo, od srede 80. let predstavljeni kot grožnja, nemalokrat pa jih populistični diskurzi proglasijo za grešne kozle, krive za vse slabosti družb. Zdi se, kot da bi Evropejci pozabili, da so mnogi njihovi predniki doživeli izkušnjo migracije ter da so imigrante evropske države same vabile. Toda vabile so le nekatere in le do določenega časovnega obdobja: pozneje, zlasti v času oblikovanja "trdnjave Evrope" niso bile več tako gostoljubne; mnoge države so tujcem gostoljubje odrekle.

Populistični diskurzi migrante pogosto obtožujejo, da prevzemajo službe domačim populacijam, pogosto so krivi za nezaposlenost. Predstavljajo jih kot ljudi, ki s svojo različno kulturo ogrožajo evropske nacionalne države ali pa da bodo v primeru brezposelnosti postali odgovornost in breme gostujoče države. Prisotnost migrantov naj bi prikrajšala domačine za njihovo zaposlitev pa tudi za družbeno blagostanje. Populistični diskurzi so pogosto protiimigrantsko usmerjeni, tujci pa so pogosto tarča sovražnosti.

Po 11. septembru 2001 sta se v Evropi razmahnila islamofobija in antiislamizem. V državah, ki so zgodovinsko povezane z različico islamske religije, ki se je širila v času otomanskega imperija, lahko opazimo širjenje antiislamskega občutja, ki ga populistično naravnani politični diskurz, tudi ko gre za begunce, imigrante ter prosilce za azil iz Bosne in Hercegovine, legitimizira; podobno težnjo opazimo v nekaterih državah Evropske unije, npr. v Avstriji, Italiji, Nemčiji in Sloveniji, kadar gre za obravnavo tujcev iz Turčije (prim. Janko Spreizer idr. 2004; Janko Spreizer 2006b; prim. Cole 1997).

Po padcu nekdanjih socialističnih ali komunističnih vlad v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi lahko povsod na evropskem kontinentu opazimo tudi protiromsko/proticigansko razpoloženje. Romi/Cigani so pogosto migrirali v zahodnoevropske države, kjer so iskali zatočišče v starih članicah Evropske unije: države, kakršne so Francija, Italija, Nemčija in Velika Britanija so jih konec 90. let

20. stoletja večinoma brez izjem zavrnila. Romi/Cigani, ki so po izsledkih zgodovinskih migracij prisotni v Evropi od 15. stoletja in so emigrirali iz Bolgarije, Češke Republike, Slovaške, iz nekdanjih republik Socialistične federativne republike Jugoslavije, so bili v državah Zahodne Evrope pri nacionalnih in lokalnih vladah ter lokalnem prebivalstvu nezaželeni: ker so nove demokratične vzhodnoevropske države veljale za varne, so Romi/Cigane poslali nazaj tja, kjer so imeli domnevno državljanstvo (Janko Spreizer 2006b).

Novi multikulturalizem spodbija prepričanja o homogenosti kultur, saj to prepričanje rabi hegemoniji. Pri novi koncepciji multikulturalizma, ki bi spodbijal hegemonične evropocentrične kategorije (kot sta literatura, umetnost), v katerem se spodbija tudi kanonični pomen *kulture kot visoke kulture* (multikulturalisti vsaj do devetdesetih let 20. stoletja tega pomena ne spodbijajo) (prim. Turner 1993: 417), bi lahko tvorno prispevali antropologi. Njihov prispevek bi lahko bila kritični pristop h kulturi (ki jo razumejo kot kolektivne oblike družbene zavesti, ki se porajajo v kontekstu zgodovinskih in družbenih procesov) in kritični premislek o humanističnih percepcijah *kulture* (ki jo pojmujejo kot kanon elitnih estetskih produktov): obe pojmovanji kulture bi morali antropologi temeljito in ponovno premisliti.

K novim koncepcijam multikulturalizma lahko prispeva tudi migracijska teorija transnacionalnosti, ki s svojimi raziskavami v zadnjih slabih dveh desetletjih nanovo opredeljuje migrante ter spodbija prej ustaljena prepričanja o pripadnosti le eni nacionalni državi in konsekvntno zgolj eni "nacionalni kulturi". Študije o eksistencah in mobilnosti migrantov tega obdobja, med katerimi so mnogi transmigranti (prim. Glick Schiller idr. 1992), so pokazale, da so njihove vezi z domovinami različne in bolj pogoste: študije so prispevale k uvidu v nova pojmovanja migracij in razvijanju "transnacionalnih skupnosti", v katerih so po pojmovanju Alejandra Portesa imigranti v svojem prizadevanju za ekonomski napredek in socialno priznanje povezani v mreže, ki segajo preko političnih meja nacionalnih držav. S pomočjo mrež lahko živijo "dvojno" življenje: pogosto so bilingvialni, lahko se pomikajo med različnimi kulturami, pogosto imajo domove v dveh državah in pogosto se ukvarjajo z ekonomskimi in s kulturnimi dejavnostmi, ki zahtevajo prihodnost v obeh državah (Vertovec 2001: 10).

Teorije transnacionalizma lahko prispevajo k takšnemu multikulturalizmu, ki bo pripoznaval "raznolikosti" v smislu, ki presega le priznavanje kulturne različnosti ali pripadnosti specifični skupnosti. Multikulturalizem, informiran s teorijami transnacionalizma, bi zajemal tudi bolj sofisticirane ideje o mnogoterih ali hibridnih identitetah ter spoznanja, da se raznolikost izraža tudi v različnih pripadnostih ljudem, krajem in tradicijam zunaj bivališč, ki so zamejena z mejami nacionalne države (Vertovec 2001).

VIRI IN LITERATURA:

- Balibar, Étienne (1991) "Is There a Neo-Racism?" V Étienne Balibar in Immanuel Wallerstein (ur.) *Race, nation, class: ambiguous identities*. London in New York: Verso, 17–28.
- Bernard, Alan (2000) *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brettell, Caroline. B. (2000) "Theorizing Migration in Anthropology: The Social Construction of Networks, Identities, Communities and Globalscapes." V Caroline B. Brettell in James F. Hollifield (ur.) *Migration Theory: Talking Across the Disciplines*. London: Routledge.
- Brettell, Caroline B. in James F. Hollifield, ur. (2000) *Migration Theory: Talking Across the Disciplines*. London: Routledge.
- Castels Stephen in Mark J. Miller (1993) *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. London: Macmillan.
- Cole, Jeffrey (1997) *The New Racism in Europe: A Sicilian Ethnography*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Eriksen, Thomas H. (1995) *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto.
- Eriksen, Thomas H. (1997) "Multiculturalism, individualism and human rights: Romanticism, the Enlightenment and Lesson from Mauritius." V Richard A. Wilson (ur.) *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press: 49–69.
- Eriksen, Thomas H. (2006) *Engaging Anthropology: The Case For A Public Presence*. Oxford in New York: Berg.
- Glick Schiller, Nina idr. (1992) "Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration." V Nina Glick Schiller idr. (ur.) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York: Academy of Science: 1–24.
- Holmes, Douglas R. (2000) *Integral Europe: Fast Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton: Princeton University Press.
- Ingold, Tim (1994) "Introduction to Culture." V Tim Ingold (ur.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge: 329–349.
- Janko Spreizer Alenka idr. (2004) "Oblike ljudske in birokratske diskriminacije skozi pogled ljudi, ki jih uradno nikoli niso poimenovali za begunce." *Razprave in gradivo* 45: 226–255.

- Janko Spreizer, Alenka (2006a) "Avtohtonost v slovenskem narod(nost)nem vprašanju in koncept staroselstva: nastavki za analizo ideologij primata." *Razprave in gradivo* 50-51: 236-271.
- Janko Spreizer, Alenka (2006b) "Migration Roms: exemple de deux familles en Slovénie." *Etudes Tsiganes*, nouvelle série, no. 27/28: 56-69.
- Keesing, Roger in Andrew Strathern (1998) "Culture and People: Some Basic Concepts." V Roger M. Keesing in Andrew Strathern (ur.) *Cultural Anthropology: A contemporary perspective*. Orlando: Harcourt Brace & Co.: 14-25.
- Malkki, Liza (1995) "Refugees and Exile: From Refugee Studies to the National Order of Things." *Journal Annual Review Anthropology* 24: 495-523.
- Moore, Henrietta. L. (1999) "Anthropology at the Turn of the Century." V Henrietta L. Moore (ur.), *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press: 1-23.
- Papastergiadis, Nikos (1997) "Tracing hibridity in theory." V Pnina Werbner in Tariq Modood (ur.), *Debating cultural hybridity: Multicultural identities and the politics of anti-racism*. London in New Jersey: Zed Books: 257-281.
- Papastergiadis, Nikos (2000) *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization and Hybridity*. Cambridge: Polity Press.
- Stolcke, Verena (1995) "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe." *Current Anthropology* 36(1): 1-24.
- Šumi, Irena (2000) *Kultura, etničnost, mejnost: konstrukcije različnost v antropološki presoji*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Turner, Terence (1993) "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalist Should be Mindful of It." *Cultural Anthropology* 8(4): 411-429.
- Vertovec, Steven (2001) "Transnational Challenges to the 'New' Multiculturalism." WPTC - 01-06, Paper presented to the ASA Conference held at the University of Sussex, 30 March-2 April 2001 (<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-2K-06%20Vertovec.pdf>, 8. 6. 2009).
- Wade, Peter (1993), "Race", nature and culture." *Man* 28(1): 17-34.
- Werbner P. in T. Modood, ur. (1997) *Debating cultural hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti Racism*. London in New Jersey: Zed Books.

Wikan, Unni (1999) "Culture: A New Concept of Race." *Social Anthropology* 7(1): 57-64.