

MONITORISH

xv/1 • 2013

Revija za humanistične in družbene vede

Journal for the Humanities and Social Sciences

IZDAJA:

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana
PUBLISHED BY:

Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities

Monitor ISH

Revija za humanistične in družbene vede / *Journal for the Humanities and Social Sciences*
ISSN 1580-688X, številka vpisa v razvid medijev: 272

Uredniški odbor / *Editorial Board*

NADA GROŠELJ (jezikoslovje), MATEJ HRIBERŠEK (antični študiji),
KARMEN MEDICA (socialna antropologija), JURE MIKUŽ (zgodovinska antropologija),
TADEJ PRAPROTNIK (teorija družbene komunikacije), SVETLANA SLAPŠAK (antropologija spolov),
TONE SMOLEJ (imagologija), JOŽE VOGRINC (medijski študiji)

Mednarodni uredniški svet / *International Advisory Board*

ROSI BRAIDOTTI (University Utrecht), MARIA-CECILIA D'ERCOLE (Université de Paris I – Sorbonne,
Pariz), MARIE-ÉLIZABETH DUCROUX (EHESS, Pariz), DAŠA DUHAČEK (Centar za ženske studije, FPN,
Beograd), FRANÇOIS LISSARRAGUE (EHESS, Centre Louis Gernet, Pariz), LISA PARKS (UC Santa Barbara)

Revija je vključena v bazo dLib.si – Digitalna knjižnica Slovenije.

Revija je vključena v mednarodni bazi / *Abstracting and indexing*
ANTHROPOLOGY PLUS

IBZ - INTERNATIONALE BIBLIOGRAPHIE DER ZEITSCHRIFTENLITERATUR

Glavna urednica / *Editor-in-Chief*

MAJA SUNČIĆ

Lektor za slovenščino / *Reader for Slovene*

MILAN ŽLOF

Lektorica za angleščino / *Reader for English*

NADA GROŠELJ

Oblikovanje in stavek / *Design and Typeset*

MARJAN Božič

Tisk / *Printed by*

Littera picta d. o. o., Ljubljana

Naslov uredništva / *Editorial Office Address*

MONITOR ISH, Knafljev prehod 11, 1000 Ljubljana, Tel.: + 386 1 425 18 45

Založnik / *Publisher*

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana / *Institutum
Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities*

Direktorica / *Director*

NEDA PAGON

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / *Editorial
correspondence, enquiries and books for review should be addressed to Editorial Office.*

Revija izhaja dvakrat letno. / *The journal is published twice annually.*

Naročanje / *Ordering*

ISH, Knafljev prehod 11, SI-1000 Ljubljana, Slovenija, Tel.: (01) 425 18 45

E-naslov / *E-mail:* maja.suncic@gmail.com

Cena posamezne številke / *Single issue price:* 6,30 EUR

Letna naročnina / *Annual Subscription:* 12,50 EUR

Naklada: 200

<http://www.ish.si/publikacije-ish/monitor-ish/>

© Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana
Revija je izšla s podporo Javne agencije za knjigo RS in Študentske organizacije Univerze
v Ljubljani.



JAVNA AGENCIJA ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE
SLOVENIAN BOOK AGENCY

Kazalo / Contents

IN MEMORIAM JANEZ JUSTIN (1951–2013)

NEDA PAGON	7–9
SVETLANA SLAPŠAK	10–11
DARKO ŠTRAJN	12–14
TADEJ PRAPROTKNIK	15–16

IDENTITETA IN VEČKULTURNOST / IDENTITY AND MULTICULTURALISM

VIOLETA PERIKLIEVA, PETKO Hristov Local Religion and Strategies for Identity Development: Greek Catholics from the Region of Žumberak, Croatia / <i>Lokalna vera in strategije razvoja identitete: grški katoličani na območju Žumberka na Hrvaškem</i>	19–44
KLEMEN BELHAR Multikulturalizem med pritiski nacionalizma in tradicionalizma / <i>Multiculturalism under the Strain of Nationalism and Traditionalism</i>	45–71

KOMUNICIRANJE IN MEDIJI / COMMUNICATION AND MEDIA

TADEJ PRAPROTKNIK Kulturna apropriacija medijev v vsakdanjem življenju / <i>Cultural Appropriation of Media in Everyday Life</i>	75–98
GRUŠA ZLOBEC Vloga in pomen elementov pogovornega jezika mladih v slovenščini in francoščini v internetnih/elektronskih tekstih, primerjava / <i>The Role and the Meaning of Elements in the Colloquial Slovene and French Used in Internet/Electronic Texts by the Young: A Comparison</i>	99–117

TADEJ PRAPROTNIK

119–179

Medijska konstrukcija realnosti: rituali, teksti in inštitucije /

Media Construction of Reality: Rituals, Discourses and Institutions

POJMOVNE PODOBNOSTI V. / CONCEPTUAL SIMILARITIES V.

KARMEN MEDICA

183–191

Orientalizem, okcidentalizem in postmoderna antropologija /

Orientalism, Occidentalism, and Postmodern Anthropology

RECENZIJA / REVIEW

NADA GROŠELJ

195–199

Plinij Starejši, *Naravoslovje 1, Kozmologija in geografija:*

knjige 1–6 in Matej Hriberšek, *Po Plinijevem nebu in zemlji:*

komentar h knjigam 1–6 Plinijevega Naravoslova / Pliny the Elder:

Natural History 1, Cosmology and Geography: Books 1–6, and Matej

Hriberšek: Pliny's Earth and Sky: Commentary on Books 1–6 of Pliny's

Natural History

IN
MEMORIAM
JANEZ
JUSTIN
(1951–2013)



Janez,

spoštovana družina, draga Maja, cenjeni svojci, to so trenutki, dolgi kot večnost, prepolni žalosti in bolečine, trenutki, ko misel blodi po nedoumljivih poteh nepravične usode in se zdrzne ob človekovi minljivosti. A ko se moram posloviti od Janeza, prijatelja, navdihovalca, soborca, učitelja, mentorja, zaveznika naše šole in sourednika naše založbe Studia humanitatis, mi ni govoriti o minevanju, ampak o bivanju, o njegovem polnem in bogatem življenju, ki je prineslo veliko uspehov, preneslo marsikatero preizkušnjo, se dokopalo do izjemnih dosežkov in spoznanj in vse to nakopičilo v izkušnje, ob katerih smo rasli, dozorevali in se, upam, plemenitili tudi mnogi sodelavci in mnogoteri sopotnikи tega od izvirnih idej in tehničnih premislekov prekihevajočega in tako naenkrat pretrganeva življenja. Naši žalosti navkljub se velja spomniti veselja do življenja in zadovoljstva v delu, Janezove sli in strasti tako po življenju kot po delu in raziskovanju, po nenehnem sledenju izvirom in doganjem vednosti, ki ji je bil namenil svoj vek. Kolega Janez Justin je bil vselej na okopih boja za humanistične študije in njihovo vrednost, zato je bilo kar naravno, da je bil med pionirji tudi pred davnimi leti, ko smo zastavliali podiplomsko šolo za humanistične študije in jo tudi odpirali v svet: njegova mednarodna dejavnost je pripeljala našim študentom marsikaterega uglednega znanstvenika, ki ga ne bi mogli doživeti brez Janezovega ugleda in angažmaja v mednarodni znanstveni skupnosti. Bil je trden steber naše šole, rečeno v njemu dragi francoščini: *zares pièce de résistance*, prav do zadnjega, do zadnjih letošnjih predavanj, ki jih žal ni več utegnil opraviti. In tako je ostalo veliko študentov, ki so nenadoma in grobo prikrajšani za njegovo eruditsko, zbrano in izbrano, premisljeno in domišljeno besedo.

Dovolite, da v imenu in na željo nekdanjih in sedanjih študentov ISH povem, kako so ga cenili, ga zares poslušali in mu sledili kot mentorju in vzorniku. Zapisali so: "Profesor Justin se ni skrival v svojem malem znanstvenem »vrtičku« in branil usvojeno vednost, temveč je bil v dialogu s sodelavci in študenti vedno pripravljen na razpravo, spoštлив do drugačnih mnenj in sposoben spremeniti svoja stališča, če ga je argument prepričal. Takšna je izkušnja mnogih generacij študentov in študentek ISH, ki jim je predaval različna razsežja jezikovne dejavnosti in jih vpeljal v lingvistično znanje, pa tudi v druga znanja in spretnosti, ki jih potrebuje humanistični izobraženec. Študenti in študentke se ga bomo spominjali po inspirativnem in suverenem podajanju različnih humanističnih vsebin, po jasnem, empatičnem in razgibanem izražanju, po pripravljenosti za inventivno kombiniranje teoretskega korpusa in povsem praktičnih primerov. Mentorstvo je razumel kot kooperativno dopolnjevanje študenta in profesorja in je bil tudi kot mentor zares radodaren, radoveden in skrben. Izredna kooperativnost, temeljnost, spoštljiva enakopravnost in veselje do ljudi in vednosti – vse to je odlikovalo profesorja Janeza Justina."

Sodelavci pa se bomo kolega Janeza Justina spominjali kot vselej optimističnega sogovorca, ki je tudi v najbolj zapletenih in kompleksnih situacijah, tudi v občutljivih medčloveških tegobah in nesporazumih premogel preudarnost in razsodnost; vselej je znal pogledati od zunaj in od daleč, vselej z vidika dobre rešitve za ustanovo in študij. Njegovo mnenje je veljalo za klic k razumu in k realnosti, kadar nas je nemara zaneslo v humanistične sanjarije. Pogrešali bomo Tvojo modrost in strpnost, dragi Janez. Osebno sta me najbolj osupljala in očarovala njegova teoretska in znanstvena trdnost in izjemen občutek za taktične, a prodorne, inventivne rešitve in poti v znanstveni politiki in spreminjanju izobraževalnih poti. Pa tudi navidezna lahkotnost in hkratna zaresna strpnost, s katero

se je z nasmehom loteval težkih zadreg, vselej pozorno poslušal in slišal z umom in srcem. Dragi Janez, v čast in navdih mi je bilo sodelovati s Teboj, počaščena sem, da sem se smela šteti med Tvoje iskrene in spoštljive prijatelje.

Prav tako dragocena je bila Janezova vloga v uredniškem odboru založbe *Studia humanitatis*; tudi tam so spoznali širino in globino njegovih zanimanj in vednosti. Zadnje delo, ki ga je predlagal v prevajanje (Goffmann, *The presentation of self in everyday life*) in ki naj bi mu napisal spremno besedo, še ni dokončano in bo izšlo osiromašeno, brez njegove pretehtane spremne besede.

In tako se od Janeza poslavljam z besedo. Beseda je bila njegovo orodje in orožje, razkrival je njene skrivnosti in pasti, jo vodil in se ji dal voditi. A danes je to beseda, ki še globlje zareže v bolečino njegovih dragih in še bolj razkrije praznino, ki je med vsemi nastala s tem odhodom. In beseda naj izreče tisto zaresno misel: "Hvala za vse, počivaj v miru, dragi Janez, morda tudi v zavetju naših toplih in žalostnih besed."

Pokopališče Ljubljana Polje, 18. julija 2013

DR. NEDA PAGON

Direktorica *Institutum Studiorum Humanitatis*,
Fakultete za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

Janez Justin

V minulih dneh sem dobila veliko sporočil Janezovih nekdanjih podiplomskih študentk in študentov iz Hrvaške in Srbije, Črne gore in Bosne. Vsa se začenjajo enako: Ne morem verjeti ... Globoka pretesenost in obenem spoznavna skepsa. Ne verjamemo torej mi, ki se ga spomnimo.

Priljubljena misel Janeza Justina o institucijah je bila, da imajo te svoje algoritme. V instituciji, v kateri sem ga opazovala na delu, v ISH torej, je njegovo pravilno branje in spoštovanje algoritmov pomenilo:

- prvo, izvrstno organiziranje prvega podiplomskega programa na stičišču lingvistike, semiotike in analize javnega diskurza;
- drugo, usmerjanje – tudi v funkciji dekana – politike ISH k evropskim povezavam, ko so se okoliščine za celotno humanistiko, v slovenskih in evropskih okvirih, opazno poslabšale;
- tretje, zoperstavljanje človeški destruktivnosti, hkrati pa ne glede na lastno prizadetost zavračanje vsake maščevalnosti, z jasnim ciljem ohranjanja institucije.

Najbolj sem občudovala njegov mentorski pristop: izbor tem je bil popolnoma svoboden, ključni so bili teoretski okvir, metodologija in epistemološka zgradba. Ob teh nujnih lastnostih je imela za Janeza vsaka teza, zlasti doktorska, svoje mesto v sistemu humanistike, v njegovi trdnjavi. Pomagal je denimo pri doktorski disertaciji, ki je povrnila del slave nekdanje slovenske hetitologije, disertacija o diskurzu avtoric med vojnama v Jugoslaviji pa je na novo postavila zgodovino jugoslovanskega feminizma. Njegovi doktorandi in doktorandke so prave razsežnosti svojih tem iskali v interdisciplinarnem polju. Pri Janezu Justinu so na ISH doktorirali v slovenščini, francosčini, srbohrvaščini in angleščini. Seznam “njegovih” tez kaže,

kako široko je mislil znanost in humanistiko ter borbo za njuno preživetje. Kandidata oziroma kandidatko, ki obeta, je bil pripravljen voditi zunaj vseh meja mentorskih obveznosti, z osebnimi kurzi in čez osebne krize, da bi priprava končno dala prve rezultate. Jasno je: Janez Justin je ohranil algoritem ISH, ker je v njem našel svojega. Vztrajal je pri povezovanju programov, na povezujočih predmetih, na strategijah, ki bi lahko omilile in humanizirale bolonjski program. Zazdelo se nam je, da smo v tem vsaj delno uspeli ...

V življenju ISH, predvsem na senatskih sejah, smo Janeza sprejemali kot glas razuma, iznajdljivosti in izkušnje tako pri raziskovanju kakor tudi na minskih poljih politike, ko se dotika znanosti. In čeprav smo kot kolektiv pazili na dragocenost časa, smo si na sestankih vedno privoščili nekaj trenutkov uživanja in prepoznavanja, saj smo vsi obiskovali iste imaginarne knjižnice, iste imaginarne knoteke in fonoteke, ki smo jih vsi imeli samo za svoje. Že zaradi primerjave s svetovi mlajših, vpogleda v akumulacijo in kriterije in zato, da ne bi padli v zanko generacijske slepote. Koliko raznovrstnega, koliko skupnega imamo z Janezom! Včeraj je odšel s pesmijo, ki bi si jo izbrala bržkone polovica tukaj prisotnih za svoj odhod: *Le temps des cerises*, z dvojnimi pomeni in melanholično samoironijo, pa odločenostjo, da ne bomo odnehalni.

Ne le da torej ne morem, ne smem verjeti, saj je še toliko Janezovega treba prebrati in razumeti. Vedno ga bom našla v svoji imaginarni akademiji svetovnih humanistov.

Žalna seja, Pedagoški inštitut Ljubljana, 19. julija 2013

RED. PROF. DR. SVETLANA SLAPŠAK
dekanja *Institutum Studiorum Humanitatis*,
Fakultete za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

Prof. dr. Janez Justin, 1951–2013

Na začetku šestega desetletja življenja se večina raziskovalcev še zlasti na področjih družboslovja in humanistike temeljiteje loti dela sintetiziranja svojih dognanj. Po navadi gre za to, da zberejo, ponovno premislico in kritično predelajo članke, referate s konferenc, nedodelane zapiske ipd. in jih strnejo v nekaj knjižnih izdaj. Tako je tudi raziskovalec (v letih od 1994 do 2000 tudi direktor) Pedagoškega inštituta, redni profesor dr. Janez Justin, pred nekaj meseci obljudil skorajšnje dokončanje temeljnega dela na podlagi Avguštinovih razpravljanj o spoznavanju, učenju, bogu, subjektu in družbi ter še drugega temeljnega dela s področja teorij znanja. Toda zdaj moramo zaradi neizprosne usode reči, da so ta dela nedokončana in da nikoli ne bomo mogli vedeti, do kakšnih sklepov bi v njih prišel. Sodelavcem in prijateljem zdaj preostaja dolžnost, da to njegovo nedokončano delo uredimo in uvrstimo v analne slovenske interdisciplinarne družboslovno-humanistične misli. Za njim ostaja na desetine člankov v slovenskih in tujih znanstvenih revijah, poglavij v monografijah, učbenikov, razprav in veliko lepih spominov nanj med tistimi, ki so študirali pri njem na podiplomski Fakulteti za humanistične študije (ISH), med tistimi, ki so se z njim videvali v stalnejših in začasnih strokovnih telesih na področju šolstva in tudi med vsemi ljudmi, ki se jim je vtisnil v spomin s svojo razumsko ostrino, strpnostjo in človeško blagostjo.

Janez Justin je bil kar se da popoln predstavnik kozmopolitske generacije slovenskih družboslovcev in humanistov. V delu svojega zorenja in zgodnejših iskanj se je ta generacija morala ubadati z ideološkimi omejitvami, teh pa ni samo, kolikor je mogla, vljudno ignorirala, ampak je bistveno pripomogla k njihovemu odstranjevanju. To bi zdaj lahko poimenovali za osvobajanje duha, ki se je vpisalo v tokove slovenskih družbenih sprememb in je prispevalo

k temu, da se je Slovenija sinekdohično zdela zunanjim opazovalcem bolj razvita, kot je v resnici bila. Justin je del doktorskega študija opravil na *École des hautes études en sciences sociales* v Parizu. Po doktoratu se je dodatno usposabljal na Fakulteti za lingvistiko Univerze v Antwerpnu. Če niti ne omenjamo vseh drugih tudi manj formalnih stikov s kolegi najprej v Franciji in potem v mnogih deželah, lahko ugotovimo, da je Janez Justin imel v življenu to srečo, da se je seznanil z najbolj prelomnimi teorijami 20. stoletja v času, ko so bile v največjem razcvetu. Strukturalna lingvistika je utemeljila številna interdisciplinarna področja s tem, da je iz nje izšla povsem nova epistemologija, ki je še vedno nepreseženi generator humanistične vednosti v njenih najbolj sofisticiranih, a tudi presenetljivo praktičnih oblikah. Seznanjenost s temeljnimi področji vednosti je Janezu Justinu omogočila raziskovanje in pedagoško delo v več smereh. Seveda pa je bilo njegovo delo močno opredeljeno z raziskovanjem na Pedagoškem inštitutu, z vodenjem te ustanove in v zadnjih letih z vodenjem Centra za uporabno epistemologijo v njenem okviru. Prav ta enota inštituta, ki opravlja odmevne mednarodne raziskave znanja učencev (IEA in PISA), že vrsto let daje pečat prepoznavnosti Pedagoškega inštituta v strokovni in najširši javnosti. Svoje ekspertno poznavanje lingvistike je Justin povezal s študijem procesov posredovanja znanja v vzgoji in izobraževanju, poznavanje teorij jezikovne pragmatike mu je pomagalo utemeljevati teorije državljanske vzgoje in razvijati prispevke h kurikularnim teorijam, pa tudi k obravnavam problematike šolskih učbenikov. Na ISH je v sodelovanju s tudi prezgodaj preminulim profesorjem Dubravkom Škiljanom vodil program Lingvistika govora in teorija socialne komunikacije. Skratka, znanstveno raziskovalno delo Janeza Justina je bilo večplastno in raznoliko, a hkrati zaznamovano s strokovno doslednostjo, metodološko strogostjo in kritično utemeljenostjo.

Janez Justin pa še zdaleč ni bil kabinetni raziskovalec brez zanimanja za svet, ki ga obkroža. Nasprotno! Že dejstvo, da je delal na Pedagoškem inštitutu, ustanovi, ki jo »nenehno ukinjajo«, ki se nikoli ne more znebiti političnih pritiskov, poskusov obračunavanja z avtonomnimi držami in stališči ipd. je onemogočalo kakršen koli »vzvišen« odnos do sveta. In naš nepozabni Janez tudi kot oseba ni bil ukrojen za tako pozno, četudi bi jo glede na prefinjenost teorij, s katerimi se je ukvarjal, kaj lahko privzel. Bil je eden redkih, ki zmorejo poleg svojega raziskovalnega dela opravljati še vrsto »funkcij« ali kakor koli že bi poimenovali opravila vodenja, organiziranja in usmerjanja, brez katerih tudi raziskovalno delo ni mogoče. Janez je ta dela, pri katerih je treba znati razumeti druge, kanalizirati spore in tudi odločno posredovati, vedno opravljal z veliko občutka in neskončno spodbujajoče. Tako izraziti posamezniki, kakršen je bil Janez Justin, so seveda nenadomestljivi in zato nepozabni, najprej v svojih družinah in krogih sodelavcev, pa tudi v zgodovini nacionalne kulture.

RED. PROF. DR. DARKO ŠTRAJN

Delo, 18. julija 2013

Red. prof. dr. JANEZ JUSTIN

Vsek poskus, da bi nanizali raznovrstne znanstvene, raziskovalne ali pa preprosto osebne dosežke in uspehe red. prof. dr. Janeza Justina je sila neprepričljiv, saj se v nizanju dejstev in podatkov izgubi resnično bistvo prodornega intelektualca, kar je prof. Justin nedvomno bil. Prof. Justin je – tako sodimo njegovi bližnji sodelavci in sodelavke, pa tudi generacije študentov in študentk z ISH – Fakultete za podiplomski humanistični študij v Ljubljani – v polni meri združil dobro stratificirano in z lastnimi raziskavami obogateno humanistično vednost in neusahljivo strast in veselje do raziskovanja in uživanja v tej vednosti. Profesor Justin se ni skrival v svojem malem znanstvenem »vrtičku« in branil usvojeno vednost, temveč je bil v dialogu s sodelavci in študenti vedno pripravljen na diskusijo; spoštljiv do drugačnih mnenj je bil sposoben spremeniti svoja stališča. Podobne izkušnje imajo generacije študentov in študentk ISH, ki jim je v okviru podiplomskega študijskega programa predaval različna razsezja jezikovne dejavnosti, tako vsebine, ki so nujno disciplinarno lingvistično znanje, kot tudi znanja in spretnosti, potrebne za proučevanje različnih vidikov jezikovne in semiotične dejavnosti v njeni konkretni pojavnosti. Osrednji predmet njegovega zanimanja je namreč bila socialna semiotika, torej verbalni in neverbalni socialni diskurzi ter socialni pomeni. Socialna semiotika se ukvarja z diskurzivno produkcijo razmerij moči, z mehanizmi subjektivacije, ki delujejo v socialnih diskurzih, in z vprašanjem, kako družbe in kulture interpretirajo "lastne" semiotične dejavnosti. Profesorja Justina sta vznemirjala vprašanje in status izjav in njihovih socialnih kontekstov, ki so v medsebojni odvisnosti. Izjave in konteksti se vzajemno interpretirajo, ta pojav pa socialna semiotika obravnava kot intertekstualnost. Socialni konteksti

po eni strani resda delno določajo pomen posameznim izjavam, toda hkrati so pomensko odvisni tudi od socialnih diskurzov, katerih pomen naj bi prav oni določali. Študenti in študentke so se na njegovih predavanjih seznanjali tudi z najpomembnejšimi vidiki antropološkega pristopa k vprašanju, kako sodobne družbe organizirajo transfer socialnih reprezentacij in drugih kognitivnih objektov v različnih odsekih družbenega komuniciranja (zlasti na ravni medijskega poročanja, v literarni, televizijski in filmski fikciji, v političnem in didaktičnem diskurzu, na ravni organizacije vsakdanje konverzacije, v tržnem komuniciranju itd.).

Sodelavci in sodelavke se profesorja Justina spominjamo kot vselej optimističnega sogovorca, ki je tudi v zapletenih in kompleksnih situacijah premogel preudarnost in hkratno sproščenost, študenti in študentke pa po inspirativnem in suverenem podajanju različnih humanističnih vsebin. Jasen, empatičen in razgiban v izražanju je bil vedno pripravljen tudi na inventivno kombiniranje teoretskega korpusa in povsem banalnih praktičnih primerov. Mentorstvo je razumel kot kooperativno dopolnjevanje študenta in profesorja, ob tem pa je bil vedno pripravljen premalo elaborirano znanstveno hipotezo študenta dopolniti in jo s tem obogatiti. Tudi kot mentor je bil zares radodaren, radoveden in skrben.

Izredna kooperativnost, temeljitost, spoštljiva enakopravnost ter veselje do ljudi in vednosti – vse to je odlikovalo profesorja Janeza Justina.

DOC. DR. TADEJ PRAPROTKI
Institutum Studiorum Humanitatis,
Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

IDENTITETA IN VEČKUL- TURNOST

VIOLETA PERIKLIEVA, PETKO HRISTOV¹

Local Religion and Strategies for Identity Development: Greek Catholics from the Region of Žumberak, Croatia

Abstract: The article attempts to present the state of the Greek Catholic community in Žumberak, Republic of Croatia, as well as its development over a rough decade – between 2001 and 2012. The focus is on the problem of the community's identity construction. This issue is viewed in the light of the local religiosity by tracing out the basic strategies for identity development on different levels (local, national, and confessional) and the role played by the elements of the local religious culture in this process.

Key words: Greek Catholics, local religiosity, identity

UDK: 27(495)(497.5)

Lokalna vera in strategije razvoja identitete: grški katoličani na območju Žumberka na Hrvaškem

Izvleček: Članek predstavi grško katoliško skupnost v Žumberku v Republiki Hrvaški in njen razvoj v obdobju približno desetih let (2001-2012). Osredotoči se na problematiko konstrukcije identitete v tej skupnosti. Problem obravnava skozi prizmo lokalne vernosti in oriše osnovne strategije razvoja identitete na različnih

¹ Violeta Periklieva is Ph-student at the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at Bulgarian Academy of Sciences. E-mail: vioperi@yahoo.com. Petko Hristov is Associate Professor at the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at Bulgarian Academy of Sciences. E-mail: hristov_p@yahoo.com

ravneh (lokalni, nacionalni, verski) ter vlogo lokalne verske kulture v tem procesu.

Ključne besede: grški katoličani, lokalna vernost, identiteta



In today's globalizing world the topic of boundary and identity is becoming increasingly important. This applies particularly to the Balkans where, in historical aspect, identity has often been a target of speculations and propaganda, and of more or less forcible substitution, while the boundaries have reshaped the territory of the peninsula more than once. In this paper, we shall look at the problem of boundary and identity in the light of the popular religiosity. Religiosity is here understood as what Bourdieu defines as a field of doctrines and ideas, behavioural complexes and stereotypes, specific practices and institutions that regulate them which, at different historical stages, combine in a different way.² Or, according to Galya Valchinova, popular religiosity includes religion in its institutional form and organization as well as various and unregulated reflections of the religious in everyday life.³ Put simply, this amounts to religion as practiced and understood by the people. The aim of this study is to trace out the role of popular religiosity in identity and symbolic boundaries development in Greek Catholics from the region of Žumberak, Republic of Croatia, bordered by Slovenia. Focusing on elements of the popular religiosity and their integrative function we shall study the state of the community, the

² Bourdieu, 1971.

³ Вълчинова, 1999.

processes that run within it and the strategies of self-identification on different levels by comparing two periods some ten years apart (the years 2001 and 2012). The study is based on two field-work researches conducted by the authors in the region of Žumberak in the Republic of Croatia; the first one is conducted in the winter of 2001 by Petko Hristov and the second one – in the spring of 2012 by Violeta Periklieva.

Žumberak is located in the Northwestern hilly part of the Republic of Croatia. By the 12th century the whole region already belonged to Croatia and its population, which professed the Roman Catholic faith, was under the jurisdiction of the Bishopric of Zagreb. In the 13th century, the fiefs in Žumberak gradually fell into the hands of German counts and princes. With the Ottoman Empire gradually conquering the Balkans, the Turkish attacks in the region became more frequent and by the middle of the 15th century the population started to migrate as a result of which Žumberak remained almost deserted. In consequence, in 16-17th century in the border regions of the Habsburg Empire by location of population with variegated ethnical structure that had run away from the devastations of the Ottoman invaders the so called “*Military Frontier*” (*Vojna krajina*) was formed, part of which was today's Northwestern Croatia. The district of Žumberak was one of the first regions of the Military Frontier settled in several waves between 1530 and 1617 with population with nomadic-military way of life⁴ called in the Austrian sources “Valachi”, “Valachi Uzkoky”, “Rasciani Voskoky”, “Pribegi”, “Vsskhokhen”, that is to say *viasi* and *uskoci*.⁵ The settlers are considered to be from Bosnia, Serbia, Rascia and from Southern Croatia (Lika and Primorje). For the most part this was Wallachian (Roman-

⁴ Štambuk, 1996, 7.

⁵ Kaser, 1997/I/55.

speaking) Orthodox population but there were also Catholic Croats (*bunjevcı*) and Orthodox Serbs (not many in number⁶).

At the end of the 16th century and the beginning of 17th century, under the constant and immediate pressure of the Catholic Church⁷ supported by the Habsburg Crown the Orthodox population settled in the Military Frontier was forced to adopt the Catholic version of Christianity or the Greek Catholicism (*unijatstvo*) although somewhere – as it is in Vojvodina – the Serbian settlers were the predominant majority and they preserved their Orthodox faith. In the remaining regions of the “frontier” the Greek Catholicism (that began as a missionary movement of Jesuits as early as 1673) did not succeed to take deep root but in Žumberak the major part of the population joined the union with the Pope. Thus in 1820 there were 3879 registered Uniates (*grkokatolici*) in 5 parishes.⁸ With the passing of time the ethnical self-consciousness of the settled population in Žumberak also changed and by the 1830s they began to declare themselves Croatian.

The settled population of the Military Frontier (the so called *uskoci*) received within the Empire specific frontier guard statute and important defensive functions. This continued until the demilitarization of the region in 1871. In 1881 Žumberak joined the regime of the rest of Croatia. A second binding of the peasants to the soil (the so called “*sekundarno kmetstvo*”) and forms of “state feudalism”

⁶ The population of some of the Greek Catholic villages in the neighboring Republic of Slovenia retained its “Serbian” self-consciousness and in the villages of Bojanci, Marindol, Milići and Paunovići their Orthodox denomination as well (Petrović, 2004, 217). The residents of the Greek Catholic villages in Croatian Žumberak firmly identify them-selves as Greek Catholic Croats (*Hrvati-grkokatolici*) though.

⁷ Kaser, 1997/II/192.

⁸ Kaser, 1997/II/186.

followed.⁹ Despite this the regions of the Military Frontier until the beginning of the 20th century possessed all characteristics of the agrarian society constituted by free peasants¹⁰ and with the Law of the statute of the population from 1807 the Habsburg authority stimulated the formation and the preservation of already existing patriarchal communities (*zadruga*) which became a prevalent process (side by side with their secret division though) in the family structure not only of the Croats but of the Austrians, Germans and Czechs settled in *Vojna krajina*.¹¹ Nevertheless the process of disintegration of the joint family households was apparent as early as the end of 19th century. By the beginning of the 20th century the historical and demographic researches show a definite predomination of the nuclear families in entire Croatia.¹² Thus the natural growth in population which followed the demilitarization as well as the partition of the land related to the disintegration of the joint family households led to insufficiency of agricultural land and pasture-grounds. This resulted in disturbance of the economic stability of the region. The mountainous terrain did not allow wide development of agriculture and the parcellation of the areas under cultivation enabled the families in the region to develop only agriculture and stock-breeding that satisfies their own needs. Thus as early as 1880 the population gradually began to migrate, moving to the bigger cities in the country and latter even abroad (mostly in USA and Germany).

The Greek Catholic communities in Žumberak in 2001

In the second half of the 20th century the Greek Catholic community of Žumberak faces another threat, coming after World War II

⁹ Cf. Pavličević, 1984.

¹⁰ Kaser, 1997/I/18.

¹¹ Kaser, 1997/II/131–182.

¹² Čapo Žmegač, 1998, 254.

from the communists and their party functionaries, who try to hinder the free practicing of faith. Churches indeed continue to function, but their traditional religious ritualism begins to fade. In some cases this is caused by the influence of male communists in the family, while in other cases by the fear and the unpleasant feeling of being stalked at any visit to church. This circumstance, together with the economic decay and gradual depopulation of the region, adds to the new problems of the community, arising from the disintegration of former Yugoslavia and Croatia's declaration of independence in 1991. The Greek Catholicism and practice of Eastern rite of the population are viewed by the remaining Croats as a sign of descendancy from Orthodox *vlasi, uskoci* and even Serbs. This is particularly evident in the context of the ongoing nationalistic processes in the country, a major factor for national identity in which is attributed to Roman Catholic faith. According to informers from the Greek Catholic community, the express declaration of people as Greek Catholics is intimidated. Many of these people, especially those in big cities, begin to mimic, others deliberately depart from their faith and community and are subsequently assimilated. At the same time, the isolated location of Žumberak and the majority of people, having Greek Catholic faith, helps for the freer and unimpeded expression of different religious association. The inhabitants, spending most of their lives within their own community do not or only faintly feel the negative attitude as a result of classing Greek Catholics as descendants of Orthodox population, identified with enemies during the war of independence.

In the beginning of the new millennium the consequences of the processes of disintegration of the joint family household, of economical decay and of migration which began already with the demilitarization of Žumberak are evident in the state of the Greek Catholic community in Žumberak. For instance, if in 1820 there

were 3879 registered Uniates, the census of 2001 shows that the total number of the Uniates and the Roman Catholics in the region is already 1185. The depopulation of the area goes hand-in-hand with another process – aging of the remaining local population. The lack of subsistence forces the young active population to look for alternative in the big cities in the country or abroad.

All these processes and their consequences reflect upon religiousness and the ritual process of the Greek Catholic community in Žumberak, as well as upon its identity. Generally, the traditional festal calendar of the community continues to function, however there are processes observed of dropping out of elements from ritual complexes and gradual neglect of some ritual practices. This holds especially for people migrated into big cities. The striving for integration into the urban environment, the feeling of discomfort, or even fear, from the different confessional association are the reasons why many Greek Catholics abandon their typical religious ritualism. Mixed marriages with Roman Catholics, the need to attest to a Croatian-nation membership or simply the impossibility to access easily and regularly Greek Catholic religious practices leads to their gradual replacement by Roman Catholic ones.

This process can be observed in Žumberak too, but to a lesser degree. Here the still living representatives of the generation from the first half of the 20th century act as guardians of the religious inheritance. In the beginning of the 21st century it was still possible to register vital ritual practices, characteristic for the local religiousness of the community. These were, however, singular cases, speaking more of efforts on the part of the older generation to preserve a tradition rather than of its vitality. Social factors undoubtedly have their impact on religious life of the Greek Catholic community in Žumberak and the process of decline of the ritual system and the dying out of ritual practices are present.

The decay of the joint family household and the depopulation of villages in the region reflect in the nature of the ritual process of family communities. In comparison with the remaining regions of the Republic of Croatia, where the functions of the most important family feast for the household are taken by Christmas (*Božić*)¹³ and name-day (*Imendant*), devoted to the personal patron saint of the head of the household, in the local festive ritual process in Žumberak this function falls on the family feast of the patron saint of the family group (*Krsna slava/Krsno ime*). In Žumberak there is no unified established name for the feast of the patron saint of the family and household. In the villages one can hear both *Krsno ime* and *Krsna slava*. Where the family *Krsna slava* coincides with the feast of the village church, the patron saint and protector of the parish (patron of the parochial temple) is honoured also as the patron of all family communities in the village. If the one-day feast was previously characterized by several stable ritual moments, at the beginning of the 21st century they are but a memory. There are only few families observing the full set of ritual practices. Where *Krsna slava/Krsno ime* is still kept, the rituality is dropped out or at least strongly reduced; thus usually a more festive midday meal is prepared for the household, while relatives from other villages are rarely visiting. On St. John's Day in January 2001 we were present at such a ritual midday meal in the house of the Dijanović family in the village of Visoče, for which family *Krsna slava* coincided with the patron saint's day of the local church and the village feast *Proštenje*.

The feast of the patron saint of the family group is gradually replaced by Christmas (*Božić*), which, similarly to the Roman Catholic tradition, becomes the most important family feast. It is one of the basic reasons for gathering of the family and for return of the mi-

¹³ Rihtman-Auguštin, 1997, 25.

grated relatives. One of the basic ritual elements in celebrating *Krsna slava/Krsno ime* is connected predominantly with *Božić* and this is the triple toast “*Napijanje u Slavu Božju*”. Thus, the ritual which traditionally has the function of actualizing the interrelations and interactions between the representatives of a family group, as well as of the territorial and parochial community, inasmuch as most village families celebrate one and the same patron saint of the family group, is dying out. Christmas taking over this function is not just a result of assimilation processes of Greek Catholic by Roman Catholic communities, but an additional trigger of these processes. Where the ritual practice of “*Napijane u Slavu Božju*” is preserved as part of the celebration of *Božić*, it is a distinction from the Roman Catholic celebration form and is reminiscent of their “own” religious identity.

The family basis of the annual ritual process is reflected also in the practice of building and ritual worship on agnatic kinship principle of family consecrated (*zavjetna*) grounds (*kapelica*). *Kapelica* (chapel) is a small quadratic building, on a small alter of whose shelf there stands a statuette (*kip*) of the patron saint. These “*zavjetne kapelice*” are built within the bounds of the village (most commonly at cross-roads) or in the family house yard usually by the male head of the household or his brothers and in personal gratitude for curing from sickness or bad fortune after a vow (*zavjet*). Despite their personal origin, these *kapelice* are worshiped on a family principle – the next generation male lineals takes over the ritual continuation. They are referred to as a part of the family inheritance and are part of the symbolic capital of the patrilineal kinship group. The obligation for maintaining the service on the patron saint’s day falls on the son who has inherited the land and/or his father’s house, or alternatively the son who remains in the village. In the new millennium however it is not infrequent that this obligation fall on the

remaining living women of the family, like for instance the family *kapelica* of Stipanovići in the village of Visoče, devoted to St. Nikolas. Our respondent M.S. (b. 1930) told us that the *kapelica* is built by her father-in-law after World War I (1935), ordered by his two brothers after their successful voyage through the Atlantic. They emigrated in America and after earning some money they sent a sum to their brother in Visoče asking him to build this *kapelica* as a sign of gratitude to St. Nikolas “the patron of the sea-farers” for their successful arrival in the New World. The family as well as all others in the village worship as *Krsna slava* St. John the Baptist but still honours also the *kapelica* of St. Nikolas: “*To je kuća djelala*”¹⁴ and is “*naše posebno, naša kapelica*”¹⁵, “*To mi održavamo!*”¹⁶.

The ritual connected with *kapelici* requires that the family order a service (*misa*) in the day of the saint, by paying the priest. Their obligation is also the festive midday meal at home for the priest after the service. In the *kapelica* itself there is no joint meal but the whole village attends the service despite the expressed family obligation (*zavjet*). The participation of all fellow villagers in the service at the day of the patron saint of the *kapelica* speaks for the specific function of this type of sacred place and the ritual as re-confirmation of both the family and the territorial community. In Žumberak, based on a kinship principle, there are also placed (as *zavjet*) at cross-roads crucifix crosses, which is a common Catholic tradition. The care for them is a family obligation, resulting from inheritance of land by male lineals.

In the beginning of the 21st century some of the *kapelici* and crucifix crosses are still cared for by the respective family, but not

¹⁴ “It’s made by the household.”

¹⁵ “Our own possession, our own chapel.”

¹⁶ “We take care of it.”

infrequently the ritual at the day of the patron saint has dropped out. The damages from the processes of village depopulation and atheistic policy during the socialist period have affected this aspect of local religious practice. Many of the crucifix crosses and *kapelici* are destroyed, burnt down or plundered during World War II or by communist activists. Some of the *zavjetne kapelice* become desolate, since there are no remaining heirs to run them, owing to the migration processes. So yet another mechanism of cohesion and re-confirmation of family and territorial community identity as well as of actualizing of interrelations decays.

The collective festal ritual, devoted to the patron saints of the village parochial community (*Proštenje*) has an integrative function and meaning of a group/community marker. It is in this sense that Dušan Bandić speaks of the principle of common “participation” (i.e. “co-participation”) in the ritual of all households and villagers as a condition for “tightening of collective consciousness for membership in the community, alongside with tightening of its internal cohesion”.¹⁷

In many of the villages of Žumberak the feast for the patron saint’s day of the village church coincides with *Krsna slava*. In these cases *Proštenje* is marked with a solemn service (*misa*), after which each family celebrates *Krsna slava* at home. At the festal liturgy people from the near villages are present, some of which (only if invited) stay for a visit at their relatives. At the beginning of the 21st century, when *Krsna slava* has almost dropped out from family rituality, it is the feast of the patron saint’s day of the village church that gathers relatives and friends, as well as guests from other villages from the region. Gradually its integrative function begins to expand, constructing a community based on regional and confes-

¹⁷ Бандић, 1978, 112; 117.

sional principle rather than on all-village principle. The important role of *Proštenje* as a mechanism of sustaining community on family, territorial and confessional level is observed both in its superiority over the family *Krsna slava* and the more frequent practice of shifting the feast to closest Saturdays and Sundays. The goal is to make possible the presence of more people, especially those living in big cities.

This brief review of the state of basic religious practices of the local religiosity of the Greek Catholic community in Žumberak in 2001, which are from a functional point of view mechanisms for strengthening the community-consciousness gives an idea of the state of the community itself at the beginning of the 21st century. Several basic tendencies can be observed. The depopulation of the villages of Žumberak and the migration in the big towns in the Republic of Croatia and abroad gives an increasingly disperse form of the community. The declining ritual practices, actualizing the inter-relations and interactions between the representatives of the family and territorial group risk falling into oblivion or remain to exist only as a part of the people's religious memory. The fresh recollections of the war during 1991-1995 as well as the negative attitude of most Croats, inspired by the current nationalistic processes in the country, on the one hand spread some fear in the Greek Catholics regarding the practicing of their "own" religion and on the other engender a wish to attest to Croatian nationality.¹⁸ An interesting case in point is the celebration of the feast of the patron saint of the church (*Proštenje*) in the village of Budinjak. The church is devoted to St. Paraskeva (*Sveta Petka*) but the feast is secondarily connected with the saints Peter and Paul and is celebrated in their honour. This

¹⁸ "We all celebrate [Proštenje] in a Croatian manner, as it is by virtue of the law!" – M. S., village of Visoče. The materials from the fieldwork in Žumberak are stored in the Archive of IEFSEM in Sofia.

change, strange on the surface, is the result from the efforts of the priest Stjepan Ivanušić – a controversial figure in the newer history of the Greek Catholic community in Žumberak¹⁹ – to build a “positive image” of the Greek Catholics in Žumberak. In order to sever the discourse about eventual “Serbian” ethnicity of the Greek Catholics, in which as a “proof” given for Orthodox faith (synonym of Serbian ethnicity) St. Petka is also pointed out, priest Ivanušić offers a new interpretation. He equates St. Paraskeva (*Sveta Petka*) with St. Petronila, believed to be the daughter of St. Peter. Thus, on the basis of an ascribed kinship relationship and the similarity in the names of the two saints the patron saint’s day of the church of Budinjak is shifted from the “controversial” St. Paraskeva’s Day to the Catholically “more correct” Saint Peter’s Day.

All these circumstances alongside with the assimilation processes among the migrated representatives of the community place the Greek Catholics in Žumberak under the threat of depersonalization. The community has no active strategies for constructing or preserving identity and there are no explicit initiatives either at the level of group spontaneity or institutionally. The church has problems in uniting the flock scattered in the big cities and the existing at the time Cultural Artistic Society “Žumberak” (“Kulturno-umjetničko društvo “Žumberak”) is not in a position to activate the potential mechanisms of the community for its own symbolic construction.

¹⁹ According to local villagers priest Stjepan Ivanušić is born in a Roman Catholic family. He has been prepared for a Roman Catholic priest but a while before ordination he falls in love. This leads to a scandal in Roman Catholic clergy, which is obliged to stick to celibacy. Ultimately priest Ivanušić converts to Greek Catholic faith and is appointed vicar in the parish of Mrzlo polje, Žumberak. At the same time, however, he takes in charge also the Roman Catholic parish of Kalje, Žumberak.

Greek Catholics in Žumberak in 2012

Ten years later we face a very different picture of the Greek Catholic community in Žumberak, which however is causally connected with the processes we registered in the previous period. First, the migration and the ensuing depopulation continue to be the major factor influencing the condition of the community. If according to a census from 2001 the population of Žumberak numbers 1185 people, then this number in 2011 is already 872. As a result of the internal migratory processes the Greek Catholic community once concentrated in Žumberak is now concentrated mainly in three Croatian towns: Zagreb, Samobor and Jastrebarsko.

The fieldwork in the spring of 2012 revealed a tendency to “virtualizing” of the Žumberak community. We call this “virtualizing” or creation of “virtual” Žumberak community because such a community almost does not really exist in the region of Žumberak. The Žumberak people live dispersed in towns outside of Žumberak, but they have (or better are beginning to construct) local community consciousness without actually having a common locality. As a whole, the identity at a confessional level overlaps with this at a local level, i.e. for the members of the community to be a Greek Catholic means to be from Žumberak (*Žumberčanin*). This to some extent is a consequence of the fact that Žumberak has always been the place with the greatest concentration of Greek Catholics in the Republic of Croatia and the specific history of the region forms a more explicit identity. A “*Žumberčanin*” today is understood as a Greek Catholic originating from Žumberak. It must be emphasized that at present there does not exist an articulated consciousness among Žumberak population for local community at the level of settlement. This is probably to a great extent due to the nature of the processes of developing and preserving identity going on at the moment. We speak of developing identity because in the part of the role of internal mi-

grants, facing the necessity to live in an alien environment (this holds for first-generation migrants) and among a Roman Catholic majority, the Greek Catholics of Žumberak face exactly the necessity of self-identification. Collective identity is a variable cultural construction. The mechanism of self-identification, i.e. the forming of an idea of own community, according to Jasna Čapo Žmegač, is not due to invariable features of the community. At the basis of the creation of this idea lies the relation to other community/ies. Therefore the defining of own community is interactive and reflexive. The idea of own community is a reflection of the idea for other communities with which it interacts and is compared.²⁰ Or, as Fredrik Barth puts it, cultural differences among communities are not the result of their local or social isolation, but rather of their interaction.²¹ It is precisely the break of the isolation in the community of Žumberak and the establishment of constant contact with other communities that triggers the process of self-identification. This process is characterized with two levels of initiation. The first is the level of the people themselves, i.e. the spontaneous one, while the second is the institutional level in the person of the Greek Catholic Church and various non-government bodies. If our field work in 2001 showed that the community has one cultural society, then ten years later the recognized need for self-identification gives rise to a number of other societies.²²

²⁰ Čapo Žmegač, 2002, 20–21.

²¹ Barth, 1969.

²² Here we shall mention only some of them: Društvo žumberčana “Tadija Smičiklas”; Kulturno-umjetničko društvo “Marko Vukasović”; Udruga “Uskok - Sošice”; Udruga “Žumberačke vile Sošice”. The shared goals of the newly founded associations are the efforts for preserving, popularization and acceptance by the Croatian history of the historical, religious and cultural values of the *uskoci* from Žumberak. Nevertheless there are common clashes and disagreements over some questions, but this is outside the scope of the present study.

The building of Croatian identity on the basis of Roman Catholic faith, the wide negative attitude towards Orthodoxy and particularly towards the Serbs, even the equation of Orthodox and Serb and the resultant “accusations” of Croatian Greek Catholics for being “Serbs”, places the Greek Catholic community of Žumberak before the conscious need to confirm their Croatian nationality. This process of identification at a national level has as its major goal the elimination of the symbolic bound, created by some of the Croatian Roman Catholics, and to prove before them that Greek Catholics belong to the Croatian nation.²³

The major model here is based on religiousness. The emphasis lies on the attestation of Greek Catholics for their belonging to the catholic world as a whole. On the one hand this is a policy of the Church, which uses different ways and occasions to impress this on the Croatian nation as well as on the Greek Catholic community itself. A case in point are the constantly organized pilgrim voyages to big Roman Catholic pilgrim centres in Croatia and abroad. Usually these organized pilgrimages are within the framework of larger ones organized by the Croatian Catholic Church or such in which participate also Roman Catholics. Their goal becomes clear in the words of the Bishop of Križevci Nikola Kekić directed to his flock:

²³ During the tree-month stay in Croatia one of the authors, Violeta Periklieva, often had to explain in conversations with Croatian Roman Catholics the purposes of her visit to the country. When telling them that the aim of the visit is to conduct a fieldwork among the Greek Catholics in Žumberak the most common reply was: “Aren’t they Serbs” or “But they are Serbs”. Such statements were frequently followed by a negative characteristic of the Serbs and recollections of the “misfortunes” caused to Croatians by the Serbs. This opinion of some of the Croatian Roman Catholics was also confirmed in conversations with Greek Catholics from Žumberak during the fieldwork of the author. (Based on the author’s notes and impressions registered in her fieldwork diary)

„Let us show that the Greek Catholic Church is a part of the catholic world”. Another form of attestation for Croatian national identity of the Greek Catholics is the presence of the state coat of arms or the tricolour banner as an element from the ornaments of iconostases in some of the churches in Žumberak.

This model has its non-institutional form, which is characterized with the voluntary participation of Greek Catholics in Roman Catholic *Proštenja* (feasts for the patron saint's day), with the visits to Roman Catholic churches wherever Greek Catholic ones are absent, with individual visits of Roman Catholic pilgrimage centres, as well as with cases of Greek Catholic priests servicing simultaneously local Greek Catholic and Roman Catholic churches²⁴, i.e. servicing following Western and Eastern rite. Not infrequently there are cases when in mixed marriages the Greek Catholic partner (usually the woman), practices both Greek and Roman version of Catholicism. This often applies to the children as well even though most commonly they choose one of the Catholic versions (this usually happens on the father's side, but there are exceptions too).

The second process of constructing identity, which we registered among Greek Catholics in 2012, is at a local level. Among the Žumberak Greek Catholic community we described as “virtual” to a great extent the local identity, as already mentioned, overlaps with religious identity, i.e. to be a Greek Catholic means to be from Žumberak (*Žumberčanin*).²⁵

²⁴ A case in point is priest Stjepan Ivanušić we mentioned earlier.

²⁵ Although they know that Greek Catholic communities exist in other places in Croatia as well in conversations Greek Catholics from Žumberak use the terms “Greek Catholic” and “Žumberčanin” (someone from Žumberak), “žumberački” (something from Žumberak) as synonymous. At the same time the initiatives of the Greek Catholic community in Croatia most often come from Greek Catholics from Žumberak and are oriented towards the Greek Catholic community from Žumberak.

The first basic model or strategy of self-identification we call “returning”. Here the initiative arises to a considerable extent spontaneously, among the people themselves, and is characterized with their recurrent return to their birth place (Žumberak), which signals local consciousness and nostalgia on the one hand, and is a mechanism for preserving this consciousness on the other. “Returning” has different forms. A great part of the people return periodically while another part for good. The latter usually happens when people retire. Many of those returned, as well those intending to, share that this return has been their striving and necessity at the very outset of their migration to the cities (this applies to the first generation of migrants) or that these feelings are of long standing.

Periodical “returning” to Žumberak is very characteristic and is accomplished on different occasions. Returning for weekends is typical, but more important are those having to do with religiousness. Many people come back to their birth places in the Žumberak villages for religious feasts, patron saint’s days of the churches and chapels in the region (*Proštenja*), for weddings, christenings, etc. The integrative function of the village patron saint’s festival (*Proštenje*), which we noted in 2001, is increasingly expanding and becoming the basic mechanism for preserving local community identity, for activating the relations on a family, territorial (regional) and confessional basis. In this case this is not a mere performing of religious feasts, customs and rituals in the home village, but rather is an example of revitalization of the local religion uniting the community. According to W. Christian religion seeks an answer and solution to a given problem, the stress being on the collective and ritualized nature of worship of supernatural patrons. In the village there are situated all generally accepted places (sacred places) where contact is accomplished with

supernatural forces.²⁶ Accordingly, we may accept that the sacred places marked in one way or another (crosses, *kapelici*, churches, etc.) are the spatial and material signs of the local religion characterizing the community.

If the ritual, according to Fredrik Barth, reflects the placing of symbolic limits of the community²⁷, i.e. through it the community wins recognition as such and presents its collective identity, then sacred places may be viewed not only as sign of local religion but also as signs of the collective identity of the community. The fact that the ritual life of the Greek Catholic community in Žumberak is not solely connected with the sacred toposes for the own village, but with those in the whole region of Žumberak, means that the processes of building and establishing of collective local identity act on the level of the region, not of a particular village. There is another thing to emphasize. The collective local identity in this case is attested not only by the choice of place for the ritual but also by the ritual itself, which gathers at one place the otherwise “virtual” community. Durkheim writes that it is by the joint actions precisely that the community acquires self-consciousness and that there is no community which does not feel the need for periodic maintenance and strengthening of collective feelings and ideas, which constitute its unity and originality.²⁸ The ritual, as well as the idea of fellow feeling, sympathy (“communio” in the words of Max Weber²⁹) via collective joint meal, which usually is the tradition finish of both religious and other important events in Žumberak Greek Catholic community, supports the feeling of community and unity.

²⁶ Christian, 1989.

²⁷ Barth, 1969.

²⁸ Дюркем, 1998, 495; 504.

²⁹ Вебер, 1992.

The “return” of Žumberaks has not only a spontaneous nature, but is also institutionally organized and initiated. The basic role here is played by the Greek Catholic Church and the cultural societies which, by different channels³⁰, inform about forthcoming religious events and call for all-embracing participation in *Proštenja* as well as other religious events (e. g. All Souls’ Day, masses for the dead or *Zadušne subote*, prayers for health, important religious feasts, etc.). We should note that the tendency registered in 2001 of shifting patron saint’s days and other religious events to the closest Sunday after the exact day has turned into a rule. This compromise on the part of the Church aims to ensure the participation of as many members of the community as possible.

The Church and the cultural societies play a major role in the developing and sustaining of local (incl. religious) identity of the Žumberak Greeks Catholics. This is by no means surprising having in mind that the basic figures in this initiative (the Bishop of Križevci Nikola Kekić, the vicars father Danijel Vranešić in Samobor and father Mile Vranešić in Stojdraga) have been born and have grown up in Žumberak and in the family of priests. The efforts of the Church in this direction have increased in the last few years, but this was more conspicuous in 2012, when 400 years anniversary of the foundation of the Bishopric of Križevci was celebrated.

Special efforts are invested on the part of the Church for the revival of died out or dying religious customs. The tendency of customs

³⁰ From several years there exists a web site (www.mojzumberak.com) and two groups in Facebook (“I Love Žumberak” and “Moj Žumberak”) devoted to Žumberak. They give not only information about the region and its history but also are a basic channel for “advertizing” religious and cultural initiatives and sharing all that is deemed important for the community. Through these the virtual space is transformed into a new form of common locality for the “virtual” Žumberak community.

specific to Žumberak to decline, registered in 2001, persists in the following decade. A sizable number of customs are not practiced today or are only practiced by old people. The memory for them, however, is still alive and as part of the passive cultural stock of the community they have their impact on the developing and sustaining of collective local identity, turning into part of communal history. In the words of A. Cohen, history is particularly malleable and its remembrance is based on interpretative reconstruction. The symbolic expression of community often appeals to a supposed and selective past or tradition. Sharing this past and recognizing oneself in it is one of the factors for building collective identity.³¹ The use of historical past, and the customs thereof, in representing oneself and the community in official or informal speech is one of the strategies for communal self-identification. It is precisely this passive stock that is used by the Church, and to a great extent by the cultural societies, in their attempts to revive local religious customs. These attempts come in the form of edifying speeches from the pulpit, personal meetings of priests with a representative of each family, issuing of different printed materials with information on forgotten rites, etc.

A typical example of such a process is the attempt to revive the family custom *Krsna slava*, we noted as dying out already in 2001. For this purpose the flock are given special leaflets describing how to perform the rite and what its meaning for the communal identity is. The vicar in Samobor (a big town with a large Greek Catholic emigrant community) keeps a special book with a file for each family, including also the day of the saint in which *Krsna slava* is celebrated by each concrete family. The head of each family which does not celebrate its *Krsna slava* is summoned by the priest for a personal conversation, aiming to revive the neglected custom. What

³¹ Cohen, 1985, 99–101.

the actual results of this Church initiative are will be seen in the future. It is clear however that the revival of the custom will shift the accent from its function to actualize the interrelations and interactions between the representatives of the family group to the function to mark local and confessional identity.

Wherever the Church is not successful in reviving old customs among the people it recourses to other strategies. It introduces folk religious family customs within the temple of the church. Here again there come into use *Krsna slava* and its characteristic “*Napijane u Slavu Božiju*”. In patron saint’s days known to be patrons of Žumberak families bishop Kekić performs for the representatives of the respective family in the church “*Napijane u Slavu Božiju*”, typical for the ritual. In this case we can see an example of “inventing tradition” according to the Hobsbawm’s term³², meaning newly-emerged (or reconstructed) formalized ritual practices whose aim is to be introduced into the community by repetition. This is guaranteed by referring them to the past and by constructing continuity of the traditional models. A key process is the adaptation of old models to new condition and the use of familiar models for new purposes. The model of *Krsna slava* in this case is taken out of its family context and is inserted into the church one, where as an institutionalized collective ritual for the whole community it changes its function from a ritual aiming at sustaining unity at a family level into establishing local-consciousness. It remains to be seen whether this process of “inventing (and reconstruction) of tradition” will be led to a successful end.

Another characteristic process we observed in the community, which is again an initiative on the part of the Church, is the acquisition of visual symbols of local identity. These are an icon (so

³² Hobsbawm, 1983, 1-14.

called “*Žumberčka Bogorodica*” or Virgin Mary of Žumberak) and the embroidery typical for Žumberak.

It is believed that the Žumberak icon is brought by the *uskoci* in their migration. According to some information today it is kept “under lock and key” in the Greek Catholic Seminary in Zagreb and its replicas are placed in the majority of churches in Žumberak and the towns with migrant communities in the region. In the last few years the Church is trying to create a cult of Virgin Mary of Žumberak enforcing the idea of the exclusive icon’s value for the identity of Žumberak people, and at the same time turning it into an official symbol of local identity and including it as a basic element in the religious processions of organized pilgrimages. The participation of the Greek Catholic community in the common Catholic pilgrimages in Croatia not only confirms their Catholic faith membership and accordingly their Croatian national identity, but at the same time confirms and demonstrates their local identity via the icon of the Virgin Mary of Žumberak. In fact the icon has an ambiguous symbolic. On the one hand it functions as a symbol of local identity of Greek Catholics in Žumberak, and on the other, with the typically Catholic artistic imagery of Pietà it represents, symbolically attests the membership of the community in the Catholic faith as a whole. A story is current among Žumberak people about its symbolism making parallels between Virgin Mary’s pain for the Crucified Christ and the pain of Žumberak mothers during the Military Frontier who mourn over the dead husbands and sons. Probably this symbolism is part of the initiative of the Church because according to the people previously they did not talk so much about the icon and its value. Nevertheless the strategy of the Church to create a visual religious symbol begins to give fruit. In many Žumberak houses one can find reproductions of the icon, and there are cases in which migrant members of the community abroad carry with themselves the Virgin Mary of Žumberak.

Traditional Žumberak embroidery is also in a process of becoming a visual symbol of communal local identity. It can be found as an interior element in almost any Greek Catholic church in Žumberak and outside of the region. Not infrequently this embroidery is part of priests' cassocks or frames of icons. In this way the Greek Catholic identity is interwoven with the local identity, and the temple becomes a symbol of national (coat of arms, tricolour banners), local (embroidery and Virgin Mary of Žumberak) and religious identity.

Conclusions

The social, political and economic changes going on in the territory of contemporary Republic of Croatia from the end of the 19th century to present inevitably reflect upon the condition of the Greek Catholic community in Žumberak and trigger destructive processes. Threatened by depersonalization and assimilation, in 2001 the survival of the group was questionable. Žumberak is quickly depopulating and Žumberak people dispersed in big Croatian cities and abroad gradually lose their folk religious practices, traditionally functioning as markers of identity and helping the strengthening of collective consciousness for community membership. It is precisely this obliteration of symbolic bound that makes necessary the reconstruction of the community. Dispersed among a Roman Catholic majority, the Greek Catholics in Žumberak realize their "Otherness" and begin to search elements in their local culture which can be potential mechanisms for constructing identity, adequate to the social-political conditions in the country. Our study revealed that the basic source from which the community derives "symbols" for its identity is local religious culture. The strategies registered in 2012 are directed at different levels of self-identification of the community. A multi-layered identity is in the process of construction which must "prove" the Croatian mem-

bership of Greek Catholics and their sympathy to current nationalistic processes on the one hand, and to protect them as a specific religious and local community on the other. Our observations show that in this process the specific “Žumberak” version of Greek Catholic religiosity plays a key role.

Bibliography

- БАНДИЋ, Д. (1978): “Колективни сеоски обреди као културни феномен”. Новопазарски зборник. 2, Нови Пазар, 111–120.
- ВЕБЕР, М. (1992): Социология на господството. Социология на религията. София [Weber M., Religionssoziologie./Wirtschaft und Gesellschaft. 5 aufl., Tübingen, 1980].
- ВЪЛЧИНОВА, Г. (1999): “Знеполски похвали”. Локална религия и идентичност в Западна България”. София.
- ДЮРКЕМ, Е. (1998): Елементарни форми на религиозния живот. София [Durkheim E., 1912 Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris].
- BARTH, F. (1969): “Introduction”. In: Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. London, 9–38.
- BOURDIEU, P. (1971): “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue française de sociologie*. 12, 295–334.
- CHRISTIAN, W. A. Jr. (1989): *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, Princeton University Press.
- COHEN, A. (1985): *The Symbolic Construction of Community*. London/New York.
- ČAPO ŽMEGAČ, J. (1998): “Seoska društvenost”. In: *ETNOGRAFIJA. Svagdan i blagdan hrvatskoga puka*. Zagreb, 251–295.
- ČAPO ŽMEGAČ, J. (2002): “Srijemski Hrvati. Etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije”. Durieux. Zagreb.

- HOBSBAWM, E. (1983): "Introduction". In: Hobsbawm, Ranger, eds., *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1-14.
- KASER, K. (1997): *Slobodan seljak i vojnik*. Vol. I-II. Zagreb [Kaser K., 1986 Freier Bauer und Soldat].
- PAVLIČEVIĆ, D. (1984): "O problemu krajiških kućnih zadruga – historiografsko-kritički osvrt". In: *Vojna Krajna*. Zagreb.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, D. (1997): *Christmas in Croatia*. Zagreb.
- ŠTAMBUK, M. (1996): "Stanovništvo, obitelji, domaćinstva". In: Žumberak: *Baština i izazovi budućnosti*. Žumberak.

KLEMEN BELHAR¹

Multikulturalizem med pritiski nacionalizma in tradicionalizma

Izvleček: V članku se najprej ozremo k dvema knjigama, ki ugotavljata, da multikulturalizem ne uspeva, kot bi moral. Ena od knjig raziskuje, zakaj se v javnem in medijskem diskurzu v Evropi ustvarja vtis, da multikulturalizem ne deluje. Druga knjiga preiskuje neprijetne resnice o multikulturalizmu, zlasti tiste, povezane z azijskim islamom v Veliki Britaniji. V zadnjem desetletju se multikulturalizem vse bolj problematizira. Ni povsem jasno, ali gre za medijski vtis, za pritisk nacionalizma in integracionizma ali pa multikulturalizem res ne prinaša pričakovanih rezultatov. V nadaljevanju ugotavljamo, da politike multikulturalizma (MKP) na splošno prinašajo dobre rezultate, kar dokazujejo različne raziskave. V nekaterih primerih so MKP dobine nepričakovane oblike ali pa so celo neuspešne. V nacionalizmu prevladujočih nacionalnih kultur in tradicionalizmu nekaterih manjšinskih kultur se skriva vera v izvorno točko identitete. Tako nacionalizem kot tradicionalizem se zelo veliko ukvarjata s pravim izvorom. Na isto logiko pogosto prisstajajo MKP, to pa onemogoča, da bi multikulturalizem doživel evolucijo, kar bi omogočilo lažje urejanje sobivanja različnih kultur.

Ključne besede: multikulturalizem, MKP, identiteta, nacionalizem, tradicionalizem, imigracija

UDK: 316.7:323.1

¹ Klemen Belhar je doktorand na Fakulteti za humanistične študije, smer Antropologija, Univerza na Primorskem. E-naslov: kbelhar@gmail.com

Multiculturalism under the Strain of Nationalism and Traditionalism

Abstract: The article begins by surveying two influential books, both of which observe that multiculturalism is not succeeding as well as it should be. One of the books examines why the public and media discourses in Europe are producing the impression that multiculturalism is not working. The other book inquires into the inconvenient truths about multiculturalism, especially those connected with Asian Islam in Great Britain. Over the last decade multiculturalism has been increasingly contested, but it remains unclear whether this is merely an impression created by the media, a result of the pressures exerted by nationalism and integrationism, or a consequence of its failure to yield the desired results. The study continues by observing that the politics of multiculturalism (MCP) in fact tend to yield good results, as attested by the findings of various researches. In some cases, however, the MCP have undergone unexpected modifications or even failed. The nationalism of the dominant national cultures and the traditionalism of some minority cultures are underpinned by the faith in a source point of identity. Both nationalism and traditionalism are preoccupied with the ‘proper’ origin, and the same logic is often adopted by the MCP. This precludes any evolution of multiculturalism, which would facilitate confrontation with the contemporary challenges of managing the coexistence of different cultures.

Key words: multiculturalism, identity, nationalism, traditionalism, immigration



Uvod

Družbe v zahodnem svetu so se po drugi svetovni vojni in po koncu kolonializma demografsko precej spremenile. Treba je bilo poiskati način sobivanja različnih kultur, nacionalnosti in religij. Postalo je jasno, da rasizem, nacionalizem in zanikanje človekovih pravic niso rešitev. Iz tega prepričanja so vzniknile politike multikulturalizma. Multikulturalizem je zaživel zlasti v zahodni Evropi, v ZDA in v Kanadi, v državah, kjer je bilo tudi največ priseljevanja. V zadnjih letih se je tako na politični kot na teoretični ravni pogled na multikulturalizem precej spremenil.² Vrhunec spremenjenega odnosa do multikulturalizma v evropski politiki je bil dosežen leta 2010, ko je najmočnejša evropska političarka Angela Merkel izjavila, da multikulturalizem ne deluje. V spominu ostaja izrek, ki ga je na istem dogodku izrekel njen strankarski sodelavec Horst Seehofer: "Multikulti ist tot." (Multikulti je mrtev).³

V članku ugotavljamo od kod izhajajo domnevne težave z multikulturalizmom. Da ta ne deluje najbolje, se strinjajo avtorji različnih nazorov in velik del javnosti. Vzroke za to prepričanje pa vidijo povsem drugje. Članek pregleduje nekatere od teh vzrokov in sooči dve pomembni in vplivni knjigi, ki se opredelita do težav z multikulturalizmom. Ker so težave z multikulturalizmom vse očitnejše, članek izpostavi vprašanje, ali multikulturalizem sploh deluje.

Politike multikulturalizma v nekaterih primer odlično uspevajo, v drugih pa ne. Tudi pogled javnosti je zelo raznolik. Težave, ki se pojavljajo, so predvsem posledica nekaterih predstav, ki še vedno niso preživete. Mednje sodijo: rasizem, nacionalizem in primordializem. V članku se vprašamo, kaj je skupnega tem predstavam in

² Meer, Modood, T., 2009.

³ Splet: <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2010-10/seehofer-multikulti-junge-union>.

ideologijam? Članek zato opredeli izvorno točko identitete, s katero računajo različne ideologije, ki so naslonjene na naravo, biologijo in zlasti izvor. Zaprte skupnosti gradijo svojo ideologijo na temelju pravega izvora, od pripadnikov zahtevajo trdno identiteto in jih s tem ločujejo od drugih. Mnoge identitete tem ideologijam uhajajo. Ker jih je težko opredeliti na "tradicionalen" način, imajo z njimi težave tako integracionizem, multikulturalizem kot tudi nacionalizem prevladujoče skupnosti in zaprte imigrantske skupnosti. V članku bo pokazano, da ideologije izvora in jasne identitete pogosto preprečujejo učinkovito sožitje, medtem ko ga novooblikovane identitete omogočajo in spodbujajo.

V sklepu bomo iskali rešitve za boljše sožitje, med njimi bomo posebej izpostavili: konec vere v izvorno točko identitete, nove načine oblikovanja identitete, nove oblike zamišljenih skupnosti in nove oblike državljanstva.

Nasprotovanje multikulturalizmu

Leta 2010 je izšla knjiga *The Multiculturalism Backlash*,⁴ kjer v prispevkih različnih avtorjev spoznavamo obrat proti multikulturalizmu v različnih državah. Ta preobrat ni toliko prisoten v teoriji, temveč bolj v politiki, medijskih odzivih in deloma v javnem mnenju. V uvodu urednika ugotavlja, da so se razprave o rezultatih multikulturalizma pojavile že v 80. letih zlasti zaradi afere Rushdie, v 90. so se nadaljevale na Nizozemskem in v Kanadi, po letu 2000 pa so postajale vse pogosteje. Razprave so spodbujali pomenljivi ali celo usodni dogodki: londonski nemiri, 9. 11., bombni napadi v Madridu in Londonu, umor Thea van Gogha, karikature preroka Mohameda, nemiri v Parizu, kontroverze okrog nošenja burke, če naštejemo samo najbolj znane.⁵ Vsak

⁴ Vertovec, Wessendorf, 2009.

⁵ Prav tam, 5–6.

od teh dogodkov je ne samo spodbudil razprave, temveč je dal močan veter v jadra kritikom politik multikulturalizma (MKP). Nasprotovanje multikulturalizmu v javnosti in medijih se je razširilo tudi v javni politični govor. Bolj kot do nasprotovanja je prišlo do zanikanja in molčanja. Politiki vse manj uporabljajo besedo multikulturalizem, tudi če mu ne nasprotujejo. Nekateri skušajo doseči, da bi se enaka ali podobna politika izvajala pod drugim imenom,⁶ to pa ima še druge posledice.

Pri odmikanju od multikulturalizma naj bi šlo predvsem za politično in medijsko ustvarjanje vtisa. Na načelih liberalizma se namesto politik "multikulturalizma" uveljavljajo politike "integracije". Spremenil se je poudarek in spreminja se politično izrazje. Počasi se vzpostavlja nova politika z imenom "politika raznolikosti". Pri tem gre mnogokrat za ukrepe, ki so se prej izvajali pod imenom "multikulturalizem". Odpor do multikulturalizma se pojavlja zlasti v javnem govoru in precej manj na ravni ukrepov ter v javnem mnenju. Seveda se medijski vtis počasi seli v javno mnenje, a pričakovanja, da bo multikulturalizem preprosto izumrl ali da je že mrtev, so pretirana.⁷

Prav tako je leta 2010 izšla druga vplivna knjiga, ki se loteva istega področja. Gre za knjigo *Multiculturalism: Some Inconvenient Truths* (Multikulturalizem: nekaj neprijetnih resnic),⁸ ki jo je napisal Rumy Hasan. V tej knjigi gre za kritiko multikulturalizma, še bolj pa za kritiko tistega, v kar se je multikulturalizem pretvoril. Ta pojав Hasan dobesedno imenuje "multifaithism"; prevedemo ga lahko kot "mnogovernost, večvernost, multivernost". Bolj kot za kritiko multikulturalizma gre za kritiko tistega, kar se zaradi nekaterih

⁶ Prim. Cantle, 2012.

⁷ Prim. Vertovec, Wessendorf, 2010, 26–28.

⁸ Hasan, 2010.

MKP dogaja med muslimani v Veliki Britaniji in še ponekod v Evropi. Žrtve v tej zgodbi niso prebivalci Velike Britanije, temveč muslimanski imigranti. Hasan kritike ne izreka z rasistične ali nacionalistične pozicije, saj je sam bivši musliman. Multikulturalizem je imigrantskim kulturam priznal pravico do posebnega položaja. Te skupnosti živijo svoje življenje, ki ima malo stikov s prevladujočo kulturo. Pričakovati je bilo, da bodo v drugem kulturnem okolju sprejele ponujeno versko in kulturno svobodo, a tega ne storijo. Svoje življenje živijo, kot bi ga živeli nekje drugje. Hasan osnovni vzrok za tako stanje pripiše ravnjanju prevladujočih evropskih kultur v začetku po(st)kolonialnega priseljevanja, ki se je zelo razlikovalo od ravnjanja v ZDA, v Kanadi ali v Avstraliji. Priseljenci so v Severno Ameriko prišli zato, da bi tam ostali. Iz tega so počasi zgradili novo identiteto in prispevali k skupni ameriški ali kanadski identiteti. Seveda so jih v ZDA in Kanadi sprevjeli kot nove stalne priseljence, evropske države pa tega koraka niso zmogle. Zaradi nacionalizma in rasizma jih niso spodbujali k integraciji. Tak primer so "gastarbajterji" v Nemčiji in na Nizozemskem, imigranti zato niso razvili identitete stalnih naseljencev.⁹ Temu deloma pritrjujeta MIPEX (*Migrant Integration Policy Index*, Indeks migrantskih politik) in *Multiculturalism Policy Index* (Indeks multikulturnih politik), ki merita učinkovitost multikulturnih politik.¹⁰

Umikanje v nekakšno prostovoljno segregacijo preprečuje pravo interakcijo med kulturami. Primera prave interakcije sta mešane poroke in šolanje v javnih šolah. Karibci stopajo v tovrstno interakcijo, Azijci nasploh manj, muslimani pa skoraj ne. Segregacija povzroča psihično odtujenost od britanske družbe. Psihična odtujenost je za Hasana pomemben pojem, ki pomeni, da ljudje živijo fizično

⁹ Prav tam, 1054 –1068.

¹⁰ Prim. <http://www.mipex.eu/> in spletn: <http://www.queensu.ca/mcp/index.html>.

blizu, a ne sestavlajo tega, čemur rečemo skupnost. Ti priseljenci ne poženejo korenin, svetu, v katerem fizično živijo, ne pripadajo zares. Temu Hasan pravi *plitka naselitev* (*shallow settlement*).¹¹

Muslimani torej zavračajo evropski način življenja in namesto, da bi ga vsaj nekoliko sprejeli, skušajo vsiliti svoj način življenja. Ker jim to ne uspeva, se omejijo zgolj na svojo skupnost in svojega načina življenja niso pripravljeni prostovoljno spremeniti. S tem ohranajo svoja tradicionalna razmerja moči, kjer krajo potegnejo predvsem ženske. Te so prisiljene k številnim tradicionalističnim praksam, ki se jih ne morejo osvoboditi zaradi pritiska kulturne okolice.

Hasan se postavi na stran univerzalizma in laičnosti, islam pa je prav tako religija, ki ima jasne univerzalistične cilje. Oba pogleda imata svoj prav, verjameta v resnico, ki jo želita razširiti. Prav želja po vpeljavi univerzalnih pravil pomeni težave za multikulturalizem. Multikulturalizem pomeni zmožnost sobivanja različnih kultur, tj. različnih ideologij in moral, ki morajo omejiti svoje univerzalistične težnje. Osnovna Hasanova podmena je, da multikulturalizem ne deluje tam, kjer islam od svojih pripadnikov zahteva spoštovanje ideo-loških in univerzalnih zahtev. Islam si želi, da bi ga sprejeli vsi. Ne želi se omejiti in se prilagoditi npr. angleški družbi. Nasprotno, islam ima v sebi težnjo, da angleška družba postane muslimanska. A tudi univerzalni laicizem nima drugačnih namenov. Želi si, da bi muslimani spoznali omejitve svoje religije, da bi se jim odrekli in živeli svojo kulturo znotraj tistega, kar Yasmin Alibhai Brown imenuje trije S (*saris, samosas and steeldrums*).¹² Hasan v nasprotovanju islamu pade v enako past kot islam. Oklepanje in propagiranje lastne ideologije se mu zdi važnejše od iskanja načinov sobivanja različnih univerzalizmov.

¹¹ Hasan, 2010, 1806.

¹² Prim. Kymlicka, 2012.

Ali multikulturalizem deluje ali ne?

V zadnjih letih se pojavlja vse pogostejše problematiziranje multikulturalizma nasploh in posamičnih MKP. Tako v teoretičnih odzivih kot v politiki se vse manj dojema kot vrednota *per se*. V ospredje prihaja vprašanje funkcionalnosti multikulturalizma. Vse pogosteje se pojavlja vprašanje, ali multikulturalizem sploh deluje. Enoznačnega odgovora verjetno ni. Težko bi trdili, da vse MKP delujejo, prav tako pa ne moremo reči, da ne delujejo. Ravno tako težko govorimo o multikulturalizmu nasploh, saj so med posameznimi oblikami MKP in med posameznimi državami precejšnje razlike. Naštejemo lahko vsaj štiri načine pojavnosti MKP: a) v bivših kolonialističnih državah, b) v priseljenskih državah, c) v državah s pretežno ekonomsko imigracijo, č) v bivših skupnih državnih tvorbah. Zaradi pestrosti MKP po državah in različnih razlogov za sobivanje kultur znotraj ene države je nemogoče enoznačno odgovoriti, ali multikulturalizem deluje. Nekje je zgodba o uspehu, ponekod pa le formalnost, za katero se skrivajo dejanski nacionalizmi. Multikulturalizem zagotovo ne deluje tam, kjer MKP ne izvajajo in jih niti ne želijo izvajati. Tudi tam, kjer MKP izvajajo, te delujejo bolje ali slabše. Učinkovitost MKP je odvisna tudi od odnosa politike do multikulturalizma. Kymlicka navaja, da so bile MKP v porastu v letih 1970 do 1990, nato pa so se začele počasi umikati.¹³ Današnji vtis, da multikulturalizem ne prinaša želenih rezultatov, moramo vsaj deloma pripisati tudi manjši politični volji do uvajanja MKP. Enoznačnega odgovora torej ni, multikulturalizem deluje in hkrati ne deluje. V katerih primerih deluje in v katerih ne, je stvar podrobnejšega pregleda v nadaljevanju.

¹³ Kymlicka, 2012.

Zakaj v nekaterih primerih multikulturalizem ne deluje?

Težave z identiteto

Identiteta priseljencev je pogosto v nejasni dvojnosti, multikulturalizem pa računa na jasno identiteto. MKP so se rodile zato, da bi priseljencem dopustili, da živijo skladno z lastno kulturo, čeprav so se preselili v drugo kulturno okolje. S tem je bil narejen odmak od zahtev po integraciji. Integracijska politika želi iz Neslovencev narediti Slovence in iz Nefrancozov Francoze. Priseljence želi čim prej spremeniti, zlasti želi spremeniti njihovo identiteto. Na drugi strani pa želi multikulturalizem doseči sobivanje različnih kulturnih identitet.¹⁴ Integracionizem in multikulturalizem sta dve nasprotujoči si rešitvi za isto težavo, hkrati pa povzročata enak identitetni zaplet. Slovenski primer takšnega identitetnega zapleta je *čefur*, subkulturni pojav, ki kaže, kako nejasna in spremenljajoča se je kultura priseljencev. *Čefur* je identiteta neke vmesnosti,¹⁵ *čefur* ni Srb, ni Bosanec ne Hrvat ne Slovenec, je nekaj tretjega.¹⁶

Ko to tretjo identiteto soočimo z multikulturalizmom in integracionizmom vidimo, da naletimo na enako težavo. Cilj multikulturalizma je, da priseljenci obdržijo svojo kulturo in svojo identiteto ob drugih kulturah in ob "domači" kulturi v državi, kamor so se priselili. Integracionizem zahteva obratno. Želi, da se priseljenci odrečajo svoji kulturni identiteti in da prevzamejo identiteto kulture, kamor so se priselili. Če priseljenci uresničijo vse možnosti MKP, nikoli ne obdržijo svoje izvorne kulture in identitete, zaradi česar MKP nikoli v polnosti ne uspejo. Po drugi strani se lahko še tako močno podredijo zahtevam nacionalističnega integracionizma,

¹⁴ Prim. Finney, Simpson, 2009.

¹⁵ Prim. Medica, 2009, 7–18.

¹⁶ Podoben primer navaja Danila Mayer, ko si mladi Turki, potomci priseljencev, prav tako oblikujejo identiteto, ki ni ne turška ne avstrijska, ampak imajo svojo tretjo identiteto. Mayer, 2009.

toda nacionalisti nikoli ne bodo priznali, da so postali pravi pripadniki naroda države, kamor so se priselili. Priseljenci so v območju dvojne tujosti, in če želijo ubežati tej tujosti, potrebujejo neko novo identiteto, ki si jo tudi izdelajo. Če multikulturalizmu in integracionizmu pripšemo njune skrajne pozicije, lahko tretjo identiteto priseljencev vidimo kot njun neuspeh, po drugi strani pa tretja identiteta pomeni pot k dolgoročnemu sobivanju različnih kulturnih identitet znotraj države.

V tej zmešnjavi identitet ugotovimo, da identiteta ni stalna, ampak se spreminja. Identiteto spreminja tisti, ki jo nekomu pripisuje, ali nekdo, ki identitetu prevzema. V tem oziru lahko govorimo o premakljivih identitetah. Migranti prevzemajo tiste identitete, ki jim ustrezajo glede na družbeni prostor, v katerem so. Lahko prevzamejo identitet izvorne nacionalnosti, identitetu države, kamor so se priselili, ali identitetu priseljenca. Seveda so možne tudi druge identitete. Karmen Medica piše, da je možnih toliko različnih identitet, kolikor je razlik med njimi in domačini.¹⁷ Do mešanja identitet prihaja tudi na področju jezika, ki je eden od temeljnih kazalcev nacionalne identitete in v marsičem produkt oblikovanja narodov. Migrantske skupnosti tako razvijajo svoje jezike, ki so nekakšen hibrid jezika dežele izvora in dežele priselitve. Kateri jezik bodo uporabili, pa je odvisno od družbenega položaja. Premične identitete lahko pomenijo, da nikjer niso zares sprejeti, lahko pa pomenijo tudi prednost, ker ponujajo več izbir. Identiteta, ki ni premakljiva, kaže na obremenjenost s trdim nacionalizmom oz. na poistovetenje z ideo- logijo posameznega nacionalizma ter na iskanje jasnega razlikovanja med ‘njimi’ in ‘nami’. Premična identiteta nam omogoča, da se osvobodimo nacionalističnih ideologij. Trdne nacionalne identitete temeljijo na izvoru, a vsaka genealogija pokaže, da je izvor mešanica

¹⁷ Medica, 2009.

(nacionalnosti). Kar imata izvor in identiteta skupnega, je torej mešanost, nejasnost in premičnost. Zahteve po jasni identiteti niso nič drugega kot družbena prisila, ideologija izvorne točke identitete in potencial za družbeni konflikt. Premične identitete pa nam omogočajo, da prevzemamo identitete, ki konfliktnost zmanjšujejo in omogočajo sobivanje.

Izvorna točka identitete – ideološki temelj zamišljene skupnosti

Videli smo, da multikulturalizem in integracionizem predpostavlja neko izvorno točko. Kaj ta točka je, je izjemno težko definirati, kajti definicija točko ogradi in pokaže njene meje. Ko se te pojmovne meje vzpostavijo, je definicija te točke že napačna. Gre za točko, ki jo je nemogoče ujeti in do konca definirati, toda prav na njej temeljijo politike, ki želijo urejati sobivanje različnih kultur. Te politike računajo na jasno identiteto in so manj učinkovite, ko jasne identitete ni. Zato se je treba vprašati, ali jasna identiteta sploh kdaj obstaja. In še pomembnejše: ali obstaja izvorna točka identitete?

Odgovor začnimo iskati z že uporabljenim primerom Slovencev, Srbov in *čefurja*. Že zgoraj je nakazano, da jasna identiteta *čefurja* ne obstaja, ne glede na to, ali ga jemljemo kot žaljivko ali subkulturni pojav. Ne obstaja jasen kod, na podlagi katerega bi izdelali vzorec pravega *čefurja*. Izraz seveda nekaj označuje in ga razumemo, a nikogar ne označi do konca. Gre za prehodno identiteto, nekdo lahko postane *čefur* in to neha biti. Pri narodni identiteti se zdi kod jasnejši. Narodna identiteta se zdi nekaj, s čimer se rodiš in umreš. Srb se rodi in umre kot Srb, prav tako Slovenec ali Italijan. Vsaj nacionalizmi nas skušajo prepričati, da je tako. A kako ravnati v primeru *čefurjev*? Za trenutek na to poglejmo skozi oči slovenskega nacionalizma. Srb, ki se rodi v Srbiji in tam živi, ima jasno identiteto in brez težav ga označimo za Srba. Zaplete se, ko nekdo, ki ima "srbske korenine", igra za slovensko nogometno reprezentanco in je celo

njen najboljši igralec. Zaradi te vloge je dober Slovenec, čeprav ni pravi Slovenec. Še bolj se zaplete, ko nekdo, ki je osvajal biatlonske medalje za Hrvaško, začne medalje osvajati za Slovenijo. Je Slovenec ali Hrvat? Zaradi uspešnosti je hitro postal Slovenec, čeprav ni pravi Slovenec. Reprezentančni šport je zelo nacionalističen, zato športnikom hitro oprostimo nepravno poreklo. Čefur je navadno oznaka, ki ni pozitivna, ampak skuša biti vsaj malo zaničljiva. Ko čefur postaja uspešen, je vse bolj Slovenec in vse manj čefur. V popkulturi smo videli nekaj primerov, ko so nekateri estradniki sami sebe označili za čefurje. Ker so bili priljubljeni med splošnim slovenskim občinstvom, so izrazu odvzeli precej negativne konotacije. V podobni identitetni zagati se najde slovenski državljan, ki ima "srbske korenine". Tako kot športnik ni pravi Slovenec in nimamo razloga, da bi mu to spregledali, saj ne sodeluje v športnem ali drugem nacionalističnem projektu. Ni povsem naš, a je bil tu rojen, tu živi in bo tu umrl, zato ga moramo nekako označiti. Oznaki Srb ali Slovenec zanj v polnosti ne veljata, zato ga označimo kot čefurja. Seveda je vse to početje povsem arbitrarno, čeprav se naslanja na vzorec pravega Srba ali pravega Slovenca. Tak vzorec si vedno zamisli tisti, ki ga skuša vzpostaviti. Temelj za vzorec sta narodna zavest in obstoj naroda. Narod pa je zamišljena skupnost. To pomeni, da ne obstaja od nekdaj in da se z zamišljanjem spreminja njegova identiteta.¹⁸

Poskuse, da bi definirali vzorec pripadnosti, lahko označimo kot posledico potrebe po ločitvi od drugih skupnosti. Ko so se Slovenci ločevali od drugih narodov v Avstro-Ogrski, so si morali zamisliti skupnost Slovencev in definirati, kaj Slovenec sploh je. To je bilo treba še posebej ponavljati ob nadalnjih ločitvah od drugih narodov. Vzorec je bil zamišljen,¹⁹ torej izumljen, in ima svojo zgodo-

¹⁸ Prim. Anderson, 2007, 22–23.

¹⁹ Hobsbawm, 2007, 57.

vino, ki nikakor ni končana. Iz zgodovine oblikovanja nacionalnih držav vidimo, da tisto, kar naj bi bilo od nekdaj ali celo dano od boga, nima drugega temelja, kot je potreba po kohezivni nacionalni ideologiji. To je vezivno tkivo nacionalne skupnosti. Nacija nima jasne etnične podlage, ampak se etnizira za nazaj. Vzpostavi se ideologija, ki prikazuje nacijo kot nekakšno naravno skupnost.²⁰ Pri ideologizaciji nacionalnega vezivnega tkiva so šli verjetno najdlje Izraelci, ki svojega izvora niso pripisali času ‐od nekdaj‐ ali ‐ti-sočletnim sanjam‐, temveč so izvor svoje nacije pripisali kar božjemu izvoru.²¹

O ideološkem vzorcu pripadnika neke nacionalnosti pišemo zato, da bi pokazali dvoje: da vzorec nima nobene ontološke podlage in da takemu vzorcu nihče zares ne ustreza. Temu navkljub vsak nacionalizem zahteva, da pripadniki naroda ustrezano takemu vzorcu in to tudi javno pokažejo. V veliki meri na takih vzorcih temeljita tudi integracionizem in multikulturalizem. Za integracionizem, ki je navadno obilno podprt z nacionalizmom, je to razumljivo. Multikulturalizem je mnogo liberalnejši in skuša doseči mirno in dopolnjujoče se sobivanje različnih nacionalnih kultur, vseeno pa računa na vzorce in ideologije, ki so jih ustvarile nacionalne države ali skupnosti, od koder prihajajo imigranti. Precej manj upošteva ali celo spodbuja ustvarjanje novih identitet, ki si jih izdelajo imigranti in njihovi potomci. Multikulturalizem zahteva jasno zavest o pripadnosti neki skupnosti, ki ima zgrajeno nacionalno ali versko identiteto. MKP lažje podelijo pravice Turkom v Nemčiji ali muslimanom iz Bangladeša kot nekomu, ki iz teh skupnosti izhaja, a jim sam identitetno ne pripada. Lahko bi rekli, da zanemarja posameznike z dvojno tujostjo, torej z identitetom, ki jo je še posebno težko

²⁰ Sand, 2010, 43.

²¹ Prim. Sand, 2010.

definirati. Taka primera sta lahko primer slovenskih čefurjev in Karibcev v Veliki Britaniji.²²

Multikulturalizem ima težavo pri tem, kako priznati posebne pravice nekomu, ki želi imeti posebne pravice, zato ker jih ima skupnost, ki ji pripada, vendar ga ta skupnost ne želi priznati za člana, saj ne ustreza predstavi o njenem članu. Charles Taylor trdi, da je biti priznan temeljna človeška potreba.²³ Verjetno res, a priznavanje je projekt, ki ne uspe, ko nekdo uhaja ideologiji vzpostavljenih vzorcev. MKP imajo največji uspeh prav Kanadi, kjer imajo posebne pravice prebivalci Quebeca in prvotni prebivalci. Toda tudi v Kanadi se bije boj, ali so pomembnejše univerzalne pravice posameznika ali pravice neke skupnosti. Taylor v tem ne vidi težave, saj univerzalnost spodbuja priznavanje specifičnosti.²⁴

Povedano drugače: moja pravica do individualnosti in lastne identitete ne nasprotuje moji pravici, da sem Slovenec ali nekdo drug, na primer Srb v Sloveniji. Temu je težko nasprotovati, ne da bi naleteli na največkrat utemeljene očitke o nacionalizmu. Vseeno obstaja vsaj ena izjema, ki se izmika Taylorjevi shemi. Biti Slovenec ali Srb pomeni pripadati ideologiji naroda, ki povezuje svoje sestavne dele v zamišljeno skupnost. Ti sestavnici deli, posamezniki, morajo v pretežni meri ustrezati vzorcu, ki je predpisan za pripadnike te skupnosti. Slovenec mora ustrezati vzorcu Slovenca, Srb vzorcu Srba in Srb v Sloveniji vzorcu Srba v Sloveniji. Nekateri tem vzorcem bistveno ne ustrezajo, kar pomeni, da nimajo samo identitetnih težav, ampak imajo lahko tudi težave s pravicami. Ali kot pravi Kwame Anthony Appiah:

²² Prim. Hasan, 2010.

²³ "Priznavanje torej ni zgolj stvar vlijudnosti, ki smo jo dolžni posvečati soljudem. Biti priznan je resnično temeljna človeška potreba." Taylor, 2007, 292.

²⁴ Prav tam, 304.

Vendar menim, da je eden glavnih vzrokov za to, da mnogo ljudi dvomi v verodostojnost sodobnih diskurzov multikulturalnosti, prav v tem, da ti diskurzi vključujejo takšne koncepte kolektivne identitete, ki so presenetljivo nesubtilni do procesov, v kakršnih se razvijajo tako kolektivne kot tudi individualne identitete.²⁵

Primer, ki ga uporabi Appiah, je primer temnopoltega geja v ZDA. Nekatere njegove pravice izhajajo iz pravic Afroameričanov, vendar obstaja vzorec, ki predpisuje, kakšen naj bi bil afroameriški moški. Ta vzorec močno poudarja mačizem. Afroameričan svoje identitete, ki je tudi gejevska, ne more uresničevati znotraj skupnosti, ki gejevstvo močno zavrača. Tudi v Sloveniji se stereotipizira mačizem priseljencev iz bivše Jugoslavije, ki ta stereotip sprejemajo in deloma spodbujajo. Čim jasnejši je vzorec, ki naj bi posameznika oblikoval v člana neke skupnosti, tem večji je pritisk, da mora temu vzorcu ustrezati. Če mu ne ustreza, se mu skupnost lahko celo odreče, kar lahko pomeni, da ostane brez pravic, ki mu gredo kot članu manjšinske skupnosti.

Appiah izpostavi tudi primer dogovorjenih porok, ki so lahko posebna pravica neke skupnosti, a vsa dekleta iz te skupnosti tega ne čutijo kot pravico, ampak kot pritisk in razlog za upor.²⁶ Izstop iz sistema dogovorjenih porok lahko pomeni izstop iz skupnosti, kar pa še ne pomeni, da se takšno dekle želi odpovedati svoji identiteti in da želi nehati živeti svojo kulturo. Težava, ki jo imajo MKP, je, kako uresničiti pravico, ki pritiče skupnosti, in nasprotno individualno pravico posameznika. Appiah pravi: Obsežne kolektivne identitete, ki zahtevajo priznanje, so opredeljene s stališči o tem, kako naj bi se obnašala tipična oseba, ki sodi v to kategorijo.²⁷

²⁵ Appiah, 2007, 346.

²⁶ Appiah, 2007, 347

²⁷ Appiah, 2007, 349.

O tej razpetosti med pravicami posameznika in pravicami skupnosti govorji tudi slovenski primer. Leta 1995 je bil 23-letni Rom obtožen več kaznivih dejanj, med drugim spolnega nasilja nad osebo, mlajšo od 14 let, ki naj bi jih bil storil na škodo 12-letne Rominje.²⁸ Bil je oproščen vseh obtožb. Pri tem ni šlo za posilstvo ali podobno "klasično" spolno nasilje. Rom in Rominja sta bila poročena po romskih običajih, ki so v nasprotju s slovensko zakonodajo. Sodišče je Roma oprostilo, ker naj bi bil v pravni zmoti. Do zmote je prišlo, ker je ravnal v skladu z romskimi navadami in ni vedel, da počne nekaj, kar je pravno napačno. V postopku so se pojavila pričanja, ki so dokazovala, da so poroke 12 ali 13 let starih Rominj povsem običajne in del njihove kulture. Zanimivo je, da je primer prišel na sodišče, ker je oče Rominje ovadil Roma, zato da bi nanj izvedel pritisk, saj je želel izposlovati večjo odškodnino za nevesto. To očetovo dejanje kaže na njegovo in ženinovo poznavanje slovenske zakonodaje. Naša ambicija ni pravna, zato se bomo temu področju izognili. V članku v reviji *Pravnik sodnik* Zlatko Dežman utemeljuje odločitev sodišča. Ta utemeljitev kaže, kako so v MKP lahko vpisane predstave, ki temeljijo na zamišljenem ideološkem vzorcu. Te predstave preprečujejo emancipacijo (domnevne) žrtve oz. žrtev. Pri Dežmanovem utemeljevanju zlasti zbode v oči trditev, da so romske kulturne posebnosti razumljive, ker izhajajo iz moralne zavesti, ki je prilagojena njihovi biološki in sociološki danosti.²⁹

Kulturne značilnosti Romov se s tem celo biologizirajo in se z obzorja kulture prenesejo na področje njihovih bioloških danosti, ki naj bi bile drugačne od slovenskih. Preprosto povedano: romska dekleta naj bi prej spolno dozorela, kar je vzpostavljanje vzorca, o katerem govorimo. Rominja spolno dozori zgodaj, Slovenka pozno ... Dežman go-

²⁸ Prim. Dežman, 1998.

²⁹ Prav tam, 267.

vorí tudi o vpetosti v "kulturne determinante", ki nam preprečujejo dojemanje zunaj njih, kar pomeni, da smo – ali so vsaj Romi – ujeti v kulturne vzorce in stereotipe. Če bi dekleta že lela drugačno življenje, kot jim ga determinira okolica in do česar imajo vso pravno pravico, bi to težko dosegla drugače kot z uporom. Pravo, ki jim zagotavlja spolno nedotakljivost do 14 leta, zanje ne velja, saj imajo romski moški pravico, da z njimi spolno občujejo že prej. Ta domnevno multikulturalni pogled daje pravico predvsem moškim, jemlje pa emancipacijsko zmožnost deklet. Odveč je tudi argumentacija, da si romske deklice želijo poroko in spolne odnose pri 12 letih. Iz sodnega primera je jasno, da živijo v zelo patriarhalnem okolju, da se z njimi trguje in dogovarja za poroke. Svobodna volja deklet je izvzeta iz enačbe. Vsi opisani nazorji so zelo blizu primordializmu, ki verjame, da narodi obstajajo od nekdaj in da so razlike med narodi naravne.³⁰ Konstrukcija rasnih in narodnih razlik na temelju narave, rase in biologije je vedno sporna. V javnosti obstaja vtis, da nam biologija lahko pokaže, kaj je res in naravno, kaj je prav. Vendar sta tako narava in rasa podvrženi sprotnim konstrukcijam in ideologijam.³¹ Tudi priljubljeno iskanje genetskih razlik ni kaj dosti različno od starih pojmovanj o krvi, nasledstvu in narodnosti. Predpostavka, da nekaj biološko ločuje Slovence od Roma, temelji na prepričanju, da obstaja neka naravna determinanta, ki doča enega in drugega. Tako prepričanje je uporabno za sprotno ideo-logizacijo naroda, kulture in rase, razloge za razlike pa je treba iskati zunaj biologije, kar vedno znova dokazujeta tako znanstvena biologija kot antropologija.³² Ali kot pravi Hobsbawm:

Na drugi strani je darvinovski evolucionizem, ki ga je kasneje nadomestila tako imenovana genetika, rasizmu priskrbel "znan-

³⁰ Toplak, 2011, 15–16.

³¹ Wade, 2002.

³² Haraway, 1999.

stvene” razloge, zakaj tujcev ne pustimo k sebi oz. – pozneje – zakaj jih izganjam in pobijamo.³³

Do danes se je primordializem toliko omehčal, da še vedno vidi bistvene naravne razlike med narodi, a je vseeno pripravljen sprejeti, da bi ti narodi živeli v sožitju znotraj ene države. To Dobbernack in Modood imenujeta “tolerantni rasizem”. Gre za prepričanje o manjvrednosti nekaterih ras, a hkratno odpoved, da bi delovali v skladu s tem prepričanjem. Na tem primeru lepo vidimo, kako hitro želja po multikulturalnem delovanju pripelje do ravnjanja, temeljčega na biologizmih in kulturnih obzorjih, ki so bila razširjene od začetka do sredine 20. stoletja. Torej do let, ko so se začele oblikovati MKP.

Multikulturalizma nikakor nočemo obtožiti represije, lahko pa ugotovimo, da pravice, ki jih neka skupnost dobi v imenu multikulturalne strpnosti, tisti, ki imajo v tej skupnosti moč, izrabijo za uveljavitev svojih interesov na račun šibkih. Pri tem morda delujejo celo v nasprotju s pravom države, kjer živijo, a jim pravni sistem spregleda njihovo protipravno delovanje v imenu multikulturalizma. To šibke v teh skupnostih postavlja v dvojno težak položaj, saj ne morejo uveljaviti svojih individualnih državljanjskih in človekovih pravic in obdržati kulturnih pravic, ki jim jih zagotavljajo MKP. Za zaščito šibkih je pametno upoštevati liberalni proceduralizem, ki je mišljen kot idejna osnova družbe in ki državi omogoča popolno indiferenco glede konceptov dobrega, vezanih na posameznika. Pripadnik imigrantske skupnosti ima vso pravico, da si ustvari lastno prepričanje, ki ne sovpada z ideologijo te skupnosti. Država ga mora zaščititi pred pritiski, zaščititi mora njegovo osebne izbire.³⁴

³³ Hobsbawm, 2007, 130.

³⁴ Appiah, 2007, 348.

Multikulturalizem se je rodil kot posledica emancipacijskih gibanj v 60. letih 20. stoletja in hkrati kot posledica slabe vesti kolonizatorjev. Pozneje je postal ena od možnosti za urejanje sobivanja ekonomskih imigrantov, novo fazo pa je dosegel z razpadom socialističnih držav in v EU z vzpostavitvijo schengenske meje. Vsa ta zgodovina kaže na urejanje razmerij med skupinami. Urejanje razmerij med posamezniki je prepuščeno pravu in je zgodovinsko glede posledica vrednot demokracije in liberalne države. V demokratičnih in odprtih državah so vsem ljudem priznane človekove pravice in osebne svoboščine ne glede na to, ali jih obravnavamo kot posamezne državljanе, stalne prebivalce ali imigrante. Pravice, izhajajoče iz MKP, pa so priznane najprej skupnosti in posameznikom kot članom teh skupnosti. A tudi znotraj teh skupnosti se pojavljata družbeni nadzor in represija, ki nista v skladu s sodobnim pojmovanjem človekovih pravic in liberalno-demokratičnih vrednot. Osvobajanje posameznikov ali posameznic izpod represije se lahko dojame kot represija nad pravicami skupnosti. Tako lahko MKP nehajo biti orodje svobode in postanejo orodje represije. Primerov je veliko: naglavne rute, dogovorjene poroke, dota, skrajni patriarhat, po zakonu prezgodnji spolni odnosi itd. Gotovo je ena od prihodnjih nalog multikulturalizma, kako premagati to nasprotojno si dvojnost.

Zavračanje človekovih pravic in liberalno-demokratičnih vrednot

Države, kjer obstaja multikulturalizem pod tem imenom, zlasti evropske države, temeljijo na upoštevanju liberalno-demokratičnih vrednot in na spoštovanju človekovih pravic. Deloma se je tudi multikulturalizem razvil prav zaradi teh vrednot. Če od prevladujočih evropskih kultur pričakujemo spoštovanje imigrantskih kultur in uvajanje MKP, lahko pričakujemo recipročnost, torej to, da imigrantske kulture spoštujejo evropske. Zdi se, da multikulturalizem

najbolj uspeva tam, kjer ta recipročnost deluje. Težave pa se pojavijo tam, kjer te recipročnosti ni. Nekatere imigrantske kulture ne sprejemajo liberalno-demokratičnih vrednot, kar ni nujno težava. Tolerantnost pomeni sprejemanje drugačnih vrednot in drugačnega načina življenja, zato da lahko mirno sobivamo. Pogosto so si različne vrednote v velikem nasprotju in je doseganje tolerantnosti ali celo priznavanja zahteven projekt. Kot pravita Dobbernack in Moddod:

“Toleranca stisnjениh zob” je lahko najbolj praktična rešitev v mnogih okoliščinah in ni veliko smisla v obsojanju tolerance, kjer ni boljših možnosti.³⁵

Če evropske družbe s stisnjeniimi zobmi sprejemajo kulture imigrantskih skupnosti, imajo pravico zahtevati enako. Večina imigrantskih skupnosti s tem nima težav. Tolerantne morajo biti oboje. Nekatere imigrantske kulture so podvržene ideologiji, ki ne želi delovati tolerantno. Tovrstne ideologije se najpogosteje rojevajo med azijskimi muslimani, kar je islam deloma spravilo na slab glas. Krično je obsoditi islam nasploh ali celo azijske muslimane kot celoto. Islam živi v mnogih oblikah, ki so nagnjene k strpnosti in sprejemanju drugačnosti, obstajajo pa skrajne skupine, ki kot antipod nacionalizma in integracionizma spodbujajo konflikte. Te pogosto odkrito nasprotujejo splošnim človekovim pravicam in liberalno-demokratičnim vrednotam. Prepričanje, da bi vsi morali sprejeti islam in šeriatsko pravo, ne more naleteti na strpnost in simpatije. Prav tako ne zloraba sicer tolerantne religije za izdelavo ideologije, ki nasprotuje vsemu zahodnemu, pri čemer nasprotovanje kaže celo z nasiljem. Sprejemanje laičnosti, spolne enakosti, pravic posameznikov, svobode gibanja ipd. je znak strpnosti in

³⁵ Dobbernack, Moddod, 2011, 30.

priznavanja evropske kulture. Je multikulturalizem, ki ga manjšina živi nasproti večini.

Te družbe morajo najti tanko mejo med integracijo v prevladujočo kulturo in med tonjenjem v pretiran tradicionalizem, ki vodi v psihično odtujitev. Ni treba, da opustijo svojo kulturo in se zligejo z drugo kulturo, a prepoznati in priznati morajo svojo oklico, predvsem pa morajo dovoliti, da se zgodijo spremembe znotraj njihove kulture. Prevladujoča kultura nima pravice, da diktira spremembe, toda emancipacijske težnje znotraj manjšinske kulture so nekaj, s čimer se mora ta soočiti in jih sčasoma sprejeti. Tudi manjšinske kulture imajo svoje manjštine, ki se želijo osvoboditi nekaterih spon tradicionalizma, zlasti kadar te težnje sovpadajo s človekovimi pravicami in svoboščinami posameznika. Takšno spreminjanje manjšin jemlje veter iz jader nacionalizma in integracionizma in odpira nove možnosti za evolucijo multikulturalizma.

Od sklepa k rešitvam

Konec vere v izvorno točko identitete

Vera v avtentičnost, izvoljenost, ustvarjenost od boga, pravost, izvornost so izrazi ideologij, ki so ustvarjene na izvorni točki identitete. Pokazali smo, da je takšno ideologiziranje povsem arbitrarno in vedno na novo zamišljeno, čeprav se skrajno trudi dajati vtis, da je tako "od nekdaj". Pridobiti moč odločanja, kaj bo vpisano v izvorno točko identitete, pomeni imeti realno moč v skupnosti, zlasti moč odločanja, kdo sodi v skupnost in kako se morajo člani skupnosti vesti. Gre za ideološko obliko moralnega nadzora, ki določa način življenja skupnosti in hierarhije v njej. Iz te točke se napajata nacionalizem prevladujoče kulture in tradicionalizem manjšinskih skupnosti. Ko ideologije črpajo iz te domnevne prvotnosti, se postavljajo na skrajne pozicije in ne uvidijo lastne prigodnosti. Na ta način zanikajo svojo pravo zgodovino in etiologijo ter se sklicujejo

na mitologijo, ki ima naloge pojasniti sedanjost v skladu z ideološkimi in političnimi nameni. Šele ko bi se znebili vere v izvorno točko identitete in spoznali prigodnost trenutnih nacionalnih in kulturnih tvorb, bi razvili orodja za priznavanje drugih kultur, ki na istem prostoru živijo sočasno. Spoznanje o tem, da je neka prevladoča kultura produkt ne tako daljne zgodovine in da se vedno že preobraža v neko drugo kulturo, omogoča prepoznavati manjšino kot del bodoče zamišljene skupnosti, ki bo morda temeljila na povsem drugačnih ideoloških osnovah. Iz tega lahko zraste ne samo tolerantnost stisnjениh zob, ampak tudi priznanje, spoštovanje in bistvena enakost.³⁶ Spremembe se bodo zgodile, ko bomo docela dojeli, da nas različnost bogati, in to ne samo v simbolnem in načelnem pomenu, ampak da z raznolikostjo postajamo splošno uspešnejši. Florida pravi, da se danes oblikuje nov kreativni razred, ki je pogoj za uspešnost družbe. Za njegovo oblikovanje so potrebne tehnologija, talent in toleranca. Podstat treh T pa je multikulturalna raznolikost.³⁷

Novi načini oblikovanja identitete

Identiteta imigrantov, ki živijo v manjšinskih skupnostih ali so celo getoizirani, je pogosto oblikovana na tradicionalističnih vzorcih kulture, od koder izhajajo. Ta identiteta se počasi spreminja v neko novo in posebno identiteto. Z ene strani čutijo pritisk zahtev po integraciji, na drugi strani so zahteve po tem, naj obdržijo izvornost svoje prvotne kulture. Kakršno koli pozicijo zavzamejo do teh pritisakov, je treba vedeti, da procesi spremicanja identitete potekajo v soodvisnosti. Ko se priseljenci integrirajo v neko skupnost, tej skupnosti nekaj prinašajo in jo spreminjajo, čeprav bi nacionalisti to le

³⁶ Prav tam, 32.

³⁷ Florida, 2005.

stežka prznali. Kultura, iz katere so emigrirali, nanje izvaja pritisk, naj obdržijo izvornost, kar pogosto storijo, toda pri tem se njihova izvorna kultura vendarle spremeni. Tako nehote postanejo nepravi prežitek, ki mu izvorna kultura ne prizna avtentičnosti. To, da nikjer niso pravi, avtentični, domači, jih prisili k oblikovanju novih identitet. Morda se prva generacija priseljencev še upira tem procesom, a njihovi otroci se jim ne morejo izogniti.³⁸ Z novo identiteto imigrantov se morajo spriajazniti vsi, imigranti, njihova izvorna kultura in kultura, v katero so imigrirali. Priznanje in sprejemanje tega neizogibnega procesa pomenita pot k oblikovanju učinkovitejših MKP.

Nove oblike zamišljenih skupnosti

Imigrantske skupnosti imajo veliko možnosti, da se izumljajo. Možnost zanje je, da se oblikujejo tako, da imajo svojo kulturno identiteto, za katero ni nujno, da se oklepa tradicionalističnih vzorcev izvorne kulture ali da te vzorce še bolj zaostri zaradi občutka ogroženosti. Dovolj je, da se te skupnosti odprejo emancipaciji lastnih manjšin, da živijo v stalni in dejavni interakciji s prevladujočo kulturo, v katero pa se jim ni treba popolnoma integrirati. Na drugi strani je prav, da njihova prvotna kultura spozna, da so emigranti svojevrstna kulturna entiteta, z lastno in novo identiteto, ki živi svoje življenje. Prevladujoča kultura, ki oblikuje MKP, bi celo morala spodbujati oblikovanje novih zamišljenih skupnosti. Sprejeti bi jih morala, ne kot del sebe niti ne kot drugega, marveč priznati takšno skupnost in ji v lastni ideologiji podeliti afirmativno vlogo. Takšno vlogo so imeli nekateri tradicionalni obrtniški poklici, ki so bili ve-

³⁸ To se vidi tudi pri jeziku, ki je pri prvi generaciji jezik časa, ko so se odselili, in izgublja stik s spremenljajočim se jezikom izvorne kulture. Potomci izseljencev še bolj izgubijo stik z jezikom domovine svojih staršev in izdelajo zanimivo jezikovno mešanico. Dober vpogled najdemo v Šabec, 1995.

zani na neko nacionalno ali kulturno identiteto.³⁹ V sodobnosti si je težko zamisliti takšno cehovsko determiniranost, a ti pretekli primeri kažejo možnost novega oblikovanja kulturnih identitet in na njih temelječih skupnosti.

Nove oblike državljanstva

Danes je državljanstvo vezano na teritorij, nacionalnost in izvor. Države težijo k temu, da bi vsi stalni prebivalci njenega teritorija imeli državljanstvo te države, razen posebnih izjem, kot so začasni naseljenci, turisti ipd. Nacionalne države tako težijo k temu, da bi vsi pripadniki naroda te države imeli njeno državljanstvo. Od tod težave z manjšinami, pri katerih se večkrat postavlja vprašanje lojalnosti in dvojnosti družbenega statusa, vse na osnovi izvorne točke identitete. Nekatere države dokaj radodarno podelijo državljanstvo potomcem imigrantov ali celo imigrantom, če so ti državljanstvo izgubili. Državljanstvo jim je podeljeno na podlagi njihovega izvora. Preseljevanje oz. priseljevanje, npr. ekonomsko, pa ne pomeni pridobitve državljanstva. Za imigrante je v večini držav pridobitev državljanstva velik podvig. Celo če gre za imigrante zaradi političnih razlogov, so težave podobne. Na drugi strani pa nekateri državljanstvo pridobijo zlahka, ker imajo pravi izvor ali sodelujejo v nacionalnih projektih. Deloma so MKP potrebne tudi zato, da urejajo status in življenje stalnih naseljencev, ki ne pridobijo državljanstva. Državljanstva se ne podeljujejo zlahka zato, ker so močno povezana z ideologijo izvorne točke.⁴ Za državljanstvo sta zelo pomembna pojma – rojstvo in poreklo. Prav tako se državljanstvo podeljuje za vedno. Državljanstvo danes pomeni bistveno spremembo človeka, celo nekakšno transesenciacijo. Če bi državljanstvo izgubilo svojo povezavo z izvorom in nacionalno

³⁹ Prim. Kymlicka, 2012.

pričakovostjo, se ne bi spremenila samo politična slika držav, ampak tudi oblike multikulturalizma. Državljanstvo se sicer lahko spremeni, a je postopek zelo težak in ponekod celo nemogoč. Državljanstvo naj bi bilo za vedno. Osebna, nacionalna in državljanska identiteta posameznika ali skupnosti se lahko dokaj hitro spremeni. Državljanstvo je nepremično, identiteta pa premična.

V Evropi je državljanstvo identitetno še vedno zelo povezano z nacionalnostjo, čeprav je realnost že povsem drugačna. Skoraj vse evropske države so večnacionalne, njihovi državljeni pa imajo premične identitete. MKP so pravzaprav odziv nacionalnih držav na prebivalstvo, ki identitetno ne ustreza vzorcu tipičnega državljanja. V današnjih večnacionalnih državah in v kopici premičnih identitet nobeden zares ne ustreza vzorcu tipičnega državljanja, še manj pa ideologiji pravega izvora. Pomembna naloga za države in imigrant-ske skupnosti bo izoblikovati MKP, ki bodo osvobojene nacionalizmov in tradicionalizmov in bodo preprosto iskale način za strpno sobivanje različnih identitet.

Bibliografija

- ALIBHAI BROWN, Y. (2000): *After Multiculturalism*, Foreign Policy Centre, London.
- ANDERSON, B. (2007): *Zamišljene skupnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana.
- CANTLE, T. (2012): *Interculturalism: For the Era of Globalisation, Cohesion and Diversity*, v: Political Insights, december 2012, Oxford.
- DEŽMAN, Z. (1998): "Razlogi za odločitev sodišča, ki je vznemirila domačo in tujo javnost", *Pravnik*, let. 53, 4-5, 260-276.
- FINNEY, N., SIMPSON, L., ur. (2009): *Sleepwalking to segregation: Challenging myths about race and migration*, The Policy Press, Bristol.

- FLORIDA, R. (2005): *Cities and the Creative Class*, Routledge, New York, London.
- DOBBERNACK, J., MODOOD, T. (2011): *Accept pluralism, Tolerance and cultural diversity in Europe: Theoretical perspectives and contemporary*, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies Developments, San Domenico di Fiesole.
- HARAWAY, D. J. (1999): *Opice, kiborgi in ženske*, Študentska založba, Ljubljana.
- HASAN, R. (2010): *Multiculturalism: Some Inconvenient Truths*, Politico, London, izdaja Kindle.
- HOBSBAWM, E. J. (2007): *Nacije in nacionalizem po letu 1780*, *cf, Ljubljana.
- HOME OFFICE (2001): *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team (The Cantle Report)*, London: Home Office.
- JEFFS, N., ur. (2007): *Zbornik postkolonialnih študij*, Krtina, Ljubljana.
- KYMLICKA, W. (2012): *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*, Migration Policy Institute, Washington DC.
- MAYER, D. (2009): “Young Urban Migrants Between Two Cultures”, v: Pratto, G. B. ur., *Beyond Multiculturalism: Views from Anthropology*, Ashgate Publishing, Farnham, 151–172.
- MEER, N., MODOOD, T. (2009): “The Multicultural State We’re In: Muslims, ‘Multiculture’ and the ‘Civic Re-balancing’ of British Multiculturalism”, *Political Studies*, Vol. 57, Political Studies Association, 473–497.
- MEDICA, K. (2009): “Identitete in identifikacije: od socialnega priznanja do socialne pripadnosti”, *Monitor ISH*, let. XI, št. 2, 7–18.
- SAND, S. (2010): *Kako so izumili judovsko ljudstvo*, *cf, Ljubljana.
- SURRENTI, S. (2009): *The Consumption of Experience and the Ethnic Market: Cosmopolitan Identity Beyond Multiculturalism*, v: Pratto, G. B., ur., *Beyond Multiculturalism: Views from Anthropology*, Ashgate Publishing, Farnham, 201–216.

- SVETLIČ, R. (2010): *Izbrana poglavja iz politične morale*, Založba Univerze na Primorskem, Koper.
- ŠABEC, N. (1995): *Half pa pu. Jezik ameriških Slovencev*. Studia humanitatis, Ljubljana.
- TOPLAK, C. (2011): "Etnične skupnosti, narodi in nacije", v: Sardoč, M., idr., ur., *Medkulturni odnosi kot aktivno državljanstvo*, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, Ljubljana, 15–23.
- VERTOVEC, S., WESSENDORF, S., ur. (2009): *The Multiculturalism Backlash: European discourses, policies and practices*, Routledge, Oxon.
- WADE, P. (2002): *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*, Pluto Press, London.
- WEININGER, O. (1936): *Spol in značaj*, Modra ptica, Ljubljana.

Spletni viri:

- URL: <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2010-10/seehofer-multikulti-junge-union>
- URL: <http://www.mipex.eu/>
- URL: <http://www.queensu.ca/mcp/index.html>

KOMUNI- CIRANJE IN MEDIJI

TADEJ PRAPROTKNIK¹

Kulturna apropiacija medijev v vsakdanjem življenju

Izvleček: Članek se ukvarja s konceptom domestikacije medijev, z inkorporacijo tehnologije v vsakdanje življenje. Koncept domestikacije skuša pojasniti, kako so računalniki in drugi mediji aktivno transformirani iz anonimnih in "hladnih" objektov v predmete, ki igrajo osrednjo vlogo pri organizaciji doma. V procesu domestikacije postanejo mediji globoko vključeni v vsakdanje življenje uporabnikov. Dinamični značaj domestikacije se dobro izraža na področju dela od doma, saj so osebe, ki delajo od doma, željne ločiti delo in družino, organizirati internet kot delovni medij v skladu z obstoječimi načini medejske potrošnje in definirati rabo računalnika in interneta v odnosu do drugih medijev. Za številne posameznike televizija simbolizira počitek/družino, medtem ko računalnik povezujejo z delom.

Ključne besede: domestikacija, mediji, tehnologija, domestikacija televizije in računalnika, delo od doma

UDK: 316.77:394

¹ Dr. Tadej Praprotnik je predavatelj in raziskovalec na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. Zaposlen je kot docent na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem. Kot predavatelj sodeluje tudi s Fakulteto za medije v Ljubljani, Visoko šolo za multimedije v Ljubljani, DOBA Fakulteto za uporabne poslovne in družbene študije v Mariboru in Evropskim centrom v Mariboru. E-naslov: pratadej@gmail.com.

Cultural Appropriation of Media in Everyday Life

Abstract: The article discusses the concept of the domestication of media, which means the incorporation of technology into everyday life. The concept of domestication tries to explain how computers and other media are actively transformed from anonymous and ‘cold’ objects into artefacts that play a central role in the home building. Through the process of domestication, media are becoming deeply embedded in the everyday lives of their users. The dynamic character of the domestication comes to the fore in working from home, since home-workers are eager to segregate work from family, to organise the internet as a work medium in accordance with the existing patterns of media consumption, and to define their computer and internet use in relation to other media. Many individuals perceive the television as a symbol of leisure/family, while associating the computer with work.

Key words: domestication, media, technology, domestication of television and computer, work from home



1. Uvod. Kako uporabniki “krotimo” medije in kaj to pove o nas

Posamezniki pogosto razumemo tehnologije in različne medije kot svojevrstne drzne znanilce (družbenih) sprememb. A ob tem se je treba zavedati, da tehnologije zlasti odsevajo družbo (kulturno), v kateri so nastale, in je ne preobražajo. Tehnologije in mediji odslikavajo “stanje duha” neke družbe v nekem zgodovinskem obdobju. Sicer obstaja precej vzročnih interakcij, v katerih inovativne tehnologije modificirajo družbo, kratkoročno gledano pa so tehnološke inovacije pogojene s samim značajem

civilizacije. Bodimo konkretni in ponovimo misel Benjamina R. Barberja:

Tehnologija nas ne more rešiti samih sebe, tehnologija lahko zgolj odseva to, kar smo.²

Mediji oz. tehnologije so naprave, ki jih običajno upravljamo posamezniki s svojo bolj ali manj avtonomno pametjo. Pri nakupu posameznega medija (telefona, računalnika, televizije, fotoaparata) skupaj z napravo običajno dobimo tudi "navodila za uporabo", skratka bolj ali manj podrobne napotke za učinkovito, uspešno in kakovostno uporabo tehnologije. A ta navodila v veliki meri pokrivajo "tehnični" vidik rabe. Rabe tehnologij vsekakor niso povsem predpisane, saj smo v vsakdanjem življenju pogostokrat soočeni s kreativnimi in alternativnimi rabami tehnologij, ki presegajo ali nadomeščajo rabe, kakršne so si zamislili njihovi načrtovalci.

Nikakor ne drži, da mediji enosmerno in povsem linearno vplivajo na nemočne subjekte, jih transformirajo in preoblikujejo po svoji podobi, temveč so mediji zlasti naprave, ki jih upravljamo posamezniki. Boljše je, če izhajamo iz obstoječega stanja, iz obstoječih praks in se neposredno vprašamo, kakšne so dejanske rabe medijskih tehnologij. Televizija ali računalnik sta sama na sebi zgolj "škatli". V interakcijo ju požene šele uporabnik, njegova takšna ali drugačna uporaba take škatle lahko pripelje tudi v različne oblike "odvisnosti", "pasivnosti" ali pa (inter)aktivnosti.³ Toda odvisnost,

² Barber, 2002, 2.

³ Tanja Oblak in Gregor Petrič (2005, 86–87) v svoji knjigi povsem utemeljeno opozarjata, da je v razpravah o novih medijih uveljavljeno tudi razumevanje interaktivnosti, ki so ga vpeljale kulturne študije, kjer je interaktivnost izrazito polisemičen koncept. Navajata naslednje ravni interaktivnosti:

1. Družbena interaktivnost je sposobnost oz. zmogljivost medija, da omogoča družbeno interakcijo med posamezniki ali skupinami.

pasivnost ali interaktivnost so zlasti lastnosti uporabnika in ne kakšne "notranje" lastnosti medija. Televizija ali računalnik sama na sebi nista nič "pasivna", ti napravici sta zgolj – kot rečeno – "škatli".⁴

2. Mediji v kontekstu kulture in družbe

Mediji so izraz časa, v katerem delujejo; tudi medijska sporočila niso prosto lebdeča, ampak so vedno kontekstualizirana, pripeta na uveljavljene vrednote in hotenja neke družbe. Enako seveda velja tudi za medijske tehnologije; njihove rabe so vedno družbene, torej niso določene (zgolj) s tehnologijo samo, ampak rabo določa kultura. Naredimo na tem mestu krajsi ovinek: znano je stališče tehnološkega determinizma, po katerem značilnosti medijske tehnologije neposredno vplivajo in določajo družbo. Ta pristop razume tehnologijo kot osrednji vzročni element v procesu družbenih sprememb. Glavni tvorec te ideje, Marshall McLuhan, je s svojo znano idejo "the medium is the message" skušal pokazati, kako vsak nov medij "zmoti" tradicionalne medije in preoblikuje družbeno življenje. Mediji torej po tem stališču oblikujejo naše zaznavanje na takšen način, da so nekateri družbeni učinki medija skoraj nujni. Sáma medijska tehnologija vpliva na družbene spremembe, tako da so medijske tehnologije pomembni družbeni dejavniki; moč medijske tehnologije leži v samih načinih, kako tehnologije pomagajo pri organizaciji

2. Tehnična interaktivnost je zmogljivost medija, da uporabnikom dovoljuje upravljanje s strojem prek njegovih vmesnikov.
3. Kulturna interaktivnost je kreativna in interpretativna interakcija med uporabnikom (bralcem, gledalcem, poslušalcem) in tekstrom. Posamezne ravni interaktivnosti so seveda med seboj povezane: večje število možnosti za interakcijo s tehnologijo povečuje posameznikovo moč nad tekstualno formo in vsebinom, kar lahko prinese tudi večje možnosti za interakcijo z drugimi uporabniki medijev.

⁴ Praprotnik, 2011, 6–7.

našega družbenega okolja.⁵ V tem pristopu torej ni sledi o kakšni posameznikovi volji oz. o tem, da posamezniki uporabljamo tehnologije na družbeno posredovan način.⁶ Velja še enkrat poudariti, da uporabniki – podobno kot medijske tehnologije – delujejo znotraj specifičnih družbenih kontekstov. Tovrstne družbene zasidranosti se seveda dobro zavedajo tudi medijski producenti.

Posamezna raba medija torej vedno zrcali duh časa, prioritete posamezne družbe. Televizija kot medij je npr. vsekakor prispevala h konsolidaciji ZDA v potrošniško usmerjeno družbo; televizija je vplivala, transformirala – lahko bi rekli tudi ‐zmotila‐ – tradicijo in prakso, pa tudi nakupovalne navade. Toda pozor: televizija je bila hkrati tudi oblikovana pod vplivom potrošniške družbe in komercialne organizacije izdajateljev programskega vsebin. Televizija ni bila preddeterminirana entiteta, temveč so kulturne prakse oblikovalle njen zgodnji razvoj in njene rabe.⁷

3. Udomačitev medija na ravni medijske produkcije; kako se medij učinkovito ‐ukroti‐ in udomači: zgled televizije

Osredotočili se bomo na najbolj ‐televizično‐ državo sodobnega sveta – ZDA. Delež ameriških gospodinjstev s televizijskim spre-

⁵ Croteau, Hoynes, 2003, 305–306.

⁶ ‐Tehnološki determinizem gleda na raziskovanje in razvoj kot na zadevo, ki se generira sama; v nekakšni neodvisni sferi naj bi izumljali nove tehnologije, te pa bi nato ustvarjale nove družbe ali nove življenjske razmere‐ (Williams, 1997, 273). Williams pristop še natančneje pojasni: ‐Mimo popolnoma notranjega razvoja tehnologije ni nobenega razloga, da je do določene iznajdbe prišlo. Podobno so torej tudi njene posledice v pravem pomenu naključne, saj izhajajo neposredno iz same tehnologije. Če televizije ne bi iznašli, bi se glasila ta razлага, se nekateri družbeni in kulturni dogodki ne bi pripetili‐ (Williams, 1997, 271–272).

⁷ Croteau, Hoynes, 2003, 320–321.

jemnikom je narasel z 0,02 % v letu 1946 na skoraj 90 % v letu 1960.⁸ Televizija je v razmeroma kratkem obdobju postala ključna komponenta povprečnega Američana oz. se je suvereno vključila v znani obrazec, ki mu pravimo *American way of life*. A ta izjemna "udomčitev" televizije ni preprosto in linearno spremenila družinskega življenja. Scenarij je bil nekoliko drugačen: televizija in tehnološki razvoj medijske produkcije se je prilagodil že obstoječim in uveljavljenim družinskim praksam in obenem skušal te prakse modificirati na tak način, da bi postala televizija osrednji del družabnega življenja v gospodinjstvu. Televizijski medijski producenti so medijske vsebine fokusirali na ženske gledalke, za katere so domnevali, da so največje in najdostopnejše občinstvo. Podobno so domnevali tudi radijski medijski producenti, kjer pa je bil razvoj spričo značilnosti radijskega medija vseeno nekoliko drugačen. V razvoju televizije lahko vidimo prilagoditev medija na specifične družbene razmere in status žensk, ki so bile v veliki večini doma. Televizijska industrija se je namreč v tistih časih bala, da se televizija ne bo ustrezno vključila v vsakdanje življenje ženske in da bo televizija nezanimiva, zato se je vsakdanjemu življenju ameriške ženske srednjega razreda prilagodila tudi sama medijska produkcija televizijskega programa.⁹ V začetnih letih televizije so producenti razvili poseben žanr, imenovan *soap opera* (limonada), in različne varietejske zabavne programe. Tovrstna medijska produkcija se je "prilegala" vsakodnevnim gospodinjskim obveznostim. Soap opere so denimo vsebovale malo akcije in veliko verbalnega pojasnjevanja. Te nadaljevanke so ponavljale posamezne prizore in ključne zaplete. Gledalci oz. gledalke so lahko brez težav spregledali kakšen del nadaljevanke ali pa opravljali delo v sosednji sobi, ne da bi s tem iz-

⁸ Croteau, Hoynes, 2003, 319.

⁹ Croteau, Hoynes, 2003, 319–320.

gubili niti dogajanja. Varietejske zabavne oddaje pa so bile bolj viziualno orientirane, premikale so se od ene teme k drugi, kar je omogočilo uporabnikom selektivno izbiranje tematik. Tako "sestavljen" program je bil idealen tudi za vzporedno opravljanje različnih del zunaj in znotraj hiše.

Ti primeri nazorno kažejo, da se je morala medijska produkcija prilagoditi vsakdanjemu življenju oz. se aktivno umestiti znotraj običajnega seznama gospodinjskih opravil in širšega družinskega življenja. Televizija ni bila zunanja sila, ki bi "kolonizirala" dom; televizija je svoj pohod v domove začela na mehak način, zlasti zaradi vsesplošne tesnobe glede vpliva televizije, ki je bila značilna za njena zgodnja leta. Da bi se izognila širšemu zavračanju uporabnikov, se je televizija razvila v medij, ki je bil kompatibilen z uveljavljenimi družinskimi formulami.¹⁰

Medijske vsebine in njihove rabe nikakor niso vnaprej predpisane, temveč so izraz kulture in produkcijskih imperativov po čim večji "penetraciji" medija v gospodinjstva. Podobno tudi partikularne posameznikove rabe medijev niso odvisne zgolj od "navodil za uporabo", temveč gre tudi na ravni posameznika za kontinuiran proces inkorporacije tehnologije v vsakdanje življenje. Obe plati interakcije – tako človeška kot tehnološka v materialnem in simbolnem smislu – sta v stalni dialektični spremembi. V primeru rabe medijev lahko produktivno uporabimo koncept domestikacije (angl. *domestication*), torej "udomačitve" medijev na ravni vsakdanjega življenja. Domestikacija pomeni neko prakso in vključuje človeško aktivnost, napor, kulturo.¹¹

¹⁰ Croteau, Hoynes, 2003, 320.

¹¹ Silverstone, 2006, 231-232.

4. Domestikacija kot koncept

Domestikacija¹² je koncept na področju medijskih in komunikacijskih študij, pa tudi na področju sociologije tehnologij, ki so ga razvili z namenom opisovanja in analize procesov sprejemanja, zavračanja in uporabe (medijske) tehnologije. Vznik koncepta domestikacije predstavlja premik vstran od modelov, ki so predpostavljali, da je prisvajanje novih inovacij racionalno, linearno, monokavezalno in tehnično determinirano. Koncept skuša pojasnjevati, kaj se zgodi z mediji in tehnologijami, ko se začnejo uporabljati.¹³ Koncept skuša razsvetliti in izpostaviti proces, v katerem uporabnik naredi posamezno tehnologijo "za svojo", skratka gre za proces, v katerem se spremenita tako tehnologija kot njen uporabnik.¹⁴ Poudarek je torej na (aktivnem) uporabniku, ki lahko prilagaja in transformira uveljavljene ali vnaprej ponujene rabe. Koncept domestikacije se je razvil iz perspektive, ki poudarja "socialno oblikovanje tehnologije", v kateri je uporabnik razumljen kot tisti, ki prevzame dominantno vlogo pri definirjanju narave, ciljev in funkcij tehnologije. V tej perspektivi se torej tehnologija ne razvija neodvisno od družbe.¹⁵

Domestikacija (udomačitev) se v tradicionalnem pojmovanju nanaša na krotenje divje živali. Na metaforični ravni lahko opazujemo proces domestikacije v situacijah, ko so uporabniki v različnih okoljih soočeni z novimi tehnologijami. Te "čudne" in "divje" tehnologije se morajo zato "ukrotiti" za bivanje v domačem okolju; torej morajo biti integrirane v strukture vsakdanjega bivanja, v dnevne rutine in biti usklajene z vrednotami uporabnikov in njihovih okolij. Nekoliko hu-

¹² Ker gre za mednarodno uveljavljen koncept, bomo v tem besedilu uporabljali termin domestikacija in ga ne bomo prevajali v "udomačitev", čeprav tudi ta dobro povzema proces, o katerem govori besedilo.

¹³ Berker, Hartmann, Punie, Ward, 2006, 1.

¹⁴ Hynes, Rommes, 2006, 126.

¹⁵ Ward, 2006, 149.

domušno lahko rečemo, da imajo tehnologije podobno kot divje živali sebi lastno "močno voljo", da vedno ne "ubogajo". Proces domestikacije na simbolni ravni tudi implicira, da tehnologije na dolgi rok podobno kot hišni ljubljenčki postanejo del družine. Če domestikacija tehnologij "uspe", tehnologije niso več razumljene kot hladne, neživljenske, problematične, stresne, temveč postanejo udobne, uporabne, zanesljive in vredne zaupanja. Taki procesi so značilno za telefon, radio in televizijo, ki so izgubili svojo "magijo" in postali del rutine.¹⁶ Vendar domestikacija nikoli ni povsem končana, temveč vsak nov tehnološki element spremeni odnose in simbolne ter praktične vrednosti obstoječih "udomačenih" tehnologij v gospodinjstvu.

Koncept domestikacije pomeni korak vstran od tehnološkega (medijskega) determinizma, torej vstran od stališča (verjetja) v enostransko (enosmerno) transformacijsko moč tehnologije. David Morley poudarja pomembnost raziskovanja kontekstualiziranih načinov medijske konsumpcije v njenih dejanskih okljih, s čimer se izognemo problemom tehnološkega determinizma.¹⁷ Domestikacija poudarja pomembnost kulturne appropriacije tehnologije; torej opozarja, da moramo rabe medijev in tehnologij raziskovati v kontekstu, proučevati dejanske dnevne dejavnosti in simbolne (ter dejanske) pomene, ki jih uporabniki pripisujejo medijem. Ideja aktivnega uporabnika tehnologij je torej podobna ideji aktivnega (televizijskega) gledalca. Oba sta spremenjena v aktivnega (medijskega) potrošnika; to pomeni hkrati premik od starejšega koncepta televizijskega občinstva k širšemu pogledu na rabo medijev – gre za premik od teksta h kontekstu. Ta premik pomeni tudi epistemološki premik h kvalitativnim raziskavam in etnografskim raziskovalnim metodam na področju proučevanja dejanskih medijskih praks, zlasti na področju konsumpcije informacij.

¹⁶ Berker, Hartmann, Punie, Ward, 2006, 2–3.

¹⁷ Morley, 2006, 21.

skih in komunikacijskih tehnologij.¹⁸ Pomembno je torej proučiti, kako reagirajo posamezniki na kulturo (medijsko produkcijo), ki je močno prepletena z novimi mediji, in kakšen odnos vzpostavijo do rabe računalnika doma, kakšen odnos do interneta (ki je tudi vse pogosteje navzoč v gospodinjstvih). Raziskati je treba proces, v katerem so računalniki transformirani iz anonimnih objektov v artefakte, ki igrajo pomembno vlogo pri strukturiranju in restrukturiranju dnevnih gospodinjskih opravil, saj so postali računalniki izrazito integrirani v vsakdanje življenje svojih uporabnikov.¹⁹ Vpliv je obojestranski; mediji vplivajo na organizacijo družinskega življenja, po drugi strani pa tudi specifične značilnosti družinskega življenja vplivajo na to, kako bomo "konzumirali" medije, denimo televizijo. Po eni strani lahko opazimo, da se je materialna struktura (arhitektura) gospodinjstva postopoma preoblikovala zaradi prilaganja potrebam gledanja televizije, hkrati pa so se televizija in drugi mediji prilagodili novim okoliščinam domače potrošnje. Vsekakor pa se moramo izogibati tehnološkodeterminističnim pristopom, ki bi konceptualizirali komunikacijske tehnologije kot edine odgovorne za transformacijo naših življenj na povsem "avtomatičen" način, saj lahko tudi najnovejše tehnologije prilagodimo (domesticiramo) na način, ki ustreza tradicionalnim družinskim (gospodinjskim) nameram.²⁰

5. Domestikacija televizije in novih medijev

Glavna "zvezda" na področju medijev 20. stoletja je bila zagotovo televizija, ki je tipičen element vsakega doma in v nekaterih okoljih še vedno pomembno strukturira vsakdanje življenje. Njena vpetost v življenje se kaže na ravni posameznikove "intimne zgodovine" so-

¹⁸ Berker, Hartmann, Punie, Ward, 2006, 5.

¹⁹ Berker, Hartmann, Punie, Ward, 2006, 8-9.

²⁰ Morley, 2006, 27.

bivanja s tem medijem.²¹ Vsak ima zbirko osebnih spominov, ki zadeva odraščanje s televizijo, kako se je televizija postopoma vključila v dom, družinsko življenje, v preživljjanje prostega časa, končno pa gre tudi za zgodovino našega (pre)oblikovanja domovanj, navad in celo emocij glede televizije. Televizija ima precej dolgotrajno pot do mestikacije. Njena pot integracije se je začela s funkcijo (pozicijo) "edinstvenega tujca", ki mu je bilo dovoljeno obstajati z družino zgolj v najbolj javnih/formalnih prostorih domovanja (v dnevni sobi). Kasneje je začela pronicati v bolj intimne prostore, v kuhinjo, pa tudi v spalnico. Za najnovejši trend mestikacije, vključujoče vse bolj miniaturne in individualizirane/osebne medije, ki postajajo vse bolj *portable*, pa bi lahko rekli, da konceptualizirajo nove medije kot specifične "dele telesa". Podobno pot lahko opazimo tudi pri telefonu, ki se je postopoma multipliciral in prehajal od najbolj javnih prostrov (hodnik) v druge prostore. Moderni mobilni telefon pa ni več le povsem personaliziran in nujni "telesni del", temveč je dobil funkcijo virtualnega naslova.²² Novi načini elektronske komunikacije so postali nujna "infrastruktura" družinskega življenja, koordiniranja dnevnih aktivnosti, zlasti med zaposlenimi starši s šoloobveznimi otroki s celim kupom obšolskih dejavnosti. Novi mediji omogočajo

²¹ Postregli bomo kar s svojo "intimno zgodovino", kolikor se ta veže na televizijo. Eno izmed ključnih "socializacijskih" in splošno rekreativnih funkcij prepoznavamo v posameznih televizijskih oddajah, ki so zelo vplivale na strukturiranje vsakdanjega življenja. Tak primer je zagotovo oddaja Televizije Koper z naslovom *Videomix*, ki se je predvajala v sredini 80. let 20. stoletja. Avtor članka ni zamudil nobenega četrtkovega nočnega predvajanja niti nedeljske ponovitve v popoldanskem času. Oddaja je bila pogovorna in je predvajala glasbene videospote, ki so si jih izbrali kličoči gledalci s seznama ponujenih videospotov. Da je ta oddaja močno vplivala na strukturiranje vsakdanjika, kaže tudi povsem natančen spomin glede termina predvajanja oddaje.

²² Morley, 2006, 28-29.

virtualno starševstvo, ohranjanje stika z otrokom denimo tako, da mu ob prihodu iz šole starši pošljejo SMS-sporočilo dobrodošlice z upanjem, da je sin ali hčerka preživelva "lep dan".

Ob tem procesu domestikacije različnih medijev (od televizije pa do zadnje kulminacije v podobi "pametne hiše", ki postaja polno tehnologizirana/omrežena in je definirana s samo tehnologijo, ki jo konstituira) pa David Morley²³ povsem utemeljeno opozarja tudi na povsem nasprotne procese. V sodobnem času smo namreč priča radikalni dislokaciji samega koncepta "domačnosti" oz. gre za de-domestikacijo samih medijev. V številnih državah se je začela televizija pojavljati na javnih mestih, prevzemati vlogo javnega medija, ki se gleda kolektivno (gostinski lokali na panojih napovedujejo predvajanje nogometnih tekem oz. različnih športnih prenosov). Televizija se je nekako izvila iz svojih strogo opredeljenih tradicionalnih mej. Prisotna je tudi v trgovinah, na letališčih, na vsakovrstnih javnih servisih, postaja neke vrste "ambientalna televizija".²⁴

6. Brisanje meja med javnim in zasebnim

Vse večjo navzočnost "ambientalnih" medijev oz. umeščanje medijev v javno sfero lahko razumemo tudi v širšem teoretičnem kontekstu diskusij glede transformacije odnosa med javno in zasebno sfero. Javni prostor je nasičen s komercialnimi sporočili, naslovniki najrazličnejših medijskih sporočil pa postajamo - hote ali nehote -

²³ Morley, 2006, 33.

²⁴ Podobno "ambientalno" funkcijo je privzel tudi radio. Z nastopom televizije je "starejši" medij, torej radio, postal bolj fokusiran in prisoten v okoljih, kjer televizija ni primerna. Radio je postal manj pomemben medij v gospodinjstvih, izjemno prisoten pa v avtih in na javnih mestih. Tovrstni preklop glede lokacije in potencialnega občinstva je pomenil tudi modifikacijo radijskih žanrov, saj je radio postal bolj "ambientalni", torej zunanji medij, "za ozadje". Radio ni več zahteval pozornega poslušanja (Marshall, 2004, 4).

v številnih javnih prostorih. Medijska raznolikost in medijska opremljenost javnega prostora pomeni, da ni več jasnih meja med posamezniki, ki so del medijskega občinstva, in tistimi, ki to niso oz. ne želijo biti.

Obstaja še neko drugo razsežje problema, razsežje, ki se je pričelo izpostavljati v študijah rabe vokmana (*walkman*). Ta je transformiral relacije med javnim in zasebnim, svojim uporabnikom je namreč dopuščal privatizacijo javnega prostora (vokman je omogočil nekakšen zaščitni zvočni ovoj, s tem pa so uporabniki vzpostavili svoje transformirane izkušnje javnega prostora). Če vokman razumemo kot tehnologijo, ki je v času svoje popularnosti privatizirala prostor, pa je v današnjem času mobilni telefon tista tehnologija, ki je še do večje skrajnosti prgnala privatiziranje in individualizacijo. Mobilni telefon namreč dislocira idejo doma, uporabniku omogoča, da prenaša svoje (socialno) omrežje, kamor koli gre – podobno kot vokman osami uporabnika od njegovega dejanskega geografskega okolja. Rabe mobilnega telefona so pogosto drugačne od (intuitivno) pričakovanih oz. presegajo rabe, opredeljene v “navodilih”: mobilni telefon se pogosto ne uporablja zaradi preseganja razdalj, temveč za vzpostavljanje vzporednih komunikacijskih omrežij v istem prostoru (na primer pošiljanje SMS-sporočil med šolarji). Na vsebinski ravni gre pri mobilni komunikaciji pogosto za fatično komuniciranje,²⁵ katere edina

²⁵ V vsakdanjem življenju poznamo vrsto situacij (v čakalnici, na avtobusni postaji), ko ljudje komunicirajo zaradi komunikacije same, ne pa z namenom, da bi dosegli konkretne cilje. Malinowski pravi, da v vseh družbah in kulturah lahko opazimo tendenco k zbiranju. Govorjenje je temeljni element te tendence k zbljževanju in povezovanju. Ta pojav je Malinowski imenoval *fatična komunikacija* (angl. *phatic communion*) in je tip govorjenja, v katerem se vezi neke skupine vzpostavijo zgolj z izmenjavo besed. Besede v taki komunikaciji niso uporabljene za posredovanje konkretnih informacij, ampak za ohranjanje povezanosti (Malinowski, 1999, 302–305).

funkcija je ohranjanje in krepitev že vzpostavljenih omrežij odnosov, mobitel skratka omogoča, da "odnesemo" svoja domovanja s seboj na avtobus.²⁶

7. Delo od doma in domestikacija medijev

Domestikacijo medijev lahko zaznavamo na ravni transformacije doma oz. gospodinjstva, na ravni brisanja mej med javnim in zasebnim, pa tudi na ravni kariere dela od doma ter brisanje nekoč ostrih meja med delovnim časom in počitkom. Delo od doma nemalokrat zahteva časovno ali prostorsko redefinicijo dejavnosti. Življenje in delo na istem mestu zahteva upravljanje mej, ki ločujejo delo in družinske dejavnosti. Posamezniki zato prevzemajo različne strategije razmejevanja.²⁷

Delo od doma zahteva sposobnost izpolnjevanja dnevnih delovnih obveznosti kot tudi visoko stopnjo spremnosti pri upravljanju fizičnih in simbolnih mej, ki zadevajo javno in zasebno sfero oz. karierno in družinsko življenje.²⁸ Že na prvi pogled je očitno osnovna strategija razmejevanja lociranje računalnika. Funkcija, ki jo uporabnik pripisuje tehnologiji, tudi določa način pojavljanja/umeščanja tehnologije v prostor. Ker je ena od osnovnih rab računalnika lahko prav delo od doma, je računalnik praviloma umeščen v delovno/študijsko sobo, ki je načeloma ločena od preostalega družinskega prostora znotraj gospodinjstva. Raziskovalka Katie Ward v svoji študiji strategij razmejevanja dela in družine ugotavlja, da se računalnik uporablja razen za delo od doma tudi za druge dejavnosti, denimo za računalniško posredovanvo "rekreacijsko" druženje.

²⁶ Morley, 2006, 33–35.

²⁷ Ward, 2006, 145.

²⁸ Ward, 2006, 145.

Vsekakor uporabniki, ki delajo od doma, skušajo zagotoviti optimalno umeščenost računalnika v gospodinjstvo, da bo ta zadovoljil delovne zahteve. Ti uporabniki seveda igrajo aktivno vlogo pri oblikovanju, konstruiranju, domestikaciji in pri organiziranju računalnika za zagotavljanje delovnih razmer, hkrati pa drži, da so njihove ureditve doma nekoliko rekonstituirane od informacijsko-komunikacijskih tehnologij in samega dela. Zato pozornost ne sme biti usmerjena le na uporabnikovo kultivacijo tehnologije, ampak moramo opazovati tudi načine, na katere ima tehnologija sposobnost ohranjanja, izražanja in preoblikovanja obstoječih ureditev doma.

Proces domestikacije je torej problematičen, nepredvidljiv, včasih tudi neuspešen. V procesu prilagajanja tehnologije domačemu okolju družine seveda integrirajo in "ukrotijo" tehnologije, toda hkrati družine oz. njeni člani ob uvajanju novih tehnologij nekoliko spremenijo lastno funkcioniranje znotraj in zunaj družine. Tehnologije igrajo torej posredno vlogo pri spremnjanju nekaterih navad.²⁹

8. Domestikacija v praksi; strategije razmejevanja dela in doma (družine)

Gospodinjstvo je vsekakor prostor, kjer se "posvajajo" tehnologije, je mesto, kjer je tehnologija kot objekt in kot posrednik javne kulture transformirana na način, ki zadovolji potrebe gospodinjstva in ki z "udomačeno" rabo reproducira vrednote oz. prioritete gospodinjstva ali družine; v tem primeru domestikacije gre skratka za premeščanje neke tehnologije z javnega polja na zasebno in za transformacijo "hladnega in nesmiselnega" produkta v zaželen del domačega ognjišča.³⁰

²⁹ Ward, 2006, 146–149.

³⁰ Ward, 2006, 150–151.

Med tehnikami umeščanja tehnologije in razmejevanja dela in doma posamezniki navajajo tri osnovne elemente:

- skrbna organizacija prostora in različnih hišnih pripomočkov z namenom razločevanja dela od počitka/doma/družine;
- razmejevanje časa v segment "dela" in segment "sprostitve/družine/počitka";
- pripisovanje specifičnih pomenov vsem medijem v gospodinjstvu z namenom razmejevanja dela in drugih (prostočasnih) aktivnosti.

Posamezniki upravičeno opozarjajo, da lahko postane računalnik ob vključevanju v okolje doma zelo integriran v vsakdanje družinske rutine. Ko je računalnik vključen in se prične uporabljati za delo, postane zelo zapleteno samo razmejevanje tehnologije od dela. Delo z računalnikom in njegovimi aplikacijami zahteva prisotnost, odzivnost. Prejeta e-pošta pač zahteva odgovor.³¹

Zaradi pogoste tesne povezanosti dela in tehnologije postane težavno tudi razmejevanje med enim in drugim; prihaja do prekriwanja. Na tej točki postane pomembno učinkovito upravljanje/konstruiranje mej, ki ločujejo "delo" in "družino", kar uporabniki dosežajo z aktivnimi strategijami označevanja obeh dejavnosti. Nekateri uporabijo za razmejevanje časovne meje: če dobijo hitro naročilo za delo preko vikenda, opredelijo en dan za delo, drugi dan je namenjen družini. Druga strategija razmejevanja je "prostorska", tako da omejijo rabo računalnika in interneta na posebno (delovno) sobo, opredelijo časovne intervale dela, s čimer kreirajo simbolne meje doma; klasičen primer je umeščanje računalnika v prostor v zgornjem nadstropju, s čimer se izognejo vdiranju računalnika v družinsko življenje, ki na simbolni in realni ravni poteka

³¹ Ward, 2006, 152–153.

v dnevni sobi v spodnjem nadstropju.³² Obstajajo tudi dodatne strategije, ki skušajo ohranjati čas in prostor družinskega in prostočasnega življenja; nekateri poleg označevanja posameznih prostorov kot delovnih prostorov izumijo tudi strategijo, ki se veže na finančno organizacijo in plačevanje računov, denimo telefona. Posamezniki z namero ohranjanja nekaterih prostorov kot simbolov "doma" vzpostavijo dve telefonski liniji – družinsko in delovno. Vzpostavitev dveh linij omogoča tudi nadzor nad stroški internetnih priključkov, kar prispeva k diferenciaciji dela in doma.³³ Naslednja mikrostrategija je definiranje delovnih in prostočasnih dejavnosti s pomočjo rabe dveh osebnih elektronskih naslovov – za delo in za osebno komunikacijo. Drugi omenjajo, da poleg splošnega razločevanja delovnih in družinskih prostorov, skušajo razmejevanje okrepiti s posebnimi pomeni, ki jih pripisujejo drugim medijem v razmerju do interneta, ki velja za karierni medij. Tako denimo televizijo močno povezujejo s počitkom in sprostivijo. Internetu in televiziji lahko torej pripisujejo izrazito različen pomen, kot način simbolnega razmejevanja dela in doma. S tem ko funkcijo televizije definirajo kot orodje zabave, funkcijo interneta pa razumejo kot delovno orodje, posamezniki kreirajo situacijo, v kateri posamezni mediji konzervirajo in ločijo družinske in delovne aktivnosti. Tovrstno aktivno pripisovanje/pripenjanje pomenov različnim medijem kaže, da je domestikacija dinamičen proces, saj zahteva trud pri vzpostavljanju simbolnih pomenov medijev.³⁴ Tako simbolni pomeni kot tudi dejanske rabe posameznih medijev se vse bolj stavljamjo; prihaja do medijske konvergencije, torej do stavljanja komunikacijskih praks in rab, prav zato so strategije raz-

³² Ward, 2006, 154–155.

³³ Ward, 2006, 157.

³⁴ Ward, 2006, 158–159.

mejevanja med delom in prostim časom, pa tudi simbolni pomeni medijev in funkcije, ki jih s pomočjo medijev posamezniki zadovoljujejo, povsem drugačni kot pred nekaj desetletji. John Fiske v svoji knjigi *Uvod v komunikacijske študije* (2005) navaja zanimivo raziskavo Katza, Gurevitcha in Hassa iz leta 1973, ki so izvedli obsežno anketo občinstva, da bi ugotovili, zakaj se ljudje raje odločijo za en medij kakor za druge. Raziskovalci so namreč potrebe, ki so jih ljudje čutili, in njihove razloge za izbiro medija, ki naj bi zadoljil te potrebe. Ljudje so navadno uporabili časopise, radio in televizijo, da bi se povezali z družbo, knjige in filme pa za začasen pobeg iz realnosti. Bolj izobraženi so navadno uporabljali tiskane medije, manj izobraženi pa so se bolj nagibali k elektronskim ali vizualnim medijem. Knjige so bile najširše uporabljeni medij za izboljšanje razumevanje samega sebe.³⁵

9. Udomačitev novih medijev, domneve o internetni generaciji in njenih medijskih praksah

Veliko poznavalcev in "strokovnjakov" interpretira nove medijske prakse mladih s pomočjo normativnih in moralno obarvanih terminov, v katerih mlade opredeljujejo kot "druge". Tudi raziskovalci pogosto razmišljajo o internetu skozi prizmo odraslih, zato mu pridajajo nalepke "transformacijski", "revolucionarni", torej na način, ki pripisuje tehnološko posredovani komunikaciji in njenim mladim uporabnikom "eksotični" značaj. Čeprav se lahko zdi da našnjim mladim internet zelo vsakdanji in celo banalen, pa takšen ni za odrasle, ki se intenzivno ukvarjajo s problemi mladih in njihovimi rabami medijev. Obstaja diskrepanca med pogledi odraslih na nove medije in izkušnjami mladih. Zato Susan Herring trdi, da je trenutna internetna generacija pravzaprav "tranzicijska" generacija,

³⁵ Fiske, 2005, 33.

v kateri so mladi uporabniki interneta soočeni z dvojnim zavedanjem: svojim lastnim in s stališči odraslih. "Prava" internetna generacija se je šele rodila in ta bo tlakovala pot sprememb v medijskih stališčih in potrošnji.³⁶

Tudi sicer obstaja kar nekaj nasprotij glede percepcije mladih: medijska produkcija stalno ponuja mladim možnost, da s pomočjo novih tehnologij postanejo vse dejavnejši, vse bolj neodvisni upravljavci lastnih življenj, skratka pravi interaktivni uporabniki, ki se odzovejo na vsako informacijo, ponujajo jim torej občutek svobode in neodvisnosti, o kateri so predhodne generacije bolj sanjale. A to sporočilo je posredovano od odraslih in njihovih institucij, medtem ko sama internetna generacija niti še ni dovolj stara, da bi se dokopala do položaja vplivanja in odločanja, denimo v okviru industrije medijske produkcije. Medtem ko medijski producenti nagovarjajo internetno generacijo kot samozavestno, aktivno in neodvisno, pa medijski komentatorji pogosto opisujejo mlade kot ranljive, kot skupino, ki mora biti zaščitena. Ta tip diskurza izraža prizadevanja staršev in drugih odraslih glede otrok in mladih, ki preživljajo proste trenutke na spletu. Zlasti za manj tehnološko socializirane posameznike je internet neprijazen, strašljiv in potencialno nevaren. Pomemben pa je tudi diskurz znanstvenikov, ki se ukvarjajo z identiteto mladih v odnosu do novih medijev. Tu je pogosto navzoča težnja po eksotizaciji novih medijev, tako da poudarjajo njihovo prevratnost, novodobnost, radikalno drugačnost in opozarjajo na transformacijski vpliv novih medijev na mlade. Skratka, mladi naj bi bili po teh scenarijih danes po eni strani izjemno prodorni in samozavestni, po drugi strani pa jih moderni mediji nenehno preoblikujejo, transformirajo. Tu je seveda nevarnost tehnološkega determinizma, ki pretirano poudarja vpliv tehnologije na posameznika in povsem

³⁶ Herring, 2008, 71-73.

spregleduje kontekstualne dejavnike in socialne motivacije, ki seveda tudi oblikujejo posameznikovo delovanje.³⁷

10. Namesto zaključka: ne tehnologije, dejavnosti so tiste, ki nekaj štejejo

“The Internet itself is nothing more than a way of speeding up communication, along with most other everyday activities.”

(Najstnik na t. i. *Global Kids Digital Media Essay Contest* leta 2006)

Tudi mlajše generacije imajo neko temeljno refleksijo in vedenje o lastnih medijskih praksah. Kako torej t. i. internetna generacija vidi digitalne medije in koliko na njihovo razumevanje vplivajo stališča odraslih. Susan Herring ugotavlja, da se stališča mladih o digitalnih medijih razlikujejo od predstav in domnev odraslih. Če vprašate predstavnike internetne generacije, katero tehnologijo uporabljajo, boste pogosto naleteli na začuden pogled. Dandanašnji mladi ne razmišljajo v terminih tehnologije, temveč razmišljajo v terminih aktivnosti, ki jih omogoča tehnologija. Sodobnih tehnologij ne primerjajo z zastarelimi tehnologijami, ker pogosto nimajo možnosti historične primerjave, zato tudi internetna tehnologija zanje ni prav nič prevratna, ampak povsem vsakdanja. Današnji mladi uporabljajo tehnologije za zadovoljevanje družbenih potreb – podobno kot prejšnje generacije. Uporabljajo elektronsko pošto za komuniciranje s prijatelji, kakor so starejše generacije uporabljale stacionarni telefon. Svojo jezo nemalokrat izražajo v svojih blogih, prejšnje generacije pa so svoje misli zapisovale v osebne dnevnike. Današnji mladi skrbno oblikujejo svoje profile na facebooku in se

³⁷ Herring, 2008, 74–76.

“všečkajo” oz. “lajkajo” in linkajo, starejše generacije pa so se oblačile v čim privlačnejša oblačila, oboji pa za pritegnitev pozornosti in odobravanje vrstnikov.³⁸

V nasprotju z uveljavljenim stereotipom, da digitalne generacije naravnost obožujejo tehnologije, pa dejanski izsledki kažejo, da za mnogo mladih uporaba tehnologije ni posebej privlačna aktivnost, ampak zlasti aktivnost, ki jim je (bolj) dostopna. Tehnologija je mladim nekakšen nadomestek za nekaj, kar bi sicer raje počeli. V nedavno opravljeni raziskavi o uporabi medijev, ki je bila opravljena med 16- in 17-letniki v Veliki Britaniji, je večina najstnikov izjavila, da bi raje šla v kino ali počela kaj zabavnega s prijatelji, kot pa da bi bili doma in “konzumirali” medije. Poudarili so tudi, da v njihovih soseščinah ni dovolj ponudbe dejavnosti za mlade.³⁹ Premeščanje aktivnosti za vrata stanovanj je seveda tudi izraz splošnega trenda, v katerem so vedno bolj dovršena notranja (*indoor*) medijska okolja, začela nadomeščati “nevarna” ali kako drugače pomanjkljiva zunanjna fizična okolja, v katerih so se socializirale starejše generacije. Mladi se tehnologije tudi ne bojijo, temveč jo spretno uporabljajo in se soočajo z novimi tehnološkimi aplikacijami, zlasti pa se igraje spuščajo v t. i. *multitasking*, v simultano rabo več komunikacijskih tehnologij. Prav zato je poimenovanje mladih s terminom internetna generacija zlasti odsev stališč odraslih o tej generaciji. Termin “internetna generacija” je torej zlasti konstrukt odraslih, vprašanje pa je, ali ta oznaka kaj šteje pri mladih oz. ali mlade sploh zanima, kako starejši konstruirajo mlade in njihove rabe medijev. Ali pri mladih in pri njihovem govorjenju lahko zaznamo, da se zavedajo, kaj jim pripisujejo odrasli, in ali se celo orientirajo v skladu s temi pripisovanji? Vsekakor se zavedajo stališč odraslih, po drugi strani pa

³⁸ Herring, 2008, 76-77.

³⁹ Herring, 2008, 77.

se tudi zelo zavedajo svojih lastnih praks in samopercepcije rabe tehnologije.⁴⁰

Pripadniki digitalne generacije so poleg že omenjene sposobnosti sočasnega oz. simultanega uporabljanja več komunikacijskih tehnologij, ki je tudi strategija obvladovanja (pre)obilja informacij, sposobni tudi aktivnega angažiranja pri uporabi digitalnih tehnologij. Zlasti se je to pokazalo z nastopom *spleta 2.0*, torej z razvojem socialnih medijev. Mladi aktivno uporabljajo in kombinirajo različne medijske vsebine, različne medijske aplikacije in formate, združujejo različne vsebine in komunikacijske prakse in tako ustvarjajo svojevrsten *bricolage*. Gre za sposobnost najti nekaj – objekt, orodje, dokument – in to uporabiti za ustvarjanje nečesa, kar se zdi osebi pomembno.⁴¹ V tej luči so mladi razmeroma dejavnii in inovativni, pri čemer tudi rušijo nekatere domneve, denimo domneve o zasebnosti. Prav zato se ni tako pomembno osredotočiti na anonimnost, ki jo zagotavlja kakšen medij, ampak se je treba vprašati, kako anonimnost funkcioniira v kulturi in življenjskem slogu mladih. Ali mladi maskirajo svoje identitete? Koliko maskirajo svoje identitete v različnih kontekstih računalniške komunikacije in zakaj?⁴² Taka perspektiva bi lahko ponudila oz. razkrila kontinuiteto s predhodnimi praksami, razkrila bi logiko mladih pri upravljanju novih tehnologij, zlasti pa bi ponudila odgovor, zakaj uporabljajo nekatere medije, drugih pa ne, kakšne so njihove dejanske potrebe in želje pri uporabi medijev. In navsezadnjе: ali je ob vse bolj prisotni medijski konvergenci in stavljanju komunikacijskih kanalov in hkratnem stavljanju medijskih in komunikacijskih praks še smiselno govoriti o „krotenju“ tehnologije in medijev? Nekoliko dramatično lahko priponmimo, da je morda nastopal čas za krotenje samega sebe.

⁴⁰ Herring, 2008, 78.

⁴¹ Herring, 2008, 85.

⁴² Herring, 2008, 86.

Bibliografija

- BARBER, B. R. (2002): The Ambiguous Effects Of Digital Technology On Democracy In A Globalizing World Beitrag zum Kongress "Gut zu Wissen", Heinrich-Böll-Stiftung, 5/2002
<http://www.wissensgesellschaft.org/themen/demokratie/democratic.html>
- BERKER, Th., HARTMANN, M., PUNIE, Y., WARD, K. J. (2006): "Introduction", v: Berker, Th., Hartmann, M., Punie, Y., Ward, K. J., ur., *Domestication of Media and Technology*, Open University Press, Glasgow UK, 1-17.
- CROTEAU, D., HOYNES, W. (2003): *Media Society; Industries, Images and Audiences*, Thousand Oaks, London, New Delhi, Pine Forge Press, SAGE Publications.
- FISKE, J. (2005): *Uvod v komunikacijske študije*, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- HERRING, S. C. (2008): "Questioning the Generational Divide: Technological Exoticism and Adult Constructions of Online Youth Identity", v: Buckingham, D., ur., *Youth Identity and Digital Media*, The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning. Cambridge, MA: The MIT Press, 71-92, dostopno na: http://www.distans.hkr.se/anders/exa_marcus/youth%20identity%20and%20digital%20media/kap4.pdf.
- HYNES, D., ROMMES, E. (2006): "Fitting the internet into our lives": IT courses for disadvantaged users, v: Berker, Th., Hartmann, M., Punie, Y., Ward, K. J., ur., *Domestication of Media and Technology*, Open University Press, Glasgow UK, 125-144.
- MALINOWSKI, B. (1999): "On Phatic Communion", v: Jaworski, A., Coupland, N. ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 302-305.
- MARSHALL, D. P. (2004): *New Media Cultures*, London, Arnold, Hodder Headline Group.

- MORLEY, D. (2006): "What's "home" got to do with it? Contradictory dynamics in the domestication of technology and the dislocation of domesticity", v: Berker, Th., Hartmann, M., Punie, Y., Ward, K. J., ur., *Domestication of Media and Technology*, Open University Press, Glasgow UK, 21–39.
- OBLAK, T., PETRIČ, G. (2005): *Splet kot medij in mediji na spletu*, Knjižna zborka Media, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- PRAPROTNIK, T. (2011): "Mediji in družba v (medsebojni) interakciji", *Medijska vzgoja in produkcija*, letnik 4, številka 2, Biteks, Ljubljana.
- SILVERSTONE, R. (2006): "Domesticating domestication. Reflections on the life of a concept", v: Berker, Th., Hartmann, M., Punie, Y., Ward, K. J., ur., *Domestication of Media and Technology*, Open University Press, Glasgow UK, 229–248.
- WARD, K. (2006): "The bald guy just ate an orange. Domestication, work and home", v: Berker, Th., Hartmann, M., Punie, Y., Ward, K. J., ur., *Domestication of Media and Technology*, Open University Press, Glasgow UK, 145–164.
- WILLIAMS, R. (1997): *Navadna kultura; izbrani spisi*, Ljubljana, Studio humanitatis.

GRUŠA ZLOBEC¹

Vloga in pomen elementov pogovornega jezika mladih v slovenščini in francoščini v internetnih/elektronskih tekstih, primerjava

Izvleček: Analiza jezikovnega sporazumevanja prek interneta v dveh različnih okoljih skupnega evropskega prostora, v Sloveniji in Franciji, je pri pomogla k identifikaciji pravil kognitivnih in jezikovnih mehanizmov, ki ustvarjajo nove oblike pisnega jezika. Obravnavali smo vnašanje elementov pogovornega jezika v elektronske oblike jezikovne komunikacije. Pri tem smo se osredotočili na primerjave in razhajanja med obema kulturama mladih govorcev in njihovimi kulturnimi ter socialnimi konteksti, kar se nanaša na teoretski pristop variacijske sociolinguistike, ki skuša identificirati tako socialne kot jezikovne specifične oblike glede na družbeni kontekst posameznika.

Ključne besede: sociolinguistica, jezik mladih, jezik v elektronskih tekstih, pogovorni jezik, francoščina

UDK: 81'272-053.6

The Role and the Meaning of Elements in the Colloquial Slovene and French Used in Internet/Electronic Texts by the Young: A Comparison

Abstract: An analysis of the linguistic internet communication in two different European environments, Slovenia and France, has

¹ Mag. Gruša Zlobec je zaposlena na Fakulteti za humanistične študije, Koper. E-naslov: grusa.zlobec@fhs.upr.si.

helped identify the rules of cognitive and linguistic mechanisms that create new forms of the written language. The article addresses the introduction of colloquial language elements into the electronic version of linguistic communication. The focus of the analysis is on the similarities and differences between the two young speaker cultures with their cultural and social contexts. The study is embedded in the theoretical approach of variational sociolinguistics, a science which seeks to identify the distinctive social and linguistic forms pertaining to an individual's social context.

Key words: sociolinguistics, language of the young, language in electronic texts, colloquial language, French



1. Uvod

Jezik je živ organizem, ki vseskozi evolvira in hkrati odseva objektivne okoliščine svojih govorcev in njihovih sociolektov. Knjižni jezik kot dogovorjeni in formalni kod neke družbe oz. jezikovne skupnosti, se postavlja ob bok govorjenemu jeziku, ki spodbuja in izraža jezikovno raznolikost pogovornega ali neformalnega jezikovnega izražanja posameznika.

Postmoderna družba z bliskovitim tehnološkim napredkom ustvarja specifične pogoje bivanja, s tem pa tudi nove oblike medsebojnega sporazumevanja. Pri tem ima pomembne vpliv fenomen globalizacije, ki s svojim vse večjim naraščanjem zbližuje predstavnike različnih narodov in kultur ter jezikovnih skupin. Milan Bufon definira ta pojem takole: "Globalizacijo je mogoče razumeti kot širjenje, poglabljanje in povečanje svetovnih povezav na vseh ravneh sodobnih družbenih dogajanj, od kulture do kriminala, od finančnih

do duhovnih vplivov.”² Danes smo priča naraščajoči individualizaciji posameznikov, ki se vse pogosteje zatekajo k informacijskim oblikam izražanja z ustvarjanjem osebnih blogov ali forumov. S tem pa se obenem spreminja tudi jezik kot družben pojav, ki v tovrstni komunikaciji rabi kot glavno orodje za medsebojno sporazumevanje in je torej najbolj izpostavljen novodobnim prilagajanjem informacijskim izraznim oblikam. V članku smo izhajali iz predpostavke funkcionalnega jezikoslovja, da je jezik nastal kot potreba po komunikaciji svojih potreb, želja in idej ter da se jezik ne da obravnavati popolnoma ločeno od družbenega konteksta.³

Med pogostejšimi uporabniki internetne komunikacije so predvsem predstavniki mlajše in srednje starostne skupine, saj so jim te oblike bližje, zato je predmet članka jezik mladih v elektronskih tekstih, ki se vse bolj uveljavljajo kot pomembna oblika medsebojnega komuniciranja. Medtem ko je bil pisni jezikovni izraz v preteklosti rezerviran predvsem za knjižni jezik, pogovorni pa za ustno sporazumevanje, smo danes priča pogostejšemu mešanju teh dveh oblik. Pogovorni jezik če-dalje bolj vpada tudi v pisno izražanje predvsem zaradi elektronskih oblik izražanja posameznikov. Ta fenomen je zaradi globalizacijskih elementov mogoče zaslediti v vseh razvitih državah sveta in s tem tudi v različnih jezikih. Lucija Čok pojasnjuje ta fenomen tako: “Poznavanje družbeno (s kulturo) določenih pravil o verbalnem in neverbalnem obnašanju je eden od pogojev za učinkovito sporazumevanje v določeni jezikovni skupnosti in še zlasti v večkulturnih okoljih.”⁴ Glavna tema članka je identifikacija različnih elementov pogovornega jezika v pisnem jeziku elektronskih tekstov predstavnikov mlajše govorne skupine in primerjava teh elementov v slovenščini in francoščini.

² Bufon, 2004, 255

³ Schniedewind, 2007, 3

⁴ Čok, 3.

2. Govorne skupine mladih in pomen novih informacijskih načinov medsebojnega sporazumevanja

Starost je relativen pojem, ki s sociološke percepcije ni zgolj omejen na biološko starost, temveč se veže bolj na življenjski slog posameznika. To pomeni, da ko govorimo o starosti kot zamejitvi neke govorne skupine, moramo imeti v mislih, da gre za socialni element, ki pogojuje govorce. V članku smo se osredotočili predvsem na starostno skupino mladih, ki aktivno sodelujejo na internetnem spletu in delijo svoje izkušnje s svojimi sovrstniki. V ta namen smo izbrali spletnne revije za mlade in njihove forume ter bloge. Konkretno starostno mejo je nemogoče določiti, zato lahko ta socialni dejavnik razkrijejo jezikovni elementi, ki so značilni za mlade tvorce pripovedi.

Po Ule Nastranovi gre za identifikacijo "moratorijskih skupin"⁵ kot fenomen 20. stoletja z ustvarjanjem podskupine odraščajočih, ki še niso del funkcionalne tržne družbe, temveč se skozi obdobje šolanja diferencirajo od odraslih po specifičnosti svojega družbenega položaja, ki jim omogoča drugačen pogled na svet, družbo, vrednote in s tem tudi jezik. Mladi kot subkultura se paralelno razvijajo in ustvarjajo paralelni svet, ki ga sestavljajo sovrstniki, in kritično gledajo na svet odraslih oz. tistih, ki so vpeti v sistem. Ta distanca jim omogoča ustvarjanje svojevrstnih jezikovnih odstopanj od standardnega jezika kot identifikacijsko orodje, s katerim se sporazumevajo in tvorijo nove kode, nedostopne drugim. Kot temu pravi Skubic, gre za ekscesni sociolekti ali sleng.⁶ "Generacijske skupine formirajo lastne jezike, ki so izrazito ekscesne narave in si pogosto načelno prizadevajo preseči družbene delitve, značilne za odrasle, na osnovi lastnih, alternativnih vrednot."⁷

⁵ Ule, 2005, 175.

⁶ Skubic, 2005, 186.

⁷ Skubic, 2005, 175.

Pogosto je jezikovne znake zamenjala slikovna podoba sporočila v obliki fotografij in drugih znakov, kot so smeški, sličice, različne barve ipd. Gre za nejezikovne znaake, ki nadomeščajo besede ali celo cele pojme in s tem postajajo del jezikovne komunikacije. Pogosto mora sprejemnik sporočanjskih pripovedi pomen izrekov dopolniti s poznavanjem zunajjezikovnih elementov (kulturnih, jezikovnih itd.). Ta raziskava je izhajala iz predpostavke Williama Labova, da je jezik kot orodje nastal iz potrebe po komunikaciji, kar pa je samo po sebi sociološki fenomen in mora zato tudi biti razumljen v sociološkem kontekstu.⁸

Tu gre za diametralno nasprotno teoretsko izhodišče kot pri enem od vodilnih lingvistov 19. stoletja, Wilhelmu von Humboldtu, ki je predpostavil, da nastanek in obstoj jezika odsevata človekovo potrebo po samozražanju idej, želja in čustev. S tem se je razvila t. i. individualistična teorija jezika (*Innere Sprachform*), ki zagovarja tezo, da so lingvistična odstopanja oz. spremembe in razvoj izraz individualnega razumevanja sveta oz. realnosti posameznika (*Weltansicht*).⁹

Nasprotno pa teorija o ekologiji jezika raziskuje fenomen odnosov različnih jezikov in jezikovnih skupnosti med sabo ter odnos jezika do okolja in obratno. Izraz "ekologija jezika" je prvi uporabil Einar Haugen leta 1972, ko je želel poudariti interakcije med okoljem in jezikom, kar so po njegovem mnenju takratni jezikoslovci premalo upoštevali.¹⁰ Muwene je na podlagi tega pojma razvil svojo teorijo o interni in eksterni ekologiji jezika, ki se nanašata na etnografično okolje jezika in v drugem primeru na jezikoslovne variacije znotraj enega jezika (dialekti itd.).¹¹ Po Louis-Jeanu Calvetu govo-

⁸ Labov, 1977.

⁹ Von Humboldt, 1949, 26, v: Schniedewind, 2007, 3.

¹⁰ Haugen, 1972, v: Calvet, 1999, 17.

¹¹ Mufwene, 1996, 52, v: Calvet, 1999, 21.

rimo o eksternem in internem jezikoslovnem konsenzu posamezne skupine govorcev ali skupnosti.¹² To razmerje med lingvističnimi spremembami in njihovimi ustvarjalci ter na drugi strani odnos do makroekologije, torej okolja, habitata, je bil eden od relevantnih elementov raziskave.

Že zaradi same narave in forme informacijskega medija, kot je blog ali forum, lahko predvidimo nekatera jezikoslovna prilagajanja, kot so ortografska poenostavljanja in posnemanja fonetičnega dela jezika v pisnem delu. Dogovorjeni označevalci ne ustrezano več vedno in popolno označencem in obratno (jezik kot sistem po de Saussurju) poleg tega pride do mešanja govorne oz. zvočne oblike jezika in pa knjižnega, pisnega konsenza, ki ponavadi predstavlja rigidnejši, bolj statičen in počasneje se spremenjajoč del jezikovnega skupnega koda. Pri novodobnem načinu izražanja in uporabi jezika pa se vse vidneje mešajo pojmi govornega in pisnega, saj se meje zabrisujejo. Fonetični del jezika in pogovorni jezik (neknjjižni) vse bolj kršita tabu knjižnega, nedotakljivega jezika, ki počasi izgublja primat nad pisnim izražanjem.

Tako smo priča namernim in nemernim vdorom elementov pogovornega jezika v pisni jezik na zelo neposreden in avtentičen način. Sporočanjski jezikovni vzorci predstavnikov ciljne skupine, ki jih tvorci povedi uporabljajo v internetnih tekstih, so tako izraz živega in pogovornega jezika ter njihovega tako jezikovnega kot tudi družbenega koda.

3. Elementi pogovornega jezika mladih v slovenščini in francoščini v internetnih tekstih

V raziskavi smo se lotili jezikovne primerjave med elementi pogovornega jezika v internetnih besedilih (blogi in forumi) v sloven-

¹² Calvet, 1999, 23.

ščini in francoščini pri jeziku mladih. Pri tem smo upoštevali družbeno kategorijo in pogojenost jezika, ki se kaže tako na leksikalni in morfološki kot tudi na sintaktični ravni. Glavni predmet raziskave so bili predvsem jezikovna odstopanja in konverzacijске formule, zaznamovane z različnimi osebnimi slogi govorcev.

Metodologija je bila komparativno-analitična in kvalitativna, analiza pa sinhrona. Primerjali smo 100 slovenskih ter 100 francoških blogov in forumov na spletnih straneh slovenskih in francoških revij za mlade. Pri tem smo ugotavljali vsa jezikovna odstopanja od knjižnega jezika oz. norme, ki je bila kršena na leksikalni, morfološki, ortografski ter sintaktični ravni tako v slovenskem kot francoskem jeziku. Dobljene rezultate smo nato primerjali.

V raziskavi smo zasledili več vrst tekstov, tudi osebne zapise v obliki dnevnika z izražanjem osebnih misli, prepričanj in preokupacij. Tovrstni teksti so bili v večini napisani v standardnem jeziku, kjer je prihajalo do minimalnih jezikovnih odstopanj, kar je bilo tudi pričakovano, saj je žanr besedil, ki je pogosto blizu esejski oblik, in diskurzne semantike prilagojen pisnemu knjižnemu jeziku. Besedila, namenjena medsebojnemu sporazumevanju prek informacijskih oblik, kot so blogi in forumi, pa so pokazala večja jezikovna in slovnična odstopanja. Poleg tega so zapisi mnogo kraješi in v obliki dialoga, kar pomeni večjo pretočnost med tvorci pripovedi in s tem večjo raznolikost, dinamičnost ter uporabo elementov pogovornega jezika v pisne sporočanjske vzorce, ki so bili predmet raziskave.

Preden nadaljujemo opis rezultatov raziskave, je treba izpostaviti dejstvo, da sta slovenščina in francoščina precej različna jezikovna koda, ne samo po svoji leksikalni (besediščni) ravni, temveč tudi na semantični (pomenoslovni), ortografski (pravopisni) in sintaktični (skladenjski) ravni. Gre za dva zelo različna sistema razmišljanja in gradnje ter tvorbe sintakse, kar se je potrdilo tudi v analizi konverzacijskih formul ter diskurzne semantike in tovrstnih jezikok-

slovnih odstopanj, ki se kažejo na različnih jezikovnih in kulturnih nivojih v obeh jezikovnih kodih. Kljub ugotovljenim razlikam so se v raziskavi pokazale tudi vzporednice in podobnosti, denimo jezikovni in kulturološki mehanizmi, ki jih uporablja slovenska in francoska mladina. To nakazuje paralelne in primerljive sociološke pojave v obeh jezikovnih in kulturnih sociolektilih, kar potrjuje vplive globalizacije, hkrati pa tudi skupne razvojne poti evropskega prostora.

3.1. Francoščina

V francoskih tekstih mladih je najpogosteje prihajalo do kršenja jezikovne pisne norme v obliki skrajševanja besed in s tem ustvarjanja novih nenormiranih konverzacijskih pisnih formul, ki mejijo že na dekodiranje jezika neke subkulture oz. specifike sociolekta, v tem primeru gre za mlade tvorce pripovedi. Pri tem igra pomembno vlogo tudi element ekonomičnosti časa in fizičnega prostora, ki načakuje pisno obliko medsebojnega sporazumevanja. Pogosto so besede skrajšane oz. na novo zakodirano de te mere, da so potrebni že kontekstualizacijski namigi in identitetna ter sociološka pripadnost posamezni starostni ali sociološki skupini. Tolikšnega tovrstnega jezikovnega odstopanja na leksikalni ravni v slovenščini ne najdemo.

Primer: “koukou tlm ! jsui tte nouvelle et je sais pas trop comen march le site et les blog klklun peu maider??” Primerljiva knjižna oblika bi bila: “Coucou tout le monde! Je suis toutes les nouvelles et je ne sais pas trop comment marche le site et le blog. Quelqu'un peut m'aider?”

Drug zanimiv primer: “ché po commen remplir mon blog.slt tou le monde nalé pa sur mon blog g rien mi encor.” Knjižna oblika bi bila: “Je ne sais pas comment remplir mon blog. Salut tout le monde. N'allez pas sur mon blog, je n'ai rien mis encore.”

Iz primerov je razvidno, da gre za močna semiotska kot gramatična odstopanja, ki so že zaradi svoje grafične podobe očitne tudi tistim bralcem, ki ne govorijo francosko. Na tem konkretnem primeru se kažejo različni jezikovni elementi uporabe pogovornega jezika v pisni obliki, ki izraža željo in potrebo po vnašanju zrcalnega odseva živega, govorjenega jezika analiziranih sociolektov.

Drugi pogosti jezikovni element kršenja norme in vnašanja elementov pogovornega jezika v francoskih tekstih je bilo izpuščanje enega od dveh elementov tvorjenja nikalnice "ne ... pas", ki je bil po zgledu razširjene uporabe pogovornega jezika prvi element: "ne". Tovrstna uporaba je razvidna prav tako iz zgoraj navedenega primera. To seveda ni primerljivo s slovenščino, kjer obstaja samo en nikalni element, bi pa lahko potegnili vzporednico z napačno uporabo nikalne sintaktične konstrukcije, ko smo naleteli na uporabo tožilnika namesto obveznega rodilnika pri tvorcih pripovedi.

Tretje zelo pogosto jezikovno odstopanje od standardnega jezika so bile osnovne slovnične napake, kot so napačna obrazila pri spregatvah, napačna uporaba ujemanja predmeta in sufiksov pri povratnosvojilnih glagolih v sestavljenih časih, kot je "*passé composé*", namerno in nemerno izpuščanje naglasov oz. napačno postavljeni naglasi, nepostavljanje obveznih apostrofov, nepopolna uporaba obveznega dvojnega zanikanja, mešanje glagolskih oblik, kot sta npr. nedoločnik in 2. oseba množine, ki sta sicer homonima in se torej izgоварjata enako (primer: "*depecher vou*").

Eno od zaznanih odstopanj in potrditev aktivnega vnašanja elementov pogovornega jezika je bila uporaba angleške leksike, kar je popolnoma vzporedno v slovenskem jeziku. V obeh sociolektilih je prihajalo do podobne pogostosti uporabe angleških besed in v primerljivih oblikah. Včasih so tvorci pripovedi tako v slovenščini kot v francoščini izpisali angleške besede v svojem izvirniku, včasih pa v fonetični obliki prilagojeni ortografiji svojega maternega jezika.

Pogosto smo našli angleško besedo ‐go‐, ki ostaja nepregibna v francoščini, npr.: ‐On y go.‐ Beseda ‐please‐ in ‐cool‐ itd. S tem se je potrdil vpliv globalizacije in dominacije angleškega jezika v evropskih kulturah. Poleg tega je raziskava pokazala široko uporabo besed arabskega izvora, kar je specifično za francoščino zaradi zgodovinskega ozadja. Primer: ‐kiff‐ (pomen: aimer oz. imeti rad). ‐Je kiff grave c tro bien je vai faire un putin de blog!‐

Pri raziskavi se je pokazala še ena specifika francoščine, ki je neprimerljiva s slovenščino, in sicer pravilna in dosledna raba naglasov pogosto ni upoštevana, saj se tvorci naglasom kar izognejo ali pa jih napačno uporabljajo. Enako velja za uporabo apostrofov, kar prav tako ni primerljivo s slovenščino. Oba mehanizma gre pripisati predvsem načelu ekonomičnosti časa in prostora. Vsekakor pa ti dve kršitvi norme lahko otežujeta branje in interpretacijo tekstov. Pri tem si lahko pomagamo le s kontekstualizacijskimi namigi, ‐vsemi tistimi lastnostmi jezikovne forme, ki prispevajo k sporočanju kontekstualnih predpostavk¹³ in poznavanjem zunajjezikovnega konteksta tvorcev povedi. Pogosto uporabniki tovrstnega sporazumevanja nedosledno uporabljajo ločila, kar lahko vodi tudi v neločevanje povedi in s tem v sintaktično ‐anarhijo‐, kar zopet kaže odnos nekega sociolekta do tradicionalnih norm in pravil zunanjega sveta. Uporaba jezika je tukaj kazalec socialnega konteksta in njegovega vpliva na govorce v tej starostni skupini, kar potrjujejo tezo teorije o ekologiji jezika kot ene temeljnih teorij moderne sociolinguistike kot interdisciplinarne epistemologije.

Na leksikalni ravni smo lahko identificirali uporabo slenga kot ekscesnega sociolekta po Skubicu in tudi elementa ‐verlan‐, ki je jezikovna specifika francoščine. Gre za posebno obliko govorce, ki je specifična za predstavnike mladostniške govorne skupine in speci-

¹³ Gumperz, 1982, 131, v: Skubic, 2005, 72.

fičnih sociolektov, ki namerno kodirajo svoj jezikovni kod z namenom diferenciacije od preostalega makrookolja. S tem pa se izraža tudi želja po izgradnji svoje lastne identitete in mikrookolja. Za verlan je značilna izgovarjava besed po načelu branja in izgovora od zadaj naprej. Če se beseda po takem fonetičnem zaporedju težko izgovori, se izgovor prilagodi, pogosto z vstavljanjem dodatnega polglasnika (“ə”). Primer: “meuf” (pomen: femme – ženska), “ouf” (pomen: fou – nor). Gre za sociolingvistični fenomen, ki odpira vprašanja o mogoči tvorbi nove lingvistične variacije v moderni francoščini, ki se paralelno razvija že od 19. stoletja in ima svojo tradicijo z namenom zakodirati sporočanske vzorce neke skupine ljudi.

Ustvarjalci teh novih lingvističnih variacij so mladi govorci, pogosto iz urbanega okolja predmestij večjih francoskih mest, in predniki ekonomsko ogroženih skupin. Vzroke in vire teh jezikovnih sprememb je tako treba po mnenju francoske sociolingvistke Françoise Gadet iskati v sociolingvističnem in historičnem ozadju, ki lahko le v kombinaciji kompleksno ponudi znanstveno razlagu za ta fenomen.¹⁴ Verlana tukaj ne bomo podrobno obravnavali, ker zahteva posebno pozornost in samostojno študijo.

Kar je najbolj izstopalo v raziskavi, so bili fonetični zapisи govorjenega jezika: v francoščini veliko bolj kot v slovenščini zaradi same narave francoskega pravopisa in razmerja med zapisanim in izgovorenim. Zaradi zahtevnosti francoske ortografije je že dlje časa čutiti pritisk dela javnosti, ki zahteva poenostavitev na ravni pisnega jezika, ki se odlikuje po svojih strogih in kompleksnih pravilih. Ker se tradicije in standardi menjajo počasi, si je neformalni jezik v informacijski modernizaciji utrl svojo pot, zato so se razvili poenostavitev in znaki, ki nadomeščajo knjižne oblike pisnega jezika. Čeprav gre za več variacij na isto temo, se je v raziskavi pokazalo, da

¹⁴ Gadet, 2003.

se počasi uveljavljajo pravopisne poenostavitve, ki se približujejo izgovoru besed. Primer: "m  je c pa tro comen f re vou pouri  pa tro m d  svp mersi davan  l  filles." Knji na varianta: "Mais je ne sais pas trop comment faire. Ne pourriez-vous pas trop m'aider s'il vous pla t? Merci d'avance." Tako prihaja do radikalnih sprememb podobe jezika, medtem ko je v sloven chi ta pojav sicer prisoten, vendar manj izrazit.

3.2. Sloven cha

Rezultati raziskave na slovenskih primerih internetnih besedil so pokazali, da prav tako prihaja do jezikovnih odstopanj in kr itev norm knji nega jezika.

Najpogoste je je izpu chanje  rk in samoglasnikov zaradi  im ve jega pribli evanja govorni podobi pogovornega jezika. V sloven chi, kjer razlika med pravopisjem in pravore jem ni tolik na kot v franco chi, vladajo druga ni mehanizmi posnemanja elementov pogovornega jezika v pisni obliki. Tako v sloven chi ni tako velike potrebe po foneti nem zapisu govornega jezika, ampak prevladuje tendenca po zapisu pogovornega jezika, ki pa se razlikuje v posameznih sociolektih. Kakor v franco chi smo tudi v sloven chi ugotovili razširjeno uporabo angle kega besedja, ki je ponekod zapisano v izvirniku, ponekod pa prilagojeno slovenskemu izgovoru.

Prav tako smo v analiziranih tekstih naleteli na uporabo slenga in konstrukcije novih nestandardnih besed, tipi nih za to starostno skupino oz. sociolekte. Poleg tega se je pokazala spro ena in nezensurirana uporaba kletvic, kar potrjujejo tezo o naravi tovrstnih tekstov, ki so neposredni odsev  ivega, spontanega jezika. Razširjen je izpust zadnjih  rk in samoglasnikov na sredini besede.

Primer: "dons me ne briga n . najdla sm komad k me je  ist preuzeu (ja ok....to se pa  lahko zgodi sam men), tko da se sploh ne sekiram ve ."

Podčrtane besede v danem primeru so reprezentativen vzorec vnašanja pogovorne izgovarjave neposredno v pisno obliko izražanja in sporazumevanja. Poleg tega smo ugotovili pogosto uporabo pogovornih glagolskih oblik, ki so slovnično nepravilne in se prav tako neposredno zrcalijo v internetnih tekstih. Primer iz zgoraj navedenega primera: "najdla" namesto "našla". Pojavlja se tudi afereza (opuščanje začetnega glasu ali zloga), npr. "blem" (pomen: problem), verjetno kot posledica želje ali potrebe po ekonomičnosti časa in prostora. V tem kontekstu je zanimiv še en pojav, ki združuje grafično pojavnost z jezikovno ter številčni zapis zvočne oblike znakov. Gre za uporabo številke, ki s svojo zvočno obliko ustrezava označevalcu označenca ali delu označenca. Primer: "s5" za "spet". Tovrstno ekonomiziranje in inovativno grafično "igračkanje" najdemo tudi v angleščini (primer: *4u, 2day* itd.) in francoščini. Zlasti pride to do izraza v prostorsko omejenih sporočil(c)ih (SMS).

V slovenščini so rezultati raziskave pokazali med drugim pogosto uporabo narečnih besed in semantike posameznih slovenskih regij, s katerimi se govorci oz. sporočevalci seveda identificirajo (npr. kazalni "toti za štajersko območje"). Našli smo tudi različne tipe skrajševanja in zapisovanja v sociolektih glede na regijo, zapisi predstavnikov ljubljanskega govora so se npr. močno razlikovali od štajerskih.

Primer štajerskega dialekta: "O kaki beedddd!!!! meni se tak nič neje da... razen plesat pa poslušat muzik!!!! ke pa ni komej čakate počitnice al ne???! jas jih komaj čakam. ki se znebim tote bedne šole pa tak!!!!"

Na tem primeru je videti več različnih narečnoobarvanih jezikovnih pojavov, ki so direktna preslikava pogovornega jezika s štajerske regije. Vse podčrtane besede se razlikujejo od predstavnika iste starostne skupine iz ljubljanske okrožja.

Primer ljubljanskega dialekta: "Evo nekje je treba začet pisat ... pa sm rekla, nej bo ... bliža se konec šole in si lohk uzamem par

minut, da mal napišem u blog =) dolgih 10 mescov se je le končal, zanj pa 2mesca užitka ;)) ni bolšga, vam rečem.”

Drugi primer: “pa je pršu pondelk-dan vpisa. zjutri 8 minut do 10 grem na bus.. in ta fuuura tričetrt ure pa sm v lj na glavni. In šufer znuri in trob,kr je na parkir placu avto..sm rekla ok sj bo bolš.. najdm postajo in čakam trolo. edina grem na 2 in me ze tm gor(zakaj morjo bit zici na troli tok gladki?) skor s stola flikne na ovinku. In predn sm jz šolo najdla/umes sm zašla v 2 ulci(vse ulce so tm enake) sm bla ze čist prekuhana od sonca,zaspana(zgodnja jutranja urica..). pa sj pol me je fotr najdu,k tm nek bliz dela.cela vrsta pred učilnico. Sprejela sta naju 2 prfoxa. edn je biu bl mld ukrog 30 za fotografijo in še ena prfoxa. in še en takojšn šok-hotla sm se zicn na stol in nism opazla,d je na koleščkih in mal mankal pa bi se zlužila(res mam same bleme s stoli).”

Poleg tipično ljubljanskih značilnosti, kot so izpuščanje vokalov sredi besed, tendenca izgovorjave vokala “a” v “o” in vokala “o” v “u”, skrajševanje besed, uporaba pogovornega jezika in angleških kot nemških tujk (bed, parkir plac, fotr itd.), je bilo v danem primeru in prav tako v drugih številnih analiziranih tekstih pogosto zaslediti nepravilno, nedosledno in pretirano (nešteto klicajev in vprašajev za čustvene poudarke kot znamenje osebne angažiranosti oz. odnosa do obravnavanega predmeta sociolekta, nerazumevanje oz. ignoriranje vloge tropičja in popolnoma arbitrarna raba pik za prikaz premorov, izpustov, zamolkov itd.) rabo ločil. S številnimi nejezikovnimi znaki tvorci besedil nadomeščajo jezikovne elemente in celo leksiko. Pri tem je treba izpostaviti razširjeno in priljubljeno uporabo sličic za prikaz razpoloženja (smeški v številnih variacijah). Poleg uporabe konkretnih sličic, ki jih ponujajo različni informacijski programi, smo zaznali tudi posnemanje smeškov s konstrukcijo posameznih znakov, ki jih ponuja običajna tipkovnica. Gre za kombinacijo dvopičja ali podpičja z zaklepajem ali oklepaje, kar v skupni

kombinaciji slikovno in grafemsko ustreza grafični podobi smerškov, denimo :) ali ☺ itd. Gre za široko uporabo nejezikovnih znakov, ki nadomeščajo posamezne besede ali cele semantične strukture. Ta pojav smo zasledili tako v slovenščini kot v francoščini, predvsem se je pokazala pogosta raba tovrstnih nejezikovnih mehanizmov pri predstavnikih mlajše govorne skupine, kar se je izkazalo tipično za ta sociolekt. Pri izražanju intenzivnosti svojega odnosa in čustev do obravnavane tematike so sociolekti inovativno uporabili poleg posebne uporabe ločil tudi specifično uporabo malih in velikih črk ter številno podvajanje črk znotraj konkretne besed (beeeeedddd).

Pogosto je pogovorno besedje in sleng ne glede na regionalno obarvanost besedil ali celo narodno pripadnost (uštimat, parkir plac, zici, zašejkat, muzka, frendice, lajf, folkc, komad, evo, prštimat itd.). To je bilo pričakovano, naša raziskava pa je samo potrdila specifično uporabo jezika v pisni obliki mladih.

Primer: "aia.....sorryte mi ker kr neki bluzim.....ampak tud trapiroje se najdejo na internetu. ampak tale komad je pa totalno hud. pizdariaja od komada bi rekla frendica. uživajte tud vi folkc. bistvo je, da ni nihče tko kul kot ti."

Iz tega primera je razviden še en zanimiv jezikovni pojav, in sicer uporaba angleških glagolov v kombinaciji s konjugacijskimi pravili slovenskega jezika, kar je podobno kot v francoščini. Poleg tega je ta primer reprezentativen vzorec ugotovitev naše raziskave glede necenzuirane in sproščene uporabe kletvic, kar je bilo tudi pričakovano glede na družbeni status mladih in njihovega sociolekta. Enake primere smo našli tudi v francoskih besedilih, kar potrjuje tezo o družbenih vzporednicah med slovensko in francosko mladino in s tem že omenjeno teorijo o mladih kot moratorijski skupini. Pri primerjavi med slovensko in francosko mladino smo v raziskavi lahko opazili vznik podobnih kognitivnih in jezikovnih

mehanizmov pri tvorjenju skupnega pisnega jezika v elektronskih medijih. Pri tem smo se osredotočili na primerjave in razhajanja med obema kulturama mladih govorcev ter njihovimi kulturnimi in socialnimi konteksti, kar se nanaša na teoretski pristop variacijske sociolingvistike, ki skuša ugotoviti socialne in jezikoslovne specifične oblike glede na družbeni kontekst posameznika. William Labov s svojo teorijo o variacijski lingvistiki poudarja nerazdružljivo koeksistenco jezika in socioškega okolja, ki soustvarjata in močno vplivata drug na drugega.¹⁵ Gre namreč za dvosmerni proces med jezikom in okoljem, ki neposredno vpliva, narekuje in odseva ne samo jezikovno izražanje mladih, temveč do neke mere tudi njihove miselne procese in identitete.

4. Zaključek

Dejstvo je, da se mladi ubadajo z drugačnimi na(d)logami, pričakovanjii in strahovi kot starejše generacije in da se to kaže v njihovem jezikovnem kodu in sporočanskih vzorcih – tako nenamerno kot namerno. To pa se zaradi vse večje informacijske modernizacije kaže v pisnem jeziku na internetnih straneh v obliki neposrednega in živega, pogosto fonetično in sintaktično posnemajočega govornega diskurza.

Čeprav gre za dve različni jezikovni skupini in kulturi, gre za isto socioško kategorijo, ki v obeh geografsko, kulturno in jezikovno različnih prostorih tvori podobne jezikovna odstopanja in specifice, s katerimi se kaže družbeni položaj te specifične skupine govorcev, s tem pa tudi njihove vrednote, prioritete, skrbi, želje in potrebe. Tako kljub kulturološki, jezikovni in etnični raznolikosti lahko opazimo močne globalizacijske vplive, ki vedno bolj zbljužujejo svetovni, predvsem pa evropski prostor.

¹⁵ Labov, 1977.

Rezultati in analitična primerjava obeh govornih situacij v francosčini in slovenščini so pričakovano pokazali tako podobnosti kot razhajanja v vnašanju elementov pogovornega jezika v pisno obliko na internetnih straneh. Pri mladih obeh kultur smo našli nekatere podobne jezikovne in kognitivne mehanizme, ki kažejo vzporednice družbenih predispozicij in vplive globalizacije, zmanjšajoče evropski skupni prostor in s tem zbližajoče različne kulture (uporaba angleških besed, fonetični zapis, krajanje besed itd.). Kljub različnim jezikovnim, kulturnim in družbenim razmeram ter zgodovinski dediščini mladi v Sloveniji in Franciji tvorijo enake miselne vzorce in podobne jezikovne zrcalne mehanizme. Te ugotovitve dokazujejo horizontalno vzporednico na časovni, prostorski in civilizacijski ravni med različnimi narodi v Evropski uniji, ki se očitno razvijajo po podobnih smernicah in obenem ustvarjajo podobne socialno-kulturološke razmere in potrebe posameznikov. Po drugi strani pa so rezultati analiziranih francoskih in slovenskih tekstov pokazali tudi različne jezikovne in kulturološke specifike, ki kažejo posebnost izbranega habitatata (verlan). To potrjuje teorijo o ekologiji jezikov in tesno recipročno korelacijo med okoljem in posameznikom. Ugotovljene razlike dokazujejo specifiko različnih jezikovnih kodov kot podanega sistema razmišljanja in odzivanja, ki kljub močnim globalizacijskim vplivom ostajajo svoji ter specifični jezikovni in miselni sistemi, odsevajoči svoj specifični habitat in ustvarjajoči svoje družbene razmere in s tem jezikovne reakcije.

Tako pridemo do sklepa, da lahko natančen komparativnoanalitičen pristop k razvijajočim se jezikovnim inovacijam pri jeziku mladih pripelje do boljšega poznavanja sedanjega socialnega stanja in potreb analizirane starostne skupine.

Bibliografija

- BUFON, M. (2004): *Med teritorialnostjo in globalnostjo. Sodobni problemi območij družbenega in kulturnega stika*, UP ZRS, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, knjižnica Annales Maja.
- CALVET, L. (1999): *Pour une Ecologie des langues du monde*, Plon.
- CALVET, L. (1999): *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*, Pluriel, Hachette Littératures.
- CALVET, L. (1999): *L'argot, Que sais-je?*, Presses Universitaires de France, Paris.
- CALVET, L. (2002): *Le marché aux langues. Les effets linguistiques de la mondialisation*, Paris, Plon.
- CALVET, L. (2004): *Essais de linguistique, La langue est-elle une invention des linguistes?*, Plon, France.
- ČOK, L. (2006): *Bližina drugosti: poti do medkulturne sporazumevalne zmožnosti*, UP ZRS, Založba Annales.
- ČOK, L. (2008): "Posameznik in jezik v medkulturnem in jezikovnem stiku: posamezni pojmi, definicije, vsebine", www.zrs-kp.si, str. 3.
- GADET, F. (2003): *La variation sociale en français*, Paris, Ophrys.
- GADET, F. (2003): "Français populaire" : un classificateur déclassant?", *Revue en ligne Marges Linguistiques*, n° 7.
- HAGEGE, C. (1982): *La structure des Languages*, Presses Universitaires de France, Paris.
- HUMAR, M. (2004): *Terminologija v času globalizacije*, Založba ZRC, SAZU, Ljubljana.
- LABOV, W. (1972): *Sociolinguistic Patterns*, tr. fr. Sociolinguistique, 1977, Paris, Editions de Minuit.
- MIKOLIČ, V., MARC BRATINA, K. (2005): *Slovenščina in njeni uporabniki v luči evropske integracije*, Založba Annales, UP ZRS, Koper.
- MIKOLIČ, V. (2004): *Jezik v zrcalu kultur*, UP, ZRS, Annales.

SAUSSURE, F. de (1995): *Cours de linguistique générale*, Editions Payot et Rivages, Paris.

SCHNIEDEWIND, W. M. (2007): “Prolegomena for the Sociolinguistics of Classical Hebrew”, *The Journal of Hebrew Scriptures*, Volume 5, Article 6.

SKUBIC, A. E. (2005): *Obrazi jezika*, Študentska založba, Ljubljana.

ULE, M., MIHELJAK, V. (1995): *Pri(e)hodnost mladine*, DZS in Ministerstvo za šolstvo in šport, Urad Republike Slovenije za mladino, Ljubljana.

ULE NASTRAN, M. (2000): *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

TADEJ PRAPROTKNIK¹

Medijska konstrukcija realnosti: rituali, diskurzi in inštitucije

Izvleček: Članek predstavlja različna razsežja na področju medijskega komuniciranja in izpostavlja multiplikativne relacije med družbo, načini družbenega komuniciranja ter mediji kot bistvenimi dejavniki in "prenašalci" pomenov, ki se razvijajo v družbi. Prikazan je dialektični odnos med družbenimi praksami in njenimi nosilci ter mediji, saj so oboji konstitutivni člen v polju reprodukcije družbene atmosfere, vrednot, stališč. Članek zato analizira fenomen zvezdništva in mode kot načina družbenega pozicioniranja in predstavlja različne dimenzijske medijev kot inštitucij, ki reproducirajo družbeno realnost. V ta namen vključimo koncept performativne realnosti, ki pojasnjuje nekatere strukturne značilnosti medijev kot specifičnih posrednikov družbene realnosti. Članek predstavi tudi antropološki vidik medijskega komuniciranja (novice kot miti).

Ključne besede: mediji, performativna realnost, medijski ritual, identiteta, moda, novice

UDK: 316.77: 316.42

¹ Dr. Tadej Praprotnik je predavatelj in raziskovalec na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. Zaposlen je kot docent na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem. Kot predavatelj sodeluje tudi s Fakulteto za medije v Ljubljani, Visoko šolo za multimedije v Ljubljani, DOBA Fakulteto za uporabne poslovne in družbene študije v Mariboru in Evropskim centrom v Mariboru. E-naslov: pratadej@gmail.com.

Media Construction of Reality: Rituals, Discourses and Institutions

Abstract: The article presents various dimensions in the field of media communication, foregrounding the multiplicative relations between society, modes of social communication and the media as the key ‘transmitters’ of the meanings developing in a society. The focus is on the dialectic relationship between social practices and media, since both assist in reproducing a specific social atmosphere, values and attitudes. From this perspective, the phenomena of celebrities and fashion are analysed as modes of social positioning. Moreover, the article presents a variety of dimensions of the media as institutions reproducing social reality, and includes for this purpose the concept of performative reality, which explains some structural characteristics of the media as transmitters of social reality. There is also a presentation of the anthropological aspect of media communication (news as myth).

Key words: media, performative reality, media ritual, identity, fashion, news



1. Uvod: Mediji kot družbena praksa proizvajanja realnosti

Že dolgo je v uveljavi prežvečena misel, da mediji nikakor ne odstirajo realnosti, ki se dogaja “tam zunaj”, temveč da z izborom in reprezentacijo “dogodkov” konstruirajo realnost. Že urednikov izbor dogodkov je konstrukcija, saj s pojavitvijo v časopisu dogodki dobitjo status dogodka, ki je vreden novice (*newsworthy*). Niso dogodki (zgolj) zato, ker so družbeno relevantni, ampak zato, ker so uvrščeni na prvo stran dnevnih novic. Ob tem pa izbor dogodkov tudi konstruira bralčeve vednost in skuša z izborom predstavljenih dogod-

kov metakomunicirati, kaj so ključne teme ‐današnjega dne‐. Kaj želimo s tem povedati?

Mediji z izborom novic ne prezentirajo le izbranih dogodkov, temveč tako rekoč avtomatsko, lahko bi rekli performativno, izražajo moralne, etične ali pa kar kulturne podstati partikularne družbe. Bodimo še natančnejši: mediji ničesar ne odsevajo, ampak izbrane vidike družbene stvarnosti ‐naredijo‐ za relevantne. ‐Odsevanje‐ realnosti je torej le navidezno, kajti mediji vzpostavljajo realnost, o kateri govorijo. Če je novica objavljena, to nujno ne pomeni, da njena uvrstitev v časopis izraža ‐preokupacije‐ partikularne družbe, ampak bo šele novica miselno okupirala ljudi s problemi, ki jih ta predstavlja. Medijski diskurz si namreč sam zase in sproti vzpostavlja pogoje lastnega izrekanja. Mediji prav tako sodelujejo pri produkciji in reprodukciji raznovrstnih družbenih skupin, natančneje rečeno – sodelujejo pri vzpostavljanju njihove ‐posebnosti‐ ali ‐ekskluzivnosti‐. Tudi v tem primeru se na ravni medijske produkcije kaže to, s čimer je ‐obsedena‐ sodobna družba, to pa je v modernih zahodnih družbah prav gotovo posameznik. Poznamo seveda razlike med posameznimi (nacionalnimi) kulturami in v zvezi s tem tudi njihovo osredotočenost na posamezne dimenzije. Po mnenju znanih raziskovalcev kulture in komuniciranja² obstaja 10 umetnih profilov kultur, ki so pretirane različice vidikov nazorskega sistema. Avtorji so na podlagi petih (5) ključnih kulturnih dimenzij (identiteta, hierarhija, spol, resnica, vrednota) opredelili 10 umetnih kultur (individualistična, kolektivistična, avtoritarna, enakopravna, možata, ženstvena, nestrpna, strpna, dolgoročna, kratkoročna), ki jih v resničnem življenju seveda ni, čeprav težnje, ki jih predstavljajo, zares obstajajo. Najosnovnejše in ključne vrednote posamezne kulture se izražajo in so koherentne tudi z metaforičnimi strukturami os-

² Hofstede, Pedersen, Hofstede, 2006, 101–103.

novnih konceptov posamezne kulture. Konceptualni sistem, po katerem razmišljamo in delujemo, je pravzaprav metaforičen. Osnovni koncepti strukturirajo našo percepциjo, kako vzpostavljamо odnose do soljudi. Vsi koncepti so torej metaforični. Lakoff in Johnson ponudita primer koncepta: argument in primer konceptualne metafore: argument je vojna (primeri: *Napadel* je vsako šibko točke moje argumentacije, *Uničil* sem njegov argument, Svoje trditve ne moreš *ubraniti*). Ko govorimo o argumentih, govorimo v terminih vojne; argument lahko dejansko *izgubimo*. Osebe, s katerimi se soočamo, razumemo kot *oponente*, *napadamo* njihove pozicije in *branimo* svoje argumente. Mnogo stvari, ki jih počnemo v argumentiranju, je vsaj delno strukturiranih s konceptom vojne. Čeprav ni fizičnega spopada, obstaja verbalni spopad, sama struktura argumenta – napad, obramba, kontranapad – odseva vojaški značaj argumentiranja. Konceptualna metafora “argument je vojna” je tipična metafora, s katero živi sodobna kultura. Lahko pa si predstavljamo kulturo, kjer argumentiranje ni videno v terminih vojne, kjer nihče ne zmaga ali izgubi, kjer ni občutka napadanja in branjenja, temveč je argumentiranje podobno plesu, kjer so udeleženci nekakšni izvajalci. Argumenti in vojne so različne stvari – prvo je verbalni diskurz, drugo je oboroženi konflikt – in izvedena dejanja so prav tako različna. Toda argument je delno strukturiran, razumljen in izvajan v terminih vojne. Koncept je metaforično strukturiran, aktivnost je metaforično strukturirana in – končno – tudi jezik je metaforično strukturiran. Zelo povedna je tudi konceptualna metafora *Čas je denar* (primeri: Vanj sem *investiral* veliko časa; *Rezerviraj* malo časa za izlet; Koliko časa ti je še *ostalo*; *Hvala* za vaš čas.). Konceptualna metafora lepo kaže, da je čas v naši kulturi cenjena dobrina, omejen vir. Ker se je tudi sam koncept dela v zahodnih kulturah razvijal v okviru časovne komponente, je postalo udomačeno tudi plačevanje ljudi po urah, na teden, na mesec. Ta metafora je nastala

v modernih industrializiranih deželah in strukturira naše vsakdanje dejavnosti. Ker v vsakdanjem življenju delujemo, kot da je čas vredna dobrina – čas kot omejena dobrina, kot denar –, razumemo čas na ta način. Zato razumemo in doživljamo čas kot stvar, ki jo lahko porabimo, zapravimo, privarčujemo, investiramo, prihranimo. Lep primer je tudi distinkcija aktivno : pasivno; v zahodnih kulturah je aktivno bolj cenjeno, kar se kaže tudi na ravni jezika; aktivno je višje, pasivno nižje. Lakoff in Johnson trdita, da so glavne orientacije, kot so zgoraj : spodaj, znotraj : zunaj, središčno : obrobno, aktivno : pasivno navzoče v vseh kulturah, se pa kulture razlikujejo glede pomembnosti posamezne orientacije.³

Za sodobno potrošniško kulturo je tipično še kar nekaj podobnih metafor, ki izražajo miselne preokupacije kulture. Individualizem je ena izmed osnovnih paradigem, nekateri avtorji govorijo celo o moderni religiji. Sodobno potrošniško individualistično družbo vsekakor vznnemirjajo bolj ali manj dramatični življenjski vzponi in padci, neverjetne biografije, zvezdniki. Mediji vsekakor izražajo družbena prepričanja, še bolj pa jih (so)oblikujejo.

2. Medijski diskurz

Medijski diskurz ni le reprezentacija, temveč je v prvi vrsti akcija. Tudi splošneje gledano velja, da moramo jezikovno rabo razumeti zlasti kot družbeno prakso, kot način delovanja posameznikov. Jezik je družbeno in historično umeščen način delovanja in je v dialektičnem odnosu z drugimi družbenimi dejavniki. Kaj pomeni dialektični odnos? Jezik je družbeno oblikovan, nanj torej vpliva družba, posamezniki v njej. Po drugi strani pa jezik oblikuje družbo in vpliva nanjo – je družbeno konstitutiven. Jezikovna raba vedno simultano konstituira/oblikuje socialne identitete, socialne odnose,

³ Lakoff, Johnson, 2003, 3–8, 24.

sisteme vednosti in verjetij. Hkrati jezikovna raba odslikuje družbeno situacijo. Vsak tekst nekaj malega prispeva k oblikovanju kulturnih dejavnikov. Jezikovna raba torej sodeluje pri reprodukciji in ohranjanju obstoječih odnosov, obstoječih identitet, hkrati pa tudi na kreativen način sodeluje pri njihovi transformaciji. Jezikovna raba izraža družbene odnose, je ogledalo družbe, po drugi strani pa tudi aktivno transformira družbo, vpliva na družbo. Omenjena jezikovna raba pa se seveda zelo obsežno udejanja prav na področju medijske produkcije, na področju posredovanja relevantnih novic, dogodkov, procesov. Mediji nam torej posredujejo informacije oz. reprezentacije dogodkov. V vsaki reprezentaciji pa se moramo – to sami dobro vemo – odločiti, kaj bomo vključili in kaj bomo izključili, kaj bomo dali v ospredje (*foreground*), kaj pa v ozadje (*background*). Kako bomo dogodek reprezentirali, ni nekaj objektivnega, ampak je to odvisno od posameznikove presoje, njegovih prepričanj in vrednostnih usmeritev v življenju. Urednik in novinar nenehno ugebata, kako zadovoljiti potrebe bralcev, ki že obstajajo, in kako vzpostaviti nove potrebe. Mediji so tudi pod nenehnim pritiskom konkurenčnosti in v bitki za preživetje na medijskem trgu, zato obstaja nenehna napetost med namero posredovanja informacij in namero zabavanja, obstaja krhko razmerje med posredovanjem dogodkov in konstrukcijo dogodkov.⁴ Analiza jezikovne rabe v medijskem diskurzu (= kar je rečeno oz. zapisano v medijih) se tako po mnenju Normana Fairclougha osredotoča na tri nize vprašanj o medijskih izdelkih:

1. Kako je svet (dogodki, odnosi, posamezniki, moški, ženske) reprezentiran?
2. Kakšne identitete so oblikovane/pripisane osebam, ki so vključeni v program ali zgodbo (kakšna identiteta je pripisana).

⁴ Fairclough, 1995, 5

- sana poročevalcu oz. novinarju, kakšna identiteta je pripisana občinstvu, kakšna identiteta je pripisana "tretjim osebam", na katere se sklicujejo, kakšne identitete so pripisane intervjuvanim osebam?)
3. Kakšni odnosi so vzpostavljeni med osebami, ki so vključene v medijski diskurz (kakšen odnos se oblikuje na relaciji novinar : občinstvo, ekspert : občinstvo, politik : občinstvo)?⁵

Zavedati se torej moramo, da vsak medijski diskurz (pa tudi ne-medijski diskurzi!) simultano, torej istočasno, reprezentira dogodke, osebe, stanje stvari, vzpostavlja identitete in vzpostavlja tudi relacije. Bodimo malce kruto konkretni in navedimo primer iz partnerske komunikacije, kjer je v "igri" prav tako več kot le izmenjava informacij. Žena reče možu: "Dragi, lahko odnesesh smeti?" Če mož to relativno hitro stori, to še zdaleč ne pomeni le banalnega dejstva, da je uspešno prepoznal njen prošnjo (raven informacije), temveč je hkrati s svojim dejanjem potrdil, da se strinja z odnosom in vlogami, ki jih je vzpostavila (oz. reproducirala) žena. Ti odnosi in vloge se seveda niso rodili v trenutku te konkretno interakcije, temveč so rezultat daljšega časovnega obdobja. Mož bi seveda lahko reagiral tudi drugače, denimo tako, da "presliši" ženino prošnjo ali da molč odide iz sobe: v tem primeru sledi "pogajanje" glede odnosnih in statusnih vidikov. Morda se mož in žena ne strinjata glede vlog, statusov oz. odnosa, ki ga imata med seboj; morda se ena oseba ne strinja glede statusa, ki ga ima v očeh druge osebe, kako druga oseba vidi sebe in drugega v odnosu.

Pri medijskem sporočanju je tega pogajanja glede pomena navedno manj, saj posamezniki naivno domnevajo, da mediji "prav dobro vedo", kaj je bistveno za naše življenje, katere teme so ključne, prav

⁵ Fairclough, 1995, 5.

radi pa jim tudi pripisujemo status posrednika ključnih novic. Obstaja domneva, da so novice ključne, ker so se znašle v časopisu, v resnici pa je tako, da so postale ključne šele, ko so se znašle v časopisu.

Nemara ne bo odveč, če navedemo Marxov primer, ki prikazuje, kako “vselej že” proces omogoča vnačajsko učinko refleksijskih oznak:

“Take refleksijske opredelitve so sploh stvar zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki, oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.”⁶

Omenili smo že, da je v medijskem diskurzu prisotna napetost med posredovanjem informacij in željo/potrebo biti zabaven, ugajati publiku. Obstaja tudi napetost v odnosu javno : zasebno, saj se ti dve področji v modernem svetu, svetu potrošniške družbe, vedno bolj prekrivata. Hkrati tudi obstajajo tendence, da mediji postajajo vedno bolj konverzacijski, vedno bolj se tudi poskušajo poistovetiti z občinstvom, novinarji so konstruirani kot običajni posamezniki, kot glas ljudstva, s katerim delijo skupno mnenje o neki stvari. Povezava med konverzacionalizacijo in marketizacijo (usmeritev k potrošniškemu modelu in zabavi) je precej očitna. Poudarek se je v modernih ekonomijah prestavil iz produkcije h konsumpciji. Ta preklop vključuje tudi spremembo glede relacij avtoritetov. V modernih ekonomijah so v ospredju potrošniki pred producenti. Splošno gledano pa je prišlo do preklopa v socialnih relacijah v korist “malih”, navadnih ljudi in njihovih praks, vrednot.⁷

⁶ Marx, 1961, 69.

⁷ Fairclough, 1995,10-13.

2.1 Mediji in antropologija

Medijsko prakso ustvarjanja dogodkov je koristno proučevati tudi na bolj antropološki način, ki omogoča, da v medijski praksi užremo širše in dolgotrajnejše kulturne trajektorije. Praksa v medijih, način pisanja o stvareh ali ljudeh ter način konstrukcije relevantnih dogodkov kažejo na dolgotrajnejše in sistemski kulturne vzorce, ki so v modernem svetu vzpostavili drugačne "preživetvene strategije". Medijskemu uprizarjanju veledogodkov ne rečemo več ritual, ki se ga kolektivno udeležujejo gledalci, temveč je to denimo "televizijski prenos srečanja na najvišji ravni". V ta namen je koristno pričeti uporabljati pojem medijski ritual, ki naturalizira "stanje stvari". Nick Couldry ugotavlja, da mediji ne konstruirajo le dogodkov, krajev in svetov, temveč zlasti konstruirajo razlike in hierarhije dogodkov, krajev in svetov. V tem smislu medijski rituali posvečujejo in naturalizirajo medijsko vzpostavljenе kategorije in razmejevanja, strukturirajo naše reprezentacije sveta v terminih moči in konflikta. Noviji pristopi medijev ne proučujejo le na ravni medijskih besedil in inštitucij, temveč analizirajo širše in subtilnejše načine, s pomočjo katerih sam obstoj medijev v naših družbah transformira te družbe. Sodobne družbe so namreč medijsko posredovane; številni avtorji v tem smislu govorijo o ritualnem načinu komunikacije.⁸ Razumevanje medijskih ritualov ne zadeva le izoliranih partikularnih dogodkov (ritualov); gre za kompleksno razumevanje družbenega prostora, znotraj katerega postanejo rituali v odnosu do medijev sploh možni. Medijski rituali se navezujejo na široko polje situacij, v katerih mediji nastopajo/predstavljajo širše družbene silnice, predstavljajo širše družbene konstelacije, skozi katere si posamezniki zamišljajo svojo vlogo in svoje "članstvo" v skupnosti.⁹ Termin ritual se konvencio-

⁸ Couldry, 2005, 59.

⁹ Couldry, 2005, 61.

nalno navezuje na idejo reprodukcije socialne integracije, na idejo afirmacije skupnosti, zlasti pa je za ritual značilno, da predpostavlja sodelovanje vseh udeleženih. V tej točki se problematika naveže na religijo in na Durkheimovo idejo, da gre pri religiji za načine, kako si družbena bitja zamišljajo družbene povezave, ki si jih delijo kot člani družbe, oz. da gre za sistem idej, s pomočjo katerih si zamišljajo družbo. Podobno kot za religijo lahko velja za sodobne medije; ali obstajajo osrednje kategorije, skozi katere razumemo svet?¹⁰ Sodobnejši pristopi k medijem, ki vključujejo medijske rituale, se ne zanimajo za rituale zaradi samih ritualov; ne zanimajo jih rituali kot refleksije partikularnih idej, temveč jih vznemirjajo širši družbeni procesi "ritualizacije", ki vzpostavljajo moč. Moč je seveda razsredščena tako kot oblast, obstajati pa mora prostor ritualizacije. V primeru medijev je ta moč formirana na področju historične koncentracije simbolne moči v medijskih inštitucijah; obstaja neenakost, ki je naturalizirana na številne načine, zlasti pa z vzpostavljanjem kategorij. Sama kategorizacija med "mediji" in "navadnimi ljudmi" vzpostavlja vtis izjemnosti medijev, prav ta vtis o izjemnem in privilegiranem statusu medijev pa v veliki meri definira interpretativni okvir, s pomočjo katerega razumemo svoja dejanja in orientacije v odnosu do medijev.¹¹ Medijske rituale tako vidimo v načinih, kategorijah in razmejevanjih, ki jih zasledimo v vseh oblikah medijskega poročanja, v naših pogоворih o znanih osebnostih. Za tovrstnimi načini govorjenja o medijih leži konstrukcija domnevne vrednosti medijev, torej domneva o skorajda transcendentalni vrednosti, ki je povezana z mediji. Za medije domnevamo, da predstavljajo družbeno realnost. Presenetljiva podoba sodobnih medijev in medijskih ritualov je natanko način, na kakršnega ti naturalizirajo idejo, da je družba

¹⁰ Couldry, 2005, 62–63.

¹¹ Couldry, 2005, 64.

osrediščena in da so na medije navezane kategorije (“realnost”, “živost”, “medijska oseba”) izjemnega in ključnega pomena.¹² Omenjene kategorije so v prvi vrsti medijski učinek, ne pa “naravno stanje” stvari. Takšen primer so lahko tudi ritualizirana srečanja z zvezdniki oz. slavnimi ljudmi (*celebrities*), ki se naslanjajo na distinkcijo med “medijskimi osebami” in “navadnimi osebami”. Širši učinek ali odmev takšnega uokvirjanja je kopiranje širših hierarhij med ljudmi, stvarmi in kraji v medijih ter ljudmi, stvarmi in kraji, ki niso v medijih. Taka naturalizirana hierarhija krepi status medijev kot posebnih in “posvečenih” družbenih inštitucij.

Pomembno je tudi opozoriti na pomen reprezentacije realnosti in na pomen kulturnih kodov, ki “prenašajo” pomene; televizija naj bi bila denimo sredstvo beleženja resnice, dejansko pa je postala sredstvo ustvarjanja resnice.¹³ Dogodki, ki so prikazani na televiziji, so tudi zakodirani z družbenimi kodi, kot so realnost (videz, obleka, ličenje, okolje, vedenje, govor, geste, izrazi, zvok), reprezentacija (kamera, osvetlitev, montaža, glasba, zvok) in ideologija (individualizem, patriarhalnost, rasa, razred, materializem, kapitalizem). Videzi ljudi v “realnem življenju” so že zakodirani, osmislimo pa si jih na podlagi njihovega videza v skladu s konvencionalnimi kodi v naši kulturi. John Fiske ugotavlja, da medijski producenti, ki poskrbijo za izbor nastopajočih, zgolj izkoriščajo te kode na bolj konvencionalen in stereotipen način. Realnost je torej vedno že zakodirana oz. drugače rečeno: edini način, kako lahko dojemamo in osmislimo realnost, je prav s pomočjo naših kulturnih kodov.¹⁴

Povrnimo se na koncept medijskih ritualov: podobno kot vsi rituali tudi medijski rituali ne odsevajo nekega reda, ampak ga *natu-*

¹² Couldry, 2005, 64.

¹³ Bourdieu, 1996, 19.

¹⁴ Fiske v Bauman, 2009, 13.

ralizirajo. Za rituale lahko v splošnem trdimo, da svojo moč vzpostavlja s cikličnim ponavljanjem izrazito formalizirane prakse, ki naj v konkretni skupnosti vzpostavi predvidljiv red stvari, ustvarjajo pa tudi prehode v novo "stanje stvari." Medijski rituali formalizirajo kategorije in razmejitve med kategorijami, v specifičnih medijskih nastopih. Ti nastopi ali dogodki pomagajo ritualom, da so videti naravni, celo legitimni, torej verificirajo razmejitve in kategorialna razmejevanja, na katerih temelji očitno "naravna" družbena legitimnost medijskih inštitucij kot verodostojnih posrednikov realnosti.¹⁵ Rituali torej "legitimirajo" postopke ali dejanja oz. z rituali se posamezna dejanja prikazujejo kot "naravni red stvari", kot da se skozi rituale zgolj izraža vselej že navzoča dejanskost in transcendentalnost teh postopkov ali inštitucij. V resnici pa šele rituali omogočajo, da posameznika dejanja ali inštitucije vidimo kot odsev nečesa večnega, vnaprej danega, vselej že prisotnega. Pierre Bourdieu učinkovito pojasnjuje vlogo rituala na drugem primeru, na primeru prehoda iz deškosti v moškost; ritualna dimenzija ne leži v afirmaciji skupnosti s pomočjo izražanja transcendentalnih vrednot, temveč v naturalizaciji arbitarnih (kulturno konstruiranih) meja, od katere je sama možnost prehodnega obreda (*rite de passage*) sploh odvisna: gre za konstrukcijo domneve, da je distinkcija moško : žensko – vnaprej razločujoča med tistimi, ki lahko prestanejo obredni prehod, in med tistimi, ki tega ne morejo – družbeno osrednja distinkcija. Za Bourdieuja so rituali prakse, ki inštitucionalizirajo kategorialne razlike in razmejevanja; nekatere kategorije naredijo za naravne in legitimne.¹⁶ Pomemben je tudi uvid, da so kategorije, ki jih izumljajo mediji, konstruirane, in da mediji – podobno kot religija – kategorialno razmejujejo marsikaj. Mediji s kategorijami ra-

¹⁵ Couldry, 2005, 65.

¹⁶ Couldry, 2005, 65.

zločujejo stvari, ki so v medijih, in tiste, ki so zunaj medijev. To razmejevanje ni naravno, ampak šele kontinuirana uporaba kategorij konstruira "naravnost" kategorij. Tako nastajajo medijski dogodki in medijske osebnosti, naše vsakdanje komuniciranje o medijih in njihovih osebnostih pa dodatno krepi utemeljenost tovrstnih kategorij. Podobno kot religija – ki konstruira meje med svetim in profanim – tudi mediji vzpostavljajo meje, ki ločujejo medijsko "posvečene" stvari, dogodke in osebe, ter vse tisto, kar ni v medijih. Pascal Lardellier ob tem opozarja na performativno naravo medijskih kategorizacij, ki same vzpostavljajo pogoje lastnega statusa. Avtor navaja tudi termin "ceremonialni mediji",¹⁷ za katere avtorja ugotavlja, da "producirajo" skupnosti, na katere sami sebe naslavljajo".¹⁸ Medijsko izbrani dogodki, kot so politična srečanja premierov, nominacije, inavguracije, kraljevske poroke, pogrebi so obilno medijsko "pokriti" od televizije, radia in drugih medijev, zasejajo obširen obseg dnevnega časopisja, vse to pa daje status pomembnosti rituala, ki se ga udeležuje veliko ljudi. Prav zato so mediji in rituali komplementarni, skupni cilj je kolektivna participacija in vzpostavljanje videza univerzalne skupnosti. Prav tako zagotavljajo "aktivno udeleženost", denimo romarjev, ki lahko izvajajo romarstvo kar v naslonjaču domačega fotelja. Mediji namreč konstituirajo "nujne prehode", ki zagotavljajo obstoj rituala.¹⁹

3. Simbolna moč medijskih ritualov

Medijski rituali niso več le v sferi politike ali religije, temveč so iznašli nove prostore in nove, postmoderne prakse. Obstaja svet športa in "kulturne industrije", ki ga mediji potiskajo v dramatične

¹⁷ Glej D. Dayan in E. Katz, 1996, *La télévision cérémonielle*, Paris, PUF.

¹⁸ Lardellier, 2005, 70.

¹⁹ Lardellier, 2005, 71.

reprezentacije. V sodobnih družbah se namreč uveljavlja pomemben proces, proces, ki aktivno vzpostavlja razločevanje med akterji dogodkov in pasivnimi udeleženci, kar po našem mnenju odlično ponazarja "obsedenost" sodobne zahodne kulture s posameznikom; prav uprizarjanje ločevanja med medijskimi osebnostmi ter navadnimi smrtniki vzpostavlja kategorijo posameznika kot kulturno kategorijo *par excellence*. Prav zato je umestno izpostaviti pojmom spektakla, ki je – nekoliko domače rečeno – visoko nadzorovan, odigran in voden dogodek, s katerim se aktivno vzpostavlja ločevanje gledalcev od samega prizora (v ritualu so vsi udeleženci hkrati akterji). Nadzorovanost spektakla se kaže v pasivnem sprejemanju spektakelske vsebine s strani udeležencev. Pomembno je, da so glavni junaki teh ritualov (filmski zvezdniki, slavni atleti) dovolj karizmatični, saj to zagotavlja smiselnost rituala; njihova karizmatičnost tudi zagotavlja, da je medijsko uprizarjanje ceremoniala vredno novice, vredno poročanja (*newsworthy*). Pojav ritualnih medijev seveda ni vezan na vznik televizijske produkcije, temveč je ritualni vidik medijev že zelo star, vselej pa ima podobne cilje: poveličevanje slavnih, legitimizacija obstoječih inštitucij. Tudi sicer obstajajo močne povezave med rituali in spektakli, saj oboji kažejo na širše družbene funkcije, ki se reproducirajo skozi rituale oz. spektakle, skratka kažejo na potrebe v različnih družbah in kulturah po zbiranju, prikazovanju, identifikaciji in razlikovanju. Razlikovanje je ena od primarnih funkcij spektakla, ki ustvarja razločevanja med nastopajočimi in občinstvom.

Ritualnim medijem lahko pripišemo več družbenih funkcij, ki jih izvajajo bodisi inštitucije, ki organizirajo rituale, bodisi jih izvajajo "glavni junaki" ritualov in njihovo občinstvo. Prvič, medijski rituali izvajajo *pričevansko* funkcijo, saj podobe v medijskem uprizarjanju dokazujejo obstoj dogodkov s tem, da jih prikazujejo, hkrati pa tudi kažejo na njihovo avtentičnost. Mediji ob vnovičnem predvajjanju

omogočajo izražanje emocij, veselja in žalosti ljudi. Drugič, ritualni mediji prispevajo k *monumentalizaciji* (veličanju, veličastnosti) dogodka, zlasti s konstrukcijo uradne podobe dogodka, ki se bo shranil v kolektivni spomin. Veličastnost ni apriorna lastnost dogodka, ampak šele primerno medijsko uokvirjanje dogodek naredi za veličasten. Kot tretje pa ritualni mediji izvajajo akt *legitimacije*. Če oseba ali inštitucija doseže ritualno prikazovanje v medijih, je s tem dosegla tudi status osebe, ki so ji priznali status spoštovanja vredne ali visoko legitimne osebe oz. inštitucije. Medijsko prikazovanje pogreba vzpostavi denimo osebo kot osebo z izjemnim značajem in osebnostjo. Podoben status izjemnosti se lahko izvaja s pojavljanjem oseb v t. i. "breaking news". Sam "format" omenjenih novic uokvirja novico kot "vredno prekinjanja programa", prekinjanje kaže na urgentnost informacije; ozadje urgentnosti pa temelji prav na ločevanju med "medijskimi" in "navadnimi" ljudmi. Obstaja tiha domneva, da so zares pomembni ljudje istočasno tudi medijsko spremljani, "pokriti" ljudje. Komunikacijska kompetenca gledalca bo "pravilno" razumela tovrstno prekinjanje programa, torej kot smiselno, pravzaprav logično dejanje. Pragmatik Grice bi morda dodal, da nenadno "vdiranje v program" ne sledi načelom kooperativne komunikacije, vendar lahko gledalci tovrstno vdiranje – z namenom da ohranijo domnevo, da je vdiranje smiselno zaradi "višje sile" – razumejo kot kooperativno početje. Gre pač za izjemen dogodek. Četrto, ritualni mediji tudi *vektorizirajo* ritualne dogodke in občasno uspejo v produciraju globalnega občinstva. Papežev nagovor *Urbi et orbi* (mestu in svetu) je z nastopom televizijeobil dodatno razsežje, saj se blagoslova zdaj dejansko udeležujejo neposredni udeleženci rituala v Rimu, pa tudi stotine milijonov kristjanov po vsem svetu. Televizija je torej uresničila idejo, ki je prej delovala le kot metafora. Kot peto funkcijo ritualnih medijev Lar dellier izpostavlja *dramatizacijo* dogodkov, ki jih mediji predvajajo.

Televizijski govor je poln tonalnosti. Tudi drugi avdiovizualni mediji delujejo v skladu z uveljavljenimi kodi, ki bazirajo na intimnosti in nepotvorjeni "sproščenosti". Predvajanje medijskih dogodkov (inauguracije, športni prenos) vzpostavlja totalnost dogodka, posameznik lahko (do)živi dogodek v vsej razsežnosti, skratka v enotnosti dejanja v času in prostoru.²⁰ Tudi medijsko podprtji dogodki, ki se fokusirajo na izjemne posameznike – papeži, predsedniki –, prav-zaprav s samim medijskim uprizarjanjem ceremonije osmišljajo te posameznike. Velja pa tudi obratno – "izjemni" posamezni upri-zarjajo svojo izjemnost skozi sam akt ceremonialnosti. Lardellier posrečeno vpeljuje koncept "spektaktor" (angl. *spect-actor*) kot definicijo udeleženca v ritualih oz. – natančneje rečeno – v spektaklih skupnosti. V procesu rituala ni nihče le igralec (angl. *actor*) niti nihče le gledalec (angl. *spectator*). Oboji venomer hkrati opazujejo in tudi izvajajo svoje ceremonialne vloge.²¹ Razločevanje med nastopajočimi in občinstvom je izraz spektakla in funkcija spektakla. Oboji so formativni in konstitutivni člen, eden drugemu zagotovilo, pa tudi zrcalo. Igralec nastopajoči opazuje izvajanje gledalcev, gle-dalci pa vsekakor potrebujejo pogled z druge strani. Za konec lahko navedemo še misel filozofa Leva Krefta: "Dogodek, ki kandidira za medijski spektakel, mora biti sposoben že s svojo neposredno čutno pojavnostjo vzbuditi pozornost, če se le da celo 'povzročiti šok'."²²

Na tej točki lahko že opozorimo na poseben vidik medijskih ritualov oz. spektaklov, katerih namen je razločevanje med nastopajočimi in občinstvom: gre za performativno "proizvajanje" identitet nastopajočih. Šele rituali in ceremonialno obredje, ki ga mediji obilno "pokrivajo", vzpostavljajo situacije, ki omogočajo vzpostavi-

²⁰ Lardellier, 2005, 74–76.

²¹ Lardellier, 2005, 77.

²² Kreft, 2006, 112–125.

tev "izjemnih" posameznikov, torej zvezdnikov, predsednikov in drugače "znanih" oseb. Ceremoniali, tabloidne novičke, sprejemi, inavgoracije in podobno so mesta, ki – čeprav sama na sebi povsem konstruirana in "prazna" – omogočajo situacije in kontekst, v katerem se uprizarja "zvezdništvo", torej medijska "izpostavljenost" posameznikov.

Identiteta nenavadnosti, zvezdništva, izjemnosti ali pa preprosta "ugotovitev", da je neka oseba medijsko "znan", se ne more le označiti na slučajnih krajih, temveč potrebuje legitimacijsko oporo v specifičnih kontekstih. Ko se oseba znajde v primernem kontekstu (spektakel), ji ta nudi "primerne okoliščine", da indeksira svojo identiteto. Identiteta tudi ni kar dana vnaprej, ampak jo tako "znan" oseba izvede v komunikacijskem dogodku. Spektakli, ki se jih udeležujejo nastopajoči, torej ne *izražajo* njihove identitete posvečenih, torej izjemnih posameznikov, temveč taka javna spektakelska izvajanja (performance) *konstruirajo* njihovo identiteto posvečenih in izjemnih posameznikov. Razloček na prvi pogled ni videti bistven, vendar menimo da je ključen. Posamezniki skozi spektakle ali medijske rituale ne kažejo svoje identitete posvečenosti, torej tega, kar "od nekdaj" itak že so, temveč v ritualih šele vzpostavljajo svojo posvečenost. Z rituali postanejo torej tisto, za kar jih prepoznamo, a to šele tisti hip, ko se sprehodijo po "rdeči preprogi". Medijsko dobro "pokrite osebe" vsekakor skušajo parazitirati na vtipu, da njihova udeležba na medijskem spektaklu *izraža* njihovo vnaprejšnje absolutno in brezprizivno legitimnost izjemnih posameznikov. Dejstvo, da se znajdejo na rdeči preprogi, po njihovem mnenju in mnenju večine gledalcev kaže njihovo izjemnost; a proces je drugačen: šele njihovo "tacanje" po rdeči preprogi konstituira njihovo izjemnost. To je razlog, da je tudi spektakel nadvse konstitutivni element zvezdništva, pa čeprav sam na sebi nič ne pomeni. Pomeni pa kontekst, ki ga oseba potrebuje, da izvede svoj zvezdniški šov.

4. Identitete niso v posameznikih, ampak v dejanjih

Kakšen je status zvezdnikov, medijsko znanih posameznikov, skratka ljudi, ki so v medijih? Od kod izvira njihova prepoznavnost in zakaj so prepoznavni? Zakaj so preprosto medijsko “izpostavljeni”? Termin “izpostavljenost” sicer sugerira, da je to “cena”, ki jo morajo plačevati. Da si skratka osebno (morda) ne bi žeeli tolikšne izpostavljenosti, a jo pač morajo prenašati? Kako se vzpostavlja “izpostavljenost”, od kod torej posamezniki dobijo identiteto medijskih zvezdnikov? Predstavili bomo svojo verzijo razumevanja “zvezdništva” in pojasnili mehanizem njegovega vzpostavljanja.

Začnimo z identiteto in z vprašanjem, kje izvira identiteta. Ena od večjih šibkosti prejšnjih raziskav o identiteti je bila med drugim domneva, da so identitete lastnosti ali označbe posameznikov oz. skupin, ne pa lastnosti situacij. Korelacijski pristopi k jeziku in identiteti, na primer v sociolinguistiki, pogosto povezujejo razmerje med uporabo partikularnih lingvističnih oblik s partikularnimi tipi govorcev. Veliko raziskav znotraj variacionistične sociolinguistike ne domneva zgolj tega, da je jezikovna raba na neki ravni distinkтивna, ampak tudi domnevajo, da so take prakse refleksivne. Tradicionalne sociolinguistične domneve torej bazirajo na stališču, da jezikovne prakse *odsevajo* socialne identitete. Kot po našem mnenju pravilno in jasno ugotavljata Mary Bucholtz in Kira Hall v svojem pronicljivem članku *Language and Identity*,²³ drži prav nasprotno: tovrstne prakse *konstituirajo* socialne identitete. Bodimo manj suhoparni in navedimo Barnardov primer iz oblačilne prakse, katere namen je tudi vzpostavljanje identitete, konstrukcija identitete in opredeljevanje razlik. Malcolm Barnard ugotavlja, da obstajajo številne karikature iz zgodnjega 19. stoletja, na katerih ogorčena hišna gospodarica, oblečena v krinolino, zapove svoji enako napravljeni

²³ Bucholtz, Hall, 2003.

služabnici, naj se gre preobleč. Tovrstne karikature so pričale o skrbeh predstavnikov višjih razredov, ki so se jih osvobodili takrat, ko je gospoda za hišno služinčad uvedla nošenje uniforme – ta je bila v rabi za oblikovanje služabnikove razredne identitete. Obleke in uniforme si potemtakem ne smemo razlagati kot odsev ali epifeno men ţe obstoječih razrednih odnosov, marveč kot enega od načinov, na katere se ti razredni odnosi konstituirajo. Razvidno je, da je obleka oz. uniforma nekaj, kar sporoča razredno identiteto, saj si plemiška gospa, katere služabnica nosi krinolino, njen početje razлага kot posnemanje svojega lastnega razrednega položaja, kar se ji zdi vredno vse graje. Trdimo torej, da obleka in uniforma reproducirata institucije, navade, proizvode in razredne položaje kapitalističnega vsakdanjika.²⁴

Poleg tega moramo opozoriti, da so identitete neločljivo navezane na (komunikacijska) dejanja. Identitete se vzpostavljam s komunikacijo in v komunikaciji, v posamičnih dejanjih. Torej se identitete ne porajajo v ljudeh in tudi niso vpisane v njihovih genih.²⁵ Identitete se lahko preklapljam s novo kombinirajo v drugih okoliščinah. Ta dinamična perspektiva je skratka v nasprotju s tradicionalnim pogledom na identiteto, ki to razume kot enotno, nedeljivo in kot trajno psihološko lastnost ali socialno kategorijo.²⁶ Identitete se torej vzpostavljam v samih dejanjih in niso fiksirane v kategorijah, ki bi jih ljudje od nekdaj posedovali.

Se posebno identiteta zvezdnikov je izrazito procesualno vzpostavljena. Če smo natančni, moramo začeti govoriti o zvezdništvu kot tistem sistemu pomenljivih komunikacijskih dejanj, ki jih oseba uprizarja in s tem konstituira sebe za zvezdnika. Če se namreč na-

²⁴ Barnard, 2005, 145–146.

²⁵ Mary Bucholtz in Kira Hall kondenzirano to zapišeta na naslednji način: **identity inheres in actions, not in people** (Bucholtz, Hall, 2003, 376).

²⁶ Bucholtz, Hall, 2003, 376.

vežemo na pravkar omenjeno idejo, ki pravi, da so identitete v dejajnih, ne pa v osebah, potem lahko mesto vzpostavljanja identitete najdemo prav v specifičnih praksah, performancah, skratka v dejajnih, ki štejejo za zvezdništvo²⁷ oz. kažejo nanj. Zvezdništvo torej razumemo kot polje družbenih, semiotičnih praks, znotraj katerih posameznik sebe naredi za zvezdnika. Zvezdnik postaneš, če se znajdeš na ustremnem mestu, v ustremnem polju, za katero je predvideno uprizarjanje zvezdništva. Zvezdnik ne postaneš le zaradi svojih objektivnih zvezdniških lastnosti, ampak te šele izvajanje signifikantnih "zvezdniških" dejanj v "ustreznih okoliščinah" naredi za zvezdnika.

5. Komunikacija kot družbeno polje vzpostavljanja identitet in kot pomenljiva dejavnost; ni pomembno, kaj pomenijo besede, ampak kako jih interpretiramo in kot kaj štejejo

V problematiki konverzacije se največkrat zastavljajo vprašanja, kako govorci in poslušalci uporabljajo jezik v kontekstu vsakdanje konverzacije. Ena od bistvenih problemskih točk, ki se je moramo neprestano zavedati, je enostavno dejstvo, da je izjava v tradicionalnem smislu govorjenja nekaj, kar ljudje delajo. Prav zato je najbolj bazična oblika takega "dela" z jezikom prav pri neposredni (angl. *face-to-face*) konverzaciji. Lyons je to poimenoval kanonična situacija izjave, pravi ji 'komunikacija ena proti ena' ali 'komunikacija

²⁷ Avtorici Mary Bucholtz in Kira Hall (2003: 368–394) predstavita štiri medsebojno povezane in prekrivajoče procese, katerih raziskovanje je bilo zlasti plodno za antropološko razumevanje jezika in identitete: praksa, indeksikalnost, ideologija, performanca. Indeksikalnost je semiotični proces, operacija sopostavljanja, kjer en dogodek ali entiteta kaže na drugega. Nekateri znaki, ki jih imenuje indici (index – kazati na kaj), delujejo prek ponavljanja: dim je znak za ogenj, oblaki so znak za dež. Gre za proces izvlečenja, iztiskanja pomena iz sopostavljenih, bližnjih dogodkov, entitet.

ena proti mnogi'. Vsi udeleženci morajo biti istočasno navzoči v situaciji, tako da drug drugega vidijo, in da lahko hkrati zaznavajo v konverzaciji posredovane neverbalne paralingvistične znake. Vsak govorec tudi ustvarja domneve glede vloge drugih sogovorcev. Čeprav je taka situacija zgolj en tip konteksta situacije za jezikovno rabo, nam je hkrati iz vsakdanjih izkušenj jasno, da gre za zelo običajno in vsem znano situacijo. Navedemo lahko idejo Wittgensteina:

... speaking of language is part of an activity, or form of life.

Ustavimo se za trenutek in zares premislimo citat; govoriti pomeni torej izvajati aktivnost. Če je to *aktivnost*, je torej tudi *constituent* nekega dogodka, to pa hkrati pomeni, da je verbalna aktivnost verbalni konstituent nekega tipa dogodka, skratka znak za neko socialno situacijo, npr. vsakdanja konverzacija s prijateljem ali pa srečanje premierov. Ko sprejmemo, da so izjave hkrati aktivnosti, se moramo po mnenju Williama Downesa²⁸ takoj obrniti k vprašanju norm in pravil. Socialne akcije so v svojem bistvu pravzaprav regulirano vedenje, vedno v skladu z nekimi pravili. Ko ljudje nekaj počnejo, npr. ko volijo na volitvah, ko sodelujejo v konverzaciji ali ko igrajo tenis, je identifikacija njihovega vedenja kot prav te aktivnosti (voljenja, govorjenja, igranja tenisa) v bistvu izraz pravil, ki se jim to vedenje podreja. Vsako tovrstno dejanje, tudi "banalno", kot je nakup časopisa v kiosku, se mora regulirano izpeljati, če želi biti prepoznano in če želi, da ga štejejo kot to dejanje. Če gre za volitve, potem je dejanje "volitev" uspešno izpeljano, če volivec naredi predpisane korake, ki so običajno navedeni v "razglasu o volitvah" ali v navodilih, ki so nalepljena v stavbi, kjer potekajo volitve. Upoštevanje pravil pomeni naslednje: neko dejavnost razumemo oz. ta velja

²⁸ Downes, 1998, 275–322.

kot dejavnost oz. aktivnost nekega tipa. Vedenje postane hkrati znak, ki vsebuje in prenaša informacije, da je aktivnost zares ustrezen primer (te aktivnosti). Uporaba besed "šteje kot" nas opozarja na pomembno ugotovitev: delovanje ni zgolj neko vedenje, obnašanje, ampak je izrazito pomenljiva dejavnost v neki kulturi. Kulturo lahko namreč razumemo tudi kot sistem takih pravil, ki konstituirajo socialne aktivnosti in ki te aktivnosti napravijo razumljive za pripadnike neke kulture. Jezik je vsekakor zelo pomenljiva in bistvena človeška dejavnost.

Prav zvezdništvo kot tip neke aktivnosti ima zelo specificirane in subtilne oblike aktivnosti, ki štejejo kot zvezdniška aktivnost. Besede, geste ali pa specifična modna oprava izvajajo paket specifičnih znakov aktivnosti, tako vedenje pa – kot rečeno – prenaša informacije, da je aktivnost zares ustrezen primer te aktivnosti, de nimo uprizarjanja zvezdništva. Da se oseba "zna pač zvezdniško obleči" ne bo potem takem navadna aktivnost, temveč bo tudi štela za zvezdniško aktivnost.

Na eni strani imamo torej dejanja, ki so tipično odvisna od ustreznegra reguliranega izvajanja, saj šele ustrezno regulirano izvajanje dejanja uspešno opravlja aktivnost oz. šteje kot (je prepoznano) kot izvajanje aktivnosti; tu gre za pokoravanje normam interakcije. Po drugi strani pa imamo tudi dejanja, ki niso vezana na "inštitucije" ter norme, ampak njihov pomen izpostavlja sami govorci, ki ponujajo svojo verzijo branja izjav oz. se aktivno orientirajo k prejetim izjavam. Posamezniki so skratka v posameznih primerih tisti, ki predlagajo, predstavljajo, prikazujejo, da je neka identiteta relevantna, oni so tisti, ki določijo, katera identiteta je relevantna za dejanje, ki ga analiziramo. Oni so tisti, ki opredelijo nekaj kot pomembno, kot bistveno v interakciji. Ljudje so tudi tisti, ki se na neko izjavo orientirajo kot na pomembno, bistveno, živo, relevantno v dani situaciji, pa čeprav tega ne povedo na

glas.²⁹ Tudi prejemniki se na neko izjavo lahko orientirajo na različne načine; kot da je bila trditev, vprašanje, šala itd. Njihovo konkretno *orientacijo* ugotovimo na podlagi njihove *reakcije*. V tem primeru gre torej za medsebojno usklajevanje, kot kaj šteje izjava; posamezniki v tem primeru ne izrekajo vnaprej predpisanih in reguliranih tipov izjav, ampak se s sogovorcem na neki način pogajajo. V medsebojni vsakdanji komunikaciji je torej pomembna posameznikova orientiranost na pojav ali izjavo, ne pa na to, kaj "v resnici" ta izjava govori. Pomemben je odnos posameznika do pojava/izjave, kakšen pomen pojavi/izjavi pripisuje posameznik in kako se orientira na to inicialno izjavo. Na skoraj vsako izjavo se orientiramo na že omenjeni dialoški način, bahtinovsko rečeno: razumemo jo kot nekaj pozitivnega/negativnega, kot vabilo, kot kritiko/pohvalo in podobno. Če oseba A izjavi: *V nedeljo bo sončno* in če oseba B izjavi: *Moram se učiti*, je verjetno vsakomur ta kratki dialog povsem razumljiv, čeprav oseba B na dobesedni ravni ne "reagira" na osebo A. Hkrati tudi krši sodelovalno načelo, kot ga je formuliral Grice.³⁰ Gre za *posredna govorna dejanja*, pri čemer oseba A izvaja govorno dejanje *vabila*, oseba B pa izvaja govorno dejanja tipa *zavrnitev vabila*. Na podlagi reakcije osebe B je tudi jasno, da je oseba B kljub indirektnosti povsem jasno razumela izjavo osebe A kot vabilo in je zato na enak indirekten način izvedla zavrnitev vabila. S svojo reakcijo ("Moram se učiti") je potrdila, da razume izjavo kot vabilo, vendar ga zavrača. Njena reakcija tudi

²⁹ Tudi besede same na sebi torej nič ne pomenijo. Poleg slovničnega pomena so besede vedno prevlečene še z dodatno konkretno življenjsko izkušnjo, s katero interpretiramo besede. "V resnici nikoli ne izgovarjamо besede in ne slišimo besede, ampak slišimo resnico ali laž, dobro ali zlo, pomembno ali nepomembno, prijetno ali neprijetno. Beseda je vedno zapolnjena z ideološko ali življenjsko vsebino in pomenom" (Bahtin, 1980, 77).

³⁰ Grice, 1999, 76–88.

kaže na to, kako se je orientirala na izjavo, izjavo osebe A je razumela kot posredno dejanje vabila na izlet.³¹ Pripomniti pa moramo, da je tudi ta tip komunikacije izrazito ritualiziran in na neki način formaliziran, pa čeprav ne gre za “inštitucionalno” komunikacijo. Velik del vsakdanjega komuniciranja obsega formulske izraze, kjer v resnici ni prav veliko dogovarjanja glede “resničnih intenc”govorcev. Take formulske izjave so prav zaradi pogoste rabe zelo konvencionalizirane.

6. Praksa in performanca

Medtem ko prakso kot eno izmed semiotičnih procesov identificirajo avtorici Mary Bucholtz in Kira Hall³² definirata kot udomačeno (in včasih ne povsem intencionalno) družbeno aktivnost, kot serijo dejanj, ki gradi naše vsakdanje življenje (tovrstna ponavljajoča lingvistična praksa skupaj z drugimi družbenimi praksami oblikuje posameznikov način življenja, čemur Pierre Bourdieu³³ pravi *habitus*), pa performanco definirata kot visoko zavestno in načrtno dejavnost. Performanca vključuje estetsko komponento, ki je tako dostopna v oceno potencialnemu občinstvu. Performance so tako nekakšni označeni govorni dogodki, ki so bolj ali manj ostro ločeni od bolj vsakdanje interakcije. A kot ugotavljajo lingvistični antropologi, performance ne potekajo samo na odru in v soju luči, ampak tudi v vsakdanjem življenju. Ta širši pogled na performanco je kompatibilen s konceptom performativa v filozofiji jezika, ki je našel veliko nadaljevalcev v polju raziskovanja spola.³⁴ Performativni glagoli povzročajo spremembo v svetu, spremenijo “stanje stvari”, seveda pod ustreznimi pogoji. Izjava “Obtoženi je spoznan za krivega” je

³¹ Praprotnik, 2012, 107.

³² Bucholtz, Hall, 2003, 377.

³³ Bourdieu, 1977.

³⁴ Bucholtz, Hall, 2003, 380–381.

namreč dejanje, ki spremeni status obtoženca. Koncept je bil vpeljan v teorijo socialnega spola³⁵ kot performativnost. Avtorica Judith Butler³⁶ ugotavlja, da je spol vzpostavljen na zelo podoben način kot performativno govorno dejanje; s samim pozivom. Performatanca se torej ne nanaša na socialni svet, ga ne *odseva*, ampak ga *vzpostavlja*. Producija spola – in sploh vsake identitete – je zato odvisna od ideologije, ki ohranja to identiteto kot prepoznano in legitimno.³⁷

7. Performativni vidik medijskih ritualov

Identitetno uprizarjanje je torej lahko visoko pomenljiva aktivnost, neke vrste odrska predstava, za nekatere vidike identitete pa je posmemben tudi “inštitucionalni” ali spektakelski vidik, torej ustrezne okoliščine kot jamstvo za uspešno (posrečeno) vzpostavljanje identitete. Tak primer je zvezdništvo, ki je vezano na bolj inštitucionalno proizvajanje; gre za proizvajanje, ki mu vstop v “novo stanje stvari” zagotavlja tudi pričevalec, gledalec, oseba na drugi strani ograje (torej ‘spektaktor’). Ograjo lahko razumemo kot znak za opozicijo, podrejenost, razloženost med medijskimi zvezdniki in navadnimi smrtniki. A to isto ograjo lahko hkrati razumemo kot fetiš, ki pozitivira praznino: kot znak, ki s samo pojavitevijo ustvarja iluzijo razloženosti, kjer te razlike sploh ni. Vsaka konstitucija identitete namreč potrebuje tudi svoje nasprotje, torej A ≠ B. Medijska zvezda potrebuje svoje binarno nasprotje, potrebuje nekoga, ki ni medijska zvezda; težava je le v tem, da je treba poiskati dokaz, da se navadni smrtnik zares razlikuje od medijske zvezde. Zakaj je to težava? Zato, ker se navadni smrtnik pogosto nikakor ne razlikuje od “medijske

³⁵ Uveljavljeno je ločevanje na biološki spol (angl. *sex*) in družbeni spol (angl. *gender*).

³⁶ Butler, 1990.

³⁷ Bucholtz, Hall, 2003, 381.

zvezde”. Oporo za tovrstno razlikovanje najdemo prav v spektaklih, ki s samim prakticiranjem vzpostavljajo medijsko znane posameznike, katerim so ti spektakli namenjeni. Producirajo posameznike, ki ustrezajo “realnosti”, ki jo vzpostavljajo spektakli.

7.1. Modno oblačenje kot vzpostavljanje razlik

Naredimo na tem mestu dodatno pojasnitev procesa razlikovanja s konceptom mode; moda je tipičen primer neverbalnega komuniciranja, ki pomeni mesto vzpostavljanja identitete, zlasti tudi mesto konstrukcije identitete zvezdnika, elitneža itd. Menimo torej, da je moda kot svojevrsten motor vzpostavljanja družbene distinkcije tipičen primer performativne prakse: moda je pogosto samonanašajoča, sama vzpostavlja pogoje lastne produkcije in ob tem proizvaja tudi “elito”, ki se prav z modo skuša ločiti od navadnih ljudi. Sama distinkcija z modo se nemalokrat vzpostavlja zato, da prikrije sam manko distinkcije.

Malcolm Barnard pojasnjuje, da je namen modnih kosov oblačil, kot je Diorjeva obleka, v poudarku na nestalnosti in spremembji. Prav tako tudi ni presenetljivo, da se bo nekdo, ki se želi povzpeti na družbeni lestvici, zatekel k najnovejši modi, da bi okrepil in navzven izrazil podobo časa kot spremembe in napredka. Kraljica si – nasprotno – torej želi, da bi stvari ostale, kakršne so, in se, da bi to izrazila, oblači po antimodi, saj se ta v času le počasi spreminja ali pa sploh ne. Družbeni povzpetnik pa bi si želel svoj položaj spremeniti in se, da bi to izrazil, oblači po modi, ki se v času bliskovito spreminja.³⁸ Če stvar konkretiziramo in pomislimo na slovensko novodobno uprizarjanje “elitnosti”, je zelo očitno, kako si višji razredi oz. elite pri nas prizadevajo prek mode in oblačenja naturalizirati svoj privilegirani status. “Naši elitni predstavniki modo in

³⁸ Barnard, 2005, 22–23.

oblačenje jemljejo kot obliko skrbi za to, da so njihovi pridobljeni družbeni položaji videti legitimni, skorajda naravni in ne rezultat njim naklonjenih družbenih konstelacij in zgodovinskih okoliščin.”³⁹ Moda oz. modno oblačenje je njihov poskus naturalizirati svoj status, saj se v svoji intimi dobro zavedajo, da njihov status ni rezultat kakšnih globljih habitusnih predispozicij. Zato je moda enkraten performativni obrazec, z modo se elitni predstavniki prepoznavajo med seboj, zlasti pa postajajo to, kar pač so – torej elita – šele, če jih ljudstvo prepozna za elito. Ker njihova besede, stališča, prepričanja in ekonomski kapital ne pričajo o kakšni legitimni, dolgotrajajoči “elitnosti”, je moda kot neverbalna komunikacija idealno sredstvo, da “poveš vse”, da se pozicioniraš kot elita, da pa ti ob tem ni treba izvajati družbeno kodiranih (reguliranih) elitnih simbolnih ali komunikacijskih dejanj.

Omenili smo namreč, da obstaja vedenje oz. komuniciranje, ki mu pomenljivost daje ravno ustrezanje normativnim oblikam. Ponovimo: identifikacija nekega vedenja kot prav te aktivnosti (voljenja, govorjenja, igranja tenisa) je prav funkcija pravil, katerim se to vedenje podreja. A biti “član elite” ni isto kot igranje tenisa, zato so tudi pomenljivi signali, s katerimi izvajaš “elitnost”, bolj sofisticirani, čeprav hkrati visoko kodirani. Teh znakov se ni mogoče naučiti na hitrem tečaju obnašanja, ampak so rezultat dolgotrajnega bivanja v nekem habitusnem polju. Ker tega dolgega trajanja novodobna slovenska elita preprosto nima – ker tudi nima na voljo resničnih družbenih situacij, na kakršnih se denimo srečuje elita na Dunaju ali v Parizu –, se odsotnost elitnosti prikrije z bujnim razkazovanjem “spremljanja mode”, z razkazovanjem karseda dragih kosov garderobe.

Kotnik slikovito opozarja, kako so “moda, oblačenje in oblačila eminentne označevalne kulturne prakse slovenskih tranzicijskih

³⁹ Kotnik, 2013.

elit, vplivnih skupin, bogataških razredov in izpostavljenih posameznikov. Te elite o svojem položaju v slovenski družbi s pomočjo medijev redno in izdatno komunicirajo prek mode, oblačil in oblačenja. Integrativnost in distinkтивnost mode kot sredstva za komuniciranje z javnostmi elitam zagotavljajo edinstvenost in različnost hkrati, participacijo in distanco, estetiko in patetiko, moralno odličnost in fabricirano medijsko performanco, celovit življenjski stil in mistificiran blišč, vsebino in videz. Z oblačenjem in modo označujejo svojo družbeno veljavno, status in položaj. Zdi se, da je tovrstno označevanje različnega položaja in statusa skrbneje pospremljeno v družbi, v kateri njene elite doživljajo pomembne ekonomske preboje, statusne spremembe in mobilnosti po družbeni lestvici. In v obdobje tranzicije je takšna družbenozgodovinska okoliščina, ki od slovenskih elit terja, da modo, oblačenje in oblačila ne jemljejo zgolj kot načine, na kakršne komunicirajo njihovi posamezniki ali skupine, ampak kot sredstvo, s pomočjo katerega se grupirajo, mrežijo, osmišljajo, ograjujejo od množice oz. neelite in se prek tega modnega sporazumevanja tudi utemeljujejo kot elitne družbene skupine.⁴⁰ Tako producenti, reproducenti kakor konzumenti modne družbene razlike (torej elite, mediji, kot občinstvo) svoj govor o modi neposredno vežejo še na nekaj drugega, ne na golo oblačenje, vežejo ga namreč na *življenjski stil* posameznika ali skupine. Moda elit je dobila globljo identitetno dimenzijo.

T. i. življenjski stil pa je v resnici le dober oglaševalski, samopromocijski in samolegitimacijski diskurz „elitnih“ posameznikov, s katerim prikrijejo in pokrijejo povsem banalne in neelitne motivacije. Če se domnevni elitnež prične „zgolj“ modno oblačiti, bi se samorazkrinkal pred javnostjo: njegova modna oprava bi se pokazala kot pozorstvo, licemerstvo, v zelo ostri luči bi razkazal svojo pretenzijo po plezanju po družbeni lestvici, kar ni zaželeno, niti pri Slovencih ne. Zato je treba „isto stanje stvari“, torej njihove poskuse

⁴⁰ Kotnik, 2013.

po statusnem plezanju in razkazovanju distinkcije nevtralizirati oz. naturalizirati. Isto stanje stvari se ne sme več prikazovati kot gola slučajnost, kot obopen poskus plezanja v elite, ampak se mora prikazati kot naravno stanje stvari, podobno kot pri mitu. pride do feštistične sprevrnitve, ko se "značilnosti" posameznika ne dojemajo več kot zgolj slučajne značilnosti, ki jih ima ta oseba. Nasprotno; z reprezentacijo takih značilnosti (z razkazovanjem modne oprave) posameznik "izpričuje" svoje naravno stanje stvari, svojo "elitnost". Da pride do tega inverznega branja, da se slučajnosti pripisuje usoda, naši elitneži potrebujemo "življenjski stil" – šele ta konstruirano kulturno (elitnost) spremeni v "naturo". Ko ljudstvo prepozna njegov življenjski stil, je tudi modna oprava edino pravilna in logična poteza: elitnež se potemtakem ne oblači modno, ker hoče plezati po statusni lestvici, ampak tak domnevni elitnež s svojo modno opravo izpričuje svoj življenjski stil, izpričuje svojo skoraj genetsko zapisano elitnost. Ne oblači se modno, ker ima neke parcialne, nizkotne, balalne motivacije, modno se oblači, ker je tako najbolj "avtentičen", "ker se drugače kot modno sploh ne zna obleči", ker je to njegov resnični jaz, z modnim oblačenjem izpričuje svoj življenjski stil, svoje vrednote in prepričanja, ki "niso od včeraj", ampak je tako od nekdaj.

8. Performativno uprizarjanje realnosti; kako napravimo kaj z rituali⁴¹

Medijsko "uprizarjanje" dogodkov in ceremonialno obredje lahko produktivno raziščemo tudi s pomočjo že omenjenega koncepta performativa, ki uspešno pojasnjuje idejo o samorefleksivnosti in samonanašalnosti dejanj ali identitet, pa tudi proces proizvajanja

⁴¹ Gre za parafrizo znane Austinove knjige *Kako napravimo kaj z besedami*, v kateri je razvil koncept performativa.

“popularnosti” in “medijske prepoznavnosti”. Na kratko si najprej oglejmo koncept performativa. Austin je performative opredelil kot izreke, ki

- A) *prav ničesar ne “opisujejo” ali “poročajo” ali konstatirajo, niso “resnični ali neresnični”, in*
- B) *izreči stavek je opraviti neko delo ali del nekega dela, ki ga normalno ne bi opisali kot (ali kot “zgolj”) nekaj reči.*

Kot zglede Austin ponuja različne izjave, denimo: *“To ladjo imenujem Kraljica Elizabeta”* – kakor izrekajo, ko razbijejo steklenico ob kljunu plovila. V navedenem primeru pomeni izreči ta stavek to napraviti, torej reči = storiti.

Običajno je izrekanje takih besed nosilec celotnega dejanja, saj je izvedba izrekanja hkrati tudi cilj izreka, vendar morajo za uspešnost performativa biti zagotovljene tudi ustrezne okoliščine. Tako je pri imenovanju ladje bistveno, da besede izreka pooblaščena oseba, saj šele ta potencialni performativni izjaví “vdihne življenje”. Ustrezne okoliščine oz. pogoji za “posrečeno” delovanje performativov so v grobem:

1. *obstajati mora priznan konvencionalni postopek s konvencionalnim učinkom, sam postopek pa vključuje, da v ustreznih okoliščinah ustrezne osebe izrečejo ustrezne besede;*
2. *za sprožitev postopka morajo biti osebe in okoliščine v danem primeru ustrezne.⁴²*

Pri medijski konstrukciji realnosti lahko zelo dobro zaznavamo “vnazajsko” funkcioniranje ritualov – podobno kot pri performativnih izrekih. Za performativne izjave je značilna iluzija vnaprejšnje realnosti. Émile Benveniste pojasnjuje, da je realnost, na katero re-

⁴² Austin, 1990, 17–25.

ferira performativ, prav realnost, ki jo performativ sam vzpostavlja.⁴³ Medijsko podprtci rituali (spektakli) s celotno medijsko infrastrukturo (medijski producenti, reproducenti in konzumenti) v tem smislu tudi vzpostavljajo realnost, na katero se nanašajo, ob tem pa "medijsko izpostavljenim" posameznikom omogočajo tudi "ustrezne okoliščine", ki so nujni pogoj za posameznikov vstop v "svet slavnih". A tudi "ustrezne okoliščine", torej medijsko dobro spremeljan spektakel, same na sebi nič ne pomenijo. Status spektakla dobi v trenutku, ko se po rdeči preprogi sprehodi oseba, ki je razlog, da se spektakel sploh uprizori.

Vprašajmo se, kaj torej naredijo prave besede na pravem mestu. Kaj torej počne performativna izjava (in analogno s tem javno medijsko pojavljanje "znanih" oseb)? Kaj se zgodi v sodni dvorani, ko sodnik v končnem izreku izusti nekaj preprostih besedic? Sodnikova performativna izjava "Razglašam vas za krivega" dobesedno ustvari oz. "rodi" popolnoma nov subjekt zgolj s tem, da nekoga razglasí za krivega. "Rojstvo" novega subjekta se zgodi s pomočjo nekaj preprostih besedic.⁴⁴ V tem primeru se s pomočjo besedic "Razglašam vas za krivega" razvije iz prvotnega subjekta popolnoma nov subjekt, vsaj kar zadeva njegov status, svobodo gibanja ipd.

Take radikalne konsekvence seveda silijo k razmišljanju, kaj je sodnik resnično naredil (z besedami). Po našem prepričanju njegove besede zgolj "za nazaj" potrdijo veljavnost njegovega izrekanja. Obtoženec⁴⁵ torej jamči, da je sodnikov performativ resničen oz. (vsaj) ustvari iluzijo njegove konsistentnosti.

⁴³ Šumič-Riha, 1988, 19.

⁴⁴ Šumič-Riha, 1988, 19.

⁴⁵ Tako kot obtoženec v sodni dvorani jamči, da je sodnikova izjava konsistentna, tako tudi občinstvo medijskih spektaklov jamči za konsistentnost zvezdnikega statusa opazovanih oseb – oseb na rdeči preprogi.

Po Ducrotevem prepričanju performativna izjava zgolj razglaša oz. pretendira na svojo juridično moč, ki postane dejanska šele, ko (in če) jo naslovjenec prepozna. Za performativno moč torej ni dovolj, da zgolj meri na juridično moč, ampak da meri tudi na njen prepoznanje.⁴⁶ To prepoznanje je seveda prikrito, saj iz vsakdanje komunikacije vemo, da performativnim izjavam priznavamo njihovo moč povsem spontano, kot da je ta moč samoniklo vpisana v performativ. Ravno na tem spregledu fiktivnega prepoznanja vzpostavlajo performativi svojo realnost. Podobno je s spektakli, ki v svojem prakticiranju vzpostavljajo realnost, ki jo uprizarjajo; in tudi spektakli potrebujejo občinstvo, ki je garant spektakla. Paradoksnost performativne realnosti se kaže v tem, da je za njen vzpostavitev nujno, da performativu priznamo, da je zmožen ustvariti realnost, na katero meri. Na tem mestu naredimo analogijo z zvezdniki: v medijskih spektaklih je prav tako nujno, da opazovalci oz. gledalci prepoznajo osebe za zvezdниke, da prepoznajo njihovo zvezdništvo: zvezdnikom moramo torej priznati realnost (= zvezdništvo), na katero merijo, ko se sprehajajo po rdeči preprogi.

Toda tu zadenemo v prej omenjeni paradoks performativa: te na novo vzpostavljene realnosti ne jemljemo za realnost, ki jo je ustvarila zgolj beseda, temveč za nekaj, kar je vselej že tu. Za realnost, ki že "od nekdaj" obstaja v naši vednosti.⁴⁷ Za celotni proces ne začasča namreč, da rečemo, da naslovljenci prepoznajo pretendirani performativ, da ga prepoznajo za to, kar je "od nekdaj že bil", ampak – nasprotno – s tem svojim prepoznanjem performativa je performativ postal to, za kar so ga prepoznali. Kaj pa spektakel? Spektakel pa – kot rečeno – prinese iluzijo, da se bo ravno z njim zares "nekaj" zgodilo, a prav z namenom, da se ne bi nič zgodilo, nič, kar ne bi

⁴⁶ Šumič-Riha, 1988, 19–21.

⁴⁷ Šumič-Riha, 1988, 20.

bilo že vnaprej vpisano v proceduro in v njen specifični čas. Iluzija je sicer iluzorična, a za proceduro bistvena.

Podobno kot s performativnimi izjavami, ki svojo moč delovanja dobijo šele s tem, ko jim priznamo njihovo moč, je tudi z medijskimi osebami, znanimi osebnostmi iz sveta medijev. Tudi ti svoj status zvezdnikov dobijo z našim prepoznavanjem. A da jih mi zares prepoznamo, da zares verjamemo, da so zvezdniki, se morajo sprehoditi po "rdeči preprogi".

Biti zveznik in biti ravno pravšnji za medijski spektakel je – kot vidimo – bolj ali manj stvar spretne konstrukcije "ustreznih okoliščin". A tovrstni spektakli merijo še na nekaj več, na nekaj, kar smo izpostavili v poglavju o modi kot distinkciji. Medijsko prepoznane osebnosti skušajo seveda ustvariti videz, da so znane osebnosti "od nekdaj" in da je njihov status tako rekoč vpisan vanje. Po rdeči preprogi se ne sprehajajo po naključju, s svojim sprehajanjem po rdeči preprogi v dragi modni opravi izpričujejo svoj "življenjski stil". Tu se medijsko uprizarjanje na moč približa mitom v njihovi vztrajni nameri, da se ljudje prepoznaajo v svoji vnaprej dodeljeni identiteti (na primer biti Slovenec). Tudi zvezdništvo se skuša naturalizirati in prikazati, kot da so osebe od nekdaj to, kar so, čeprav zvezdniki postajajo šele, če jih drugi prepoznamo za zvezdниke, sam ritual sprehajanja po rdeči preprogi pa se skuša prikazati kot odsev nečesa globljega, transcendentnega, kot zgolj zunanji izraz vselej že zvezdniškega statusa.

Biti zveznik ali pa "pooblaščena oseba" za izrekanje performativnega obrazca se pravzaprav zanašata na iluzijo občinstva, ki zmotno meni, da je moč "pooblaščenih oseb" ali zvezdnikov (torej moč sodnikovih in županovih besed ali pa status zvezdništva) dana vnaprej. Takšen napačen vtis dobijo prejemniki. Od kod izvira moč sodnika ali župana, od kod izvira status "zveznika"? Besedam se pogosto pripisuje nekakšna notranja magična moč, ki naj bi bila

tako rekoč vpisana v nekatere izraze oz. besede, pri čemer se pozablja, da so besede ‐zgolj besede‐. Besede nimajo moči oz.:

‐ilokucijske moči izrazov /.../ ni mogoče najti v besedah samih, kakor so ‐performativi‐ /.../ Moč besed ni nič drugega kot delegirana moč pooblaščenega govorca, njegove besede /.../ pa v najboljšem primeru le eden od dokazov jamstva njegove pooblaščenosti. Poskušati lingvistično razumeti moč jezikovnih pojavov, v govoru iskati logični princip in princip učinkovitosti govorice institucije pomeni pozabiti, da avtoriteta v govor prihaja od zunaj.‐⁴⁸

Takšne ‐mistifikacije‐ posameznih besed oz. izrazov, ki naj bi bili samoniklo performativni, v katere naj bi bila performativnost tako rekoč ‐vnaprej‐ vpisana, lahko najdemo marsikje. Delegirano moč nekaterih izrazov je možno najti v različnih diskurzivnih situacijah, najlažje pa seveda pri ‐pooblaščenih‐ osebah.

Ivan Ivas v svoji knjigi *Ideologija u govoru* prav tako omenja Pierra Bourdieua, ki prikazuje proces mistifikacije v različnih diskurzih, katerih skupna lastnost je govorjenje iz obveznosti, torej v diskurzih tistih ljudi, ki govorijo ‐z že zlom‐, s pooblastilom institucije, ki ji pripadajo. Govorjenje je v takih primerih posebna vrsta mistifikacije in sama ideologija v teh diskurzih ne deluje na naslovljence samo z vsebino diskurza, temveč tudi z jezikom in njegovo strukturacijo. Takemu uniformiranemu diskurzu je svojstven občutek oz. doživljanje usposobljenosti in primernosti. Govori se z občutkom, kot da je tako dejanje odobravano oz. da je treba natanko tako govoriti.⁴⁹ Performativ funkcioniра v vsakdanji komunikaciji podobno kot fikcijske izjave, saj se tudi performativ ‐pretvarja‐, da

⁴⁸ Bourdieu, 1982, 105.

⁴⁹ Ivas, 1988, 66.

se nanaša na konkretno realnost, ki naj bi (kot sam performativ "po tihem" razglaša) obstajala zunaj njega in neodvisno od njega. Performativ se torej trudi, da bi naslovljenici spregledali, da šele njegov diskurz ustvarja realnost, o kateri govori, da on sam ustvarja realnost, ki je njegov nujni pogoj in hkrati pogoj, da se njegova izjava lahko obdrži nad "gladino" kot performativ.

Pri performativu je prav subjektov položaj zelo zapleten, saj je tu najpomembnejši ravno izjavljalec, kajti ni vseeno kdo in v kakšnih okoliščinah izreka performativno izjavu.⁵⁰ Ravno ti pogoji in okoliščine pa imajo zelo zanimiv, da ne rečemo paradoksen položaj. Poglejmo, zakaj.

Če bi se namreč omejili na definicijo performativa, ki pravi, da je izjava dejanje in da tisti, ki jo izgovori, izvrši dejanje s tem, da to dejanje imenuje, bi to pomenilo, da je vsako izrekanje performativne formule tudi že izvršitev dejanja. Toda če bi vsako izrekanje performativa zares izvedlo dejanje, bi se performativ kot družbeno priznano, institucionalno dejanje izničil. Tak položaj je možno preprečiti le, če so nekatera izrekanja performativa prepovedana, kar omogočimo s klavzulo, ki določa pogoje izrekanja performativov.

Po Benvenistovem mnenju morajo biti izključena predvsem tista izrekanja performativa, ki so izvršena brez potrebne avtoritete. Šele s prepovedjo se lahko iz množice vseh (potencialnih) performativov konstituira vsaj do neke mere konsistentna množica dovoljenih, austinovsko rečeno, posrečenih ali resnih performativov. Problem pa je ravno v prepovedi oz. v tem, s kakšnimi razlogi utemeljiti in upravičiti to prepoved, saj se nedovoljeni performativi v ničemer ne razlikujejo od dovoljenih.⁵¹

⁵⁰ Šumič-Riha, 1988, 23–24.

⁵¹ Šumič-Riha, 1988, 25. Obsežnejšo razlago problema lahko najdemo tudi v: Praprotnik, 1998, 214–223.

”Posrečeni” performativi se sami na sebi v ničemer ne razlikujejo od ”neposrečenih”, prav zato pa je potrebno določiti ”neposrečene” performativne. Torej potrebujemo distinkcijo. Vedno potrebujemo *drugega*, ki nam jamči konsistentnost, ki zagotavlja ustrezne okoliščine, ki zagotavlja, da je sodnik res razglasil nekoga za krivega. Podobno tudi zvezdniki potrebujejo svoje zrcalo, svoje zveste opazovalce, torej *druge*, ki jamčijo za njihov status zvezdnika. Brez opazovalcev tudi opazovani ne bi bil zvezdnik. Še preprostejše: pojem ”opazovana oseba” predpostavlja ”pogled” druge osebe, torej opazovalca. Naredimo še zadnjo analogijo s performativom:

Performativ je strogo zamejen z družbenimi, zunajjezikovnimi konvencijami, da je namreč neka izjava lahko tudi dejanje (performativ), je ne sme izreči kdor koli, ampak zgolj tisti, ki mu pripada pravica, da tako izjavo izreče, torej avtoriteta. Druga pomembna lastnost performativa pa je v tem, da je taka izjava samonanašajoča, saj se nanaša na realnost, ki jo izjava sama vzpostavlja. ”Zacementiranost” performativne uspešnosti na podlagi konvencije kot nujnega jamstva je Benveniste ilustriral s precej slikovito prispevkom: *Vsakdo lahko vpije na javnem mestu: ”Odrejam splošno mobilizacijo.” Tako govoričenje je samo govor, ne more biti dejanje, če ga ne izreka avtoriteta; je le bedasto kričanje, otročarija ali slaboumje.*

In nekaj vrstic kasneje pristavi: ”*Taka so pravila igre*”.⁵²

Menimo, da smo dovolj izčrpno pojasnili zapleten status performativa, ob tem pa hkrati opozorili na primerljivo dvomljivi status ”zvezdništva”. Tudi komunikacijsko dejanje uprizarjanja zvezdništva je vezano na ”avtoriteto”, ki pa ni vpisana v samih zvezdnikih, ampak šele ustrezne okoliščine (”rdeča preprog”) zagotavlja, da bo sprehod po njej štel za zvezdniški sprehod po preprogi.

⁵² Benveniste, 1988, 294–296.

9. Zvezdništvo kot izraz individualizacije sodobne družbe: kult posameznika

Zdaj si lahko zastavimo na prvi pogled nesmiselno vprašanje. Zakaj zvezdniki in znani ljudje obstajajo, zakaj obstajajo na način, na katerega pač obstajajo? Zakaj je v modernih družbah tako veliko komunikacijskih in kulturnih praks namenjenih odkrivanju, razkrivanju, promociji, prezentaciji ali škandalizaciji zvezdniških oseb? Zakaj mnogo ljudi velik del časa namenja spremljanju, opazovanju in komentiranju ljudi, ki jih osebno ne poznajo, so pa ti ljudje predstavljeni v medijih kot znane osebnosti? Zakaj je navaden smrtnik skorajda nenehno informiran o znanih ljudeh, kot da so ti ljudje ključni del kulturnega okolja, v katerem živimo posamezniki? Razlog lahko iščemo v dejstvu, da je moderna družba zlasti družba posameznikov in da so mediji novodobna cerkev, goječi kult posameznika, ki je po mnenju Durkheima religija moderne družbe. V tej luči je bolj razumljivo tudi ceremonialno izpostavljanje posameznikov; če je posameznik – torej sveti objekt kulta individualnosti – osrednja simbolna entiteta, ki se lahko razkrije v komunikacijskih procesih, potem morajo biti tudi same ceremonialne prakse tega kulta navzoče in uprizarjane v komunikacijskih procesih.⁵³ Medijski sistem potrošniške družbe in zvezdništva je osrednje mesto reprodukcije tega kulta individualnosti. Prav individualnost, skrb zase, delanje “na sebi” in ustvarjanje lastne biografije pa so kontekstualne okoliščine za razrast zvezdništva, življenjskih stilov oz. slogov, karizmatičnih oseb, nenavadnih življenjskih usod, dvigov in padcev. Življenske drame posameznikov izražajo to, o čemer razmišlja sodobna družba. Kaj so vrednote in hrepenenja sodobne družbe? O čem neprestano razmišljamo, v kaj vlagamo miselni in telesni napor? V sodobni družbi je veliko stvari na kocki, vse več je odvisno

⁵³ Rothenbuhler, 2005, 91.

od posameznikov. Kot paradigmatski primer lahko navedemo svetovno knjižno uspešnico *Življenje je tvoje* avtorice Louise L. Hay. V tej svetovni uspešnici nas avtorica opozarja na moč pozitivne misli. Verjame, da smo si vse nadloge, ki nas doletijo, v svoje življenje privabili sami z negativnimi prepričanji, kot so: "Nisem dovolj dobra", "Meni se dobre stvari ne dogajajo", "Nihče me ne mara", "Bolezni se kar lepijo name" in še na tisoče podobnih. Na spletni strani <http://www.doria.si/knjigarna/q/artikel/6> je med drugim zapisano: *Odpovejte se vlogi žrtve. prevzemite odgovornost za svoje življenje. Vse bolezni in težave, ki vas mučijo, so tu, ker ste jih sami priklicali, čeprav morda podzavestno. Ugotovite, kje se skriva vzrok za vaše težave. Potem ga začnite odpravljati. Vzrok tiči ponavadi v naši omejeni miselnosti. Spremenite svoje misli, svoja prepričanja in spremenili boste svoje življenje.*

Strinjam se z idejo, da naš pogled na "isto stanje stvari" zelo vpliva na naše "dobro počutje" in da lahko aktivno soustvarjamo pogoje svojega zadovoljnega življenja, vendar bi ob tem pristavili skromno pripombo; ideja o izključno lastnem zavestnem načrtovanju življenja izpostavlja posameznika dramatičnemu zavedanju o usodnosti lastnih odločitev in ideji, da smo za celotni življenjski lok odgovorni predvsem sami. Misel ima daljnosežne posledice na strukturiranje medsebojnih odnosov, zlasti pa se dramatično veča teža posameznikovih dejanj, ki mora sedaj nenehno izbirati in biti za vso svojo srečo nenehno odgovoren. Vprašanje je, koliko je sodobni posameznik ustrezno opremljen za tovrstno podjetje. Na prvi pogled ima v sodobni družbi odlične razmere; pa je res tako?

Individualizacija zahteva torej izbiranje med kulturnimi dobrinami, med življenjskimi stilmi, kaže na pomen in usodnost posameznikovih odločitev. Usode posameznikov, zlasti zvezdnikov in njihovih "opazovalcev", pa kažejo to fokusiranost na posameznika. Ker je življenje moje, je vse več stvari odvisnih od mene; če ne bo uspelo meni,

bo pa komu drugemu. Lepota te svojevrstne poststrukturalistične dikcije pa je še nekje drugje. Praktična intenca take ideje ni le v tem, da bi ljudi samo "prepričali" o svojem prav, ampak tudi to, da poskusijo fronto konflikta, težo odločitev in odgovornosti prenesti v polje, kjer sta vladajoča ideologija in kapitalistični sistem manj vpletena kot "resnična oblast". V vsakdanjem življenju se to kaže na številnih področjih; zunanje okoliščine niso krive za "neprimerno" zavest ljudi glede življenjskih odločitev, saj je ta zavest "samoniklo" subjektivna in torej intimna zadeva vsakega posameznika, ki pa jo lahko mahoma tudi popravi. Kaj torej obravnavana ideja naredi?

Po eni strani posameznika v diskurzu subjektivira, saj je življenje zares subjektivna in intimna odločitev posameznika. S tem se država na eleganten način "odlepi" od sedaj "avtonomnega" subjekta (ki ga je sama ravnokar vzpostavila). S tem, da se država "odlepi" od subjekta, pa ima ta subjekt tudi možnost "izbire", saj vpeljava besede "tvoje" vključuje tako odločitev.

Po drugi strani pa medijske reprezentacije, ki smo jim priča v vsakdanjem medijskem poročanju in oglaševanju, v veliki meri delujejo kot oblika hiperritualizacije, v kateri so pravila osebne prezentacije pretirano poudarjena. Medijske podobe v oglaševanju, v glasbeni industriji in podobnem drsijo v stereotipno prezentacijo oseb. Namesto realističnega razpona možnih individualnih prezentacij najdemo ikonografske prezentacije skrbno izbranih in v skladu s tem močno preferiranih tipov posameznikov/posameznic. Ker gre za prezentacije v medijih, je tem podobam namenjena izjemna pozornost, zlasti pa se jim pripisuje velika družbena veljava; na ta način postajajo oglaševalske podobe gospodinj ali pa podobe uspešnih poslovnih moških z britvicami Gillette hkrati prominentni in reprezentativni primeri "ustreznih" načinov interakcije z drugimi. Ne gre več le za oglase; v teh oglasih se poleg artiklov posredujejo tudi "inštrukcije", kako delovati v modernem svetu. Medijske po-

dobe postajajo reprezentativni primeri, kako biti reprezentativni primer.⁵⁴ Tipičen primer medijskega vplivanja na ločevanje moških in ženskih lastnosti in "instinktov" (kako ideoološko uporabna beseda za tovrstno početje) je televizijski reklamni spot za vrsto pralnega praška, kjer mož svetuje ženi, ki ima probleme z neodstranjenimi madeži na že opranem perilu, dobesedno takole: "Ljubica, morala bi uporabljati Ariel; ta bo odstranil madež."⁵⁵ Po pomoč za razlago omenjene situacije lahko gremo kar k "specialistu" za tovrstne analize, Ervingu Goffmanu, ki je tovrstno problematiko analiziral v svojem delu *Gender Advertisements*,⁵⁶ kjer je svojo pozornost posvetil predvsem načinom in prezentacijam, v katerih sta moški in ženska v reklamah prikazana, to je v visoko manipuliranih reprezentacijah prepoznavanih stvari iz "realnega življenja." Naš konkretni primer je dokaj reprezentativen, saj utrjuje predstavo o pametnem moškem in nežni, delavni ženski. Tudi Goffman v svoji analizi poudarja, da kadar koli je v reklamnem spotu ali na fotografiji prikazana situacija "inštrukcije", je vedno tako, da moški inštruira oz. poučuje "nevedno" žensko. V tovrstnih reklamnih spotih torej ne gre toliko za reprezentativni prikaz realnega življenja – ta je zgolj ideološka "krinka", da reklama pridobi status "objektivnosti", da nas, povedano malo drugače, "interpelira" v subjekt, s čimer dobimo občutek, da je reklama res namenjena "prav" nam –, ampak se v tem tipu reklam oz. oglaševanja namesto realnega življenja in realnih, torej zelo različnih žensk in moških, prikazuje ženskost in moškost. Pri tem tudi ni nujno, da se sami obnašamo "po moško" ali "po žensko", toda reklame so tiste, ki nam skušajo vzpostaviti podobo in nas prepričati, da je to, kar prikazu-

⁵⁴ Rothenbuhler, 2005, 94.

⁵⁵ Omenjeni citat je dobesedni zapis televizijskega reklamnega spota, ki so ga pred leti predvajali na različnih slovenskih televizijskih programih.

⁵⁶ Goffman, 1979.

jejo, realen opis moškega in ženskega značaja, bolje rečeno njune "narave", oz. tega, kar naj bi moški in ženska bila.⁵⁷ Medijsko oglaševanje torej uporabnike inštruira, kakšno je ustrezno in veljavno uprizarjanje moškosti in ženskosti.

10. Medijske novice kot moderna oblika mita; novice ne govorijo o tem, kaj se je včeraj zgodilo, temveč kaj se venomer dogaja

Vsaka družba je obsedena z nekimi vidiki in prepričanji. Sodobna zahodna družba je usmerjena na posameznika, ima pa še kar nekaj drugih prepričanj, kako mora življenje potekati, da bo vse prav. Tovrstna prepričanja se zelo jasno kažejo tudi na ravni medijske produkcije, skratka na ravni odločitev, o čem se bo pisalo v medijih in kako se bo predstavilo "isto stanje stvari".

Medijske zgodbe, torej raznovrstni dogodki vsakdanjega življenja, ne priletijo kar sami od sebe na zaslone novinarjevega računalniškega zaslona. Zgodbe se morajo napisati, na proces pisanja zgodbe pa vplivajo razni dejavniki. Najprej mora novinar sploh vedeti, kakšno zgodbo hoče posredovati, potem pa morata z urednikom ugotoviti, ali oba enako razumeta zgodbo. Na konstrukcijo zgodbe vplivajo tudi zunanji dejavniki, kot je lastništvo medija, seznanjenost novinarja s podobnimi že objavljenimi zgodbami, pričakovanja bralske publike. Povejmo naravnost: zgodbe se "napišejo", še preden se zapišejo. Za vsak posamezen dogodek – voletve, letalska nesreča, umor, koncert, nogometna tekma – skušajo uredniki, poročevalci, pa tudi občinstvo, razumeti, kaj je zgodba. Urednikom in novinarjem si torej ni treba za vsak dogodek vsakič znova izmisiliti povsem nove zgodbe, ni treba povedati povsem nove zgodbe. Kot ugotavlja Jack Lule, zgodbe že obstajajo. In novinarji

⁵⁷ Praprotnik, 1999, 132–133.

se približajo novim aktualnim dogodkom s pomočjo zgodb. Na ta način skušajo vzpostaviti skupno razumevanje in uporabijo že vzpostavljen referenčni okvir. S tem se poenostavi razumevanje zapisanega; bralci hitro razumejo, „kaj je novinar hotel povedati“. Dogodke predstavljajo na podlagi uveljavljenih pripovednih shem, s pomočjo uveljavljenih in hitro prepoznanih zgodb. Včasih se zgodba celo spremeni, ko novinar pridobi nove informacije o dogodku, toda zgodba se s tem ne preobrazi v nekaj povsem novega in še nikoli videnega. Zgodba se spremeni v drugo, a še vedno osnovno in udomačeno zgodbo.⁵⁸ Denimo v zgodbo o dobrih in slabih ljudeh, o dobroti, poštenosti, o pravici, ki da vedno na koncu zmaga. Na tem mestu bi lahko v razpravo vključili tudi koncept topike ali semantičnih makrostruktur, ki signalizirajo, kaj govorci mislijo, da je bistvena informacija diskurza. Pomemben je torej tudi novinarjev odnos do „istega stanja stvari“, saj bo ta odnos določal tudi jezikovne izbire. Pomembna je novinarjeva presoja, „za katero zgodbo gre“ v konkretnem novinarskem poročanju. To je lahko ideološko določeno. Za nekoga je neki dogodek „intervencija zoper nasilno črnsko množico“, drugi pa bo dogodke zgostil v stavek „Urbani odpor proti policijskemu nasilju“. Semantične makrostrukture definirajo pomembne teme, opredeljujejo splošno koherentnost in usklajenost stavkov, organizirajo informacije po vrstnem redu pomembnosti in pojasnjujejo znano ideološko prakso „definiranja situacije“.⁵⁹ Seveda ni vse prepuščeno novinarju in njegovim nameram, kakšno zgodbo želi posredovati. Interpretacija je tudi v rokah bralcev. Vsak posameznik ima svojo osebno zgodovino, svoj parcialni pogled na svet, vsak ima, kot pravi van Dijk, svoj kontekstualni model. Taki kontekstualni modeli so shranjeni v memoriji

⁵⁸ Lule, 2005, 101.

⁵⁹ Van Dijk, 2000, 200.

podobno kot modeli dogodkov, ki jih uporabljammo pri razlagi stvari. Kontekstualni modeli predstavljajo, kako participanti v komunikacijskem dogodku vidijo, interpretirajo in si mentalno predstavljajo značilnosti socialne situacije, ki je zanje relevantna. To je zelo pomembno, saj prav ta subjektivna narava kontekstualnih modelov omogoča osebne variacije in kontekstualno unikatnost – ni bistveno in objektivno to, ali so ljudje v interakciji moški ali ženske, stari ali mladi, pomembno je, kako oni sami sebe vidijo in kako sami sebe konstruirajo, na splošno ali pa v neki situaciji. Kontekstualni modeli nadzorujejo vse pragmatične vidike diskurza, torej stil, retoriko, izvajanje govornih dejanj. Hkrati pa tudi samo stališče do avtorja članka vpliva na našo interpretacijo diskurza, torej ne samo vsebina diskurza, ampak naše stališče do avtorja diskurza.⁶⁰

Premislimo torej, kaj počno novinarji, ko pišejo medijske novice. Kako lahko razumemo tovrstno novinarsko prakso: ali gre za reflektiranje dogodkov ali za kaj usodnejšega? Vsekakor bralci iste ponujene zgodbe ne bodo prebrali na identičen način, saj so tudi kontekstualni modeli bralcev različni. Res pa je, da lahko v novinarskem poročanju pogosto zasledimo zelo shematična oz. v “zgodbe” strukturirana besedila. V ozadju številnih zelo konkretiziranih novinarskih besedil je “moralni nauk”, torej že obstoječa zgodba. Moderna družba je namreč v svojih strukturnih razsežnostih zelo blizu starodavnim arhaičnim civilizacijam. Jack Lule v prispevku s posnemljivim naslovom “Daily News and Eternal Stories” ugotavlja, da moderna družba poimenuje temeljne zgodbe starodavnih kultur s terminom “mit”. In doda: “Modern society calls the fundamental stories told by the BBC or The New York Times ‘news’.”⁶¹ Produktivno je torej raziskati povezanost novic in mitov, saj so po avtorje-

⁶⁰ Van Dijk, 2000, 200–228.

⁶¹ Lule, 2005, 101.

vem mnenju arhetipski miti privzeli moderno obliko v novicah današnjega dne. Mite najdemo vsepo vsod: znotraj nacionalnih poročil, v mednarodni korespondenci, v športnih prenosih, kolumnah, v uvodnikih, pa tudi v osmrtnicah. Priovedovanje zgodb in mitov je vitalni del sodobnih novic, novinarji pa so moderni pripovedovalci zgodb, kot so bili nekoč potujoči pevci, trubadurji, kurirji. Težava je le v tem, da medijske produkcije ne vidimo več kot produkcije zgodb, ker današnje razumevanje novic oblikuje moderna doba. Novice dojemamo kot informacije (ker živimo v informacijski družbi). Novice so za nas detajlni podatki o politiki, gospodarstvu, športu, zvezdnikih, podatki o predsedniških kandidatih, papežih itd. Novice razumemo torej kot informacije. Toda novice so hkrati tudi zgodbe in miti.⁶²

Kakšna je strukturna povezanost novic in mitov? Jack Lule pojasnuje, da je v popularni rabi mit definiran kot napačno verjetje ali kot neresnična zgodba, pomeni tudi starodavno zgodbo o izjemnih posameznikih ali krajih. Po drugi strani novice razumemo kot nabor dejanskih dogodkov in realnih ljudi. Jack Lule mita ne definira kot napačno verjetje ali kot neresnično zgodbo; zanj mit ni niti starodaven niti nerealen. Prav tako tudi novice niso neresnične ali dvomljivega izvora. Povezano med miti in novicami najde v strukturni podobnosti, torej v tem, kakšno vlogo opravljajo miti in moderne novice. Mit razume kot zgodbo, ki izraža prevladujoče ideje, ideologije, vrednote in verjetja. Mit je bistveni družbeni narativ, bogat in dolgotrajen vidik preživetja družbe, ki svoje zgodbe črpa iz arhetipskih figur in oblik, s čimer nudi eksemplarične modele za družbeno življenje. Arhetipi pomenijo osnovne figure in sile, kot so razni heroji, vladarji, nadloge, razni navihanci, požrtvovalne matere. Niso pa vse arhetipske zgodbe miti. Ti so tiste arhetipske zgodbe,

⁶² Lule, 2005, 102.

ki igrajo bistveno družbeno vlogo. Miti vstopijo v podobo, ko arhetske zgodbe predstavljajo pomembne družbene teme ali ideje. Tako lahko npr. zgodba o heroju predstavlja moč, pogum, požrtvovlavnost. Zgodba o poplavah lahko portretira bes jeznega boga ali pa razdiralno moč narave. V tem smislu arhetske zgodbe ponujajo "eksemplarične modele": omogočajo primere dobrega, slabega, pravilnega, napačnega, primer poguma, bojazljivosti. Eksemplarični modeli so modeli družbenega življenja in modeli za družbeno življenje, svojevrstna "navodila za uporabo". Ti modeli predstavljajo skupne vrednote, potrjujejo ključna verjetja, zavračajo konkurenčna "napačna" verjetja in pomagajo ljudem pri razumevanju kompleksnosti vsakdanjega življenja. Miti torej uporabljajo arhetipe, kot so heroji ali poplave kot modele. Miti so sveti, eksemplarični in pomembni, ker oskrbujejo modele človeškega vedenja, dajejo pomen in vrednost samemu življenju. Bistvena funkcija mita je razodevanje eksemplaričnih modelov za vse pomembne človeške aktivnosti, od poroke, dela, izobraževanja, umetnosti in modrosti. Prav zato je po mnenju Jacka Lula mit bistven in vedno navzoč. Mircea Eliade celo trdi, da je mitološka misel bistvena in tipična za vse družbe in da je malo verjetno, da bi kakšna družba lahko povsem izvrgla mite.⁶³ Vse družbe potrebujejo zgodbe, ki obravnavajo zahtevne življenjske preizkušnje, res pa je, da imajo moderne družbe drugačne utvare ali domisleke. Moderne družbe si domisljajo, da so naprednejše in da miti pripadajo le starodavnim družbam. Moderne družbe si domisljajo, da ne potrebujejo herojev ali nepridipravov (čeprav jih stalno izumljajo). Mite so "nadomestile" z znanstveno vednostjo. Eliade trdi, da v modernih družbah najdemo preoblečene mite. Miti se prikrivajo ali kamuflirajo, najdemo pa jih marsikje, še posebno veliko v množičnih medijih: gledališke igre, filmi, televizijski programi, ro-

⁶³ Lule, 2005, 102-103.

mantične novele. Mite, seveda preoblečene, lahko najdemo tudi v novičarskih zgodbah, ki posredujejo dolgotrajne in udomačene zgodbe, s svojimi moralnimi sporočili, nauki, temami. Novičarske zgodbe ponujajo eksemplarične modele, ki posameznike inštruirajo in informirajo.⁶⁴ Če mit pozicioniramo zunaj množičnih medijev in če ga razumemo kot ‐napako‐ v običajnem novinarskem diskurzu, pomeni, da sprejmemo razlikovanje med naprednimi sofisticiranimi zahodnimi družbami in drugimi.⁶⁵ Novice ponujajo stalno ponavljanje zgodb, ritmično aktualizacijo tem in dogodkov. Prav regularno ponavljanje je ključno; pomen in veljavno dobi skozi samo ponavljanje zgodb in modelov. V novicah je to ponavljanje zgodb tipično. Podobno kot mit nam novice ne govorijo o tem, *kaj se je včeraj zgodilo*, temveč *kaj se venomer dogaja*: zločin in kazen, rojstvo in smrt, zmaga in poraz: ta navidez čudna povezava med mitom in novicami se lahko razjasni, ko zadevo pogledamo s stališča bralca; obstaja izrazito formulaično, torej ‐šablonsko‐ obnavljanje zgodb v novicah, poznana je tudi nenavadna vznemirljivost ob poslušanju že slišanih zgodb, pa tudi prijetna pomirjenost, ko zgodba še enkrat potrdi že uveljavljene vrednote.⁶⁶ Nemalokrat že bežen prelet novinarskega članka pove bralcu dovolj, da ta ve, kaj je ‐na stvari‐. Zgodbe so vselej že v ljudeh, torej v bralcih. Te zgodbe je treba le redno ponavljati, saj se s tem potrjuje tudi njihova veljava.

Nemara še predvidljivejše pa so zgodbe v t. i. življenjskostilnih revijah, ki so postale v zadnjih desetletjih obsežna ‐tržna niša‐, pa tudi zanimiv raziskovalni predmet. Revija (angl. *magazine*) je periodična broširana (*paperback*) publikacija, ki vsebuje članke, znanstveno fantastiko, fotografije (*The Collins Concise Dictionary*).

⁶⁴ Lule, 2005, 103–104.

⁶⁵ Coman, 2005, 112.

⁶⁶ Lule, 2005, 105.

Revije obsegajo širok spekter različnih vsebinskih orientacij; obstajajo specialne interesnoobarvane revije, ki se osredotočajo na računalništvo, vrtnarjenje, glasbo, skladno s tem pa tudi jezik omenjenih revij kaže njihovo ozko specialistično naravo.

Caldas-Coulthardova (1996) je ugotovila, da ima ženska revija *Marie Claire* fiksirano strukturo, ki je sestavljena iz osmih glavnih elementov:

1. reportaža – članek, ki ga inspirirata kakšna ženska in njenо vsakdanje življenje v neki drugi kulturi;
2. profil – intervju s kakšno slavno osebo;
3. emocije – producent besedila opravi intervju glede kakšnih čustvenih situacij/problemov;
4. družba – pogled/izsek iz družbe in njenih problemov;
5. prva oseba – surovo, neposredno pričanje/pripoved o dogodu, ki se je zgodila neki osebi;
6. oblikovalski/dizajnerski profil – modna zgodba;
7. življenjske zgodbe – minibiografija znane/slavne že pokojne osebe;
8. recenzije/kritike/napovedniki dogodkov – filmi, knjige, koncertni dogodki.⁶⁷

Zanimivo analizo “življenjskih zgodb” in iz njih izpeljane moralne nauke je zabeležila raziskovalka Carmen Rosa Caldas-Coulthard⁶⁸ v analizi ženskih revij, ki obravnavajo raznovrstne vsakdanje tematike. Proučila je zelo priljubljeno zvrst poročanja, ki se pojavlja v teh revijah: to je pripoved v prvi osebi, ki zlasti zadeva eno od bistvenejših plati zasebnega življenja: spolnost. Ker je ženska zgodovinsko povezana zlasti na zasebni svet (medtem ko so moški po

⁶⁷ McLoughlin, 2000, 1, 28.

⁶⁸ Caldas-Coulthard, 1999.

tradicionalni shemi vezani na javnost), je spolnost kot topika direktno povezana z žensko resnico. Pravo, iskreno sebstvo je tisto v osebni intimi in v modernih ženskih revijah je to sebstvo (jaz) razumljen tudi kot spolno vedenje. Osebne naracije (pripovedi) v prvi osebi omogočajo vstop oz. vpogled v življenja drugih ljudi, prav zato, ker je njihova topika spolnost. Pripovedovalec s tem, ko poroča o svojih spolnih praksah, v bistvu krepi pri bralcih tradicionalne moralne vrednote v smislu: takšno dejanje, kot ga je prikazala oseba XY, vsekakor ni moralno početje in tega nikakor ne sprejemem. Ženske revije pravzaprav utrjujejo tradicionalni pogled na vlogo ženske v družbi. Naracije v prvi osebi ponujajo bralcem in bralkam stalno zadovoljstvo, saj je to povezano z idejo prepovedanega, eksotičnega. Take izpovedi je razburljivo brati. Vsak bi verjetno nadaljeval branje članka z naslednjim naslovom:

JANE, 51, HOUSEWIFE “For the past two years, I’ve been seeing young men in the afternoons.”

Take zgodbe naj bi pravzaprav bralkam omogočale pobeg od rutine vsakdanjega življenja. Žalostna plat zgodbe pa je, da je poglobljena in kritična diskusija glede politike spolov in odnosov moči v teh revijah odsotna. Spolnost je v pretežni meri samo predmet potrošnje, pripovedi so kulturno blago, ki se v teh revijah dobro prodajajo. Stare delitve med žensko in moškim, zasebnim in javnim itd. pa se še naprej ohranjajo.

Naracije (pripovedi) o spolnosti in z njimi povezanimi izkušnjami so neke vrste moderna verzija romantičnih zgodb. Naracije o spolnosti so majhna poročila, povedana z različnimi glasovi in dana skupaj pod generalni pokrov, ki se zapakira s privlačnim naslovom, denimo:

“I pay men for sex” – Ten women explain why.⁶⁹

⁶⁹ Caldas-Coulthard, 1999, 525.

Novinar v članku navede in citira več glavnih junakinj in njihovih konkretnih izkušenj, ki mu rabijo kot "izhodišče" za zgodbo, v resnici pa je praksa običajno ravno obratna: novinar uporabi "glavnega junaka" zato, da lahko v svet sporoča svoje partikularne ideje, glavni junak pa ima vlogo potrjevanja verodostojnosti zapisanega.

Zanimivo je tudi pogledati, kako same pripovedovalke ocenjujejo svoja dejanja in kako na ta način prispevajo k reprodukciji tradicionalnih moralnih vrednot in praks. Evalvacija je pomembna kategorija v vseh tipih pripovedovanja in je tudi najučinkovitejša; bralci lahko pripovedovalki najbolj verjamejo, saj je oseba, ki sama ocenjuje lastna dejanja. S samoovrednotenjem prikažejo akterji svojo vključenost v dejanje, prav v tem procesu pa se tudi najuspešneje reproducirajo tradicionalne vrednote. Ta evalvacija, prevzemanje nekakšne krivde oz. sramu, je ključni element oz. točka vstopa skritega diskurza. Ženske običajno negativno ocenjujejo svoja dejanja.⁷⁰ Splošno sporočilo novinarskega članka bi tako lahko strnili v naslednje: *Ne počnite tega, če pa boste, boste to obžalovale. Trenutno zadovoljstvo vodi v poznejšo kazeno.*

Osnovni paradoks je pravzaprav v tem, da te pripovedi in sami članki po eni strani ponujajo zanimivost, razburljivo zgodbo prepovedane ljubezni, toda hkrati ohranjajo moralno stališče in obsodbo. Zgodbe so razburljive in nenavadne, gredo čez rob v smislu tradicionalnega pogleda na spolnost: ravno zato, ker so nenavadne, pa lahko bralca oceni, kaj je normalno: normalna je dolgoletna heteroseksualna zveza. Tudi opisi žensk nakazujejo, kateri so njeni ključni identitetni gradniki: ženske so definirane z družinskimi povezavami, pri čemer so možje najpomembnejše osebe. Možje so opredeljeni s svojimi poklicnimi statusi, ljubimci pa na podlagi fizičnih opisov, torej le s svojimi telesi. Ženske revije ne spreminjajo tradi-

⁷⁰ Caldas-Coulthard, 1999, 537.

cionalnih vrednot. Revije sicer postrežejo s primeri, toda prav zato, da "spomnijo" bralke, kakšno je ustrezno vedenje.⁷¹

10.1 Novice inštruirajo in informirajo

Novice podobno kot miti prispevajo k definiranju in ohranjanju zdravorazumske realnosti, s svojimi zgodbami in glavnimi junaki – kot v primeru ženskih revij – aktivno zagotavljajo in reproducirajo že vzpostavljeno mejo med "varnim" svetom vsakdanjega življenja in tujim, neprijaznim, nemoralnim svetom na drugi strani.⁷² Novinarje lahko razumemo tudi kot dežurne brklače, ki konkretnim vsakdanjim zgodbam pripenjajo specialne pomene. Medijsko besedilo nima enega samega fiksnega pomena v svojem sporočilu, ampak je pomen uskladiščen s pomočjo specifičnih kulturnih kodov, ki jih bralci deaktivirajo in s tem izluščijo pomen. Bralci torej ne konsumirajo novic le kot refleksijo realnosti, ampak kot simbolni tekst. Zato vedo, da je denimo umor "vreden" večje pozornosti kot kraja avtomobila. Prav zato niso tako pomembni "glavni junaki" v zgodbi, temveč kulturni in simbolni pomeni, ki vzpostavljajo specifično verzijo dogodka in s tem realnosti. Raziskovalec Coman odlično povzema idejo na naslednji način: "*News stories, like myths, do not 'tell it like it is' but rather 'tell it like it means'*".⁷³

Novice in miti so si v mnogočem podobni; ponavljajo zgodbe, predstavljajo zgodbe "malih ljudi" iz realnega življenja, oboji so aktualizacije večnih zgodb, ki označujejo zgodovino človeštva, posredujejo zgodbe, ki izpostavljajo ključne družbene vidike človeštva, moralne dileme. Oboji inštruirajo in informirajo. So moralne zgodbe, ki opozarjajo na stranpoti človeka, na usodnost odločitev,

⁷¹ Caldas-Coulthard, 1999, 523–538.

⁷² Coman, 2005, 116.

⁷³ Coman, 2005, 117.

govorijo o degeneraciji in dostenosti, ponujajo drame, zgodbe o konfuznosti, zgodbe o zmagi pravice. Z zgodbami se skupine posameznikov umeščajo v širši zgodovinski kontekst, pripovedujejo si zgodbe o svojem izvoru, o tem, v kaj verjamejo in kaj zavračajo. Osnovne zgodbe, ki se osredotočajo na vselej podobne teme (pogum, sovraštvo, jeza, maščevanje, pravica, resnica), v veliki meri določajo način pripovedovanja zgodb, ki jih producirajo novinarji, uredniki in drugi. Ko te osnovne zgodbe postanejo javne, ko so predstavljene bralcem in ko izvajajo funkcijo eksemplaričnih modelov (torej skupne družbene vrednote in verjetja), takrat novice postanejo miti. Novice so pogosto zadnji odmev zgodb, ki so bile izrečene že pred davnimi leti.⁷⁴

Novinarji in uredniki torej v svojem medijskem početju črpajo iz velikega arzenala osnovnih zgodb, ki jim rabijo za portretiranje in razumevanje dogodkov. Toda katere zgodbe se zares izberejo, katere vidike je treba izpostaviti? Novice običajno pripovedujejo zgodbe, ki podpirajo družbeni red in ki ohranjajo obstoječe stanje stvari. Nekateri raziskovalci to relativno mrakobno vlogo medijskega poročanja potiskajo še dlje in reducirajo kulturo in mit na raven ideologije. Po njihovi oceni se novice in miti reproducirajo zgolj z namenom produkcie konsenza in za ohranjanje ter podpiranje ideologije. Miti po eni strani namreč ponujajo družbeni red, hkrati pa tudi vztrajajo na družbenem redu, potrjujejo verjetja in jih istočasno omejujejo. S tem ko pripovedujejo zgodbe o urejenem svetu, tudi opozarjajo in svarijo pred družbenimi "odkloni", na katere bi utegnili pomisliti posamezniki.

Jack Lule naredi zanimivo navezavo medijske produkcije na dve drugi področji, na zgodovinopisje in poetiko. Zgodovinar izpostavlja specifične eksaktne izjave o dogodku in njegovih značilnostih.

⁷⁴ Lule, 2005, 106–107.

Zgodovinarja presojajo glede na njegova prizadevanja po resnico-ljubnosti. Po drugi strani pa poet nikoli ne izpostavlja realnih preverljivih izjav. Njegova naloga ni v tem, da pove, kaj se je zgodilo, temveč kaj se dogaja; naloga poeta ni pojasnjevanje, kaj se je zgodilo, ampak to, da predstavi, kaj se venomer in stalno dogaja in ponavlja. Po mnenju Lula lahko novinar opravlja vlogo zgodovinarja in poeta hkrati: v najboljši varianti lahko novinar posreduje točne podatke in hkrati pomen, pove nam, kaj se je zgodilo in kaj se vedno dogaja.⁷⁵ Z zgodbo nam novinar lahko pove, da vrstni red dogodkov ni samo rezultat zgodovinske slučajnosti, temveč da se to venomer dogaja – in da je prav, da se (nam) to dogaja. Amen, tako bodi!

11. Kaj je zgodba v novici?

Za vsako pripoved, ki želi biti uspešno enkodirana (razumljena in sprejeta) od bralcev, je nujno, da ima točko in razlog, da se sploh pove. Novice morajo vsekakor biti vredne objave (*newsworthy*); a tega, da postane neko stanje stvari vredno novice, ne zagotavlja samo stanje stvari; novinarji potrebujejo “zgodbo”. Novinar mora torej iz bolj ali manj natančnega zaporedja dogodkov narediti zgodbo. Iz podatkov mora narediti zgodbo. Zgodba ni v tem, da bralec prepozna seštevek dejstev v novici, temveč da prepozna njihove notranje medsebojne odnose. Novinar mora torej zbirkо dejstev ukrojiti na način, da bodo njihovi notranji odnosi postali razumljivi in zlasti pomenljivi, vredni zgodbe. Kaj naredi neki niz podatkov vreden zgodbe. Ali je gasilsko reševanje mačke na drevesu vredno zgodbe v nacionalnem časopisu? Verjetno ne. Gre za preveč minorno in predvidljivo zgodbo, ki se dogaja vsak dan. Kaj pa, če gre še vedno za reševanje mačke, toda s pomembno in zlasti pomenljivo informacijo: lastnik mačke je premier ali pa mestni svetnik, ki se je zadnje čase javno in odkrito zavzemal

⁷⁵ Lule, 2005, 109.

za krčenje proračunskih sredstev pri postavki "gasilska dejavnost" in se ob tem pritoževal, da gasilci preveč časa namenjajo reševanju mačk, premalo pa svoji osnovni dejavnosti. V tem primeru ima novinar nenadoma precej sočno in zabavno zgodbo.⁷⁶ Zgodbe se tudi časovno zelo razlikujejo; ali ima torej zgodba "noge", ali bo prvi zgodbi lahko sledilo nadaljevanje? V primeru mačke gre bolj za hudomušno zgodbo, enodnevno zaušnico mestnemu svetniku. Kakšne zgodbe so še na meniju novinarjev? Vsekakor zgodbe, ki pri bralcih vzbujajo (tudi) začudenje, presenečenje, ne pa le razumevanje. V medijskem diskurzu je – kot rečeno na začetku prispevka – prisotna napetost med posredovanjem informacij in željo/potrebo biti zabaven, ugajati občinstvu. Značilne so torej zgodbe, ob katerih zazevamo in ob katerih možje zavpijejo svojim soprogam: "Draga, si videla to?!" Gre za prese netljive, osupljive zgodbe (*what a story*), za škandaloznost, bolj za vznemirjenje bralca kot pa za njegovo razsvetlitev. Obstajajo seveda tudi drugačne zgodbe, take, ki pri bralcih sprožijo izjave tipa "To se mora končati" ali pa "Kam drvi ta svet"; poglobljene raziskovalne zgodbe skušajo torej evocirati tudi moralno obarvane reakcije. Čeprav zgodbe le nizajo dogodke, sprožajo tudi moralne ocene. A te moralne ocene niso statične, ampak se spreminjajo v skladu z vrednotami in mišljenjskimi vzorci družbe. Tako je analiza ameriških novic ugostila, da se geji in lezbijke v sodobnem času mnogo pogosteje pojavljajo v novicah kot pred desetletji in da so medijsko obravnavani na bolj "rutiniran" način, torej kot posamezniki in posameznice v zelo običajnih vsakdanjih novicah. Istospolno usmerjeni posamezniki in njihove zgodbe niso več v tolikšni meri "moralne" zgodbe. V medijskem portretiranju postajajo normalni, "dolgočasni" posamezniki, ki ne služijo več reaktivaciji moralnih ocen.⁷⁷

⁷⁶ Schudson, 2005, 122.

⁷⁷ Schudson, 2005, 123–124.

Tudi raziskovalec Alan Bell v podobnem smislu ugotavlja, da novinarji ne pišejo novinarskih člankov, temveč da pišejo zgodbe. Te poznaajo vse kulture, srečamo pa jih v vseh tipih jezikovne rabe, od neposredne konverzacije do javnega govora. Velik del izkušenj človeštva je na takšen način utelešen v zgodbah. Bell trdi, da so novinarji v sodobnem svetu poklicni pripovedovalci zgodb. Medtem ko se pravljice začne s klasičnim uvodom: "Nekoč pred davnimi časi ...", pa se novinarska zgodba začne takole: "Petnajst ljudi je bilo ranjenih v nesreči avtobusa, ki je zapeljal v deročo reko." Delo novinarja je osredinjeno na zbiranje in pisanje zgodb; dober novinar zbira torej dobre zgodbe, pozna dobre zgodbe. Odgovoren in zahteven urednik, torej njegov nadrejeni, pa ga nadležno in venomer vprašuje eno in isto: "Je tole, kar mi zdaj pripoveduješ, res zgodba?" in "Kje vidiš zgodbo v svojih pravkar posredovanih informacijah"?⁷⁸ Novice in njihove aktualizacije v podobi zgodb vedno kažejo tudi na zasidranost družbe v kulturni sistem vrednot in prepričanj. Novice so pravzaprav niz literarnih konvencij (kako, zakaj, kdo, kje), kar pomeni, da so novice refleksija kulture in da reproducirajo posamezne vidike splošne kulture, ki jih novinar ali urednik sicer nista zavestno artikulirala, vsekakor pa obstajajo. Novice producirajo ljudje, ki delujejo znotraj kulturnega sistema. Vsak kulturni sistem pa je kot nekakšen rezervoar shranjenih kulturnih pomenov in konvencij vseh vrst: obstajajo kulturno (in ideološko) motivirane konvencije glede virov – kdo so legitimni viri ali pričevalci zgodb, kdo so posredniki informacij. Kulturni sistem se kaže tudi na ravni novinarjeve percepcije občinstva, torej kdo so naslovni in kakšne so njihove potrebe. Novice kot oblika kulture vključuje tudi domneve o tem, kaj je pomembno v družbi, kaj je vredno objave, kaj je pomembno za posameznika, v kakšnem času in prostoru živimo, kaj

⁷⁸ Bell, 1999, 236.

so naša hrepenenja. Novinarska zgodba naj bi odgovorila na vprašanja kdo, kaj, kdaj, kje in zakaj o konkretni temi. Če razumemo novice kot neposredni izraz kulturnega sistema, pa moramo tovrstno novinarsko produkcijo proučevati natančneje: katere kategorije oseb se štejejo kot *kdo*, kateri tip stvari razumemo kot dejstva, torej kot *kaj*, kakšen geografski in časovni vidik je vpisan v vprašanje *kdaj* in *kje*, in končno, kakšen tip prezentacije šteje kot pojasnilo, torej v smislu vprašanja *zakaj*.⁷⁹

Vse novinarske zgodbe so zgodbe, a se razlikujejo. Nekatere nas spominjajo na uveljavljene naracije, ki jih povezujemo z novelami, šalami, z opravljanjem, moraliziranjem. Drug tip zgodb so t. i. *hard-news story*, ki vse ključne informacije predstavijo na začetku in pogosto bralcev sploh ne prepričajo, da bi prebrali celotni članek, saj zaključek takega članka ne prinese nikakršnega sklepa ne moralnega sporočila, temveč le najmanj pomembne informacije. Te novice predvsem posredujejo informacije, ne vzpostavljajo pa skupnih povezav s svojimi bralci. Na enem koncu novinarskega poročanja imamo torej model natančnega zbiranja točnih in karseda relevantnih informacij, na drugi strani pa obstaja model novinarja kot ne-kakšnega literarnega ali fotografskega umetnika, ki v prvi vrsti povezuje svetove v glavah posameznikov. Ta model se navezuje na Andersonovo vizijo horizontalne skupnosti.⁸⁰ Pripovedovanje zgodb je v tem primeru razumljeno kot graditev skupnosti. Ta pogled na novinarstvo razume novice kot del procesa produciranja kolektivnih pomenov (in kolektivnega zavedanja in zamišljanja skupnosti), ne pa kot proces transmisije informacij.⁸¹

⁷⁹ Glej tudi Fairclough, 1995, 5.

⁸⁰ Primerjaj, Benedict Anderson, *Zamišljene skupnosti; o izvoru in širjenju nacionalizma*, Studia humanitatis.

⁸¹ Schudson, 2005, 126–127.

12. Namesto zaključka: še o občinstvu in njegovi vlogi

Študije množičnih medijev so dolgo časa izpostavljale in reproducirale idejo o linearni komunikaciji, torej idejo, po kateri se medijski teksti linearno premikajo od medijskih producentov k medijskim prejemnikom. Tudi študije o občinstvu – ki so sicer premaknile pozornost od medijskega teksta k procesom in situacijam interpretacije – so v veliki meri reproducirale “linearno” paradigma, saj so v središče procesa ustvarjanja pomena postavile medijski tekst in njegovo interpretacijo. Še vedno je bil medijski producent edini tvorec medijskega sporočila.⁸² Le neznaten del analize medijev (zlasti njihove recepcije, torej branja, poslušanja, gledanja, pa tudi interpretacije) pa se usmerja na področje družbenega življenja posameznikov, v katerem igrajo mediji vlogo ogrodja za vzpostavljanje posameznikovih identitet, življenjskih stilov itd. Na tem področju je produktivna etnografija intertekstualnosti, ki intertekstualnosti ne razume kot značilnost medijskih tekstov, ampak kot družbeno strategijo, s katero posamezniki uporabljajo medije kot del svojega kulturnega kapitala, kot del svojega simbolnega orodja, s katerim izpostavljajo in konstruirajo identitete. Intertekstualnost kot strategija pomeni premik s področja medijskih učinkov k poetiki vsakdanjega življenja. Ni torej bistveno le analizirati kulturnih pomenov, ki so zapakirani v medijskih tekstih, temveč tudi raziskati rabe medijev v socialni interakciji, s tem pa pokazati na vsenavzočnost medijev v vsakdanjem življenju, pa tudi na inovativne rabe medijev, ki jim lahko posamezniki redefinirajo pomen ali pa jih uporabljajo na način, ki zadovolji njihove (komunikacijske) potrebe. Vsekakor ni to, da ste navdušeni oboževalec igralca Jean-Clauda van Damme, isto kot to, da ne zamudite nobene filmske premiere režiserja Pedra Almodovarja. Prav tako gledalci nikoli niso le občinstvo, temveč si

⁸² Peterson, 2005, 136.

tekste zapomnijo, olepšujejo, jih uporabijo v vsakdanji konverzaciji. V medosebni komunikaciji navajajo filmske dialoge, posnemajo igralce, žvižgajo melodije. Poznavanje posameznih značilnih filmskih izsekov in tekstov in sposobnost izražanja tega znanja na situacijsko primeren in kompetenten način je oblika kulturnega kapitala, ki se ocenjuje in vrednoti v številnih situacijah.⁸³ Tu se lahko navežemo na Pierra Bourdieuja, ki trdi, da je lingvistična izmenjava (komunikacija med sogovorci) tudi svojevrstna ekonomska izmenjava. Izjave v večini primerov namreč niso le znaki, ki jih je treba razumeti; to so hkrati tudi *znaki bogastva*, ki so bili izraženi, izjavljeni z namenom, da se ocenjujejo in spoštujejo, hkrati pa so tudi znaki avtoritete, ki naj se jim verjame in naj se upoštevajo. Maksimalna informacijska učinkovitost je le v redkih primerih ekskluzivni cilj lingvistične produkcije; pogosto je osnovni motiv lingvistične produkcije vzpostavljanje simbolnega profita.⁸⁴ Preprosteje rečeno, z uporabo specifičnih strokovnih besed, znanih le strokovnjakom, tudi sporočamo nekaj povsem drugega, kot če uporabljamо zelo osnoven nabor besed, če uporabljamо le obča mesta, splošne resnice itd. Če v svoj diskurz vključujemo citate iz Almodovarjevih filmov, če vključujemo izseke iz Sartrovih dram ali pa denimo dialoge iz Bitke na Neretvi ali iz Casablance, s tem v veliki meri ne posredujemo informacij, ampak se pogajamo za simbolni prestiž, veljavo pri sogovorcu. Intertekstualnost je torej aktiven socialni proces, ki vključuje izpostavljanje (iztisnenje) posameznih diskurzivnih elementov (besed, melodij, dialogov) iz ene okoliščine (dekontekstualizacija) in njihovo vključevanje v drugo okoliščino oz. socialno situacijo (rekontekstualizacija).⁸⁵

⁸³ Schudson, 2005, 131.

⁸⁴ Bourdieu, 1999, 502.

⁸⁵ Schudson, 2005, 131.

Zaključek

Članek je v svojem osnovnem izhodišču skušal predstaviti nekatere vidike medijev kot inštitucij, izpostavil je vlogo medijev kot "pre-našalcev" kulture in njenih prepričanj. Mediji in medijska produkcija so namreč aktivni ustvarjalci družbene realnosti. Medijsko prakso smo skušali z več primeri čim bolj konkretizirati, ob tem pa smo se v veliki meri naslonili na specifični vidik konstrukcije realnosti, namreč na performativni vidik in njegovo samorefleksivnost. Ob tem smo razčlenili vlogo medijev kot "garantov" performativne realnosti. Izpostavili smo vlogo kulture pri upomenjanju medijev ter opozorili na komunikacijsko in legitimacijsko vlogo medijev pri reproduciraju družbenih skupin, natančneje elit in zvezdnikov (medijski spektakli, moda kot družbena distinkcija, identiteta). Pоказали smo, kako mediji in medijske vsebine posredujejo pomene in vrednote, zato lahko tudi uporabnik te dobrine uporabi za konstrukcijo pomenov o sebi, o socialni identiteti in družbenih relacijah. Rdeča nit članka je dialektični odnos med družbenimi praksami in njenimi nosilci ter mediji, saj so oboji konstitutivni člen v polju reprodukcije družbene atmosfere, vrednot, stališč. Ker mediji kreirajo in uveljavljajo simbolne sisteme mišljenja in ker so mediji kulturni sistemi socialne konstrukcije realnosti, smo ob tem uporabili še nekatere antropološke koncepte, kot so rituali, miti, naracije, simboli, ki se navezujejo na medijsko komuniciranje (medijski rituali, novice kot miti, mit kot skriti tekst).

Bibliografija

- ANDERSON, B. (1998): *Zamišljene skupnosti; O izvoru in širjenju nacionalizma*, Ljubljana, Studia humanitatis.
- AUSTIN, J. L. (1990): *Kako napravimo kaj z besedami*, Ljubljana, Studia humanitatis.

- BAHTIN, M. (1980): *Marksizam i filozofija jezika*, Beograd, Nolit.
- BAUMAN, S. (2009): *Resničnostni šov: medijsko uprizarjanje realnosti kot sodoben kulturni fenomen*, magistrsko delo, Ljubljana, ISH – Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- BELL, A. (1999): “News Stories as Narratives”, v: Jaworski, A., Coupland, N., ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 236–251.
- BENVENISTE, É. (1988): *Problemi splošne lingvistike*, Ljubljana, Studia humanitatis.
- BOURDIEU, P. (1977): “The Economics of Language Exchanges, *Social Science Information*, 16(6), 645–668.
- BOURDIEU, P. (1982): *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU, P. (1996): *Na televiziji*, Ljubljana, Knjižna zbirka KRT.
- BOURDIEU, P. (1999): “Language and Symbolic Power, v: Jaworski, A., Coupland, N., ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 502–513.
- BUCHOLTZ, M., HALL, K. (2003): “Language and Identity”, v: Duranti, A., ur., *A Companion to Linguistic Anthropology*, Basil Blackwell, Oxford, 368–394, http://www.colorado.edu/linguistics/faculty/kira_hall/articles/B&H2004b.pdf, 29. 8. 2012.
- BUTLER, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- CALDAS-COULTHARD, C. R. (1999): “Women who pay for sex. And Enjoy it”. Transgression versus morality in Women’s magazines, v: Jaworski, A., Coupland, N., ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 523–540.
- COMAN, M. (2005): “News Stories and Myth – the Impossible Reunion?”, v: Rothenbuhler, E. W., Coman, M., ur., *Media Anthropology*, SAGE, Thousand Oaks, London, New Delhi, 111–120.

- COULDREY, N. (2005): "Media Rituals: Beyond Functionalism", v: Rothenbuhler, E. W., Coman, M., ur., *Media Anthropology*, SAGE, Thousand Oaks, London, New Delhi, 59–69.
- DIJK, T. van (2000): *Ideology; A Multidisciplinary Approach*, London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE.
- DOWNES, W. (1998): *Language and Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FAIRCLOUGH, N. (1995): *Media Discourse*, London, Arnold.
- FISKE, John, (1987): *Television Culture*, London, Routledge.
- GOFFMAN, E. (1979): *Gender advertisements*, New York, Cambridge, Philadelphia, San Francisco, Washington, London, Mexico City, Sao Paulo, Singapore, Sydney, Harper Torchbook, Harper & Row Publishers.
- GRICE, P. H. (1999): "Logic and Conversation", v: Jaworski, A., Coupland, N., ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 76–88.
- HOFSTEDE, G. J., PEDERSEN, P. B., HOFSTEDE, G. (2006): *Komuniciranje; raziskovanje kulture*, Ljubljana, Družba Piano.
- IVAS, I. (1988): *Ideologija u govoru*, Filozofska istraživanja, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- KOTNIK, V. (2013): "Moda kot družbena distinkcija slovenske tranzicijske elite: Etnografija eksploatacije neke medijske promenade", v: Pušnik, M., Fajt, E., ur., *Študije mode na Slovenskem*, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana [v tisku].
- KREFT, L. (2006): "Medijski spektakel za izven in za podeželje", *Časopis za kritiko znanosti*, 223, 112–125.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M. (2003): *Metaphors We Live By*, Chicago in London, The University of Chicago Press.
- LARDELLIER, P. (2005): "Ritual Media: Historical Perspectives and Social Functions", v: Rothenbuhler, E. W., Coman, M., ur., *Media Anthropology*, SAGE, Thousand Oaks, London, New Delhi, 70–78.

- LULE, J. (2005): "News as Myth; Daily News and Eternal Stories", v: Rothenbuhler, E. W., Coman, M., ur., *Media Anthropology*, SAGE, Thousand Oaks, London, New Delhi, 101–110.
- MARX, K. (1961): *Kapital*, Kritika politične ekonomije, 1. zvezek, 1. knjiga, Proces produkcije kapitala, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- McLOUGHLIN, L. (2000): *The Language of Magazines*, London in New York, Routledge.
- PETERSON, M.-A. (2005): "Performing Media: Toward an Ethnography of Intertextuality", v: Rothenbuhler, E. W., Coman, M., ur., *Media Anthropology*, SAGE, Thousand Oaks, London, New Delhi, 129–138.
- PRAPROTNIK, T. (1998): "Performativ kot nujna fikcija ali kako na-pravimo kaj s konvencijami", v: Cindrič, A., ur., *Čarnijev zbornik*, Oddelek za sociologijo, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 214–223.
- PRAPROTNIK, T. (2012): "Procesi osmišljanja sveta in konstrukcija identitete", *Monitor ISH*, XIV/1, 75–115.
- ROTHENBUHLER, E. W. (2005): "The Church of the Cult of the Individual", v: Rothenbuhler, E. W., Coman, M., ur., *Media Anthropology*, SAGE, Thousand Oaks, London, New Delhi, 91–100.
- SCHUDSON, M. (2005): "News as Stories", v: Rothenbuhler, E. W., Coman, M., ur., *Media Anthropology*, SAGE, Thousand Oaks, London, New Delhi, 121–128.
- ŠUMIČ-RIHA, J. (1988): *Realno v performativu*, Ljubljana, Analecta.

POJMOVNE
PODOBNOSTI
V.

KARMEN MEDICA¹

Orientalizem, okcidentalizem in postmoderna antropologija

Uvod

“Orientalizem” je bil v času vzpona postmoderne značilna kolonialistična znanost, namenjena obravnavanju kolonialnih ljudstev kot objektov in izoblikovanju napačnih in varljivih razlik med družbami.

Pomembno komponento postmoderne antropologije je predstavljalo zanimanje za moč in s tem povezano naraščajoče zanimanje za identifikacijo moči. To se je še najbolj manifestiralo v kolonialnih in postkolonialnih diskurzih ravno z razpravami o orientalizmu.

Sam koncept orientalizma v povezavi z diskurzom moči je uvedel Edward Said v svoji knjigi *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*.² Said napade Zahod (s tem izrazom, pisanim z veliko začetnico, so zaobjeta ne le geografska področja, ampak predvsem ekonomske in kapitalistične ideologije tistih, ki se identificirajo z modernimi, marketinškimi vrednotami zahoda), češ da je zato ustvaril koncept Vzhoda oz. Orienta, da bi lahko dominiral nad njim s trgovino, kolonializmom in drugimi oblikami izkoriščanja. Pravi, da Zahod nujno potrebuje Orient zato, da lahko definira sebe: tisto, kar ni Vzhod, je Zahod.

¹ Dr. Karmen Medica je predavateljica na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani in predavateljica na Fakulteti za humanistične študije v Kopru ter raziskovalka na Znanstvenoraziskovalnem središču PU. E-naslov: karmen.medica@guest.arnes.si.

² Said, 1996.

Osrednja ideja Saidove teorije o orientalizmu je, da znanje Zahoda o Vzhodu ne temelji na dejstvih in realnosti, ampak na različnih stereotipih o Orientu in orientalskih kulturah, prek katerih vidimo vzhodne družbe kot medsebojno bistveno enake in hkrati bistveno različne od zahodnih družb. Po Saidu se je moderni orientalistični diskurz začel oblikovati z začetkom evropske kolonizacije preostalega sveta, ko je Evropa prišla v stik z domnevno manj razvitim družbami Vzhoda. Evropejci so vzhodne kulture razumeli kot eksotične in v duhu razsvetljenstva oblikovali znanost o Orientu in Orientalcih. Dojemanje lastne evropske kulture kot boljše in večvredne je skupaj z idejo močnejšega in naprednejšega imperija dalo temelje evropskim kolonialnim praksam, t. i. "civilizacijskim misijam".

Vendar je treba poudariti, da Said ni iznašel termina orientalizem. Že pred njim se je uporabljal za opisovanje najrazličnejših akademikov, ki so raziskovali, proučevali in predavali o Orientu. Danes se v akademskih vodah manj uporablja, ker gre za precej ohlapen pojem, ki je močno obremenjen z asociacijami na evropski kolonializem. Ustaljeni pomen besede se nanaša predvsem na orientalistiko, ki pomeni vedo o orientalskih jezikih in književnostih. Said je izraz uporabil za poimenovanje celotnega zahodnjaškega sloga imaginarnega ali dejanskega miselnega in emocionalnega obvladovanja Orienta in Orientalcev, ki se je razvil precej pred nastankom orientalistike, pri tem pa je uporabil končnico *-izem*, in s tem neizogibno dodana tudi negativna konotacija.³

V širšem teoretskem okviru Said definira orientalizem kot ideo- logijo, kot način mišljenja, ki temelji na ontološki in epistemološki distinkciji med Orientom in Okcidentom ter v ožjem konkretnejšem smislu kot izvajanje prevlade Zahoda nad Vzhodom. Orientalizem razume kot poseben slog oz. strukturo misli, kot oblikovanje

³ Said, 1996, 13.

posameznih posplošitev, prek katerih se reproducira globalna kulturna hegemonija.

Njegove ideje so bile na neki način pričakovane, saj so mnogi pisali o tem, kako so bile antropološke študije v času kolonializma (in še danes) neločljiv del neenakih odnosov med Zahodom in t. i. tretjim svetom. Said je implicitno kritičen do antropologije in obsoja antropološki orientalistični diskurz, čeprav je njegova kritika še bolj usmerjena predvsem na literate, filologe in arheologe.

Antropološka dediščina kolonializma

Antropologija (še najbolj socialna antropologija) se vse bolj specializira kot disciplina s svojim lastnim predmetom proučevanja. Ta predmet niso več t. i. "primitivna", "divja" ljudstva, ampak ljudstva, ki so se družno začela imenovati "druga", neevropska.

To je izzvalo številne pripombe. Program je bil očitno preveč pokroviteljski, celo ponižajoč, ker ljudi, ki jih proučuje, obravnava kot eksotiko.

Pojavili sta se tudi dve težavi:

- Vse več evropskih znanstvenikov je svoje terenske študije opravljalo v Evropi. V drugih državah – Indiji, Indoneziji, Braziliji, Mehiki – so začele nastajati socialno-antropološke šole, kjer so domači znanstveniki opravljali etnografske študije doma. Postalo je jasno, da se socialna antropologija ne more več definirati kot specializirana znanost o "drugem".
- Druga težava je bila v tem, da antropologi niso imeli več monopola nad študijem oddaljenih ljudstev. Regionalne študije so bile v razcvetu v številnih delih sveta. Kamor koli je etnograf odšel, je moral svoj predmet proučevanja deliti z zgodovinarji, politologi in drugimi strokovnjaki, z lokalnimi znanstveniki. Vse razprave o nezahodnjaških družbah in kulturnih tradicijah so postajale vedno bolj interdisciplinarne. Medtem ko je bil npr. nekoč britanski et-

nograf morda edina avtoriteta glede poznavanja Fidžijcev, je bila zdaj mednarodna skupnost strokovnjakov različnih disciplin.

Vse bolj je bil v ospredju tudi feminizem, ki je ustvaril drugi tok kritik. Socialne antropologe so obtožili, da so zanemarili polovico proučevane populacije ali da so moške vpraševali o stvareh, ki so bile domena žensk. Feministični avtorji so pritegnili pozornost na raznolikosti in modalitete ženskih vlog v celotni vrsti človeških kulturnih in znotraj ameriške antropologije je feminizem začel sistematično proučevati statusne determinante, utemeljene s spolom. Med tistimi nemočnimi nemimi glasovi, ki jih je etnograf zanemarjal, je bil tudi glas žensk. Med britanskimi antropologinjami so Shirley Ardener, Marilyn Strathern in Henrietta Moore razvile zanimanje za primerjalno proučevanje spola in družbenih ter kulturnih perspektiv žensk. Feministična antropologija je vzpostavila svoje diskurzivno polje, ki je prečkalo Atlantik, in kar je še bolj "zastrašujoče", prestopilo je meje same stroke. Znotraj socialne antropologije pa je feministična antropologija pripomogla k izoblikovanju stališča, da si je disciplina zatiskala oči pred prevlado in izkoriščanjem.

Vojna v Vietnamu (v drugi polovici 60. in v začetku 70. let) je vsem tem kritikam dala dodaten zagon in spodbudila obrat k marksističnim teorijam družbene spremembe. Latinskoameriški pisci so razvili teorijo odvisnosti in zatrjevali, da družbene in kulturne procese v t. i. tretjem svetu v končni fazi izoblikuje svetovni kapitalizem.

Znanje in moč

Said v svoji teoriji orientalizma vzpostavlja odnos med močjo in znanjem, torej med oblastjo in vednostjo, pri tem pa se naslanja na koncept diskurza, kot ga je razvil Michel Foucault.⁴

⁴ Foucault, 2004.

Evropska misel naj bi binarni opoziciji Vzhod in Zahod, zatrjuje Said, ustvarila tudi zato, ker je Zahod koncept drugačnega drugega potreboval za oblikovanje in utrjevanje svoje lastne (večvredne) identitete. Identiteta Orienta je bila tako skonstruirana kot negativna inverzija zahodne kulture. Idejo o identiteti, ki temelji na razlikah, je Said povzel po Jacquesu Derridaju.⁵ Evropa, ki je sebi pripisala lastnosti racionalnosti, kritičnosti, liberalnosti in modernosti, je moralna skonstruirati drugega z ravno nasprotnimi lastnostmi, da je lahko skonstruirala svojo lastno identiteto.

Orientalistični diskurzivni procesi ustvarjajo in gradijo dve kategoriji – Orient in Okcident –, ki ne ustreza realnosti in sta skonstruirani z namenom, da vzpostavljata in reproducirata obstoječe odnose moči. Kot dokaz za to lahko navedemo dejstvo, da se skozi različna zgodovinska obdobja ti kategoriji nista vedno nanašali na isto zemljepisno območje, ampak se je to spremenjalo glede na spremembe v odnosih moči, še posebno po koncu druge svetovne vojne. Zahod se je razširil še na ZDA, Kanado in Avstralijo, hkrati pa se je s širšega evropskega območja omejil le na območje zahodne Evrope. Tudi Orient se je sprva nanašal na območje od vzhodnega Sredozemlja pa do zahodnim družbam poznanih območij Azije. Kasneje pa je kot posledica zahodnega enačenja z islamsko religijo postal tuja, od Zahoda popolnoma drugačna kulturna sfera. Območje Orienta se je razširilo vse do Maroka. Za opisovanje arabsko-islamskega Orienta je danes pogostejši izraz Bližnji (Srednji) vzhod.

Glavna napaka orientalizma je posploševanje posameznih značilnosti na celotno sicer izredno heterogeno tako geografsko kot tudi kulturno območje, rezultat tega pa je specifična mitska podoba orientalskega sveta. V evropski zahodni misli so se ti najrazličnejši predsodki in stereotipi v delih akademikov, t. i. orientalistov, poj-

⁵ Derrida, 1993.

vljali in množili vse do danes. Orientalci, posebno Arabci in muslimani, so v teh stereotipih predstavljeni kot despotski in klanski, kadar so na položaju moči, ter kot zviti, priliznjeni in nezaupanja vredni, kadar so v podrejenem položaju. Predvsem v političnih govorih in v medijih so prikazani kot necivilizirani, nasilni skrajneži (tudi teroristi) in verski fanatiki, ki ponižujejo in zlorabljajo svoje ženske. Ustrezal naj bi jim avtoritaren sistem, mobilizirati pa naj bi jih bilo mogoče le na podlagi verskih, protiizraelskih in protiameriških čustev. Na splošno naj ne bi bili zmožni racionalnega in analitičnega mišljenja, tuja naj bi jim bila tudi praktična organizacija. Vse te domnevne značilnosti ljudi in kultur Vzhoda so zajete v orientalistični ideji, ki je na Zahodu izražena z besedno zvezo ‐arabska miselnost‐, ta pa ima negativno konotacijo.

Said je v knjigi z zgodovinsko analizo nastajanja orientalističnega diskurza in prerezom družbenih odnosov med Vzhodom in Zahodom tako v kolonialnem kot tudi v postkolonialnem kontekstu predstavil koncept orientalizma, ki danes pomeni ustrezeno teoretsko orodje za opazovanje oz. analizo ozadja nastajanja in ohranjanja razmerij moči, dominacije in imperija. Analizira in reflektira orientalizem, ob tem pa kritizira britanske in francoske intelektualce, ki so sodelovali pri oblikovanju ideoološkega in mitskega diskurza ter tako utemeljili moderni orientalizem. Znanost je s tem postala orodje politike za konstrukcijo in interpretacijo Vzhoda (s tem pa tudi Zahoda) ter za upravičevanje zahodnih hegemonističnih teženj. Said opozarja, da ‐ne gre podcenjevati poenostavljenega pogleda na svet, ki nam ga ponujajo ameriška politična elita in njeni svetovalci /.../ to je le ena stran globalne debate. Na drugi strani je arabska in muslimanska regija zdrsnila v lažji antiamerikanizem, ki kaže zelo malo zanimanja za to, kakšne so ZDA kot družba. Ker so vlade precej nemočne pri spopadanju z ameriško politiko do njih, svojo energijo raje namenjajo represiji in umirjanju svoje lastne popula-

cije.”⁶ Nedvormno je danes kritična analiza produkcije dominantnega diskurza Zahoda o Vzhodu še pomembnejša kot prej, pravi Said.⁷ Pri tem pripisuje posebno vlogo družboslovni in humanistični znanosti, katerih naloga je vsaj razkrivanje, če že ne odpravljanje ideoloških in imperialističnih mitov in stereotipov.

Namesto sklepa

Danes so nekateri antropologi postavili Saidov argument na glavo, ne toliko, da bi mu nasprotovali, ampak da bi pokazali, da je to le del zgodbe. James Carrier⁸ je uredil zbirko z naslovom *Occidentalism - Images of the West*, v katerem avtorji, v glavnem ameriški antropologi,⁹ komentirajo nastanek in uporabo pojma Zahod. Večina avtorjev poudarja, da imajo tudi “orientalci” neka splošna videnja Zahoda, kakor imajo “zahodnjaki” neka splošna videnja Vzhoda. Carrier predlaga, da danes v antropologiji glede na ‘okcidentalizem’ (zahodnjaštvo) obstajajo trije trendi:

- nagnjenost k samorefleksiji,
- naraslo zanimanje za “izumlanje tradicije” (*invention of tradition*) in
- povečana skrb za etnografijo “Zahoda”.

Vsekakor je treba priznati, da je *Orientalizem* ob izidu konec 70. let prejšnjega stoletja dodobra razburkal evropsko akademsko sfero. Razlog za to gre najbrž pripisati tudi dejству, da so knjigo nekateri akademiki razumeli kot napad nase, saj je Said v svojem pisanju

⁶ Said, 2003.

⁷ Prav tam, 2003.

⁸ Carrier, 1995.

⁹ Jonathan Spencer, Michael Herzfeld, Robert Thornton, Frederick K. Errington, Deborah B. Gewertz, Millie R. Creighton, Jane Nadel-Klein, Deborah Reed-Danahay.

jasno pokazal na soudeležbo evropskih intelektualcev pri upravičevanju zahodnih kolonialnih praks. Njegovo delo je bilo deležno najrazličnejših kritik, enih bolj, drugih manj utemeljenih. Kritiki mu pogosto očitajo teoretično in konceptualno nekonsistentnost, saj v njegovi teoriji večkrat naletimo na različna, nasprotujoča si stališča. Aijaz Ahmad,¹⁰ ki velja za enega od najostrejših kritikov Saidovega orientalizma, opozarja tudi na problematično stališče Saida skozi celotno delo – da je vsa evropska vednost o neevropskih družbah slaba vednost. Pri svojem pisanju je Said namreč zanemaril heterogenost Zahoda in ga prikazal kot homogeno entiteto, ki jo določa le vladajoča ideologija in katere bistvo je zreducirano na negativni pogled na Orient. Ob tem se je znašel na nevarnem robu, da zapade v uporabo enakih mehanizmov, katerih rabo očita orientalizmu in orientalistom.

Ne glede na morebitne pomanjkljivosti Saidove teorije orientalizma je njegov akademski prispevek nespregledljiv. Ali so kritike, ki jih je bila deležna njegova teorija, upravičene, je na tej točki težko presojati. Za objektivno oceno je namreč potrebno obravnavanje celotnega opusa avtorja kot tudi natančno poznavanje vseh konceptov drugih avtorjev, na katere se je Said pri konceptualizaciji orientalističnega diskurza tako ali drugače naslanjal. Z gotovostjo pa lahko rečemo, da mu je uspelo to, za kar so si prizadevali mnogi teoretiki orientalizma. Razvil je dovolj odprt teoretski okvir, ki ga je mogoče aplicirati tudi na druga podobna raziskovalna področja, zato je povsem zasluženo postal temeljni avtor novega polja raziskovanja, ki ga poznamo pod imenom postkolonialne študije.

Postmodernizem je prinesel nova pojmovanja, nove percepcije in drugačne interpretacije realnosti. Velike teorije, v katerih so znanstveniki obljudljali, da jim bo uspelo razumeti svet in ga izboljšati,

¹⁰ Ahmad, 2007.

so postale preteklost. Prišlo je novo obdobje, ki je poznalo samo lokalne, kulturno specifične, minljive in delne resnice. Nimamo še globalne kulture niti izoliranih tradicionalnih skupnosti, katerih glavna značilnost naj bi bila, da so drugačne od drugih. Svet je postal poliцentričen in vse kulture so pluralne, sinkretične in procesualne.

Navsezadnje so vsi sodobni družbeni procesi, tudi odnosi med Okcidentom (Zahodom) in Orientom (Vzhodom), bodisi namišljeni ali pa resnični, vse bolj povezani s procesom globalizacije, ki je vse-splošni objekt antropološkega zanimanja.

Bibliografija

- AHMAD, A. (2007): "Orientalizem in čas po njem: ambivalenca in lokacija v zahodni metropoli v delu Edwarda Saida". V: *Zbornik postkolonialnih študij*. Založba Krtina, Ljubljana.
- CARRIER, J. G. (1995): *Occidentalism - Images of the West*, Oxford University Press, Oxford.
- DERRIDA, J. (1993): "Struktura znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti". *Literatura*, 6, št. 24–25, str. 63–80.
- FOUCAULT, M. (2004): *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Krtina, Ljubljana.
- SAID, E. W. (1996): *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Studia humanitatis, Ljubljana.
- SAID, E. W. (2007): "Pogovor o orientalizmu". V: *Zbornik postkolonialnih študij*. Krtina, Ljubljana.
- SAID, E. W. (2003): "A window on the world", *The Guardian*, sobota, 2. avgust 2003. Dostopno na: <http://www.guardian.co.uk/books/2003/aug/02/alqaida.highereducation>.

RECENZIJA

PLINIJ STAREJŠI

Naravoslovje 1, Kozmologija in geografija: knjige 1–6

IN

MATEJ HRIBERŠEK

Po Plinijevem nebu in zemlji: komentar h knjigam 1–6 Plinijevega Naravoslova

Ob prebiranju strokovnih prispevkov o slovenski zgodovini, krajih in starožitnostih kmalu opazimo ustaljen vzorec: uvodni pregled raziskav se pogosto začne z besedami “Že Valvasor je pisal/vedel/raziskoval/ opazoval ...” Pri tem niti ni tako pomembno, ali je Valvasorjev podatek zanesljiv ali ne; pomembno je, da se je nekdo ukvarjal z obravnavano problematiko že pred več stoletji, in če zapisanega že ni vselej mogoče prevzeti kot točen opis ali razlago, pomeni dragoceno pričevanje o zgodovini znanstvene misli, ki bi sicer zatonilo v pozabo.

Pomnik, kakršnega je zapustil Sloveniji za obdobje do vključno 17. stoletja polihistor Valvasor, je zapustil staremu svetu za obdobje do 2. polovice 1. stoletja drug polihistor, Rim-

jan Gaj Plinij Cecilij Sekund Starejši (23–79 po Kr.). Bil je plodovit pisec, ki se je loteval najrazličnejših tem, od vojaške taktike (*O uporabi kopja kot konjeniškega orožja*) prek obsežnih zgodovinskih monografij (*Vojne z Germani* v 20 knjigah, *Zgodovina od smrti Avgvidija Basa* v 31 knjigah) do učnega načrta za vzgojo bodočega govornika (*Študijske knjige*) in jekovnih problemov. Večina del je dandanes izgubljena, vendar se je ohranil njegov *magnum opus: Naturalis historia* ali “raziskovanje narave”, običajno poslovenjeno kot *Naravoslovje*, v 37 knjigah. V njem je Plinij potematskih sklopih obdelal okoli 34 000 “obravnave vrednih” dejstev iz narave (s področja kozmologije, geografije, antropologije, zoologije, botanike, farmacije in

mineralogije ter metalurgije) in načinov, na katere človek izkorističa te naravne danosti, med njimi slikarstva in stavbarstva. V ta namen je črpal iz del 146 rimskih in 327 grških piscev, temu pa dodajal še iz svojega; pregledu vsebine po knjigah in virom, ki jih je uporabljal pri vsaki, je posvetil celotno 1. knjigo. Sam je zapisal, da je njegova sinteza vseh tedanjih področij znanosti zvrstna novost, torej da je v tem prekoslil celo Grke, do katerih je bil kot slavilec starorimskih vrednot sicer sumničav in kritičen zaradi njihove "puhlosti".

Kljub pomenu za evropsko (znanstveno) misel in častnemu mestu, ki ga je zavzemalo v izobraževanju vse do razvoja naravoslovja v 18. in 19. stoletju, je bilo *Naravoslovje* na Slovenskem izrazito zapostavljeno. Ne le da se ni prevajalo, ampak je bilo tudi sicer deležno zelo pičle pozornosti; menda mu je bil posvečen natanko en znanstveno-strokovni prispevek (s konca 19. stoletja), medtem ko je bil osam-

ljen odlomek iz 35. knjige vključen v eno samo latinsko čitanko (z začetka 20. stoletja).

Prvi slovenski prevod in poglobljene študije so se pojavili šele leta 2009, ko je Matej Hriberšek pri založbi Modrijan izdal svoj bogato komentirani prevod izbranih Plinijevih odlomkov. Ta izbor je obsegal predvsem zoologijo in opise rudnih in zemeljskih bogastev, v sklop katerih je Plinij uvrstil tudi umetnostno-zgodovinske podatke. Septembra 2013 pa je pri Založbi ZRC v zbirci *Historia scientiae* izšel prvi zvezek načrtovanega sistematičnega prevoda celotne Plinijeve enciklopedije, ki obsega prvih šest knjig *Naravoslovja*: pregled vsebine celotnega dela, kozmologijo in geografijo. Prevedel in komentiral ga je isti klasični filolog kot izbor iz leta 2009; če smo o slednjem zapisali, da je bil bogato komentiran, moramo o tokratni publikaciji ugotoviti, da komentarja kratko malo ni bilo več mogoče strpati v isti fizični zvezek. Tako sta nastala dva zvezka: 362-stranski

prevod Plinija in dvainpolkrat (!) daljši Hriberškov komentar. Tolikšna temeljitost in izčrpnost pa sta tem bolj koristni, ker je malo verjetno, da se bo v omejenem slovenskem klasičnofilološkem krogu v naslednjih desetletjih še kdo tako podrobno ukvarjal s Plinijem. V Hriberškovem delu torej smemo videti prispevek, ki bo še lep čas ostal edina referenca, tako rekoč *κτῆμα εἰς ἀεί.*

Plinijevo besedilo seveda ni leposlovje ali esejistika; v splošnem je manj privlačno branje od Valvasorjeve *Slave vojvodine Kranjske*, saj ga pri, denimo, geografiji na številnih mestih sestavlajo katalogi golih imen. A za temi imeni se skriva veliko podatkov, ki jih lahko izluščimo še iz drugih antičnih virov in povežemo z današnjimi ugotovitvami. Kot primer navedimo odlomek iz 3. knjige, ki omenja naše kraje, med njimi Emono, in pripadajoči komentar:

28 147 Sledijo želodonosni kraji Panonije, koder se strmine gorskih slemen Alp zmanjšujejo in se sredi Ilirika,

kjer tečejo v smeri od severa proti jugu, v levo in desno lahno vzpenjajočih se pobočijh iztečejo. Predel v smeri proti Hadrijatskemu morju se imenuje Delmacija in zgoraj omenjeni Ilirik; proti severu se razprostira Panonija. V tej smeri se konča z Danuvijem. V njej sta koloniji Emona in Siscija. V Danuvij se izlivajo znamenite plovne reke: Dravus iz Norika je precej deščica, Savus s Karnijskimi Alp je bolj umirjena, oddaljeni pa sta 120 milj. Dravus teče čez ozemlja Seretov, Serapilov, Jazov in Andizetov, Savus pa čez ozemlji Kolapijanov in Brevkov.

§ 147

želodonosni kraji Panonije:
lat. *glandifera Pannoniae.*
Plinij ima v mislih prostrane gozdove med Dravo, Savo in Donavo; o njih pišejo tudi drugi antični pisci: Flor, Herodijan, Apijan idr. Panonija je bila rimska provinca med Donavo na severu in jugu,

Norikom in severno Italijo na zahodu ter Dalmacijo in Zgo[r]njo Mezijo na jugu. Obsegala je območje današnje zahodne Madžarske, Gradiščanskega z Dunajsko kotlino, Slavonije, severovzhodne Slovenije in Dolenjske, severne Hrvaške, severozahodne Srbije, zahodne Slovaške ter severne Bosne. Ustanovil jo je Avgust l. 9 pr. Kr., Trajan pa jo je razdelil na Zgornjo/Gornjo Panonijo (*Pannonia Superior*) in Spodnjo Panonijo (*Pannonia Inferior*). – *Ilirika*: gl. § 139. – *Hadrjatskemu morju*: gl. § 119. – *Delmacija*: = Dalmacija (gl. § 141 in nasl.). – *Danuvijem*: gl. § 127 in nasl. – *Emona*: gl. § 128. – *Siscija*: rimsko naselje v Zgornji Panoniji na sotočju rek Kolapis (zdaj Kolpa) in Savus (zdaj Sava), pod rimsko oblastjo od l. 35 pr. Kr., pod Vespazijanom kolonija, pod Septimijem Severom *Colonia Flavia Septimia*, zdaj Sisak. – *Dravus*: tudi Draus, zdaj Drava. Izvira v Italiji na

Toblaškem polju pri kraju San Candido na Južnem Tirolskem. – *Norika*: gl. § 133. – *Savus*: zdaj Sava. – *Karnijskih Alp*: območje Alp v vzhodnem delu današnje Tirolske, na Koroškem in v Furlaniji - Julijski krajini. – *120 milj*: = 177,6 km. – *Seretov, Serapilov*: keltski plemeni, ki sta se priselili na območje Panonije. Živeli sta na območjih ob spodnjem toku reke Drave. – *Jazov*: tudi Jasi, ilirsko pleme, ki je živilo ob srednjem toku reke Drave; Rimljani so po njih poimenovali naselje *Aquae Iasae* "Jaziške Toplice" (zdaj Varaždinske Toplice). – *Andizetov*: ilirsko pleme, ki je živilo na območju pogorja ob spodnjem toku Drave na območju rimske kolonije in vojaške postojanke Mur[s]a (zdaj Osijek) in na območju gozdnatega hribovja Mecsek na jugu Madžarske. – *Kolapijanov*: ilirsko pleme, ki je živilo na območju Bele krajine in spodnjega toka reke Kolpe. –

Brevkov: ilirsko pleme, ki je živel v Spodnji Panoniji ob spodnjem toku reke Save.

kot je bil v latinski različici svojim sodobnikom.

NADA GROŠELJ

Poleg izčrpnosti, ki jo izpravičuje gornji primer komentarja, opazimo še eno odliko slovenske izdaje: lahkotnost in aktualnost jezika v prevodu. Plinij velja za zelo težkega latinskega pisca, vendar slovenski bralec ob njem ne dobi tega vtisa; prav tako ni zaznati, da gre za prevod iz latinsčine, kakor se včasih dogaja (vsem, ki so se kdaj ukvarjali s tem jezikom, so dobro poznani nekateri izdajalski znaki, na primer konstrukcije, ki kažejo na izvirno stavčno zgradbo). Glede na obseg dela je v samem prevodu tudi malo tipkarskih napak ali nedosledno izpeljanih preformulacij. Pravzaprav lahko sklenešemo z ugotovitvijo, da smo v primerjavi z antičnimi bralci Plinijske enciklopedije na boljšem v dveh pogledih: zaradi obsežnega spremnega komentarja in pojasnil kot tudi zaradi jezika, ki je v slovenski različici maternim govorcem verjetno laže berljiv,

Obvestilo avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali so istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorskih in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tiskopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani v programu Microsoft Word. Besedilu naj bo priložen izvleček v slovenščini in angleščini (do 10 vrstic) in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo 1 avtorske pole (30.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo razdeljeni na razdelke, ki so opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah, tehničnih izražih ipd., razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *oikos*, *kairos* ipd.) je treba pisati ležeče.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. V besedilu se sproti v opombi označujejo samo avtor, letnica oziroma avtor, letnica, številka strani. Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka. Citiranje v bibliografiji naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Praprotnik, T. (2003): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*, Ljubljana, ISH.
2. Slapšak, S. (2004): "Težavna dedičina ali študij antike kot tekoče zrcale", v: Sunčič, M., Senegačnik, B., ur., *Antika za tretje tisočletje*, Založba ZRC, Agora, Ljubljana, 19–31.
3. Faraone, C. A. (1990): "Aphrodite's Kestos and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix*, 44, 219–243.

Vsi prispevki bodo poslani v kolegialno recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekturje, ki jih je treba pregledane vrniti v uredništvo v petih dneh.