

Jaz še vem kdo sem in od kod prihajam - o konceptu etnične identitete

I still know who I am and where I come from - about the concept of ethnic identity

Špela Razpotnik

Povzetek

Špela Razpotnik, mag. soc. ped., Pedagoška fakulteta v Ljubljani, Kardeljeva pl. 16, 1000 Ljubljana.

Osrednji koncept, ki ga članek obravnava, je koncept etnične identitete. V začetku se članek dotakne različnih teoretskih podlag aksioma razlikovanja kot pogoja vsakršne identitete. Sledijo razlage vloge etnične identitete pri adaptaciji priseljencev ter interakcijski model oblik akulturacije. V nadaljevanju odpre prostor kritikam asimilacijskih modelov, čemur sledi pristop raziskovanja oblik kapitala kot ustrežnejše izhodišče za razlago položaja priseljencev v sodobnem svetu. Kot možna jedra etnične organizacije so posebej izpostavljeni in opisani etnična cerkev, soseka, jezik in družina. Članek se zaključi z odprtjem teme hibridnih identitet, ki jo predlaga kot - za sodobnost relevantnejše - izhodišče pojmovanja ne le etnične, ampak identitete nasploh.

Ključne besede: identiteta, etnična identiteta, priseljenci, akulturacija, etnična organizacija, socialni kapital

Abstract

The main concept discussed in this article is the concept of ethnic identity. First the article touches on the various theoretical approaches to the role of differentiation as a condition of any kind of identity. This is followed by explanations of ethnic identity for migrants in their adjustment to the new country and the interactive model of acculturation. It further addresses various criticisms of the assimilation models and looks at various forms of capital as a more suitable starting point for an explanation of the migrant's position in the modern world. Ethnic church, neighbourhood, language and family are listed and described as potential cores of ethnic structuring. In conclusion, the article addresses the subject of hybrid identities which could be used as a more relevant starting point in today's world not only to discuss the ethnic identity but indeed any identity.

Key words: *identity, ethnical identity, immigrants, akulturation, ethnic organisation, social capital*

Fantazma doma

Če je postmoderna resnično čas izgube identitetne trdnosti, potem ne preseneča, da so bitke za domove, njihovo ponovno odkrivanje, varovanje in ohranjanje postale ravno sedaj tako pereče in se na nivoju skoraj celega sveta bijejo na meč.

Izbrani naslov, *Jaz še vem kdo sem in od kod prihajam*¹, lahko razumemo kot sporočilo identitetne zadrege, občutka nepripadanja oz. izgubljenosti ter brezdomnosti sodobnega subjekta. Nanaša se na vsakogar izmed nas, na posebej izrazit način pa na priseljence in njegovo ustvarjanje varnega doma. Doma, ki bi zagotavljal občutek sprejetosti, ki bi nudil tako željeni občutek brezpogojne

¹ Sicer parafraza izjave junaka Vinza iz filma *Sovraštvo* režiserja M. Kassowitza (1991).

pripadnosti in dajal tudi trdno vizijo gotove prihodnosti. Zgornja izjava brezdomnega subjekta ali potomca priseljencev pa pridobi na čustveni moči, če je izrečena v trenutku, ko je občutek pripadnosti tega, ki jo izjavlja, najbolj negotov, ko ta ravno najbolj ne ve, ne od kod prihaja, niti kam gre. Če pa imamo v mislih potomca priseljencev, ki še ve, kdo je in od kod prihaja in se želi povrh vsega tja, na "svoje" tudi vrniti, se moramo zavedati, da ta "vrnitev" lahko pomeni sploh prvi obisk obljubljenega, lahko bi rekli mitološkega doma. Vsi smo na nek način iskalci doma. V svoji želji po pripadnosti pa se moramo paziti nevarnosti, da v prisvajanju različnih njegovih zemeljskih izrazov ne začnemo krčevito odrekati pravice, težnje in želje po domu drugim njegovim iskalcem.

V ponovnem odkrivanju in varovanju lastnih domov, ki jih morda sredi postmodernih, smisla očiščenih puščav, niti več ni, se zapiramo, ograjujemo z visokimi zidovi strahu in nerazumevanja. Obstajajo starodavna izročila, ki velevajo gostoljubje. Posebej še v puščavi, kjer smo vsi nomadi in vsi potujemo in je zato sprejeti popotnika pravzaprav za vse nas življenjskega pomena.

Razlikovanje kot pogoj (etnične) identitete

Od sociologa Schumerja (1840-1910) dalje lahko govorimo o razločevanju med lastno skupino (in-group) ter tujo skupno (out-group) kot osnovni strukturni značilnosti vseh skupin, piše Schulze (2003). Lastno skupino veže "mi-občutek", kar pomeni močno tendenco članov skupine, da imajo ostale člane lastne skupine za enakovredne, člane tujih skupin, druge, pa za manjvredne ali pa večvredne - primerjave z drugimi skupinami so možne v obe smeri - tako "navzdol" kot tudi "navzgor". V vsakodnevnih srečevanjih se posamezniki primerjamo z nam podobnimi drugimi. Dimenzije, ki jih uporabljamo pri primerjanju lastne skupine z ostalimi skupinami, imenujemo socialne kategorizacije (Skevington in Baker, 1989). Po svoji naravi so to stereotipni in konsenzualni konstrukti, ki označujejo dogovorjene in ne nujno tudi osebno izkušene meje pripadanja skupini. Družbena identiteta tako temelji na ponotranjenju teh družbenih kategorij, stereotipov oz. konsenzualnih verjetij. Posameznikov koncept o samem sebi je torej sestavljen iz dveh različnih podsistemov, iz socialne identifikacije, ki izhaja iz znotraj-

ter zunaj-skupinskih kategorizacij oz. iz medskupinskih primerjav (po spolu, rasi, etničnosti, nacionalnosti, poklicnem statusu in razredu) in pa osebne identifikacije, ki jo tvorijo idiosinkratični opisi oseba kot unikatnega individua (prav tam).

Kelly (1990) podaja zaključke raziskav, povezanih z medsebojno primerjavo skupin z različnim statusom in pravi naslednje:

- skupine se na splošno medsebojno zaznavajo kot bolj različne druga od druge, kot to dejansko so;
- člani manjšinske skupine izražajo razlike za večje kot člani večinske skupine oz. jih bolj poudarjajo, kar se kaže v nižji stopnji razumevanja večinske pozicije s strani manjšine in pa v večji stopnji znotrajskupinskega favoriziranja;
- tako člani manjšinske kot večinske skupine imajo raje vedenjski stil svoje (ingroup) in ne druge (outgroup) skupine;
- pri članih manjšinske skupine je poudarjanje pozitivnega razlikovanja od večinske skupine del poskusa pridobiti nove člane. Ker so manjšina in se kot taki počutijo ogrožene, si še bolj kot večina prizadevajo pridobiti nove člane;
- v raziskavah so odkrili pozitivne korelacije med stopnjo medskupinske diferenciacije in znotraj-skupinske identifikacije. Torej, močnejša identifikacija s skupino, naj bo v primeru manjšine ali večine, je pomembno povezana z večjo tendenco zaznavanja lastne skupine kot trdnejše, bolj konsistentne in fleksibilnejše oz. manj nekonsistentne in rigidne od zunanje skupine.

Za dinamiko v skupini in med skupinami je tudi značilno, da navznoter deluje skupinska tendenca k miru in redu, a zato navzven pogosto tendenca k napetosti ter boju. Pripadnost lastni skupini naj bi dajala posamezniku smisel obstoja. Te smiselnosti lastne skupine ne ustvarjajo le norme in vedenjski vzorci, ki člane povezujejo, temveč tudi identifikacija z najrazličnejšimi simboli pripadnosti (grbi, zastavami, emblemi, v katerih se pogosto zrcalijo kulturne stvaritve ali dosežki preteklih pripadnikov določene skupine, v teh simbolih pa se pogosto zgoščajo tudi naravne značilnosti, ki si jih pripadniki določene skupnosti brezkompromisno lastijo le zato, ker se nahajajo znotraj istih teritorialnih meja kot tudi skupina sama²). Skupina potrebuje kontinuiteto, v kateri bo razvijala svoje norme in simbole

² Npr. Triglav.

in občutenja trajnosti. Kontinuiteto pa potrebuje tudi zato, da se prek eksistence posameznega člana občuti kot trajna in legitimna. Morda odtod nagnjenje pri ljudeh, da tako radi raziskujejo zgodovino svoje skupine vse od njene "ustanovitve", da jo za namene integracije skupine poenostavljajo ali pa si jo po potrebi celo izmišljajo (Shultze, 2003, Anderson, 1998). Kljub nujnosti določene mere kontinuitete za občutenje obstoja določene skupine pa je značilno, da se prav rezi oz. mejniki vtisnejo najgloblje v njeno telo. Kot pravi Dolar (2000), za identiteto nikakor ne zadošča naslonitev na tradicijo, prepoznanje v izročilu, razpoznavanje zaščitnih znakov, zakoličenje domačega in avtentičnega. Za vsako identiteto, vredno tega imena, je potrebno določeno dejanje, ki tako na kolektivni kot na individualni ravni terja odklon od dotlej znanega in našega, terja prekinitve niti, ki nas vežejo na korenine, potujitev vsega dotlej domačega. Ni naključje, da so najpomembnejši kulturni simboli, denimo Slovenije, povezani prav s posamezniki oz. njihovimi dejanji, ki so vnašala elemente subverzije in nepokorščine v tedaj veljavni red (npr. Prešeren, Cankar, tudi Kosovel, ...). Dolar (prav tam) pravi, da nacionalna identiteta lahko dobi svoj smisel le, kolikor ne deluje kot fiksno merilo za odmerjanje domačega in tujega, našega in ogrožajočega, temveč šele z dejanji, ki prevračajo dotedanje merilo, ga premestijo oz. ga nujno postavijo pod vprašaj. Tako meni, da če sprejmemo, da se le ta pravzaprav gradi na podlagi rezov, je ni stvari, ki bi bolj ogrožala neko identiteto (tudi nacionalno) kot samo govorjenje o njenem ogrožanju, o izgubi nacionalne substance in vse podobno govorjenje, ki se oklepa fiksnosti svojega merila.

Nihče ni pripadnik le ene skupine. Vedno obstaja več skupin, ki jim posameznik pripada in ki so del njegove identitete. Različne skupine v nekaterih situacijah zahtevajo od njega različne oblike lojalnosti. Pogojujejo notranje konflikte, ko v različnih situacijah zahtevajo različne oblike vedenja, v zameno pa obljublajo v različnih situacijah pomoč ter varnost.

Sodobna dekonstruktivistična doktrina se opira na razumevanje, da so vsakršne identitete konstruirane znotraj, ne pa zunaj diskurza. Prav zato jih moramo razumeti kot ustvarjene v specifičnih historičnih in institucionalnih prizoriščih, znotraj specifičnih diskurzivnih formacij in praks. Razen tega se pojavljajo in ustvarjajo znotraj igre specifičnih modalitet moči in so zato bolj produkt razlikovanja in izločanja kot pa znak identične, naravno konstruirane in notranje nediferencirane

skupnosti. Predvsem in pa povsem v nasprotju z obliko, v kateri se o identitetah tradicionalno govori, so identitete skonstruirane prek in ne zunaj razlike. Hall (2003) se sklicuje na Derridaja, Laclaua in Butlerjevo, ko pravi, da je kakršenkoli pozitivni pomen pojma identiteta lahko izgrajen le prek posameznikovega odnosa z drugim, odnosa do tega, kar ni sam, prek natanko tega, kar mu manjka, to pa je imenovano konstitutivna zunanost. Identitete lahko delujejo kot točke identifikacije in povezanosti, vdanosti in zvestobe, le zaradi svoje zmožnosti izločati, izobčiti, pustiti zunaj, kar je zavrženo. Vsaka identiteta ima na svojih robovih torej presežek, nekaj več, nekaj neintegriranega vase, nekaj, kar se integraciji izmika. Notranja homogenost, ki jo tradicionalni termin identiteta jemlje za osnovo, ni naravna, pač pa konstruirana oblika enosti; saj ima vsaka identiteta nujno svoje drugo, četudi zamolčano ali neizgovorjeno. Hall (prav tam) navaja Laclaua, ki trdi, da je konstitucija družbene identitete dejanje moči, saj se neka dejanskost lahko delno potrdi le tako, da potlači, zaduši oz. prepreči tisto, kar jo ogroža. Derrida (po Hall, 2003) je pokazal, kako je konstrukcija identitete vselej osnovana na izločitvi nečesa in vzpostavitvi nasilne hierarhije med dvema poloma, ki iz delitve izhajata. Na primer moški/ženska, itd. Kar je značilno za drugi termin, je njegova reduciranost na funkcijo slučaja, nečesa dodanega, kar je v nasprotju z bistvenostjo prvega. Podobno velja za odnos črnc-beleec, kjer je seveda belec ekvivalent človeškemu bitju. Ženska in črnc sta torej oznaki, označena termina, v nasprotju z neoznačenimi termini, kot sta moški in belec.

Tako kot Hall (2003) tudi Jenkins (1997) poudarja, da lahko identiteta doseže svoj izraz zgolj preko negativnega. V razmislek o identifikaciji in ustvarjanju identitete je torej pomembno vključiti pojem razlikovanja. To pa ni nikoli vrednostno nevtralno, marveč je vselej implicitni ali eksplicitni izraz socialnih razlikovanj, dominacij in izključevanj. Kategorije, ki jih identitete ustvarjajo in razglašajo, so v resnici skonstruirane znotraj igre moči ter izključevanja in niso rezultat naravne in neizogibne primordialne celote, pač pa naturaliziranega procesa poenotevanja (Bhabha, po Hall, 2003). Identitete lahko razumemo ne kot te, ki fiksirajo igro razlik na točki izvora in stabilnosti, pač pa kot konstruirane v in prek razlike in kot konstantno destabilizirane s tem, kar je puščeno zunaj.

Torej, identifikacija, proces ustvarjanja identitete, je označevalna praksa, proces, ki se udejanja prek razlikovanja, zato pomeni

diskurzivno delo, ki ima na eni strani povezovanje in na drugi zaznačevanje simbolnih meja. V tem procesu se ustvarja tisto, kar ostaja zunaj in sam proces identifikacije utrjuje, že omenjena konstitutivna zunanost. V terminih odnosov moči bi to pomenilo, da je marginalizirani ali podrejeni drugi vselej notranja sila destabilizacije obstoječega, znotraj identitete dominantnega termina. Nestabilnost katerekoli dominantne identitete – saj mora vselej že utelešati tudi svojo negacijo - je rezultat same narave jezika in označevalnih praks. Podrejeni predstavlja inherentno negotovost ter nestabilnost centra kakršnekoli formacije identitete ali jezika, konstantno spodbija moč jezika, da bi definiral stabilno identiteto. Grossberg (2003) govori o dveh variantah pravkar omenjenega: prva je pojmovanje dodatka, ostanka, presežka, ki postavlja drugega oz. podrejenega zunaj polja subjektivnosti. Druga oblika je pojmovanje “negativnosti”, ki locira drugega oz. podrejenega znotraj polja subjektivnosti, kot njegov sestavni del. V sodobni identitetni teoriji je za to mnogo primerov. Lyotard (1990) npr. vidi Žide kot nujne za konstitucijo identitete Evrope, saj se brez njihove izločitve Evropejci ne bi mogli identificirati.

Četudi je morda tak prvi vtis, pa etničnost ni rezervirana le za podrejene skupine oz. za manjšine, pač pa imajo ti, ki se predstavljajo kot večina, “skrito etničnost”, ki je naturalizirana, ugotavlja Anthias, (1992, 2001). To pomeni, da je njihova kultura v določeni družbi najbolj polno zastopana in predstavljana. Te etnične večine še kako potrebujejo druge, ki so napram njim v podrejenem položaju in v razmerju do katerih se definirajo. Tudi zanje torej velja dejstvo odnosne skonstruiranosti identitete, ki dobi smisel le v kontekstu etnicizacije neke druge populacije.

Ključno za razumevanje koncepta identitete je torej pojmovanje identitete na podlagi razlikovanja od navidezne celote drugačnega ali njej manjkajočega elementa. Začetek afirmacije enih in zavračanja drugih lastnosti pa se pri posamezniku začne v njegovih najzgodnejših interakcijah z okoljem. A univerzalnosti zaželenih oz. nezaželenih lastnosti kljubuje dejstvo za različna kulturna okolja specifičnih kulturnih kodov. Razmišljanje o etnični identiteti je v prvi vrsti povezano z vzgojo. Občutenje istovetnosti se začne ustvarjati preko zgodnjega verbalnega in neverbalnega dialoga – kompleksne interakcije ločevanja od in identifikacije z, ki poteka med otrokom in njemu pomembnim drugim. Glas drugega otroku govori, kdo je

in kaj naj počne. To je interakcijski učni proces, ki ustvarja notranje razmerje med zahtevami individuuma in socialnimi pričakovanji, ki jih je ponotranjil in ki jih lahko v tem kontekstu razumemo kot predstavnike kulture, meni Jenkins (1997). Otrokov svet, kjer je on in je ostali svet, je organiziran tudi v pojmih etnične klasifikacije. Kategorija etničnosti se toliko izraziteje zariše v otrokov mentalni zemljevid sveta v okoljih, kjer je etnična kategorizacija močno načelo socialne organizacije in stratifikacije.

Etnična identiteta kot dinamični konstrukt

Namesto o njeni primordialnosti je tako smotrnejše govoriti o situacijski naravi etničnosti, ki je odvisna od vsakokratnih družbenih razmer. V določenih situacijah je etničnost lahko spremenljiva strategija, utemeljena v posebnih zgodovinskih pogojih ter okoljih. Eno pomembnih spoznanj norveškega antropologa Bartha (1998) je, da je etnična identiteta najbolj odvisna od socialne organizacije (kulturnih) razlik. Družbeni prostori, kjer potekajo medskupinske interakcije, določajo in dejansko tudi so učinkovite meje med skupinami, pravi Sanders (2002). Kot meni Barth, ti, in ne kulturne vsebine, definirajo med-skupinske, tudi etnične meje. Brumen (1999) v skladu s tem ugotavlja, da je etnična (in tudi druge socialne identitete) vselej kontekstualna in konstruirana in so njene meje premične glede na gibanja ter definicije drugih skupin in torej celotnega socialnega sistema. Bolj kot kulturna vsebina definirajo etnično identiteto socialne etnične meje; te imajo za akterje vlogo ločnic od ostalega sveta, narava etničnih in drugih socialnih identitet pa je tako opozicionalna in relacijska.

Phinneyeva idr. (2001) opisujejo etnično identiteto kot dinamični konstrukt, ki se razvija in spreminja glede na razvojne in kontekstualne dejavnike ter predstavlja kritično razvojno nalogo za adolescente, posebej še v kompleksnih, sodobnih družbah (Marcia; Waterman; Matteson; Archer; Orlofski, po Phiney idr., 2001). V primeru azijskih priseljencev v Ameriki, o katerih pišejo Min in Kim ter Rangaswamy (po Sanders, 2002), se npr. pogosto zgodi, da jih etnična identiteta najmočnejše "preplavi" ravno v času srednjega šolanja, ko se srečajo z mnogimi pripadniki iste etnične skupine. Kako dolgo ta konica traja, je odprto vprašanje. V času adolescence

se tako mnogi mladi, posebej pa še ti iz skupin z nižjo družbeno močjo oz. ti, ki se jim je težko uveljaviti na različnih, na etnično nevezanih področjih, začno poglobljati v učenje o lastni etničnosti. Ta proces lahko vodi h konstruktivni akciji, ki bo potrdila vrednosti in legitimnosti lastne skupine (Tajfel in Turner, po Phiney idr., 2001), ali pa k občutkom negotovosti in zmede oz. nezadovoljstva ter zamere glede ravnanja lastne skupine. Stopnje tega procesa so lahko take in drugačne in niso vse po vrsti neizogibne, odvisne pa so od socializacijskih izkušenj v družini, etnični skupnosti in od širšega družbenega ozadja. Vsi posamezniki tudi ne dosežejo stopnje "izgrajene etnične identitete", poudarjajo Phineyeva idr.

Po Berryju (2001) se pojem kulturne identitete nanaša na kompleksen set verjetij in naravnosti, ki jih imajo ljudje o samih sebi v odnosu do njihovega kulturnega skupinskega članstva. Navadno ta identiteta pride v ospredje, kadar so ljudje v stiku z drugo kulturo, prej kot pa kadar živijo v okolju ene same kulture (Berry, 2001; Phinney idr., 2001). Podobno kot pojmovanje akulturacijskih strategij temelji na dveh dimenzijah (ohranjanju lastne kulture in vključenosti v druge kulture oz. povezanosti z njimi), dandanes obstaja konsenz o tem, da je posameznikova slika o samem sebi prav tako konstruirana po dveh dimenzijah. Prva je dimenzija identifikacije z nekogaršnjo etno-kulturno zapuščino, in druga je identifikacija s širšo, dominantno kulturno skupino, meni Berry. Ta dva vidika kulturne identitete so različni avtorji različno poimenovali, denimo, etnična identiteta ter državljska identiteta. Avtor poudarja, da so te dimenzije pogosto neodvisne druga od druge, oz. da niso v negativni korelaciji – da več ene ne pomeni nujno tudi manj druge, ter da so pogosto vložene ena v drugo, v smislu, da je nekogaršnja etnična identiteta lahko vsebovana znotraj širše – nacionalne identitete. V nasprotju s tem Montero (po Sanders, 2002) ugotavlja, da s pojemanjem sovražnosti s strani sprejemajoče dežele pogosto upada moč etnične identitete in se slabijo etnične meje, čemur sledi hiter pomik v asimilacijo. Bonacich (prav tam) na študiji treh generacij japonskih priseljencev v Ameriki razkriva, kako sovražnost dominantne skupine pripomore k oblikovanju defenzivne reakcije etničnih skupin in posledično h krepitvi znotrajskupinskih, etničnih vezi. Etnično ograjevanje naj bi povečevalo zavest pripadanja skupini in verjetnost kolektivne mobilizacije. Drugi raziskovalci prihajajo z nasprotujočim argumentom in pravijo,

da učinki, kot so etnična ozaveščenost, skupinska solidarnost in potencial za kolektivno mobilizacijo, močnejše naraščajo pod pogoji stikov in tekmovanja z dominantno skupino (Hannan, po Sanders, 2002).

Phinney, Horenczyk, Liebkind in Vedder (2001) so na podlagi teorije in raziskav o etnični identiteti ter imigracijah in pa lastnemu empiričnem delu v štirih, imigrante sprejemajočih deželah, predlagali interakcijski model razumevanja psiholoških izidov imigracije. Medsebojno vplivanje etnične in nacionalne identitete ter vlogo obojega za psihološko blagostanje imigrantov lahko najbolje razumemo kot interakcijo med vedenjem in karakteristikami imigrantov ter odgovori sprejemajoče družbe nanje, oboje odvisno od specifičnih okoliščin imigrantskih skupin znotraj gostujoče družbe. Moč etnične in nacionalne identitete se spreminja v odvisnosti od podpiranja etničnega ohranjanja imigrantov in na drugi strani pritiska k njihovi asimilaciji. Večina študij, menijo avtorji, dokazuje, da kombinacija močne etnične identitete in močne nacionalne identitete vodi k najboljši adaptaciji.

Ta in podobne študije dokazujejo, da je bikulturna in integrirana identiteta nasploh povezana z večjim blagostanjem kot pa druge identitetne kategorije priseljencev. Ta naj bi prinašala imigrantom največ koristi, saj bi se lahko z bikulturno ali integrirano identiteto počutili tako člani etnične skupine kot tudi širše skupnosti.

Vloga etnične identitete pri akulturaciji priseljencev

Na vprašanje, kako sta med seboj povezani na eni strani etnična identiteta priseljencev in na drugi identifikacija z novo družbo, v kakšne medsebojne odnose ta dva vidika lahko stopata na nivoju posameznega izkustva, kako te kombinacije delujejo na adaptacijo priseljencev in kako se spreminjajo od enega do drugega nacionalnega konteksta, odgovarja v nadaljevanju predstavljena Berryjeva shema adaptacijskih strategij (Berry, 2001, Phinney, 2001).

Etnična identiteta imigrantov naj bi bila močna v primeru, ko imajo ti močno željo obdržati svojo identiteto in pa ko je pluralizem v gostujoči deželi opogumljen. Kadar je močna težnja k asimilaciji,

skupine pa se čutijo v gostujoči družbi sprejete, se razvije močna nacionalna identiteta. Soočeni z realno ali dozdevno sovražnostjo lahko imigranti bodisi zavrnejo ali opustijo svojo etnično identiteto, lahko pa tudi povečajo ponos lastne kulturne skupine in začno poudarjati medsebojno solidarnost kot način, kako opraviti z negativno naravnostjo širše družbe do njih. Kaj pomeni dober adaptacijski izid, je odvisno od vsake posamezne situacije. V primeru, da so imigranti pripravljeni na adaptacijo v gostujočo deželo in se jih k temu opogumlja tudi s strani le-te, jim lahko večjo oporo nudi nacionalna identiteta. Lahko pa po pomembnosti za migrante daleč prednjači etnična identiteta, večjo oporo jim lahko nudi etnična skupnost, ki jih neposredneje preskrbuje s potrebnim občutkom pripadnosti. Ob tem ne gre zanemariti strukturnih vidikov, ki konec koncev predoločajo in uokvirjajo udejanjanje enega ali drugega.

Etnična identiteta postaja izstopajoč del akulturacijskega procesa, ki se začne, ko priseljenci pridejo v novo okolje. Avtorji razumejo akulturacijo kot širši konstrukt, ki vsebuje širok razpon vedenj, stališč ter vrednot, ki se začnejo spreminjati v stiku z novo kulturo. Etnična identiteta je po Phinneyevi (1990) tisti vidik akulturacije, ki se fokusira na subjektivni občutek pripadanja skupini ali kulturi. Akulturacija je tu razumljena kot dvodimenzionalni proces (podobno jo razume tudi Berry, 2001), dva pomembna vidika akulturacije sta: ohranjanje posameznikove kulturne dediščine in prilagoditev gostujoči družbi, konceptualno različni dimenziji, ki lahko neodvisno druga od druge variirata.

Berry (2001) govori o oblikah akulturacije in pravi, da to, v kolikšni meri želijo ljudje imeti stike oz. se izogibajo drugim, zunanjim njihovi lastni skupini, ter v kolikšni meri želijo vzdrževati (ali opustiti) svoje lastne kulturne značilnosti, ustvarja različne akulturacijske drže. Prisotna sta dva vidika, vidik sprejemajoče družbe ter vidik imigrantov. Vprašanje, ki si ga v zvezi z akulturacijo postavljajo imigranti, naj bi se glasilo: "Kako bomo mi opravili s tem?", medtem ko se člani sprejemajoče skupine sprašujejo: "Kako bodo oni opravili s tem?" Dejansko pa gre za vzajemen proces dveh vpletenih strani, pri čemer naj bi se spreminjali in prilagajali obe skupini. Znotraj teh dveh vidikov se ustvarja prostor za medkulturni kontakt, za krožni odnos, znotraj katerega posamezniki zavzemajo drže, ki jim "najbolj ustrezajo". Berry predlaga naslednji dve

vprašanji, na kateri si priseljenci odgovarjajo:

- Ali je vredno vzdrževati kulturno dediščino svojih prednikov?
- Ali je vredno razvijati odnose s širšo družbo?

Na podlagi teh vprašanj razvije štiri akulturacijske strategije – integracijo, marginalizacijo, separacijo in asimilacijo, ki izhajajo iz pritrdilnih ali odklonilnih odgovorov na ti dve vprašanji. Integracija, bikulturna identiteta oz. identifikacija z obojim, je definirana kot pozitiven odgovor na obe vprašanji in po Berryju pomeni, da je obema skupinama v interesu ohranjati lastno kulturo in hkrati vstopati v stike z drugimi. Obdržana je določena stopnja kulturne integritete obeh skupin, hkrati pa, posebej priseljenci, sodelujejo v integralnem delu širše družbe. Marginalizacijo opiše negativen odgovor na obe vprašanji, marginalizirano identiteto naj bi torej imel posameznik, ki se ne identificira ne z enim ne z drugim sklopom kulturnih vsebin. Pojavi se, kjer je malo možnosti oz. interesa za ohranjanje kulture ter malo interesa za stike s pripadniki drugih kultur. Pozitiven odgovor na prvo in negativen na drugo vprašanje, opisuje separacijo, imenovano tudi getoizacija; separirano identiteto ima torej posameznik, ki ima močno etnično identiteto oz. želi ohranjati izvorno kulturo, a se ne poistoveča, ne vstopa v stike z novo kulturo. Obratno, negativen odgovor na prvo in pritrdilen na drugo vprašanje pomeni asimilacijo; asimilirano identiteto ima torej posameznik, ki ne goji etnične identitete, a se identificira z novo kulturo. Ta model osvetljuje dejstvo, da proces akulturacije poteka po različnih poteh in da za imigrante ni nujno, da opustijo lastno kulturo, da bi se prilagodili novi.

Poudariti velja, da je tak model akulturacijskih drž utemeljen na predpostavki, da imajo imigrantske skupine in njihovi posamezni člani svobodo izbire, na kakšen način se želijo vključevati v medkulturne odnose. Seveda pa z vpeljavo strukturnega vidika ni (vselej) tako.

Zanimive so ugotovitve mednarodne raziskave (npr. Izrael, ZDA; Phiney, idr., 2001) o stališčih šolskih učiteljev do vključevanja migrantov v družbo. Kažejo, da so stališča učiteljev nasplošno privolilna do kulturnega pluralizma, ko pa gre za vprašanja, ki bolj konkretno zadevajo izobraževalni proces, se njihova stališča nagibajo k asimilaciji. Nekateri avtorji (npr. Sever, po Phinney, idr. 2001) svarijo, da taka asimilacijska izobrazbena orientacija lahko

prispeva k preobrazbi začasne marginalnosti (ki jo vidi kot skoraj neizogibno fazo v procesu kulturne tranzicije), v trajno nehoteno marginalnost med imigrantskimi adolescenti. Če želijo učitelji v šolah pospeševati asimilacijo z odvrčanjem otrok od govorjenja materinega jezika oz. od njihovega družinskega jezika, lahko to pripomore k njihovi odtujitvi od šole, menijo avtorji.

Družbe naj bi odkrile neko ravnotežje med spodbujanjem ohranjanja prejšnje kulture priseljencev in promoviranjem prilagoditve širši družbi. Pomemben korak v tem ravnotežju naj bi bilo upoštevanje percepcij, želja in naravnosti priseljencev. Zaradi različnih ciljev, ki jih imajo, ter načinov, na katere ti konstruirajo lastne identitete, bi bilo nesmotrno sklepati, da bi bili vsi akulturacijski pristopi enako prikladni za vse skupine priseljencev, kar dokazuje tudi omenjena medkulturna študija. Glede na dosedanje raziskave in literaturo bi do najboljših rezultatov prišli, če bi omogočili priseljencem, da se resnično lahko odločajo o tem, na kakšen način in v kolikšnem obsegu bodo obdržali svojo etnično identiteto ter v kolikšnem razvili novo, ki bo odražala kulturo, v katero so se preselili, sklenejo Phineyeva idr. (2001).

Različne oblike kapitala in njihov vpliv na etnično skupnost

Nee in Sanders (2001) menita, da je ortodoksen asimilacijski model zgodovinsko prilagojen študijam zgodnjih imigrantov, ki so se v 20. stoletju selili iz Evrope v Ameriko, ne zajema pa pomembnih vidikov izkušnje sodobnega priseljenca. Različni avtorji so modelu asimilacije očitali, da ne uspe pojasniti, zakaj določene manjšinske skupine ostajajo koncentrirane na dnu stratifikacijskega reda, kjer zapolnjujejo najslabše plačane in najnižje cenjene službe. Teoretiki in raziskovalci tako iščejo načine, kako bi vključevanje priseljencev v imigrantsko družbo še drugače razložili, osvetlili še z drugih možnih perspektiv. Middelmana (po Nee in Sanders, 2001) teorija manjšin se na primer osredotoča na ekonomski položaj manjšin, kot so Judje ali Kitajci, ki omogočajo blažilec - nevtralno območje med dvema sprtima stranema, med elitami in ljudskimi množicami. Kot posredovalci v ekonomskih transakcijah med obema stranema take manjšine ostajajo strukturno ločene tako od ene kot od druge

skupine. Taka delitev prispeva k med-etničnemu razlikovanju in znotrajskupinski solidarnosti in se torej upira asimilaciji.

Za razliko od evropskih priseljencev v Ameriko, se sodobni priseljenci večinoma srečujejo s trdovratnimi mejami asimilacije. Nee in Sanders (2001) menita, da igrajo pri njihovem vključevanju v družbo odločilno vlogo različne oblike kapitalov, poleg ekonomskega še socialni ter kulturno-človeški, ki jih ti posedujejo. Dosedanji pristopi k migracijam niso uspeli pojasniti mnogih različnih načinov življenja priseljencev v sodobno kapitalistično družbo. Ta je namreč močno razvejana in raznolika. Podobno raznoliki so tudi načini življenja imigrantov vanjo.

Sanders (2002) primerja zgodnje proučevanje etničnosti s sodobnim in pokaže naslednje. Zgodnje je bilo bolj usmerjeno k preučevanju procesov asimilacije. Kasnejše oz. današnje pa poteka bolj z znotrajskupinske pozicije, torej je usmerjeno k preučevanju življenja priseljencev ter njihovih potomcev. Sodobna literatura na temo etnije prinaša tudi spoznanja, da pomanjkanje akulturacije in strukturne asimilacije pri priseljencih spodbuja rast družbenih mrež in institucionaliziranih oblik kolektivne akcije, ki bi pomagala preiti ceno imigracije in manjšinskega statusa, izvirajočega iz nezadovoljive vključitve v gostujočo družbo. To pomeni, da je nekaj, kar je v zgodnejših pristopih veljalo za ključno pomanjkljivost, sedaj videno in razumljeno kot pogoj, ki spodbuja oblike organiziranja in kolektivne akcije, ki bi zmogle zmanjšati socialno-ekonomske in emocionalne izdatke priseljenstva. Namesto poudarjanja predvsem vidikov vzdrževanja etničnosti, ki pomenijo obveze in zavezanost, se raziskovalci sedaj bolj usmerjajo na raziskovanje načinov, na katere je ohranjana etnična identiteta lahko mehanizem pridobivanja resursov in moči ter kontrole nad njimi. Pozornost je predvsem namenjena temu, kako socialni kapital, izhajajoč iz etničnih socialnih mrež, vpliva na ekonomske aktivnosti ter pomaga družinam vzgajati otroke v gostujoči družbi. Socialne mreže priseljencev, s pomočjo katerih si med seboj ekonomsko in socialno pomagajo, pomenijo veliko mero soodvisnosti med člani skupine, kar povzroča zaupanje in solidarnost, za te, ki se omenjenih norm ne držijo, pa dovoljuje sankcije. Pomembno vprašanje ob tem je tudi, v kolikšni meri ostaja ekonomija priseljencev zaprta v krog njih samih, v kolikšni meri pa dosega tudi širši, zunanji trg. Ko se člani etničnih mrež dokopljejo do resursov, kot so dostopi do služb v širši skupnosti,

postanejo etnične meje posledično bolj porozne, saj pomembna življenjska področja, kot je denimo delo, postanejo bolj odvisna od prispevkov in tudi izmenjave različnih oblik kapitala z zunanjo, širšo skupnostjo. Ko imajo socialne meje manj vlogo čuvajev meja, ki varujejo etnično generirane resurse, bolj pa vlogo premoščevalcev in pa teh, ki opogumljajo večje med-skupinsko povezovanje, začne vpliv etnične skupine na ohranjanje etnične identitete upadati (Nee, idr., po Sanders, 2002).

Za Sandersa (2002) sta tema socialnih mrež in iz njih izhajajoči socialni kapital osrednji temi etnične skupnosti v pluralnih družbah. V svojih delih ugotavlja, da se socialne mreže priseljencev oblikujejo po drugih mehanizmih in ključih kot socialne mreže ostalih članov družbe. Ti jih na drugačen način tkejo, saj jih pogosto uporabljajo v druge namene kot ostali deli populacije. Socialne mreže priseljencev poskuša Sanders razložiti prek njihove adaptivne komponente, saj meni, da so te mreže pogosto izgrajene in uporabljene prav v namene, povezane z delovnim trgom in uspehom naslednjih generacije v gostujoči družbi priseljencev. Zato je zanj zanimivo ravno raziskovanje ohranjanja etničnih meja in identitete predvsem prek dveh linij: ekonomske akcije odraslih ter šolanja in socializacije mladih. Parkin (po Sanders, 2001) pravi socialnim mrežam, ki so namenjene adaptaciji v novo okolje, solidarnostne zveze (orig. *solidaristic closure*), pri čemer je bistveno medsebojno preskrbovanje članov s priložnostmi, predvsem ekonomskega tipa. Socialne mreže, ki oskrbujejo člane skupin s širokim spektrom redkih dobrin, so za člane etničnih skupin nasploh močno uporabne.

Jedra etnične organizacije: etnična cerkev, soseska, jezik in družina

Kot eno od možnih jeder etnične organizacije Sanders (2002) razume etnično cerkev, pripisuje pa ji tako moč promoviranja občutka za skupnost in etnične zavesti in s tem ohranjanja in utrjevanja etničnih meja kot tudi spodbujanja asimilacije ter akulturacije v širšo družbo. Odvisno od okoliščin. To institucijo avtor vidi kot centralno tako za izražanje religijske kot tudi sekularne kolektivne akcije. Mlajše generacije naj bi pogosteje izgubile interes za etnično cerkev, posebej ko ta podleaga notranjim razcepom in strankarstvu,

meni Yang (po Sanders, 2002). Da bi zadržale mlajše generacije, se etnične cerkve pogosto prilagajajo, na primer tako, da izvajajo obrede v jeziku gostujoče družbe. Vse od zgoraj navedenega za slovensko situacijo ne velja, ta je namreč, kot tudi priseljska situacija nasploh, precej specifična. Naslikajmo si jo s spodnjimi odlomki:

Rojen sem na Jesenicah, moji starši so se sem preselili pred 30 leti ... Generacija naših staršev je bila z islamskega stališča skoraj uničena. Šele osamosvojitve Slovenije, predvsem pa vojna v Bosni je prinesla paradoks, da so otroci po verouku prišli domov in starše začeli učiti o islamu. (...) Spomnim se, kako se je leta 1991 550 muslimanskih otrok prostovoljno vpisalo, brez prisile, brez obveznega obiska. Takrat je bilo to nekaj novega, ljudje so na novo našli identiteto. Tudi vojna v Bosni je veliko pripomogla. Na Jesenicah je tekla nekakšna mini vojna, napetosti med Srbi in Muslimani z ogromno konflikti. V tistem času so se ljudje spet vračali k veri, ki jim je pomagala razumeti tragedije,

pripoveduje Ahmed Pašič, predsednik islamske skupnosti na Jesenicah (po Nežmah, 2004).

Islam je bil v času Jugoslavije v veliki meri potisnjen ob stran oz. socialno-politična situacija tedaj ni pogojevala njegovega razcveta. Danes pa smo priče zanimivemu fenomenu njegovega obujanja, seveda ne le pod vplivom lokalnih, pač pa tudi širše - svetovnih dogajanj. T. im. povojna oz. po-osamosvojitvena generacija potomcev priseljencev v Sloveniji je tako islam ponovno odkrila, deloma kot odgovor na slovenski nacionalizem oz. kot logiko verovanja, ki lahko nudi odgovore na vprašanja, aktualna tako v širšem socialno-političnem kontekstu kot tudi v njihovih povsem specifičnih življenjskih situacijah. Pašič (po Nežmah, 2004) dalje pripoveduje:

Za mene do konca 7. razreda osnovne šole sošolci niso vedeli, da sem Bosanec. Bil sem miren in učeč fant, dokler se v času pred osamosvojitvijo ni pojavil slovenski nacionalizem: 'Slovenijo Slovencem! Očistimo Sloveinjo!' Na Jeseincah so se zaradi tega Bosanci naenkrat začeli počutiti ogrožene, v šoli so se pojavili konflikti: 'Bosanci, izginite v Bosno! V meni se je dogodil obrat, da sem razmišljal: zakaj bi se počutil manjvrednega, če sem Bosanec? Zato sem se odločil, da bom musliman brez sramu in

brez skrivanja (prav tam).

Zanimiv je tudi spodnji odlomek, izsek iz pogovora z v Ljubljani živečim mladostnikom, ki govori o svojem odkritju islama, prednostih, ki jih zapovedi tega zanj prinašajo, posvečenosti stanja poglobljanja v vero in o njegovem doživljanju odnosa večinskega prebivalstva do njegove religije:

Sprašuj bilo kaj. O veri... tko mene ful zanima to. ... Ti me kr upraš. Men je ful dobr, da me sprašuješ. Ko je ful zanimivo to, res, js bi se lahk pogovarju dan in noč.

Ahm. Kulturne razlike. Povej, ka ti najbolj manka tuki. Pa ko je zdj ful govora o tem, da bi zgradili pravo džamijo.

Sej to manka. To prav manka, res, to manka v Sloveniji, res, je prav sramota. Pa to mi je ful zanimiv, ko je folk tok... tok nestrpn. Ko sploh ne ve nč o islamu, use kar slišijo, slišijo po televiziji. Na primer pet procentov je tistih muslimanov, ko so teroristi in oni pol gledajo use muslimane. U bistvu sploh ne poznajo tapravga islama, sploh ne poznajo tapravih muslimanov. Niti se niso nikjer učil, niti u šoli, niti niso meli šanse, da bi kje ka slišali o islamu in po so kr neki pametni in kr neki po svoje: ja oni so usi teroristi, oni bi kr use napadal, sam tepl bi se, sam... To mi gre ful na živce. To pa res sovražim. Ko kr enga uprašajo, zaka si ti proti džamiji: ja ono so usi isti, njih je treba use pobit, usi so teroristi... Ma kr neki, a človk nč kriv, nobenga ne mot, nč... ma svoje življenje. Zaka bi mu šou na živce? Pa tisti vrtičkarji: ja to je kriva vera, a sploh ne ve nč o temu. Kk lahk neki govoriš, če sploh ne veš o čem govoriš?

Ka misliš, da bi mogle bit kake odaje?

Ja, valda. Sj je blo neki u Trenjih, sam tut to ni blo nič, je blo sam neko soočenje. Ni blo nč, da bi prau o islamu govoril, prav o veri. Pa u šoli ni nč...

Mi smo pa meli u šoli referate.

Mi smo tut mel, sm js naredu referat... o Iranu sm meu.

Pa je blo zanimivo sošolcem?

Jaaaa. Dobu sm dve petki. Usi so dobl sam po eno, js sm dobu pa dve, ko sm use na pamet govoru, use, use sm reku, use živo, sam gledal so me usi.

Ka pa so t potem ka spraševali, jih je ka še posebi zanimalo?

Ja, tko ta pisava, pa kva kej pomen, pa tko.

A je kdo pol reku: lej to pa sploh ni tk ko sm si js predstavlu?

To je blo osem let nazaj. Takrat to ni blo tko aktualno. Spotoma si slišu pa ti je šlo drug dan vn.

Jajaja.

Zdj pa iz tega delajo, ne vem kva je to panika... Če lahk majo pravoslavci, ko jih je man ko nas, pa židje, ko jih je ne vem kok, pa majo svojo sinagogo, al kako se reče, v Ljubljani, mi smo pa druga etnična skupina, največja manjšina... ma ne vem, zaka delajo okrog tega tok panike.

A misliš, da je to sam zarad tega, ko niso seznanjeni?

Jaa, niso informirani. Evo na Hrvaškem so Hrvati petkrat bol verni, pa so nam dal zemlo, use so dal, use use. Bojijo se... Sj sodeč po temu kva Ocvirk govori, ta diplomirani, kva je?

Nimam pojma.

Ko predava na teološki fakulteti... No, on javno nasprotuje islamu. Ni čudno, da pol še drugi, če že on, ko je veren, tok podpihuje to zadevo. On s tem žali, ko prav, da ni džamija isto ko cerkev. Kva ni? Glih tko, k katoliki hodijo u cerkev, muslimani hodijo u džamijo. Kje je tu razlika? Še on, k je veren bi mogu bit glavni za džamijo, ko je veren pa spoštuje druge vere, on bi mogu bit glavni.

Misliš, da so mladi pri tem bol tolerantni?

Jaa, ziher. Predvsem pa ženske.

Zakaj?

Ženske so bol take...

Verne?

Nee. Bl take, ne vem kako bi reku, bl čutne so, k tipi so bl taki... Razumeš?

Ja ja.

Ženske so bol razumevajoče, pa take, da rade pomagajo. Tipi pa sam... sam da ma pir u roki, da pije in...

Pa sj niso usi taki.

Sj niso, niso. Sj praum, sam tko večina tko k vidm.

(dam na pavzo, ker pride v lokal nek njegov znanec in začne nekaj govorit)

Ki sma ostala?

Pr ženskah.

Ja.

Ja, to mi gre ful na živce, to ful sovražim, k folk kr neki govori pa se umešava pa govorijo za kva je to dobr, zakva ni dobr...

Nestrpni so...

Ka pa, če bi postavli džamijo, a bi hodu?

Bi zihr, sto posto.

Redno?

Vsak petek, vsak petek. Sj tko k vidiš, evo zdj ko je bajram biu, pa ko je džuma bla usak večer... notri je prostora za dvesto ljudi, to je kao ena bajta stara, pa kr po hodnikih... nemorš tko pa ne morš se umit, nč ne morš.

Ka je to džuma?

Džuma... to je verski obred. Na primer vsak večer k je... „akšam namaz“ ... Brez veze zdj govorit to ko...

Ne ne, ti kr povej! Sj to je zanimivo pa ful dobr.

Đuma, to je večerna molitev pri muslimanih.

A to je vsak večer, ko je bajram?

To je vsak petek.

Aha, petek.

To je... vsak petek prideš na đumo, “odklanjaš”... mislm “đuma”... to je “namaz”, kako bi reku...

Pa znaš “klanjat”?

To ne znam glih. Rad bi se še nauču...

To je zahtevno, a ne?

Dost zahtevno, ja. V arabščini morš use vedet.

Pa ti, ko moliš, veš kaj to pomeni?

Ja. (kratka tišina) To je res ful zanimiv, ful... un k tega ne ve pol ne more nč govort o temu. Pol ko to spoznaš, pol si res... pol si drug človk. Pol se ful spremeniš, začneš res o življenju razmišlat tako ko je treba. Življenje ma nek pomen, ne pa kr tko, k iz dneva v dan živiš pa ne veš...

Ka pa je povzročlo ta obrat, da si kr naenkrat...

Največ vojna u Bosni, ko so pršli usi begunci k nam in pol so ble kake odaje in mi je blo ful zanimiv, po sm si še u knjižnici sposodu par knjig pa to... in res je ful zanimiv, pa tok je tega, pa k je tko zanimivo, ti kr pade u srce, res. Pa gledat molitve u živo, pa to ko pojejo, pa te pevske zборе naše... ful je zanimivo. Te ilahije pa kaside k majo... to ti hođa govori na primer.

U bistvu oni pojejo molitev?

Nee, to je “učenje. To je “učenje na glas”. Ko ti na primer “učiš knjigo” in naglas “učiš” na primer. A veš kva je to? Na primer, ko bereš neki in naglas sam seb ponavljaš. Ilahije posebi so pa

tist k pojejo.

Jajajajaja.

Res, to k ti pride u srce... res.

O podobnem govori Pašić (Nežmah, 2004):

Moliti sem začel samostojno, sam od sebe, pred kakimi 8 leti, ko sem bil star 18 let. ... Našel sem odgovore, ki sem jih iskal. Pomiritev in psihično stabilnost po puberteti. Alkohola nisem nikoli pil. Na Jesenicah je skupnost zelo močna. Če pri komu škriplje, mu drugi pomagajo.

Etnične cerkve pogosto zapolnjujejo ključno mesto pri družinskih in skupnostnih prizadevanjih socializirati mlajše generacije na način, ki bi bil konsistenten s tradicionalnimi vlogami. Kot del teh prizadevanj poskuša socialna mreža, ki ustvarja cerkveno skupnost, vsaditi v mlade dolžnostni čut, da bi se v šoli lepo vedli in prinašali družini in etnični skupnosti čast in ugled. Cerkev in skupnost lahko nagrajujeta akademsko uspešnost z javnim prepoznanjem učencev, ki dosegajo uspehe, in z dajanjem štipendij, piše Sanders (2002). V tem smislu ima taka skupnost moč spodbujanja in usmerjanja k asimilaciji oz. akulturaciji.

Na vsake štiri leta člani islamske verske skupnosti izvolijo novo vodstvo. Na zadnjih volitvah v decembru 2001 so se odločili in starejše zamenjali z mlajšimi in bolj izobraženimi,

utemeljuje Pašić (Nežmah, 2004) lasten odnos skupnosti do njegove funkcije predsednika.

Religijske vezi v nekaterih primerih krepijo etnične meje ter identiteto, v nekaterih primerih pa religijska identiteta prinaša za njene nosilce s seboj večjo težo kot etnična. Tako npr. v primeru angleških ali škotskih Pakistancev, identiteta biti Musliman presega katerokoli drugo identiteto (Jacobson; Saeed idr, po Sanders, 2002).

Naslednji dejavnik, ki pomembno vpliva na ohranjanje etničnih meja je soseska oziroma prostorska koncentracija etničnih skupin. V ZDA je etnična identiteta najpogosteje oblikovana glede na lokacijo bivanja (Gold, idr., po Sanders, 2002). Regionalna in sosedska koncentracija etničnih skupin predvidoma olajšuje ohranjanje socialnih meja in etnične identitete. Alba (1990) in Harris (1995) ugotavljata, da najmočnejša etnična identiteta izvira iz otroških socializacijskih izkušenj v etnični skupnosti. V preteklih pristopih je ta praviloma upočasnjevala procese asimilacije (Yancey idr,

po Sanders, 2002). Teorija prostorske asimilacije, ki pravi, da mobilnosti navzgor in akulturaciji predhodi selitev v sosesko s pretežno "domačim" prebivalstvom, je požela veliko podpore (Logan idr, po Sanders, 2002), čeprav obstajajo tudi dvomi vanjo.

V zgodnjih 90-ih letih so se etnične študije usmerile k pomembnosti etničnih skupin kot gonil za povečanje samozaposlenosti in s tem možnosti za mobilnost navzgor pri priseljencih. Sanders in Nee (po Sanders, 2002) sta pokazala na pomembnost družine znotraj etničnih podjetij. Družina je namreč strateški vir v etničnem podjetništvu, saj so družbene vezi, ki jo sestavljajo, najbolj intenzivne in zaupanje zbujaajoče vezi (Fukuyama, po Sanders, 2002). To še ne pomeni, da za razumevanje nastajanja etničnih ekonomij etnične meje in identiteta niso pomembne. A literatura, ki je poudarjala etnično skupino in njeno kolektivno moč, je po mnenju teh avtorjev spregledovala pomen manjše, a tesneje integrirane skupine, družbene institucije družine.

Pomembno in zgovorno področje, ki priča o kompleksnosti procesov akulturacije priseljencev, je področje uporabe jezika. Portes in Hao (2002) podajata nekaj ugotovitev v zvezi z jezikovno adaptacijo druge generacije priseljencev. Menita, da lingvistična adaptacija druge generacije ni bimodalni proces, pač pa prinaša kar nekaj različnih alternativ. Pravita tudi, da tekoča dvojezičnost pozitivno vpliva na družinsko solidarnost in posameznikov osebnostni razvoj, pospešuje reflektivni odnos do kulturne kontinuitete in vzajemnega razumevanja med generacijami, medtem ko naj bi imela omejena dvojezičnost (le delno obvladanje enega ali drugega jezika) ali pa enojezičnost nasprotno učinke. Avtorja tudi ugotavljata, da imajo razlike v spolu pomemben učinek na oba tipa jezikovne adaptacije in na splošni otrokov psiho-socialni razvoj.

Clément, Noels in Deneault (2001) ugotavljajo, da socialopsihološke in medkulturno-psihološke teorije komunikacije v drugem jeziku vzpostavljajo odnos med kompetenco na področju znanja drugega jezika ter družbeno identiteto. Pristop situirane identitete kaže na mediativno in blažilno vlogo obvladanja drugega jezika v smislu identitetne prilagoditve med pripadniki tako večinske kot manjšinske skupine. Osvojitve jezika druge skupine je po njihovem pomemben instrument identitetne spremembe. Znanje jezika druge skupine ima obe, tako mediacijsko kot tudi moderirajočo vlogo v posameznikovi identifikaciji in procesih adaptacije. Ker so jeziki

kolektivna dobrina, imajo kot orodja identifikacije in adaptacije pomembno vlogo tudi v globalizirajočem se svetu. Četudi niso nikakor edini zaznamovalci etničnega članstva, jih njihov vpliv na uokvirjanje družbenih odnosov in družbenih reprezentacij naredi za močne instrumente družbene harmonije. Študija pripadnikov nekaterih etničnih manjšin v Kanadi (avtorjev Clément, Noels in Deneault, 2001) kaže, da so identitetna neujemanja ter neuskklajenosti med različnimi vidiki identitete povezani z diskriminacijo in stresom, posebej pri tistih posameznikih, ki so manj gotovi na področju drugega jezika. Njihova jezikovna negotovost pa izvira v njihovem doživljanju in predstavah o tem, kaj drugi jezik in ljudje, ki ga uporabljajo, predstavljajo.

Tracyjeva (2002) piše v svojem delu o tem, kako vsakodnevni govor gradi in reflektira identitete. Zanima jo primer, ko govorec obvladuje več kot le en jezik, kako si z izbiro enega ali drugega konstruira lastno identiteto. Kako, če ju meša skupaj? Kakšne so torej identitetne implikacije izbire jezika in njegove menjave? Avtorica navaja primer, ko mati, mehiška priseljenka v Ameriki, kliče svojega otroka. "Ven aca, ven aca. ... Come here, you!" Avtorica piše, da je mati s preklpom s španskega na angleški jezik želela sporočiti, da misli resno. Če bi bilo obratno in bi začela z angleškim jezikom, potem pa preklpila na španskega, bi to lahko razumeli kot preklp od resnega poskusa nagovora k osebemu nagovarjanju otroka, naj pride. Jezik, ki izvira iz domačega okolja je pogosto jezik domačnosti, neformalnosti, sproščenosti. Tudi v opisanem primeru velja španski jezik za jezik domačnih, čustveno varnih, toplih, zaupnih domen življenja, medtem ko je jezik gostujoče družbe, v tem primeru angleški, namenjen resnejšim temam, vključevanju v širše, vselej do neke mere tuje okolje, prisili, nuji in podobnemu, pa tudi osvobojenosti od družine, tradicije in korenin.

Odvisto od situacije in izbire besed ter diskurzov govornega partnerja bo torej nek posameznik uporabljal en ali drugi jezik, da bi poudaril različne plasti tega, kar on je. Izbira jezika torej daje posamezniku svobodo izpostaviti različne vidike svoje identitete. Preko jezika se tako dogajajo identitetni podvigi. S preklpom jezika lahko posameznik bori bitko za moč. Izrazi lahko, da se izvija iz situacije, ki ga spravlja v pasivno vlogo, ki ga heteronomno definira, ki ga dela podrejenega prejemnika aktivnosti drugih, ki ga ovija v njemu tuj diskurz. To lahko pomeni, da se potomec priseljencev

z jezikom svojih staršev osvobaja od zanj obremenilnih situacij v družbi, po drugi strani pa se z jezikom novega okolja izvija iz prijema starševskega vpliva in moči. Preklop na drug jezik mu omogoča oblikovati interakcijski pomen v skladu s svojim lastnim ciljem, po svoje.

Menjava jezikovnih kodov (orig. code switching) torej omogoča govorcem, da se predstavijo na določene, zaželene načine in da se uprejo temu, da bi jih sogovorniki po svoje omejevali ter obvladovali na neželene načine. Katera jezikovna identiteta se bo v dani situaciji izrazila, je odvisno od tega, katera domena ali aktivnost je povezana z vsakim od jezikov, s kakšnimi kulturnimi in subjektivnimi pomeni je vsak od jezikov zasičen.

V literaturi je vzdrževanje etnične identitete pogosto prikazano, kot da vključuje nič več kot le samoidentifikacijo ali samoimenovanje akterja kot člana skupine (Gans, po Sanders, 2002). Tak nizkopražni standard pomeni, da je lahko etnična identiteta stalna oblika posameznikove identitete, pa čeprav njena intenzivnost lahko zelo niha odvisno od konteksta. Relativno intenzivni občutki etnične identitete in resna vključenost v etnično skupnost sta predvsem lahko pridobljivi, kadar so etnične mreže zmožne priskrbeti svojim članom sicer redke družbene dobrine, piše Sanders (2002). Pod takimi pogoji se etnične meje raje ohranjajo, saj varujejo pomembne oblike združevanja. Do šibkejših in bolj simboličnih oblik etnične identitete in vključenosti v skupnost pride, ko etnične mreže ne uspejo preskrbeti svojim članom redkih družbenih dobrin (Sanders, 2002). Stopnja zaprtosti etnične skupine oz. obseg, v katerem etnična identiteta vztraja v pluralnih skupnostih, je torej odvisna od zmožnosti etničnih mrež, da priskrbijo etničnim skupnostim dragocene družbene vire, to pa je seveda v veliki meri stvar širše vpetosti neke etnične skupnosti v določeno okolje.

Naslednji sklop ugovorov asimilacijskim pristopom zastavlja vprašanje: Asimilacija, da, a v kaj? V kateri segment družbe? Gre za pristop segmentirane asimilacije, ki je zgodnejše razlage asimilacije niso zaobjele in se posebej tiče priseljencev druge in naslednjih generacij (Portes in Rumbaut, 2001). Nanaša se na pojav, ko potomci priseljencev ne sledijo vzorcu mobilnosti navzgor, pač pa se asimilirajo zgolj v nižji razred, imenovan podrazred (orig. underclass). V skladu z razumevanjem ekonomskih migrantov kot rezervne armade delovne sile in s prisposodbo, da so ekonomske

migracije razvojna pomoč manj razvitih držav bolj razvitim³, drži predpostavka, da bodo priseljenci v imigrantski deželi večinoma zasedli slabše plačana in družbeno manj cenjena oz. med domačim prebivalstvom nezaželeno delovna mesta. Priseljenci se bodo torej v novo okolje asimilirali kot delavci najslabše plačanih in najmanj cenjenih poklicev. Tako njim kot njihovim potomcem bodo nedostopne in zaprte razsežnosti življenja na materialnem, kulturnem in simbolnem področju, ki ne sodijo v t.i. "življenjski podstandard". Torej bo spricho teže in nepremagljivosti, ki jo predstavlja vrojenost v določeno okolje, razredno neobremenjen preboj otežen še za drugo in naslednje generacije. Njihovo izhodišče za asimilacijo bo razredno specifično oz. relativno manj ugodno. Portes in Rumbaut (2001) govorita o dveh različnih svetovih, v katere se druga in naslednje priseljske generacije lahko asimilirajo, in sicer je prva svet navzgor mobilnega srednjega razreda, kot drugo možnost pa vidita vstop v svet v novega razpršenega podrazreda. Avtorja ob tem poudarjata pomen spremenljivk, ki definirajo stopnjo človeškega, socialnega ter finančnega kapitala, ki ga različni imigranti posedujejo, in vlogo, ki jo te razlike igrajo pri vstopanju teh ljudi v to ali ono smer asimilacije. Ti, ki vstopajo v podrazred so v nevarnosti, da bi ostali brezizhodno ujeti v vsesvetovno protikulturo, še menita avtorja.

Že omenjeni model oblik kapitala, ki ga uvajata Nee in Sanders (2001), želi ravno poudariti pomembnost različnih vidikov življenja priseljencev v imigrantsko družbo in različnih kapitalov, ki jim pri tem pomagajo. Ne le finančnega pač pa tudi druge vrste kapitalov, ki po njunem mnenju igrajo pomembno vlogo pri asimilaciji priseljencev in njihovih potomcev ter soodločajo, v katero od omenjenih dveh smeri se bo odvijala življenjska pot določenega posameznika. Uvedba različnih oblik kapitala pa po drugi strani povzroča še kompleksnejšo sliko življenja priseljencev v imigrantsko okolje.

Gre za model, ki izraža načine, na katere socialni, finančni in človeško-kulturni kapital imigrantskih družin napoveduje razvrščanje imigrantov v različne, predvsem zaposlitvene usmeritve.

³ Namreč, v svojih najproduktivnejših letih mladi ljudje zapustijo državo, v kateri so rasli, se šolali, skratka, preživljali svoja neproduktivna leta; ko postanejo sposobni za delo, odidejo zadovoljevat potrebe delovnega trga razvitejših držav, saj jim te v finančnem in socialnem smislu lahko mnogo obetajo.

Ugotovitve, dobljene na študiji azijskih imigrantov v širšem območju Los Angelesa potrjujejo, da kombinacija različnih tipov kapitala, ki ga priseljenci prinesejo s seboj v gostiteljsko družbo in ga nato kopičijo, oblikuje usmeritev in razvoj njihovega vključevanja v imigrantsko družbo⁴. Npr. imigranti, ki prihajajo z malo finančnega in človeško-kulturnega kapitala, najpogosteje dobijo zaposlitev v etnični ekonomiji in se iz te sfere težko premaknejo. Medtem ko imigranti s človeško-kulturnim kapitalom, ki je zamenljiv v gostujoči družbi, težijo k temu, da dobijo zaposlitev v širši ekonomiji glavnega toka in se tako neposredneje vključijo v širšo družbo.

Ključno mesto, kjer se nabirajo in shranjujejo različne oblike kapitala, tako tiste, ki jih priseljenci prinesejo s seboj, kot tudi tiste, ki jih kasneje v gostujoči družbi kopičijo, je družina, nuklearna ali razširjena. Družino lahko v tem kontekstu razumemo kot socialno institucijo, ki preskrbuje osnove tako medsebojnega zaupanja kot tudi vsakršne kolektivne akcije. Glavni argument avtorjev modela oblik kapitala je torej to, da je način vživljanja priseljencev v gostujočo družbo predvsem funkcija socialnega, finančnega in človeško-kulturnega kapitala njegove družine in tega, kako uporablja te vire znotraj in tudi zunaj struktur etničnih mrež in institucij. Slednje postane posebej pomembno zaradi pomika od začasnih delovnih migracij k sodobnim, v katere so večinoma vključene cele družine. Družina v mnogih primerih pomeni hitrejšo pot k akulturaciji, v primerjavi z začasnimi priseljenci, ki so svoj status začasnosti mnogokrat ohranjali tudi iz generacije v generacijo (očetu se je pridružil ali ga nasledil sin, ki pa je imel v imigrantski deželi še vedno status začasnosti).

Etnična solidarnost je v primerjavi z družinsko lahko posebej mobilizirana v primeru groženj, ki nastajajo v medetničnem tekmovanju za delovna mesta in vire. Ko pa je medetnični konflikt v zatonu, tedaj institucije, utemeljene na etničnosti, niso kraj pretoka solidarnosti, ki bi bila potrebna za rešitev posameznih problemov neodvisnih posameznikov (Portes in Sensenbrenner, po Nee in Sanders, 2001). Tako se etnična skupnost mobilizira le pod posebnimi pogoji in le po potrebi, ki je v skladu z zakonitostmi,

⁴ Avtorja (Nee in Sanders, 2001) definirata 4 možne vzorce mobilnosti navzgor pri priseljenicah: podjetništvo, profesionalno managersko-tehnične službe, zaposlitev v javnem sektorju, pol ali nižje kvalificirane tehnične družbe in službe v slabo plačanem servisnem sektorju.

ideologijo in motivacijsko logiko njenega delovanja ter obstoja. Iz tega razloga so kolektivne etnične akcije, usmerjene k doseganju občih koristi oz. dobrin, v nekaterih obdobjih relativno redke. Družbene vezi, povezane s skupno etnično pripadnostjo, redkokdaj dosega način delovanja hišnega komunizma⁵ in solidarnost skupnega gospodinjstva in so redko tako močne, kot so lahko močne socialne vezi znotraj razširjene družinske mreže. Priseljenci z malo družinskega kapitala so seveda bolj odvisni od vezi etnične skupnosti kot nadomestka za družbeno oporo, ki jo omogoča družina. Nee in Sanders (2001) menita, da so dela, pridobljena s pomočjo etnične skupnosti, pogosteje slabša in slabo plačana oz. jih delavci opravljajo pod slabšimi delovnimi pogoji.

Socialni kapital znotraj družine se kopiči prek socialnih izmenjav in se odraža v občutjih medsebojne zavezanosti, dolžnosti ter solidarnosti. Prav tako kot finančni, tudi socialni kapital prinaša dobiček v poslovnem smislu, na področju izobraževanja ali pa pri preskrbovanju z neekonomskimi ugodnostmi, kot sta socialna potrditev in status (Coleman; Portes; po Nee in Sanders, 2001). Družina svoje člane oskrbuje z oporo kolektivno posedovanega kapitala, ta je zanje poverilnica, jim daje pravico do kredita, ki ga lahko v svetu uporabijo na različne načine (Bourdieu, po Nee in Sanders, 2001). V tem smislu lahko družina pomeni, še posebej za družbene skupine, ki nimajo v lasti mnogo finančnega kapitala, pomembno kapitalsko prednost. V njej so namreč utelešeni različni družbeni viri. Posamezniki se pogosto obrnejo na razširjeno družino, da bi dobili informacije v zvezi z zaposlovanjem, s pogoji in praksami le-tega, zanimajo se za to, kako izgledajo intervjuji za delo in kakšni so pravilni odgovori, pomoč pa je lahko tudi zelo fokusirana, član razširjene družine lahko npr. novega prišleka pospremi na delo in ga tam predstavi delovodji, lahko gre za informiranje o tem, kako delujejo institucije v imigrantski deželi, kako dobiti vozniško dovoljenje, odpreti bančni račun ali zaprositi za kredit.

Socialni kapital, umeščen znotraj družinskih odnosov, promovira

⁵ Pojem hišni komunizem (orig. household comunism) je definiral Max Weber (1978, s. 359; po Nee in Sanders, 2001); zanj je značilna visoka stopnja znotraj-družinske solidarnosti in komunizem lastnine in porabe vsakodnevnih dobrin znotraj družine. Tovrstna solidarnost je temelj za zaupanje, hkrati pa opravičuje to, da posamezniki žrtvujejo lastne interese za dobro skupine, obliko altruizma, ki je bolj značilen za družino kot pa za širšo skupnost.

sodelovanje in povezovanje, ki je potrebno za realiziranje resursov tako ekonomske kot tistih neekonomske narave, denimo emocionalnih resursov, ki mehčajo frustracije, povezane z vživljanjem v novo okolje. Zgodnji priseljenci, ki so bili brez te možnosti, osamljeni v tuji deželi, so iz prav tega razloga pogosto veljali za tako socialno kot spolno odklonske. Ravno družina naj bi namreč posamezniku priskrbela čustveno podporo, razumevanje in mu nudila osnovo za družbeno legitimne spolne odnose, znotraj širše etnične skupnosti ali širše družbe v celoti. Poleg tega, da je družina primarni vir socialnega kapitala, pa je hkrati tudi učno mesto ravnanje z njim. Z uporabo socialnega kapitala, ki ga družina nudi, pa se povratno krepijo tudi družinske vezi.

Kakovost in obseg oblike socialnega kapitala pogojuje socialni položaj oz. stan ali razredna pripadnost priseljenca pred selitvijo. Družbene mreže elitnih družin so pogostejše močnejše kot mreže delavskih družin, čeprav je res, da imajo druge več razlogov za intenzivnejše medsebojno povezovanje. Etnični delovni trg znotraj tega seveda specifično omogoča mehanizme prenosa delovnih veščin med priseljenjskimi delavci (Bailey & Waldinger, 1991).

S socialnim pa je povezan tudi kulturno-človeški kapital, tudi ta je tesno povezan z družino, saj se večji del v njej tudi kopiči. Nanaša se na človeške kompetence, pridobljene s formalno in neformalno izobrazbo. Obe vrsti kulturno-človeškega kapitala, tako ta, ki ga posamezniki s seboj prinesejo, kot ta, ki ga kopičijo v novem okolju, sta lahko pomemben vir, ki odpira zaposlitvene priložnosti tako v družbenem glavnem toku kot tudi znotraj etnične skupnosti.

Model oblik kapitala se poskuša osredotočiti na specifične gospodinjstev in opisati, kako te oblikujejo različne poteke v priseljenčevem vživljanju v okolje. V primerjavi različnih oblik kapitalov bi lahko zaključiti, da je za razliko od finančnega ter kulturno-človeškega kapitala, ki sta oba močno razredno pogojena oz. sta ravno tisto, kar deli ljudi na razrede, socialni kapital enako dostopen vsem razredom priseljencev. Gre namreč za obliko kapitala, ki se spontano producira in reproducira znotraj institucije družine, razširjene družinske skupnosti ali druge oblike tesnega sobivanja omejenega števila ljudi in se tako vselej znova ustvarja v socialnih izmenjavah.

Kulturni, človeški in finančni kapital so pogosto oblike kapitala,

rezervirane za elitne družine in družine priseljencev srednjega razreda. Ti jih namreč prinesejo s seboj kot utelešenje razrednih prednosti, ki so jih bil deležni v svoji domači deželi. Medtem ko finančni kapital lahko hitro poide, sta druga dva trajnejša, predstavljata lahko trajno jedro priseljske družine, ki se kot tako tudi prenaša na potomce. Družine, ki se preselijo z veliko finančnega ter kulturno-človeškega kapitala, ki ga je v gostujoči družbi moč unovčiti, se pogosto uspešno asimilirajo oz. pridejo do zaposlitev v ekonomiji glavnega toka. Tisti s primanjkljajem na tem področju ostajajo pri manjših oz. za etnične manjšine rezerviranih poslih. Socialni kapital, po zgornjih avtorjih, posredovan predvsem prek družine, naj bi v določeni meri zmožni omiliti nepravilnosti in neenakosti, ki jih neusklajenosti na ravneh socialnega in kulturno-človeškega kapitala prinašajo, s tem pa ustvarjajo družbo neenakih možnosti.

V svojem favoriziranju ožje in širše družine in z njo posredovanega kapitala pa zgornji model ne omenja drugih plati, ki jih vezanost in odvisnost od družine prinaša. Taka ali drugačna družina je resda osnovna bivanjska celica večine posameznikov naše družbe ter vir in skladišče različnih oblik kapitalov, s katerimi posameznik potem v zunanjem svetu razpolaga. A ravno njena razširjenost in ključna vloga, ki jo igra pri posameznikovem učlovečenju, ter pečat, ki ga pusti kot mesto primarnega srečanja s svetom, jo dela izjemno pomembno, dela pa jo tudi za vir tega, kar posameznike deli glede na to, kako bodo svoje življenje nadaljevali. To, kar zgornja avtorja imenujeta socialni ali kulturno človeški kapital in je vsidrano v družini, bi torej lahko razumeli, kot odvisno od narave odnosov družinskega sistema in vzorcev delovanja, prek katerih se posameznik tudi nauči načel uporabe različnih oblik kapitala. Vsi omenjeni kapitali, tako materialna dobrobit družine kot tudi izobrazbeni dosežki, aspiracije ter možnosti njenih članov in povezave, ki jih družina ustvarja z zunanjim okoljem in ji lahko v različnih situacijah koristijo, so pogojeni z umeščenostjo te družine v širše okolje, z možnostmi, ki so v določeni družbi namenjene in dostopne takim in drugačnim družbenim razredom. Že res, da nepodporne zgodnje izkušnje niso rezervirane zgolj za najrevnejše in najbolj izolirane dele prebivalstva. A različne oblike izključenosti se pogosto kopičijo (Trbanc, 1996) in v revnejših družinah, ki se morajo iz dneva v dan ukvarjati s preživetjem in dajati temu prednost pred ostalimi oblikami kapitala in so njihove perspektive temačne,

je manj možnosti, da bodo starši na naslednje generacije prenesli zadostno mero zaupanja v prihodnost. Lep primer za to je zgodba služkinje Mildred, ki jo povzema Collinsova (2001), ki medtem ko pospravlja in varuje otroke prestižne ameriške družine, da bi preživela sebe in svojo družino, zanemarija oz. nima časa za lastne otroke, ki so tako (lahko bi rekli spričo širše socialno-ekonomske konstelacije) deležni drugorazredne starševske obravnave.

Tako opevana in za preživetje nujna družina, ki se trdno stoječa na svojih tradicionalnih temeljih še v sodobnosti kaže kot osnovna družbena celica brez prave alternative, je po drugi strani zelo ozkosrčna celica družbe, je kraj, kjer posameznik spoznava pomen razlikovanja med "nami" in "njimi" ter je učno mesto ograjevanja od zunanjega sveta. Bolj ko je ta svet do njega in njegove družine sovražen, ožji bo teritorij, ki ga bo iz take družine porojen posameznik še zaznaval za varnega.

Zaključek: odprte zgodbe

Večina dosedanje literature na temo migracij in etnije je težila k temu, da bi priseljence prikazala in razumela kot razpete, celo ujete "med dvema kulturama", jih raziskovala v njihovi asimilaciji ali integraciji v glavni družbeni tok ter se zanimala za obseg, v katerem ostajajo znotraj starševske kulture. Do zgornjih klasifikacij in njihovih aplikacij je kritična Anthias (2001a). V zgodbah, ki si jih kot družba pripovedujemo, postajamo vendar vsi skupaj globalni, hibridni in diasporični, torej vsi smo mešanci, vsakdo od nas ima korenine tu in tam. Razeseljeni smo po ozemljih nacionalnih ali etničnih skupnosti, ki jim izvorno ne pripadamo. Nove, t. im. hibridne identitete zares prestopajo meje starih etnij in ustvarjajo vse mogoče nove kulturne ter identitetne formacije. Raznolike, vse pa na moč pisane, so vizije teh novih identitetnih oblik, kot jih slikajo nekateri avtorji (npr. Bhabha, 2003; Grossberg, 2003; Bauman, 2003; idr.). V svojih pristopih pa nekateri avtorji, npr. Anthias (2001a, 2001b), poudarjajo, da usmerjenost k t. im. hibridnosti lahko nenamerno (ali namerno) ustvarja bleščeč videz multikulturalnosti, ki prikriva obstoječe kulturne hierarhije in hegemonne prakse. Nobenega razloga ni, da bi se te hierarhije v sodobnosti umaknile, da bi bile presežene. Morda se le pojavljajo v novih preoblekah.

Literatura

Anderson. B. (1998). *Zamišljene skupnosti; o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Anthias, F. (2001a). New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'. *Ethnic and Racial Studies*, 24/4, 619-641.

Anthias, F. (2001b). The material and the symbolic in theorising social stratification: issues of gender, ethnicity and class. *British Journal of Sociology*, 52/3, 367-390.

Barth, F. (1998). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Illinois: Waveland press.

Baumann Z. (2003). From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. V S. Hall, in P. Du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications.

Berry, J. W. (2001). A Psychology of Immigration. *Journal of Social Issues*, 57/3, 615-631.

Bhabha, H. K. (2003). Culture's In-Between. V S. Hall, in P. Du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications.

Brumen, B. (1999). Razmišljanje o socialnih identitetah. *AWOL (Časopis za socialne študije)*, 5/1-2, 70-77.

Butler, J. (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of 'sex'*. New York: Routledge.

Butler, J. (1999). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. London: Routledge.

Caws, P. (1997). Identity: Cultural, Transcultural, and Multicultural. V D. T. Goldberg (ur.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Charles, N. (1993). *Gender Division and Social Change*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

Chow, E. N. idr. (ur.) (1996). *Race, Class and Gender*. London: Sage Publications.

Chua, P., Bhavnan, K.K., Foran, J. (2000). Women, culture, development: A new paradigm for development studies? *Ethnic and Racial Studies*, 23/5, 820-841.

Clément, R., Noels, K.A., in Deneault, B. (2001). Interethnic Contact, Identity, and Psychological Adjustment: The mediating and Moderating Roles of Communication. *Journal of Social Issues*, 57/3, 559-577.

Collins, P. H. (2001). Like one of the family: race, ethnicity, and the paradox of US national identity. *Ethnic and Racial Studies*, 24/1, 3-28.

Dolar, M. (1999). O nacionalni substanci. *Delo*, 41/99, 7.

Grossberg, L. (2003). Identity and Cultural Studies – Is That All There Is? V S. Hall in P. Du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications.

Hall, S. (2003). Introduction: Who Needs 'Identity'? V S. Hall, in P. Du Gay (ur.). *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications.

Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. London: Routledge.

Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: SAGE Publications.

Kelly, C. (1990). Social Identity and Intergroup Perceptions in Minority – Majority Context. *Human Relations*, 43/6, 583-599.

Lyotard, J. (1990). "Židje". *Problemi. Razprave*, 27/2-3, 73-80.

Nee, V. in Sanders, J. (2001). Understanding the diversity of immigrant incorporation: a forms of capital model. *Ethnic and Racial Studies*, 24/3, 386-411.

Phinney, J. S. (2001). Ethnic Identity, Immigration, and Well-Being: An Interactional Perspective. *Journal of Social Issues*, 57/3, 493-510.

Portes, A. in Hao, L. (2002). The price of uniformity: language, family and personality adjustment in the immigrant second generation. *Ethnic and Racial Studies*, 25/6, 889-912.

Portes, A., Rumbaut, R. G. (2001). *Legacies: The story of the immigrant second generation*. New York: University of California Press and Russell Sage Foundation.

Sanders, J. M. (2002). Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies. *Annual Review of Sociology*, 28, 327-357.

Schulze, H. (2003). *Država in nacija v Evropski zgodovini*. Ljubljana: /*cf.

Skevington, S. in Baker, D. (1989). *Social identity of women*. London: SAGE Publications.

Trbanc, M. (1996). Socialna izključenost: koncept, obseg in značilnosti. V I. Svetlik (ur.), *Kakovost življenja v Sloveniji*. Ljubljana: FDV.

Pregledni znanstveni članek, prejet septembra 2002.