

Ксенија
Видмар Хорват

**Номадска Европа:
Просторите, идентитетите
и политиката на припадност
во постсоцијалистичка
Словенија**

Ksenija
Vidmar Horvat

**Nomadic Europe:
Spaces, Identities and
Politics of Belonging
in Post-Socialist
Slovenia**

Вовед

Кога на 1 мај 2004 година Словенија стана членка на ЕУ, колективните чувства беа на границата на некаква екстатична состојба. Обемната кампања што започна во текот на процесот на пристапување кулминираше последниот месец со фазата на одбројување. На самиот ден и околу него, разни политички говорници, свештеници, луѓе од рекламниот занает, учители, ѕвезди и културни работници зборуваа со ист речник, ги рециклираа истите синтагми, се натпреваруваа кој повеќе ќе придонесе кон „евроцентричното лудило“. Како слика и прилика на дејството на масовната психологија, себепоимањето на Словенија како нова членка на ЕУ го претвори процесот на пристапување, како што рече еден научник, во симптом на евроза: умствена состојба што потсетува на фројдовски случај (Velikonja, 2005: 11). Хиперболичното чувство беше состојба што ги крепеше и оживуваше митолошките наративи за европската природа на словенечките култура, историја и идентитет, кои наводно созреваа потиснати среде наметнатиот соживот со другите нации во социјалистичка Југославија.¹ Зачленувањето во ЕУ внесе едно ново заокружување во дискурсот за многувековниот сон за суверена држава, што се артикулира уште пред распадот на

Introduction

When, on 1st of May 2004, Slovenia joined EU, collective feelings bordered on the ecstatic. A massive campaign which was set up during the joining process, culminated in the count down stage of the last month. On and around that day, political speakers, priests, advertisers, educators, celebrities and cultural workers endorsed the same language, recycled same syntagms, competed to contribute most to “Eurocentric madness.” Exemplary of the working of mass psychology, self-identification of Slovenia as a new EU member turned, as one scholar put it, the joining process into a symptom of Eurosis: a mental state resembling the Freudian case (Velikonja, 2005: 11). The hyperbolic sentiment was state sponsored and revived mythological narratives of the “Europeaness” of Slovene culture, history and identity, allegedly nestling repressed under the forced co-habitation with other nations in socialist Yugoslavia.¹ Becoming an EU member gave the discourse of a centuries long dream for a sovereign state, which was articulated prior to break-up of Yugoslavia in 1991, a novel closure: now it was not only a political form of the nation-state which we longed for; it was important that we were recognized as the European state. Ignorant of the paradox that despite “returning to a home which we have never left” (Velikonja, 22) politi-

Југославија во 1991 година: сега веќе не стануваше збор само за политичкиот облик на националната држава по која толку копнеевме; сега беше важно да не признаат како европска држава. Несвесна за парадоксот дека и покрај тоа што „се враќавме во домот што никогаш не сме го напуштиле“ (Velikonja, 22) политичките и интелектуалните елити со сите сили се трудеа да докажат дека Словенија му припаѓа на европското семејство „поради нашата култура и нашата историска традиција“ (ibid.), земјата сепак тргна на патешествие на кое политички ќе докажува дека е достоина, а својата европска припадност ќе ја покажува на културно рамниште.

Бидејќи Европа беше востоличена како вредност по себе, како мерило за културата и цивилизираноста, со што евроскептицизмот се дискредитираше како антипрогресивен и штетен за благосостојбата на државата, проектот за создавање на словенечки евроидентитет во голема мерка ги лиши од потребниот осврт прашањата за тоа што всушност претставуваше таа замислена заедница на Европа и што всушност таа значеше за самите Словенци и за самите Европејци. Не беше неочекувано тоа што состојбата „сè уште не Европа“ (Kumar, 1996; Kuzmanić, 2001), која ги трауматизираше политичките партии на обете страни од политичкиот спектар во текот на деведесеттите години, си го смени местото со позата на културна супериорност, што најчесто се заземаше не само кон Балканот, туку и загрижувачки повеќе кон внатрешните „туѓинци“: Ромите, муслиманите, доселениците од поранешна Југославија. Како резултат на тоа, уследи една кратка историја на преобразба од една мирољубива и либерална кон сè понетрпелива и сè повоинствена колективна уривачка структура што денес преовладува во постсоцијалистичкиот крајолик на земјата и која, да биде работата иронична,

cal and intellectual elites labored to prove that Slovenia belonged in the European family “by virtue of our culture and historical tradition” (ibid.), the country set out on a journey to prove its worthiness politically while exhibiting its European belonging culturally.

Because Europe was posited as a value in itself, a measure of culture and civilization whereby Euroscepticism was discredited as anti-progressive and harming the welfare of the state, the project of Slovene Euro-identity formation left issues of what this imagined community of Europe was or meant to both Europeans and Slovenes largely unaddressed. Not unexpectedly, the state of “not yet Europe” (Kumar, 1996; Kuzmanić, 2001) which traumatized political parties on both sides of the political spectrum during the 1990s, exchanged floors with the pose of cultural superiority, most often exhibited toward the Balkans, but also alarmingly more towards interior “strangers”: Roma, Muslims, ex- Yugoslav immigrants, etc. Consequently, a brief history of transformation from a peaceful and liberal state to an increasingly intolerant and militant collective structure of felling which permeates the country’s post-socialist landscape at the present followed and, ironically, has been catered to by the “European discourse.” The passing of the law which turned the independent national public broadcasting service into a state controlled apparatus with the task of enhancing patriotic feelings, a sorrowful, state sponsored symbolic and legal violence against the Roma minority, denying

ја прихранува тој „европскиот дискурс“. Донесувањето на законот што од независната национална радиодифузна куќа направи апарат под државна контрола задолжен за зајакнување на родољубивите чувства, тажното, симболичното и под државна закрила озаконетото насилство против ромското малцинство, оспорувањето на правото на муслиманската заедница да има свој верски центар, сè поголемото законско и финансиско привилегирање на Римокатоличката црква на сметка на другите верски групи, се само неколку примери за неодамнешните политички упади на десничарската власт, која сето тоа го изведе повикувајќи се на компаративните европски практики.² Со својот збирен ефект, овие дела ќе бидат сведоштво за попречувачките влијанија што ги има соединувањето на граѓанското општество со државата, а што е заедничка одлика на централно и источноевропските постсоцијалистички држави (Mastnak, 1992).³ Може да се тврди и дека го поткопуваат митот за либералноста на словенечкото општество и дека го разоткриваат како само пушта проекција. На крајот, но не и со најмалку значајност, треба да се каже и дека гореспоменатите појави укажуваат на незгодната врска меѓу обликувањата на постсоцијалистичкиот национален идентитет и на европскиот идентитет по 1989 година.

Имено, тврдењето дека се следеле европските стандарди и вредности не е сосема неоправдано, зашто, изгубени на својот лизгав терен на политиката за идентитетот, Европа и нејзините институции во минатото десетлетие донесуваа имиграциски политики кои, како што многумина нагласуваа, не само што директно ја прекршуваат Европската конвенција за човекови права од 1950 година, туку и со својот, честопати дискриминирачки однос кон економските доселеници и азилантите, значително придонесуваа

the Muslim community the right to their own religious centre, growing legal and financial privileging of the Roman Catholic Church at the expense of other religious groups, to name but few instances of recent right-wing government's political interventions, have been carried out by referring to the comparative European practices.² In their combined effect, these actions well document the hindering effects of the merging of the civil society with the state which is the shared characteristic of the Central and Eastern European post-socialist states (Mastnak, 1992).³ Arguably, they also upset the myth of the liberal character of the Slovene society disclosing it to be but a wishful projection. Last but not least, the above mentioned occurrences point to the uneasy relationship between the post-socialist national and European identity formations post-1989.

Namely, the claim to following European standards and values is not completely unjust, for, lost amidst its own slippery terrains of identity politics, Europe and its institutions of the past decade have been embracing immigration politics which, as many have been emphasizing, is not only in many ways in direct violation of the European Convention of Human Rights from 1950, but, with its often discriminatory treatment of economic migration and asylum seekers, has significantly contributed to the general spread of xenophobia, Islamophobia and racism

кон општото ширење на ксенофобијата, исламофобијата и расизмот (Vrečer, 2001). Како што пишуваат Деланти (Delanty) и Рамфорд (Rumford), наместо да се искористи историската можност за создавање на „сé поголемо единство меѓу народите на Европа“ преку процеси на интеграција, стварноста е таква што во подем се „расизмот, ксенофобијата, дискриминацијата на мигрантите и националните омрази“ (Delanty and Rumford, 2005: 102). Не успевајќи да ги ограничи националистичките партикуларизми со кои секоја земја членка и натаму ги уредува сопствените интереси, Европа, која е оптоварена со конфликти, дава совршена подлога и контекст за водење на домашните културни војни и за остварување на домашните идеолошки агенди. Може да се тврди дека токму комбинацијата од локалните национални и наднационални артикулации на сегашниве политики на исклучување што во обликувањето на ЕУ се применуваат врз малцинствата и врз другите групи лишени од моќ е главна пречка што ја доведува во прашање идејата за еден демократски јавен простор конкретно во постсоцијалистичките држави, а и воопшто во Европа.

Ова ги отвора прашањата кому припаѓа Европа (ако воопшто припаѓа некому), чиј е нејзиниот простор и на кој начин може предизвикот на новата општествена и мултикултурна видливост на различните етнички групи да помогне да се рedefинираат нејзините културни, политички и историски географии. Огледов се осврнува на овие прашања во три дела: прво, ја разгледува современата теорија на идентитетот врз основа на постколонијалната и мултикултурната парадигма за да предложи концепциска промена во замислувањето на европскиот идентитет. Второ, ги истражува тензиите во конструирањето на „параван мемориите“ на европската историја и дискур-

(Vrečer, 2001). As Delanty and Rumford write, instead of taking on the historical opportunity to create an “ever closer union among the peoples of Europe,” presented by processes of integration, the reality is that “widespread racism, xenophobia and discrimination against migrants along with national hostilities” (Delanty and Rumford, 2005: 102) have been on the rise. Failing to contain nationalist particularisms by which each member state continues to regulate its interests, the conflict-ridden Europe has provided the perfect background and the context to pursue the domestic cultural wars and ideological agendas. It can be argued that it is the combination of the local national and supranational articulations of current exclusionary politics towards minorities and other disempowered groups within EU formation which presents a major challenge to imagining democratic public space in post-socialist states in particular and in Europe in general.

This induces the question of whom (if anybody) does Europe belong, whose is its space and how the challenge of the new social and multicultural visibility of different ethnic groups can help to redefine its cultural, political and historical geographies. The paper addresses these issues in three parts: first, it reviews the contemporary theory of identity informed by post-colonial and multicultural paradigm to propose a conceptual shift in envisioning European identity. Second, it examines tensions in the construction of “screen memories” of European history and the discourse of “common belonging” to interrogate practices of imagination which currently hinder the prospects of creating multiculturally inclusive spaces of

сот на „заедничката припадност“ за да ги испита практиките на имагинација што денес ги поткопуваат можностите за создавање на мултикултурно инклузивни простори во Европа. Трето, се соочува со словенечката постсоцијалистичка политика на идентитет поставена на крстопатот, или помеѓу имагинарните (imaginaries) политики и култури во Европа. Аргументот е дека географски и како земја во транзиција, Словенија совршено се квалификува да ги испита потенцијалите што овој нов локалитет може да ги даде во смисла на рedefинирање на односот меѓу идентитетот, просторот и припадноста. Исто така, дава и лакмусов тест за замките на политиката на ЕУ која, ако се концептуализира во модерните етноцентрични наместо во постмодерните космополитски облици, може да го загрози создавањето можност заедницата да се замисли во демократска постнационалистичка смисла.

Политиката на идентитет во постнационалната ера

За разлика од модерното конституирање на субјектот, постмодерниот идентитет се дефинира како нестабилен, флуиден и менлив однос што почива врз еден континуиран процес на постанување наместо врз фиксен модус постоење (Bauman, 1996; Beck, 2003; Giddens, 1991; Hall, 1996). Зигмунд Бауман (Zygmund Bauman) пишува дека „модерниот проблем на идентитетот бил како да се конструира идентитет, а да остане цврст и стабилен“; за постмодерниот идентитет, првенствена цел е „како да се избегне фиксација, а можностите да останат отворени“ (Bauman, 18). Претстави за многукратни положби на субјектот ги заменува крутите категории како што се класата, расата и родот, додека модерните колонијални замисли за некаква културна хомогеност и чистота им

Europe. Third, it confronts Slovene post-socialist politics of identity situated at the crossroads or, in-between, political and cultural imaginaries of Europe. The argument is that geographically and as a transition state, Slovenia qualifies perfectly to examine the potentials which this new locality may present in terms of re-defining the relationship between identity, space and belonging. It also works as a litmus test in highlighting the pitfalls of EU politics which, when conceptualized into modern ethnocentric rather than postmodern cosmopolitan forms, may threaten the opening up of the space of imagining community in democratic post-nationalist terms.

Identity Politics in Post-National Era

In contrast to modern subject constitution, postmodern identity has been defined in terms of an unstable, fluid and shifting relation borne on a continuous processes of becoming rather than on a fixed mode of being (Bauman, 1996; Beck, 2003; Giddens, 1991; Hall, 1996). Zygmunt Bauman writes that the “modern problem of identity was how to construct an identity and keep it solid and stable;” for the postmodern identity, the prime objective is “how to avoid fixation and keep the options open” (Bauman, 18). Notions of multiple subject positions have replaced sturdy categories such as class, race and gender whereas modern colonial imaginaries of cultural homogeneity and purity have given way to concepts like hybridity, *mélange*, nomadism and travel. When embraced by the privileged western subject, these “exercises in no-

го отстапија местото на концептите како што се хибридноста, шаренилото, номадството и патувањето. Кога ќе ги прифати привилегираниот западен субјект, овие „вежби по номадологија“ може со право да се отфрлат како продолжение на интелектуалниот експериментализам на модерните елитисти и како одолговлекување на романтичниот индивидуализам (Pels, 1999; види подолу); ако се осврнеме на нив во контекст на постнационалното формирање на идентитетот, може да дадат и работен образец за обмислување на прашањата за колективната припадност и културната различност.

Во изменетите крајолици на современото глобално општество, „националната држава веќе не е првенствена референца за приврзаностите, идентитетите и демократијата“. Иако, како што нагласуваат Деланти и Рамфорд, тоа не подразбира целосно свенување на националната држава, сепак го налага признание дека „нацијата станала плурализирана и отворена за нови замисли за припадноста, заедницата и идентитетот. Сега нацијата е кривка, течна и оспорувана категорија“ (Delanty and Rumford, 88). Авторите тврдат дека националните идентитети сè повеќе стануваат испреплетени во облици на имагинарни припадности што ги надминуваат политичките и правните граници на нацијата. Ги минуваат глобалните места на идентификација и дома (преку комуникациските и информатичките технологии) и во странство (патувања, миграција, дијаспора); исто така, се впуштаат во истовремена меѓуповрзаност со локалните и глобалните јавни сфери, голтајќи ги и националните имагинарии и космополитската „бездомност“.

madology” may be rightfully dismissed as a continuation of the modern elitists intellectual experimentalism and prolongation of Romantic individualism (Pels, 1999; see below); if addressed in the context of the post-national identity formation, they may also provide a working model for thinking through the issues of collective belonging and cultural difference.

In the changed landscapes of contemporary global society, the “nation-state is no longer the primary reference for loyalties, identities and democracy.” Whereas, as Delanty and Rumford emphasize, this does not mean a complete withering of the nation-state, it does require the recognition that “the nation has become pluralized and open to new imaginaries about belonging, community, and identity. The nation is now a fragile, liquid and contested category” (Delanty and Rumford, 88). The authors argue that national identities are becoming increasingly entwined in forms of imaginary belongings which surpass political and legal borders of the nation. They cross the global sites of identification both at home (via communication and information technologies) and abroad (travel, migration, diasporas); they also engage in simultaneous interconnectivity with the local and global public spheres, engulfing national imaginaries as well as cosmopolitan “homelessness.”

This, however, does not mean that the locality has been exhausted. The creation of the polycentric, hypermarketed multiple and contingent sites of identification have displaced the singular center of the nation-state but also

Меѓутоа, тоа не значи дека локалноста се исцрпила. Создавањето на полицентричните и прекумерно нудените многукратни и условни точки на идентификација го изместили единечниот центар на нацио-

налната држава, но и го придвижиле создавањето на еден нов локализам. „Постмодерниот човек се обидува да ги оживее енклавичките на блискоста, интимноста, сигурноста и сочувството“ кои најдобро се негуваат со помош на комуникациските технологии и телевизиските екрани (Strassoldo, 1990: 75). Овој нов локализам, да ја употребам кованицата на Страсолдо, се развива во многустрани насоки што може меѓусебно и да се зајакнат и да се поништат. Но, бидејќи за многукратните сојузи и приврзаности веќе не може да се мисли дека се израз на националната „суштина“, туку по прво дека се поединечни и минливи начини на обликување на идентитетот (Baskar, 1998), тие може да се употребат како средство за артикулирање на европската политика на националните и на наднационалните замислени заедници.

Меѓутоа, за да дојде до вакво обликување на идентитетот во постнационалистичка смисла, не е доволно само да се стават еден крај друг два колективни (национални или наднационални европски) идентитета. Иако кога ќе се сретнат, заемно си овозможуваат точка на Другост преку која нивните идентитети може меѓусебно да се коваат, со оглед на многубројните и минливи начини за артикулирање на идентитетите, овој бинарен ексклузионизам може да се покаже како стратегија што го ослабува наместо да го зајакнува демократскиот културен простор на припадноста. Заснован врз претпоставка за релативна стабилност и јасни знаци на двата идентитета, овој вид бинарен соживот на националното и наднационалното може да стане ограничувачки облик на оживување на есенцијализмот, наместо ослободувачка можност за постнационален космополитизам. Тоа значи дека ако се оди на културна особеност и различност меѓу заедницата и она што е надвор од неа, може да се предизвикаат обратно

set to motion the formation of new localism. “Postmodern man tries to revive small enclaves of familiarity, intimacy, security and compassion” which are best catered to with the help of communication technologies and TV screens (Strassoldo, 1990: 75). This new localism, as Strassoldo has coined the term, unfolds in ambiguous directions which may re-enforce as well as cancel each other out. However, because the multiple alliances and loyalties can no longer be thought of in terms of expressing collective national “essence” but rather as individual and transient modes of identity formation (Baskar, 1998), they can be taken up as a way of articulating European politics of both national and supranational imagined communities.

For this new way of fashioning identity in post-nationalist terms to take place, however, more than just a simple juxtaposing of two collective (national and supra-national European) identities is needed. Although in the encounter, they provide to each other the site of the Other through which their identities can be mutually forged, considering the multiple and transient ways of articulating identities, this binary exclusionism may prove a strategy that is weakening rather than enhancing democratic cultural space of belonging. Predicated on an assumption of a relative stability and clear signifiers of the two identities, this kind of binary co-existence of the national and supranational may become a constraining form of revival of essentialism rather than a liberating prospect for post-national cosmopolitanism. That is, embarking on cultural particularity and difference between the community and its outside may produce reversely repressive effects aimed at constructing a homogenous collective articulated through official history and the chosen “community representatives” on the one hand, and, as Nira

репресивни ефекти насочени кон конструирање хомоген колектив што се артикулира преку официјалната историја и избраните „претставници на заедницата“ од една страна и, како што расправаше Нира Јувал-Дејвис во однос на мултикултурализмот, кон замолкнување на гласовите што може да ја оспоруваат културно воедначената слика, од друга страна (Yuval-Davis, 1997: 57). Затоа, иако супранационалните замислени колективи стануваат простори во кои доаѓа до смени и многукратни идентификации, за да останат отворени за нови дефиниции и минливи поврзувања истовремено мора да се држи понастрана желбата за враќање кон замисленото единство на националните колективи и да се одбива нивна културна фетишизација.

Создавањето на европскиот идентитет

Последниов услов за отвореност, како што тврдат многумина критичари на политичките курсеви и на политиката на ЕУ, не се вбројува во редот на поголеми успехи во проектот за формирање на европскиот идентитет. Конструирањето на еден заеднички европски идентитет беше една од главните цели на администраторите на ЕУ и на новопојавената низа европски дискурси. За да се поттикне ново чувство на припадност и заедничка судбина, и едните и другите се зафатија со општествени поими како европска култура, европски идентитет, европска свест. Проектот за ковање едно ново значење на „европејството“ – кој се одвива уште од Римската спогодба од 1957 година – подразбира обликување „колективен идентитет што може да ги надмине исклучиво провинциските и националистичките приврзаности и да ги удри темелите на една повисока свест што ќе се заснова врз приврзаност кон европските институции и идеали, наместо кон националните“ (Shore, 2000:

Yuval-Davis has discussed it in respect to multiculturalism, silencing the voices which may contest the culturally unified image on the other (Yuval-Davis, 1997: 57). Therefore, while supra-national imagined collectives become sites of shifting and multiple identifications, the way to keep them open to new definitions and transient affiliations demands simultaneously keeping at bay the desire to return to the imagined unity of the national collectives as well as resisting their cultural fetishization.

The Making of European Identity

This last requirement to openness, as many critics of the EU policies and politics have argued, has not been among the greatest achievements of the project of the European identity formation. Constructing a shared European identity has been among the prime objective of EU administrators and the emerging body of European discourses. To spur a new sense of belonging and shared destiny, both have embarked on sociological notions of European culture, European identity, European consciousness. The project of forging a new sense of “Europeaness” – unfolding since the 1957 Treaty of Rome – has involved the shaping of “a collective identity that can transcend exclusively parochial and nationalistic loyalties and lay the foundations for a higher level of consciousness based on allegiance to European, rather than national, institutions and ideals” (Shore, 2000: 21). As Shore points out, the project has faced many difficulties which have been explained by the EU officials as due to the fact that “Europeans were not sufficiently aware

21). Како што нагласува Шор, проектот се соочи со мноштво тешкотии за кои претставниците на ЕУ објаснуваа дека се должеле на тоа што „Европејците не се доволно свесни за својот европски идентитет“ (Shore, 25). Како што укажува тавтологијата во цитатот, за Европејците да станат „вистински“ европски поданици, најпрвин мора да се подложат на „европеизација“ – проект што ја претворил Европа во поле за сопствена колонизација (Morley and Robins, 1996).

Во многу нешта, овој проект наликува на создавањето на националните идентитети во деветнаесеттиот век, а не на создавање глобални постнационални идентитети. „Она што во ЕУ се обидуваат да го сторат нејзините елити ни малку не се разликува од она што националните елити успеаја да го остварат преку своите стратегии за изградба на нациите“ (Shore, 31-32). Претставниците на ЕУ, „новиот сталеж на бестериторијални, транснационални политички субјекти [...] наумиле да ги преобразат Грците, Германците, Данците и Французите во ‘Европејци’ – процес што, теориски, започнува токму во тие елити“ (Shore, 34). Честопати тоа подразбира и дека во селективните и повластени визии за континентот и за неговото минато треба да се постават одредени сложени општествени, културни и историски подрачја. Во својата желба да исцрта „обрасци на европска култура“, наднационалната држава напати повторува некаков европски шовинизам (Nairn, цитат во Shore, 50). Давајќи основа за проширувањето на симболичните подрачја на националните држави, таа создава ново заедничко поле од кое „ќе биде лесно на масите да им се понуди историја“, кажано со зборовите Томас Нер (Nair, цитат во Shore, 33); но, неминовно ќе рециклира и некои стари облици на исклучување.

of their European identity” (Shore, 25). As the quote’s tautology suggests, in order for the Europeans to become “true” European subjects, they were first to undergo “Europeanization” – a project which has turned Europe into a terrain of its own colonization (Morley and Robins, 1996).

In many ways, the project has resembled the nineteenth century’s making of the national, rather than global post-national, identities. “What EU elites are attempting to do in the European Union is not altogether dissimilar from that which national elites achieved through the nation-building strategies” (Shore, 31-32). EU officials, “a new class of deterritorialized, transnational political actors [...] hope to transform Greeks, Germans, Danes and French into ‘Europeans’ – a process which, in theory, starts among those elites themselves” (Shore, 34). Often, this implies ordering multiplex social, cultural and historic realms within the selective and privileged visions of the continent and its past. In its desire to outline “patterns of European culture,” the supra-nation state has reiterated European chauvinism (Nairn, quoted in Shore, 50). By providing grounds for the expansion of the symbolic terrains of the nation-states, it creates a new shared field from where “masses could be easily invited to history,” as Thomas Nair has put it (Nair, quoted in Shore, 33); but it is also bound to recycle old forms of exclusions.

Приказната со европското знаме е пример за тоа колку е опасно ако се создава – среде ревносната потрага по единство – меморија на селективна припадност. Симболичните форми не се само начин на претставување на некоја заедница, туку и точки во кои таа се устројува. Оваа моќ се огледува во „брендирањето“ на Европа. Цело едно прекумерно изобилство од заеднички европски симболи втиснати на монети, поштенски марки, пасоши, заштитниот знак, химната и знамето функционираат како обликувачи на колективниот идентитет што се наново произлегува од спојувањето на националните и наднационалните идеали. За Мервин и Ингл, кои го разгледуваат значењето на знамето во современите, посттрадиционални општества, симболичното парче платно добива улога што по својата структура е иста како и некогашната функција на тотемот во диркемовска смисла: тоа го означува „жртвениот гест што го заверува и го осветува општествениот договор“ (Mervin and Ingle, 24). Службената интернет страница на ЕУ убаво ја илустрира оваа поента. Уште од зачетокот во 1949 година, дознава посетителот, Советот на Европа бил свесен за потребата од заеднички симбол; на 25 октомври 1955 година, Парламентарното собрание едногласно го усвоило дизајнот со круг од дванаесет златни ѕвезди врз азурна основа, оној дизајн што во 1985 година ќе го усвои Европскиот совет. На страницата се вели дека европското знаме „е симбол не само на Европската унија, туку и на европското единство и на европскиот идентитет во поширока смисла. Кругот од златни ѕвезди ја претставува солидарноста и слогата меѓу народите на Европа“.

Во својата расправа за националниот симболички универзум на британското знаме, Пол Гилрој тврди дека културните симболи се првенствените точки околу кои се воспоставуваат, усогласуваат и артикулираат условите за припадноста. (Gilroy, 1987). На сличен

The story of the European flag is exemplary of the danger to create – in the eagerness for unity – the memory of the selective belonging. Symbolic forms are not just a way of representing community but sites of its constitution. This power is reflected in the “branding” of Europe. A plethora of shared European symbols imprinted in coins, stamps, passports, the logo, the anthem and the flag operate as shapers of collective identity which arises anew from merging the national and supra-national ideals. For Mervin and Ingle, who discuss the meaning of the flag in modern, post-traditional societies, the symbolic piece of cloth assumes a role which is structurally the same as was the function of the totem in the Durkheimian sense: it signifies “the sacrificial gesture that seals and sanctifies the social compact (Mervin and Ingle, 24). A visit to the official EU website well illustrates this point. From its inception in 1949, the visitor is being told, the Council of Europe was aware of the need for a shared symbol; on the 25th of October, 1955, the Parliamentary Assembly unanimously approved the design with a circle of twelve gold stars on the azure background, the design which would later be adopted by the European Council in 1985. The European flag, the site announces, “is the symbol not only of the European Union but also of Europe’s unity and identity in a wider sense. The circle of gold stars represents solidarity and harmony between the peoples of Europe.”

In his discussion of the national symbolic universe inscribed in the “Union Jack,” Paul Gilroy argues that cultural symbols are prime sites on which terms of belonging are set up, negotiated, and articulated (Gilroy, 1987). In a similar vein, the European flag assumes a role

начин, европското знаме добива улога на средство за создавање на европскиот идентитет, за кој се смета дека самиот по себе има родословие што е очигледно и јасно; тоа не остава место за предлагање други симболи и претстави.⁴ Од друга страна, ако се прочита по нешто за историјатот на знамето ќе се види дека светото платно носи и траги на спорови. Така, еден словенечки католички месечник се осврнa на создавачот на знамето, Арсен Хајц (Arsene Heitz), кој, според списанието, бил мошне побожен христијанин и почитувач на Богородица. Затоа, на изворната верзија, ѕвездите биле сребрени (и ја означувале девственоста на Марија) и личеле на реликвијата направена по откровението на Св. Катерина во 1830 година во Париз, додека самата реликвија го симболизираше ореолот на Пресвета Богородица. Понатаму, претседавачот со комисијата што го избрала предлогот на Хајц бил холандски Евреин кој, според ова четиво, во дизајнот препознал одраз на знамето на новоформираната држава Израел, а оттаму и поврзување на јудеизмот со христијанството. На крајот, знамето било официјално усвоено во 1955 година, на 8 декември, денот кога Римокатоличката црква го чествува празникот на безгрешното зачнување на Девица Марија. Спорните содржини, поради своето присуство или отсуство, вели словенечкото католичко списание, може да ни откријат, дека „не е сè во рацете на политиката и на моќните на светов“. Еден предмет на „борба и почит“, европското знаме, може да зборува за обидите шарената културна карта на европскиот континент да се опфати со една вера, надоврзувајќи се на еден стар копнеж Европа да се замисли како христијанско место (Cardini, 2003: 9).

of a vehicle for the European identity formation which itself is assumed as possessing a genealogy that is self-evident and self-explanatory; it leaves no room to propose alternative emblems or ways of representations.⁴ A background reading, on the other hand, unveils sites of contestations inscribed in the sacred cloth. A Slovene catholic monthly thus has pointed to the creator of the flag, Arsene Heitz, who was, according to the paper, a strongly committed Christian and worshipper of the Virgin Mary. Therefore, in the original version, the stars were silver (denoting Mary's virginity) and resembled the relict made after the revelation of Saint Catherine in 1830 in Paris, whereas the relict symbolized the halo of Virgin Mary. Furthermore, the chairman of the commission which selected Heitz' proposal was a Dutch Jew who, according to this reading, saw in the design a reflection of the flag of the newly established state of Israel, hence linking Christianity and Judaism. Finally, the flag was officially accepted on the 8th of December 1955, the day on which Roman Catholic Church observes the solemnity of the Immaculate Conception of the Virgin Mary. The contested contents, in both their presence and absence, may unveil, as the Slovene catholic paper comments, that "not all is in the hand of politics and powerful of this world." An object "of struggle and veneration," the European flag may as well speak of the attempts to cover the diverse cultural map of the European continent with one religion, reiterating an old desire to imagine Europe in pair with Christianity (Cardini, 2003: 9).

Параван мемориите и постнационалните мнемични заедници

Дискурсот за европските културни корени имал средишна улога во обликувањето на европскиот идентитет. Прицврстен за столбови како што се римското право, грчката философија и наука, хебрејската етика и христијанската теологија, ренесансата и просветителството, европскиот „мозаик од култури“ (Shore, 54) предизвикува историска меморија загледана наназад и со календарска природа (ibid.). Иако би било кратковидо ако се отфрли ставот дека овие наследства на ваков или на онаков начин се одредувачки за Европа и за нејзиниот културен и политички идентитет, митското потекло на европскиот идентитет не обезбедува заедничко и хомогено значење на минатото од кое може да се состави идејата за „нова Европа“. Попрво може да се каже дека создавањето на европскиот идентитет, што само по себе е нејасна задача – при што граѓаните истовремено се повикуваат да еволуираат во европски поданици, но и да се препознаат себеси во местото што им е однапред зацртано – под својот еднообразен плашт крие мноштво знаци на „измислени традиции“ и цензурирано минато.

Колективната меморија игра улога во конструирањето на европскиот идентитет. Идентитетот зависи од меморијата, напишале Земон и Штарн, „било под тоа да се подразбира некое основно *јас* што ги памети своите претходни состојби, било тоа да се, постструктурно, наративите што ги конструираат (и деконструираат) идентитетите споредувајќи ги „си беше еднаш, и „тука и сега“. (Zemon Davis and Starn, 1989: 1). Без разлика колку измислена и/или драматично одново откриена, токму визијата за заедничкото минато ги утврдува условите за зацртување на иднината. Овој факт го натера Ентони Смит

Screen Memories and Post-National Mnemic Communities

The discourse of European cultural roots has been central to the European identity formation. Pinned down to pillars such as Roman law, Greek philosophy and science, Hebraic ethic and Christian theology, Renaissance and Enlightenment, the European “mosaic of cultures” (Shore, 54) induces historical memory that is backward-looking and calendar based in character (ibid.). Whereas it would be shortsighted to dismiss these legacies as constitutive of Europe and its cultural and political identity in one way or another, the mythical origin of the European identity does not secure a shared and homogeneous meaning of the past from which the idea of “new Europe” could be compiled. Rather, the making of the European identity which has been in itself an ambiguous task – at once hailing the individuals to evolve into European subjects but also to recognize themselves in the place that has been already pre-structured for them – hides beneath its uniform mantle many signs of “invented traditions” and censored pasts.

Collective memory plays a part in constructing the European identity. Identity depends on memory, Zemon and Starn write, “whether we mean by that a core self that remembers its earlier states, or, post-structurally, the narratives that construct (and deconstruct) identities by comparing ‘once upon a time’ and ‘here and now’” (Zemon Davis and Starn, 1989: 1). No matter how widely invented and/or dramatically re-discovered, it is the vision of the shared past which sets the conditions for inscribing the future. This fact made Anthony Smith doubt the emergence of a global cultural identity, because “The central difficulty in any project to construct a global iden-

да се посомнева во појавувањето на некаков глобален културен идентитет, зашто „главната тешкотија во секој проект за конструирање некаков глобален идентитет, а оттука и на глобална култура, е тоа што колективниот идентитет, како и сликите и културата, е секогаш историски карактеристичен бидејќи се заснова врз заеднички спомени и врз чувство на континуитет меѓу поколенијата“ (Smith, 1990: 180). Меѓутоа, меморијата не повлекува само навраќање на минатото на нацијата; напротив, како што сметаат Деланти и Рамфорд, колективната меморија може да даде основа спротивна на националистичките проекти и ликови, што ќе биде почва врз која ќе може да се дефинира европскиот идентитет. Тие пишуваат за оној вид „колективна меморија за која има место на европско рамниште и [која] ќе им биде сродна на други борби за признавање во рамките на јавната култура што не се поврзани со кризата на големите наративи за нацијата и со обидите на државите одново да се откријат себеси во еден постнационален репертоар“ (Delanty and Rumford, 101). Иако е тешко да се очекува дека ќе се појави заедничка трансевропска меморија наместо старото национално комеморативно наследство (ibid.), меѓу другото и поради различниот степен на, да речеме, културните трауми на Германија по холокаустот од една страна и културните трауми на посткомунистичките земји од друга страна, исклучително е важно да се јави „европска етика на помнењето“ за да се обезбедат плурални и многубројни облици на замислување на минатото и на иднината на Европа. За да се има поаѓалиште за еден таков проект на плурализирачка постнационална европска меморија, најпрвин треба да се вложат напори да се надминат старите тензии и да се спасат од заборава противречностите што се врежале при создавањето на модерна Европа.

tity and hence a global culture, is that collective identity, like imagery and culture, is always historically specific because it is based on shared memories and a sense of continuity between generations” (Smith, 1990: 180). However, memory does not entail only a shared re-visiting of the nation’s past; on the contrary, as Delanty and Rumford see it, collective memory can provide grounds that contest nationalist projects and figures as a site on which European identity could be defined. They write of the kind “of collective memory that there is room for on a European level [which] will be related to other struggles for recognition within the public culture that are not related to the crisis of the grand narratives of nation and the attempts of states to reinvent themselves within a post national repertoire” (Delanty and Rumford, 101). Although it is unlikely to expect a shared trans-European memory to emerge in place of old national commemorative heritage (ibid.), not least because of the different stakes involved in, for instance, cultural traumas of post-holocaust Germany on the one hand, and post-communist states on the other, an emerging “European ethics of memory” is paramount to provide plural and multiple modes of imagining Europe past and future. A point of departure for such a project of pluralizing post-national European memory requires efforts to come to terms first with past tensions, and rescue from amnesia contradictions inscribed in the making of modern Europe.

Желбата да се дефинира европскиот идентитет како истоветен со христијанскиот, „една безвременска римско христијанска задача на границата“ (Gingrich, 1998: 117) скришно вметната во знамето, а отворено во преамбулата на пропаднатиот Устав, храни многу наративи од кои дискурзивно се извлекувало „заедничкото потекло“ на Европа. Па сепак, во оваа селективна равенка има многу тешкотии што ја компликуваат „мисијата“, концепциски и историски. Онаа „Европа“ на Карло Велики, да започнеме со историскиот лик за кој се вели дека е „таткото на Европа“, ги опфаќала земјите што ги освоиле неговите војски и ја означувала правоверната територија. Но, Карло Велики се залагал за *Imperium Christianum* (спротивното на цариградското царување), а не за Европа како некаква политичка заедница. Впрочем, ако се зборува за Европа во политичка смисла пред 14 и 15 век, не може, а да не се наруши концепциската синхронија што ги усогласува заедницата и нејзината политичка свест. Понатаму, додека се создал и се зацврстил политичкиот поим на Европа, подрачјето веќе опфаќало мноштво христијани, а не само римокатолиците (Нау, 1957). На крајот, кога во 1815 година Александар I се залагал за обединување на Европа врз основа на христијанската вера, „многумина го сметале неговиот предлог за застарен и реакционерен: односно, за јасен показател дека Русија е заостаната и далеку од главниот европски тек“ (Kumar, 1992: 457). Не мора да се нагласува дека во Русија, наследникот на византиското христијанство, католиците се сметале за „шизматички кои се одметнале од вистинската вера“, додека „великиот принц“ се сметал за единствениот „навистина христијански владетел“ (Seton-Watson, цитиран во Kumar, 455).⁵

На сличен начин е проблематична и конструкцијата за „грчката колевка“ на (Западна) Европа. Аристотел ги сместил Елините како еднакви играчи меѓу Европа

The desire to define European identity as coterminous with Christianity, “a timeless Roman Christian frontier mission” (Gingrich, 1998: 117), inserted covertly in the flag and overtly in the failed Preamble to the Constitution, fuels many narratives from which the “shared origin” of Europe has been discursively extrapolated. Yet there are many difficulties involved in this selective equation which complicate the “mission” conceptually and historically. Charlemagne’s “Europe,” to begin with the historical figure called “the father of Europe,” delineated the lands that were conquered by his troops and marked the territory of the true religion. However, Charlemagne was after the *Imperium Christianum* (opposite to Constantinople’s reign), not Europe as a political community. In fact, speaking of Europe in political terms before the 14th and 15th centuries one cannot avoid violating conceptual synchrony which puts together the community and its political consciousness. Moreover, by the time the political notion of Europe was acquired and consolidated, many Christianities – not exclusively the one of the Roman Catholic Church – were incorporated in its terrain (Hay, 1957). Last but not least, when in 1815 Alexander I advocated the unification of Europe on the basis of Christian faith, “his proposal was regarded by most educated Europeans as both quaint and reactionary: a clear indication of Russia’s backwardness and of its distance from the European mainstream” (Kumar, 1992: 457). Needless to underline it, from the point of view of Orthodox Russia, the heir of Byzantine Christianity, the Catholics were seen as “schismatics who had seceded from the true faith” whereas the “Great prince” was deemed the only “truly Christian ruler” (Seton-Watson, quoted in Kumar, 455).⁵

Similarly problematic is the construction of the “Greek cradle” of (Western) Europe. Aristotle situated the Hellenes as equal players between Europe and Asia (Hey,

и Азија (Неу, 26), а не во Европа. Непријателското средновековно расположение кон Грците дополнително го усложнува измислувањето на грчката лоза на Европа, измислица на елитата од деветнаесеттиот век. Кремонтскиот надбискуп Лиутпранд, кој бил и хроничар на Каролинзите, правел разлика меѓу Грците и Римјаните и, во својата одбивност кон Грците, вториве ги сметал за спротивни на „латинските и германските народи“ (Mastnak, 2000). На крајот, изумот за грчката лоза е поле на кое и ден денес се кршат копја. Делото *Црна Ајшина* од Мартин Бернал, околу кое многу се спори (и каде тој се стреми да го побие аријскиот модел за грчките корени во антиката, практично разнишувајќи ја сликата за белата Грција од кавкаската раса), и обидите што уследиле да се цензурира Берналовото учено преиспитување на митот од деветнаесеттиот век (Bernal, 2001), сведочат за упорната моќ на расизмот и на колонијалните мечти да се пренапишат во нови облици и начини на изразување кога станува збор за исцрпувањето на потеклото на Европа.

Она што и двата мита за грчкото и за христијанското потекло го потиснуваат е дека Европа е континент од *мешовити* брак (Audinet, 1999; Pieterse, 2004), територија со мноштво културни контакти и бројни заемни дејства што помогнале да се обликуваат нејзините бројни културни ликови и идентитети. Се пропуштаат не само персиските, кинеските, индиските, африканските и арапските придонеси кон европската цивилизација (Kumar, 454), туку и се негираат и се искривуваат покреативните и помирните страни на заемното дејство со дури и пословично најжестоките непријатели, како што биле Турците (Gingrich, 1998). Турците и исламот ја дале границата на која се воспоставила Европа како концепт на политичко мобилизирање (Mastnak, 2002; Morley

26), not *in* Europe. The hostile mediæval attitude towards the Greeks further complicates the invention of the European Greek lineage, which in fact is the product of the nineteenth century elite fabrication. Archbishop of Cremona Liutprand, also the chronicler of the Carolings, distinguished between Greeks and Romans and, in his distaste for the Greeks, saw the latter as the opposite of the “Latin and German peoples” (Mastnak, 2000). Finally, the invention of the Greek lineage has been a site of an ongoing struggle up to the present day. As the highly debated work *Black Athena* by Martin Bernal (in which he contests the Aryan model of the Greek origins with the Ancient, disturbing, in effect, the image of Caucasian white Greece), and the subsequent attempts to censor Bernal’s scholarly revision of the nineteenth century myth (Bernal, 2001), attest to the continuous power of racism and colonial fantasies to re-inscribe themselves in new forms and modes of expression when the mapping of the origin of Europe is concerned.

What both myths of the Greek and the Christian origin repress is that Europe is a *mestizo* continent (Audinet, 1999; Pieterse, 2004), a territory rich with cultural contact and multiple interactions which have helped to shape its many cultural images and identities. The omission includes not merely the Persian, Chinese and Indian, African and Arab contributions to European civilization (Kumar, 454), but also negates or distorts the more creative and peaceful sides of interaction with even the most proverbially violent enemies, such as the Turks (Gingrich 1998). The Turks and the Islam supplied the boundary on which Europe as a concept of political mobilization was set up (Mastnak, 2002; Morley, and Robins, 1996.) The image of the violent aggressor threatening the Christian Europe permeates historical memory

and Robins, 1996.) Сликата на грубиот агресор што ѝ се заканува на христијанска Европа си стои во историската меморија и до ден денес, а преку многуте верзии на учебниците за основно училиште продолжува во умовите на младите поколенија да втиснува една верзија на минатото која е мошне селективна и идеолошки загадена. На пример, „граничниот ориентализам“ на централна Европа (Gingrich, 1998) го потценува турското влијание врз јазикот, архитектурата, облеката и храната, а го брише и споменот за фактот дека мноштво локални Австријци во минатото „бегале во подрачја што ги контролирале османлиските војски за да избегаат од товарот што им го наметнувале токму нивните сопствени владетели“ (Prikler, цитат кај Gingrich, 110). Во еден словенечки учебник за основно училиште се зборува за исламското „продирање“ што било запрено кај Поатје во 732 година и, со обратна реторика, за крстоносното „ослободување“ на земјите што биле под муслиманска власт. Семантичката спротивност исцртува историски конструкт на Европа што им дава „наследени права“ на христијанските наследници, а сите други ги исфрла од архивите на припадноста.

Конечно, идејата за Европејците како заеднички колективитет и идентитет се разработила до почетокот на модерната ера. Сепак, и овој модерен европски идентитет има далеку од стабилно значење. Во *Имјерија*, Негри и Харт укажуваат на вродените напнатости на модерноста што Просветителството се стремело да ги помири, но и да ги потисне. Европскиот идентитет, тврдат авторите, се појавил како производ на модерноста која, трауматизирана од просторот со слобода што самата го отворила, панично реагираше за да го заузда. Од една страна, пишуваат,

up to the present and, in the many versions of the primary school textbooks, continues to imprint in the young generations a version of the past that is highly selective and ideologically unsound. For instance, “frontier orientalism” of central Europe (Gingrich, 1998) downplays Turkish influence on language, architecture, clothing and food as well as erases the memory of the fact that many local Austrians in the past “fled to areas controlled by the Ottoman armies in order to escape the burdens imposed by their own Austrian rulers” (Prikler, quoted in Gingrich, 110). A Slovene primary school textbook speaks of the Islamic “penetration” that was stopped at Poitiers in AD 732 and, in the opposite rhetoric, of the crusaders’ “liberation” of the lands under Muslim rule. The semantic opposition maps out a historical construct of Europe, which gives “birth rights” to the Christian heirs and expels all others from the archives of belonging.

Finally, by the beginning of modern period, the idea of Europeans as a shared collectivity and identity was elaborated. Yet, this modern European identity, too, is far from stable in its meaning. In *Empire*, Negri and Hardt point to the intrinsic tensions of the modernity which the Enlightenment sought to reconcile but also repress. European identity, the authors argue, has emerged as a product of modernity which, traumatized by the space of freedom that itself has opened, reacted in panic to contain it. On the one hand, they write:

Ренесансиот хуманизам поттикнал револуционерно поимање на човечката еднаквост, на единственоста и заедништвото, соработката и мноштвеноста, што одекнувало со силите и желбите и хоризонтално се ширело на планетата, засилено со откривањето на нови населенија и територии. Но, од друга страна, истата контрареволуционерна сила што се стремела да ги контролира внатрешните и субверзивни сили во рамките на Европа почнала и да осознава дека е неопходно другите народи да ѝ се подредат на европската превласт. Евроцентризмот се родил како реакција на потенцијалот на новооткриената човекова еднаквост; станувало збор за контрареволуција на глобално рамниште (Hardt and Negri, 2001: 76-77).

Овој друг вид модернитет, заклучуваат Харт и Негри, ја противставил желбата со поредокот, истовремено започнувајќи криза што оттогаш го дефинирала европскиот модернитет.

Многуге Европи

Постојат низа тековни наративи за потеклото на Европа и европскиот идентитет, кои може да се групираат според нивните карактеристични историски, политички, интелектуални и културни корени. Од списокот на Пол Валери (Paul Valéry) за вредностите коишто според него го изградиле европскиот идентитет – т.е. римското право, христијанската вера и грчкиот разум – до денешново проширување кон столбовите на модернитетот и просветителството, каталогот на заедничкото наследство е и произволен и митски. Произволен е зашто изостава делови и парчиња од историјата, географијата и културата кои можат, во други контексти, да играат подеднакво конститутивна улога во изборот како и хегемонистичкиот список што сега се нуди и што се-

Renaissance humanism initiated a revolutionary notion of human equality, of singularity and community, cooperation and multitude that resonated with forces and desires extending horizontally across the globe, redoubled by the discovery of other populations and territories. On the other hand, however, the same counterrevolutionary power that sought to control the constituent and subversive forces within Europe also began to realize the possibility and necessity of subordinating other populations to European domination. Eurocentrism was born as a reaction to the potentiality of a newfound human equality; it was the counterrevolution on a global scale (Hardt and Negri, 2001: 76-77).

This other mode of modernity, Hardt and Negri conclude, confronted desire with order while initiating a crisis that would from then on define the European modernity.

Many Europes

There has been a number of acting narratives of the origin of Europe and the European identity that can be grouped by their distinct historical, political, intellectual and cultural proveniences. From Paul Valéry's list of values that in his view made up the European identity – Roman law, the Christian faith and Greek reason – to the present expansion to the pillars of modernity and Enlightenment, the catalogue of common heritage is both arbitrary and mythical. It is arbitrary because it leaves out parts and portions of history, geography and culture that may, in other contexts, play as constitutively in the selection as the hegemonic list that is on offer at present and which is always structured by “the history of the victors” (Mikkeli, 1998: 243). This history relies on a series of “screen memories” which, as Marita Sturken's

когаш се составувал од „историјата на победниците“ (Mikkeli, 1998: 243). Оваа историја се потпира на низа „параван мемории“ што конструираат селективни проекции за минатото преку кои сегашноста се прави подносилива, како што укажува начинот на кој Марита Стуркен (Marita Sturken) го употребува фројдовскиот поим врз случајот со Споменикот на Виетнамската војна во контекстите на САД.

Наместо да се пресоздава имагинарно единство, можеби е посоодветно да се зборува за две (ако не и за многу) Европи. Тука се повикуваме на огледот *Две Франции* од Роже Шартие, каде тој го реконструира начинот на кој се замислувало дека територијата на Франција е поделена на „просветена Франција“ на северот од земјата и „непросветена Франција“ на југот. Јазот, покажува Шартие, не бил постојан, туку проткаен со променлива „географија на вредностите“: кога се мислело на образованоста и на стопанскиот развој, северот се замислувал како понапреднат, но ако се мислело на плодноста и стапката на криминалот, југот станувал главно место за „лоцирање на моралноста на Франција“. Иако темата за двете Франции растргнати меѓу две Европи не се појавила сосема, а луѓето продолжиле да градат врски според своите родни региони, „родена на почвата на носталгичниот копнеж по единство, темата за двете Франции станува средство за противставени иднини, а токму нејзините неизвесности биле израз на една нова концепција за односот меѓу моќта и општеството“ (Chartier, 195).

„Двете Франции“ на Шартие се поврзани со географската имагинација, но еден важен заклучок може да се извлече од противставените мапи на замислувањето на северот и југот на Франција; имено, дека двата пола раѓале различни и често меѓусебно непо-

use of the Freudian notion on the case of the Vietnam War Memorial in the U.S. contexts proposes, construct selective projections of the past through which the present is made tolerable.

Instead of recreating an imaginary unity, it is perhaps more appropriate to speak of two (if not many) Europes. The reference here is to Roger Chartier's essay "Two Frances," in which he reconstructs the 18th century imagining of the territories of France split between the "enlightened France" of the North and the "benighted France" of the South. The divide, Chartier demonstrates, was not a permanent one, but conflated with a shifting "geography of values:" whereas when considering education and economic development, the North was imagined as more prosperous, when looking at fertility and crime rate, the South came up as the prime site for "locating the morality of France." Although the theme of the two Frances torn between two Europes did not fully emerge, and people continued to form ties with respect to their native regions, "born on the nostalgic longing for unity, the theme of the two Frances becomes the vehicle of opposed futures, and its very incertitudes were the expression of a new conception of the relationship between power and society" (Chartier, 195).

Chartier's "Two Frances" relate to geographic imagination but an important conclusion can be drawn from the contesting maps of imagining the north and the south of France, namely that the two poles bred different and often antagonistic meanings. In a similar vein, it could be

мирливи значења. Слично на ова, може да се тврди дека споровите околу прашањето што е она што ги сочинува „културните корени“ на Европа, а што нејзината историја, подлежат на идеолошки определби и интелектуално различни влогови. Нив ги пренесува дискурсот за различните региони во Европа кој, покрај тоа што се обидува да ги обележи внатрешните поделби и разлики, исто така повторува и различни форми на политичката свест.

На пример, внатрешната поделба на Европа на различни временски зони (Гелнер (Gellner)), на три региони (Билбо (Bilbo), Шуц (Szucs), Масарик (Masaryk)) и највлијателната карта од последниве две десетлетија, т.е. онаа на „Мителеуропа“, заедно ги исцртуваат линиите на разграничување долж историски замислените или стварните разлики за кои истовремено се смета и дека ги обединуваат и дека ги разделуваат териториите во заедничката рамка на Европа. Некои дури овој вид внатрешна поделба го гледаат и како последно средство за ревитализација на европските култура, свест и идентитет: ова секако се обистини околу 1989 година, кога многумина источноевропски и западноевропски интелектуалци (најконкретно Кундера) тврдеа дека токму среде револуционерните боишта на нивните нации се бранел и подмладувал (западно)европскиот идентитет: во ваквата замисла, „Мителеуропа“ се афирмира како „вистинската ризница на европската цивилизација“ (Morley and Robins, 468). Меѓутоа, други сметаат дека делови од Европа навистина припаѓаат на различни културни истории. Така, словенечкиот социолог Тончи Кузманиќ разликува три (четири) Европи: англосаксонската под-Европа (што се совпаѓа со НАТО и со централната улога на Велика Британија), под-Европа на Европската унија (со Германија и Франција како централни играчи, позната и како „но-

argued that struggles over what constitutes the “cultural roots” of Europe and its history is subject to ideological appropriations and intellectually different investments. These are conveyed by the discourse of different regions of Europe which, apart from its attempt to mark internal divisions and differences, also reiterate different forms of political consciousness.

For instance, the internal division of Europe into different time zones (Gellner), into three regions (Bilbo, Szucs, Masaryk) and the most influential map of the last two decades, namely the one of the “Mitteleuropa” all draw lines of demarcation along the historically imagined or real differences which are perceived as both uniting and separating the territories within the shared framework of Europe. Some even see this kind of splitting within as the last resort of re-vitalizing European culture, consciousness and identity: this certainly came through around 1989 when many Eastern and Central European intellectuals (Kundera in particular) argued that it was on the battlefields of their nations’ revolutions that (Western) European identity was being defended and rejuvenated: in this imagination, “Mitteleuropa” asserted itself as “the true repository for European civilization” (Morley and Robins, 468). However, others see parts of Europe as indeed belonging to different cultural histories. Slovene sociologist Tonči Kuzmanić thus differentiates among three (four) Europes: the Anglo-Saxon sub-Europe (overlapping with NATO and with the central role of Great Britain); the European Union sub-Europe (with Germany and France as the central actors, also called the “new Europe”); Catholic sub-Europe (Slovenia, Croatia and other post-socialist states with the common feature of desiring to be more Catholic than the Vatican itself). This sub-Europe for Kuzmanić presents a major threat

вата Европа“); католичката под-Европа (Словенија, Хрватска и други постсоцијалистички држави чија заедничка одлика е што сакаат да бидат покатолички и од самиот Ватикан). За Кузманиќ оваа под-Европа претставува голема закана за другите две бидејќи се заснова врз меѓусебно измешана десничарска реторика и медиумска контрола од Римокатоличката црква. На крајот, постои „Мителеуропа“, незавршен проект, „сè уште не Европа“ која, и покрај својата нецелосност, супериорноста на европската култура и цивилизација ја зема здраво за готово. За Кузманиќ, говорот за многу Европи ја нарушува монолитната претстава за Европа во која се содржи плурализмот. Меѓутоа, случајот со меѓуположбата на Словенија и недоследностите во политичките и културните едначења што произлегуваат од него покажуваат и како тие поделби може да се усложнат.

Историски гледано, имало неколку културни судири (или културни војни) што го влечеле словенечкиот идентитет во различни насоки и кон спротивни идентификации, а најскорешниот содржеше поделба долж католичките/протестантските корени на словенечкиот национален идентитет. Тензиите и конфликтите добија нов импулс во минатата транзициска деценија која ја обележа жестоко преиспишување на историјата, што главно се насочуваше кон ново толкување на социјалистичкото минато и кон оживување на историјата пред социјализмот (кое по правило сега веќе почнува со корушкото „потекло“ во 7 век). Расправата за многустраните и противречни лица на овие преиспитувања е надвор од доменот на овој труд; наместо тоа, сакам да разгледам еден пример во кој се пројави противречната идентификација. Важен е зашто го илустрира концепцискиот безизлез што можат да го создадат внатрешните поделби на Европа на хомогени блокови.

to the other two because it is based on the intermingling of right wing rhetoric and media control by the Roman Catholic Church. Finally, there is “Mitteleuropa,” an unfinished project, a “not yet Europe” which, despite its incompleteness takes the superiority of European culture and civilization as granted. For Kuzmanić, speaking of many Europes disturbs the monolithic image of Europe in which pluralism is subsumed. The case of the Slovenia’s in-between position and the subsequent inconsistencies in political and cultural alignments, however, also show how these divisions may become complicated.

Historically, there have been several cultural clashes (or cultural wars) which have drawn Slovene identity in various directions and opposite identifications, the most recent one involving the split along the Catholic/Protestant roots of Slovene national identity. The tensions and conflicts gained new momentum in the past decade of transition which has been marked with a fierce re-writing of history, directed especially towards re-interpreting the socialist past and reviving the pre-socialist history (as a rule now beginning with the Carynthian “origin” in the 7th century). To discuss the manifold and contradictory faces of these revisions surpass the scope of this paper; instead, I want to observe one instance in which the contradictory identification manifested itself. It is valuable for its illustration of the conceptual impasse which the internal divisions of Europe into homogenous blocs may create.

Околностите во кои длабоко се спореше околу картите на Европа се поврзани со настаните од 11 септември и со нивното прикажување во словенечкиот јавен и медиумски простор. Кога првите слики од Њујорк стасаа до словенечките гласила, речиси веднаш се појавија и сликите што им дадоа културна димензија на терористичките чинови. По емитувањето на Си-ен-ен, коментаторите на словенечката телевизија увидоа дека симболизмот на нападот јасно укажуваше на „доказите дека тие [напаѓачите] не ги почитуваат цивилизациските норми“. Под цивилизирано се подразбираше Западот, но во словенечките политички и медиумски пејзажи, значењето на Западот се уриваше со развојот на настаните. Сакајќи да ја постави Словенија на глобалната политичка карта на културна припадност на цивилизираниот Запад, Дмитриј Рупел, словенечкиот министер за надворешни работи, предупреди: „тероризмот, или ако сакате, варварството е повеќе од закана за цивилизацијата. Словенија му припаѓа на блокот цивилизирани земји“. Изразот го репродуцираше терористот – демократска поделба на картата што веќе ја изработи владата на САД. Министерот го повтори и ставот што го изнесоа Буш помладиот, Паулел и Блер за „тероризмот како новото зло на нашиов свет“. Националната јавна телевизија ги емитуваше изјавите на трите светски водачи проследени со снимки од Менхетн и Пентагон од една страна и од улиците во Либан од друга страна. На првите, сведоци со свои искази зборуваа за ужас и трауми; на вторите се гледаа масовни сцени исполнети со прослава и радост. Изместувајќи ги светските страдања и фрустрации заради политичко маневрирање на светските гео-сили, политиката на претстави на телевизијата ги постави основите конфликтот да се замисли првенствено во културна смисла (Vidmar and Mancevič, 2007).

The occasion on which the maps of Europe were profoundly contested relates to 9/11 and its representation in the Slovene public and media space. When the first images of the New York attacks reached the Slovene news media, almost instantly, the imagery which gave the terrorist acts a cultural dimension emerged. Following the CNN broadcast, Slovene television commentators saw the symbolism of attack clearly pointing to the “evidence that they [the attackers] don’t respect any civilized norms.” The civilized meant the West, but in the Slovene political and media landscapes, the meaning of the West was collapsing as the events followed. Hoping to situate Slovenia on the global geopolitical map of cultural belonging to the civilized West, Dimitrij Rupel, Slovene foreign minister warned: “Terrorism, or, if you want, barbarism, is the worst threat to civilization. Slovenia belongs to the block of the civilized states.” The expression reproduced the terrorist – democratic splitting of the world map that was already crafted by the U.S government. The minister also reiterated the view put forward by Bush, Jr., Powell and Blair of “terrorism as the new evil of our world.” National public television broadcast the statements of the three world leaders together with images from Manhattan and Pentagon on the one hand, and from the streets of Lebanon on the other. In the former, witnesses’ narratives testified of horror and trauma; in the latter, the global screens were filled with celebration and joy. Displacing human suffering and frustration for the political manoeuvring of the world’s geo-powers, the television’s politics of representations set the grounds for imagining the conflict primarily in cultural terms (Vidmar and Mancevič, 2007).

Додека забелешките на министерот за надворешни само алудираа на парадигмата за судирот на цивилизациите, тогашниот претседател на Словенија, Милан Кучан, пак, отворено упати на неа кога рече „ова не може да се доживува како војна на цивилизации, како војна на култури!“ Осврнувајќи се на изјавата на Берлускони за „моќта на нашата цивилизација“ која ја гледаше во посветеноста на слободата и љубовта кон другиот, Кучан ги предупреди европските политичари да внимаваат со зборовите. Понатаму, додека политичките дискурси мака мачеа во рамките на Хантингтоновата (Huntington) парадигма, се појавија критички гласови кои ја деконструираат хантингтоновската логика на ориентализирано размислување. Муфтијата на исламската заедница во Словенија, на пример, ги појасни политичките последици од семантичките злоупотреби и опачења, кои беа видливи во меѓусебно заменливото користење на поимот муслиман како означител за исламски терорист. Тој понуди навраќање на едно поглавје од балканската историја, велејќи „осум илјади муслимани беа убиени во текот на два дена и една ноќ, но никој не тврдеше дека христијаните се злосторници“. Нагласувајќи ја неурамнотеженоста во претставувањето на Западот како цивилизација, а Истокот како ислам, истата онаа неурамнотеженост на која критички се осврнуваа академските луѓе како Саид (Said) и Кардини (Cardini), муфтијата, исто така, ги изложи и идеолошките влогови што се закоравуваат под глобализираната „војна против тероризмот“ (ibid.)

Како што покажуваат цитативе, во словенечкиот контекст по 11 септември, идеологијата на „судирот на цивилизациите“ ја отвори, но и ја поврза јавната расправа со повластените поими за културата, цивилизацијата и идентитетот. Меѓутоа, во рамките

Whereas the foreign minister's remarks only alluded to the clash of civilization paradigm, the Slovene president at the time, Milan Kučan, on the other hand, evoked it openly by stating that “this cannot be seen as a war of civilizations, as a war of cultures!” Reacting to Berlusconi's statement of the “power of our civilization” which he saw in the commitment to freedom and love for other, Kučan warned European politicians to be careful with words. Furthermore, whereas political discourses struggled back and forth within the Huntington's paradigm, critical voices emerged which deconstructed the Huntingtonian logic of orientalizing thinking. The mufti of the Islamic community in Slovenia, for instance, clarified the political consequences of semantic misuses and abuses, evident in the interchangeable use of the term Muslim as signifier of the Islamic terrorist. “There were eight thousand Muslims killed in two days and one night in Bosnia and Herzegovina,” he offered a flash back of the Balkan chapter of the European history, “yet nobody claimed that the Christians were criminals.” Reiterating the unevenness in representing the West as civilization and the East as Islam, the unevenness that has been critically addressed by scholars like Said and Cardini, the mufti also exposed ideological investments that have been petrifying under the globalized “war on terror” (ibid.)

As these quotes indicate, in Slovene post-9/11 contexts, the ideology of the “clash of civilizations” triggered but also linked public debate to the privileged notions of culture, civilization and identity. However, within the contradictory and contested local field of political invest-

на противречното и оспоруваното локално поле на политички влогови и колективни желби, телото на Европа се подели во противставени насоки – едната на сочувство, а другата на осуда за „духовните вазали на САД“. Притоа, стана очигледно дека Европа немаше еден единствен лик на кој би се потпреле. Европа беше поделена во „коалиција против тероризмот“. Антагонистичката структура на поврзувањето со парадигмата за „војната против тероризмот“ сепак не успеа да отвори простор за разгледување на можностите за една мултикултурна Европа, кои сега се соочуваат со предизвиците на условите што ги утврди 11 септември. Со тоа што не успеа да го преиспита проектот за создавање европски идентитет кој се соочуваше со сè поголемата нетрпеливост кон муслиманските заедници во Европа, таа, како што реков другаде (Vidmar, 2006b), не им даде некој позначаен поттик на словенечките ЕУ елити да им се противстават на расистичките чувства дома.

Гледано однадвор, да го раскажам Кузмениќ, поделената лојалност на Словенија ги репродуцираше границите меѓу под-Европите на НАТО и ЕУ. Доколку политичкиот антагонизам, што словенечкиот министер за надворешни работи уште повеќе го засили со тоа што без никаква претходна јавна и парламентарна расправа ја потпиша декларацијата од Вилнус, може да се поврзе со локалните идеолошки борби, тој практично ја урива и стабилноста на внатрешните граници на Европа. Нестабилната идентификација на Словенија со „Европа“ укажува на тоа какви опасности демнат од потпирањето врз границите за кои, во однос на истокот на Европа, се покажало и дека го зацврстуваат и дека го усложнуваат односот на Западот кон себеси. И навистина, групата од Вилнус што ја поддржа коалицијата предводена од САД повторно ја потврди надмоќта на под-Европата на

ment and collective desires, the body Europe split open in oppositional directions – one condoling, the other condemning the “spiritual vassals of the U.S.” In the process, it became evident that there was no one single image of Europe to rely on. Europe was divided in “coalition against terror.” The antagonistic structure of alignment with the “war on terrorism” paradigm nonetheless failed to open up a space for the discussion of the prospects of multicultural Europe, now challenged by global conditions defined by 9/11. By falling short of reconsidering the project of making of the European identity faced with increased hostility against Muslim communities in Europe, it gave no substantial push for the Slovene EU elites, as I discuss it elsewhere (Vidmar, 2006b), to counter nationalist and racist sentiments at home.

From the outside perspective, Slovenia’s divided loyalty reproduced the boundaries between the NATO and the EU sub-Europes, to recount Kuzmanić. If the political antagonism, which was furthered by foreign minister signing the Vilnius declaration without having any prior public or parliamentary debate, can be linked to the local ideological struggles, it also, in effect, defeats the stability of Europe’s internal frontiers. Slovene’s unstable identification with “Europe” points to the perils of relying on the borders which, in respect to the Europe’s East have proven as both consolidating and complicating the West’s relationship towards itself. Indeed, the Vilnius group which gave support to the US-led coalition reaffirmed the power of the NATO sub-Europe against other sub-Europes; the case of the divided political (and cultural) understanding of 9/11 in Slovenia also corrupts firm and exclusive belonging to any of them.

НАТО над другите под-Европи; примерот со поделеното политичко (и културно) сфаќање на 11 септември во Словенија исто така ја нагризува цврстата и исклучивата припадност кон која и да е од нив.

Меѓупростори

Како пример за глобализацијата на империјалниот разум, како што го разгледуваа Бурдје и Вакуант, Хантингтоновите дела слободно патуваа ширум планетава без да се поставува прашањето за нивните англоцентрични убедувања. Како што нагласуваат и авторите, во ерата на глобални комуникации, „ширењето на мислата по урнекот на САД“ ефективно се потхранува од европското интелектуално поле и „културното новинарство“, што секако беше случај со словенечките масовни медиуми што ѝ припаѓаа на матицата (Bourdieu and Wacquant, 1999: 43). Сепак, проблемот може издржано да го лоцираме малку подалеку и да се запрашаме како тоа, и покрај тоа што Европа имала богата традиција на средби со Ориентот (во политиката, уметностите, поезијата и патеписната книжевност) и колонијално вложувала во ориенталната наука, додека САД немале такво искуство, сепак преовладале редукционистичките осликувања што ја поврзале Европа со цивилизацијата, а исламот со верскиот фундаментализам. Обемниот цензорски замав што се нанел на историската меморија може да се објасни со фактот дека, како што укажува делото на Саид, Европа стекнувала „фантазија и префинетост“ од допирите со исламот но „исламот никогаш не бил добредојден во Европа“ (Saïd, 2000: 178). Исто така, тоа може да се должи и на фактот дека етноцентричните толкувања, засновани врз оживувањето на колонијалната политика на исклучување, соучествуваат со носталгичното се-

Huntingtonian Spaces

An exemplary of globalization of imperial reason, as Bourdieu and Wacquant have discussed it, Huntington's work traveled freely across the globe without being questioned about its American-centric belief. As the authors also stress, in the age of global communication, the "diffusion of US thought" is effectively catered to by European intellectual field and "cultural journalism" which certainly was the case with the Slovene mainstream mass media (Bourdieu and Wacquant, 1999: 43). Yet the problem can arguably be located a bit further to ask how despite the fact that Europe had a rich tradition of encounter with the Orient (in politics, art, poetry and travel literature) and had its colonial investments in Oriental learning, whereas the U.S has no such experience, the reductionist depictions which linked Europe to civilization and Islam to religious fundamentalism prevailed. A massive stroke of censorship inflicted on historical memory can be explained by the fact, as Saïd's work suggests, that there was "imagination and refinement" on the part of Europe in encountering the Islam, yet "Islam has never been welcome in Europe" (Saïd, 2000: 178). It may also be due to the fact the ethnocentric interpretations, based on re-vitalization of colonial politics of exclusion, are complicit with nostalgic self-fashioning that has survived in a repressed form in many places and, not least, could be found in EU documents and cultural politics.

беобликување што на многу места опстанало потиснато и што, а тоа не е помалку важно, може да се најде во документите на ЕУ и во нејзината културна политика.

Една критичка средба со локалните примени на Хантингтоновата теза е сепак пресудна за разоткривање на нејзината идеолошка привлечност. Хантингтон ги сфаќа разликите меѓу цивилизациите не само како вистинити туку и како темелни; токму оваа рафинирана претстава за културата му овозможува да увиди дека „раседите меѓу цивилизациите стануваат централни линии на судир во глобалната политика“ (Huntington, 1996: 125). Културните разлики тешко се расчленуваат; оттука, предвидува тој, некакви економски регионализми се можни само кога постои заедничка цивилизација. Кога зборува со Европејците, и на исток и на запад, тврди дека европската економска интеграција е возможна само затоа што „постојат заедничката европска основа и западното христијанство“ (2004). По уривањето на Берлинскиот ѕид, тврди, и Источноевропејците може да учествуваат во процесот бидејќи „сега можат да им се придружат на своите културни браќа“ (Huntington, 126). Со оглед на желбата на поранешните социјалистички држави повеќе да не се поврзуваат со Истокот, неговиот повик звучи како утешителен надомест за годините минати под една туѓинска „цивилизација“.

Заедничкото потекло, што го предлага Хантингтон, како што се тврдело, има митска природа и е предмет на копнеж наместо историски одраз. Понатаму, културата во Хантингтоновата концептуализација се претставува како конкретизирана стварност што им претходи на процесите на конструирање, преговарање и оспорување. Наместо да се гледа како произ-

Critical encounter with local deployments of Huntington's thesis is nonetheless crucial to exposing its ideological appeal. Huntington understands differences between civilizations as not only true but basic; it is this reified notion of culture which allows him to see that “the fault lines between civilizations are becoming the central lines of conflict in global politics” (Huntington, 1996: 125). Cultural differences are hard to disassemble, therefore, he predicts, any kind of economic regionalisms is possible only when there is a shared civilization. Speaking to Europeans both East and West, he claims that European economic integration is possible only because “there is a shared European base and Western Christianity” (2004). After the fall of the Berlin Wall, Eastern Europeans too could partake in the process as they are “now able to join their cultural kin,” he argues (Huntington, 126). Considering the wishes of the former socialist states to be disassociated from the East, his invitation sounds as a soothing compensation for years spent under foreign “civilization.”

The shared origin, proposed by Huntington, as it has been argued, is mythical in nature, an object of desire rather than a historical reflection. Moreover, culture in Huntington's conceptualization is presented as reified reality preceding processes of construction, negotiation, and contestation. Rather than seen as the product, it is imposed upon human interaction, stretched over large

вод, таа ѝ се наметнува на човечката интеракција, прострена преку големи територии како хомогена и есенцијалистичка прекривка. Понатаму, културата се поистоветува со цивилизацијата, цивилизацијата со верските разлики. Пропуштајќи да види дека токму политичките и идеолошките борби ги создаваат идеолошките ефекти на културната разлика, Хантингтон истовремено врши ориентализација и западизација (Pieterse, 2004: 48). Ова гледиште, исто така, ги брише судирите што се одвиваат во рамките на културата. Најважно е што тоа се усогласува со опсесивната потрага на Европа по дом која ја поттикнуваат нестабилните контексти на обединувањето и глобализацијата. „Европскиот Хајмат го призива старото величие на Европа како бедем против идните неизвесности. Тоа е Европа која ги дели оние што ѝ припаѓаат на Заедницата од оние што се *екс-тракомунистари* и, практично, вонземјани“ (Morley and Robins, 458). Статичната и територијална слика што зафаќа одредено земјиште на културни разлики и природно поттикнуваното чувство кон верската и етничката идентификација овозможува фина и уредна глобална карта.⁶ Но, исцрпувањето карти не само што е здодевна работа, туку е и потфат проткаен со политички конотации. Следните два примера укажуваат на можноста исходите да бидат насилни кога културата се комбинира со територијата и кога местото станува или затвор за домородните (Appadurai, 1988: 39) или земја на повластените.

На почетокот од 2005 година, една група родители, чии деца учеа во основното училиште во Бршљин, во југоисточниот регион на Ново Место, се подготвуваше да започне бојкот на наставата. Причина за ваквиот чекор беше, како што објаснија, тоа што нивните деца не покажувале онолку одличен успех колку што требало. Според нив, тоа се должело на фактот дека

territories as homogenous and essentialist cover. Moreover, culture is identified with civilization, civilization with religious difference. Failing to observe how it is the political and ideological struggles which produce the ideological effects of cultural difference, Huntington orientализes and occidentalizes at once (Pieterse, 2004: 48). This view also obliterates clashes that unfold within culture. Most importantly, it strikes accord with Europe's obsessive search for home triggered by unstable contexts of unification and globalization. "The European Heimat invokes the past grandeur of Europe as a bastion against future uncertainties. This is a Europe that divides those who are of the Community from those who are *extra-communitari* and, effectively, extraterrestrial" (Morley and Robins, 458). The static and territorial image of the culture occupying a fixed land of difference and naturally driven sentiment towards religious and ethnic identification makes for a nice and orderly global map.⁶ Drawing maps, however, is not only a tedious job but an endeavor laced with political connotations. The next two cases demonstrate possible violent outcomes when culture is conflated with territory and where the place becomes either prison house of the natives (Appadurai, 1988: 39); or the land of the privileged.

In early 2005, a group of parents, whose children were going to the primary school of Bršljin, in the South East region of Novo Mesto, was about to begin a boycott of classes. The reason for their action was, in their words, that their children were not excelling as they should. In their view, this was due to the fact that they were included in ethnically mixed classrooms with Roma children.

биле во етнички мешовити одделенија со Ромчиња. Во училиштето учеле 626 деца, а 86 од нив биле Роми. Родителите тврделе дека „бројноста на ромските деца го нарушува школувањето на нивните деца и дека нивното образование е послабо отколку во училиштата со помалку шаренолики паралелки“. Во своето соопштение навеле дека, поради концентрацијата што го прави училиштето небезбедно за нивните деца, бараат „ромските деца да се распоредуваат во посебни одделенија и/или да се *преместат* во други училишта во регионот“ (цитат кај Vidmar, 2006a: курзивот е мој). Министерот за образование одговори со модел на „блага сегрегација“ кој, иако на почетокот го означил како законски сомнителен, во наредните месеци го претставувал како пример за позитивна пракса. Иако му се противстави стручната јавност, тој заклучил дека неговата стратегија ќе даде позитивни резултати благодарение на кои „веќе нема да има *судии меѓу култури*“ (курзивот е мој).

Во октомври 2006 година, една гневна група на мнозинското население во селото Амбрус во истиот регион, се собра за да издејствува од нивните имоти да се избрка ромското семејство Стројан. Фрустрираната заедница сведочеше пред медиумските известувачи за секојдневните проблеми што им ги предизвикувал животот во близина на Стројановци кои, според гласноговорниците на заедницата во Амбрус, редовно вршеле кривични дела како кражби, бесправно упаѓање на нивните имоти, опасно управување со нерегистрирани возила, палење опасни материи итн. Фрустрацијата кулминира кога еден „цивил“ од Амбрус (име со кое Ромите ги ословуваат не-Ромите) бил дивјачки претепан на патот кон чергата на семејството Стројан, настан што веднаш се поврза со Стројановци. Веќе наредниот ден се покажа дека токму цивил кој живеел во кампот на Стројан

In the school with a student body numbering 626 children, 86 were Roma children. The parents argued that it was “because of the number of Roma children which disturbs the education of their children and that they get less than in schools with less colorful classes.” In their statement they claimed that due to the high number of Roma children in the school the school was unsafe for their children: “Roma children be put in separate classes and /or *displaced* to other schools in the region.” (quoted in Vidmar, 2006a: my emphasis). The minister of education responded with a model of “soft segregation” which, although at first, he acknowledged as legally questionable, in subsequent months he presented as a case of positive practice. Although confronted with opposition from the professional public, he also concluded that his strategy will breed positive effects so that “there will be no more *clashes between cultures*” (my emphasis).

In October 2006, an angry group from the majority population in the village of Ambrus in the same region rallied to achieve the expulsion of the Strojjan family, a Roma family, from their lands. The frustrated community testified to news media of their daily problems of living in the vicinity of the Strojans who, according to the spokespersons of the Ambrus community, regularly engaged in criminal deeds of stealing, illegal trespassing on their property, dangerous driving in unregistered vehicles, burning dangerous materials and so on. The frustration came to a head when a “civilian” (the name given to non-Roma people by the Roma) from Ambrus was badly beaten on the way to the premises of the Strojjan’s camp, an incident which was instantly linked to the Strojans. Only a day later, it became clear that it was indeed a civilian living at the Strojjan’s camp who was most likely responsible for the violent act, but the angry reactions by

најверојатно бил одговорен за насилничкиот чин, но гневните реакции од доминантното население веќе беа излегле од контрола. Соочени со гневната толпа која бараше да се вмеша државата, но и која низ расистичка реторика се закануваше дека самата на свој начин ќе се справи со „Циганите“, седумнаесеттемина возрасни Стројановци и нивните четиринаесет деца ги прифатија убедувањата од министерот за внатрешни работи да ја напуштат својата черга. Со полициска придружба, под изговор дека ги штити од насилните соседи, Стројановци, ромско семејство со словенечко државјанство, стана предмет на прогон под покровителство на државата.

Тоа што на Стројановци им се понуди привремено сместување во Постојна во еден бегалски центар за нелегални доселеници, како преодно место во нивниот внатрешен егзил, сведочи за истовремено симболичниот и вистински чин на државен терор кој сите членови на семејството ги претвори во бегалци во сопствената земја. Оттогаш беа направени неколку обиди семејството да се пресели на друго место; сите обиди наидоа на насилен отпор од заедниците чии соседства беа посочени како можни локации (во времето кога го пишувам есејов семејството живее на непозната локација во државна сопственост). И со судирот во Бршљин и со оној во Амбрус, се потврди статусот на Ромите како „вечни туѓинци“ во Словенија. Со оваа потврда, се распаѓаше идиличната слика за Словенија како „најнапредното“ и најдемократското меѓу постсоцијалистичките општества (Види *The New York Times*, 13. 11. 2006 и *BBC News*, 16.11. 2006). И покрај сè, во обата случаја, владата ја уверуваше јавноста дека начинот на кој се справувала со проблемот бил во согласност со праксата на ЕУ и дека, како пример за добра пракса, дури може да се предложи на ЕУ во осмислувањето на нејзината политика кон Ромите во иднина.

the dominant population by then was already out of control. Facing an angry mob crying for state intervention as well as threatening in racist rhetoric to deal with the “gypsies” their own way, seventeen adult Strojans and their fourteen children were persuaded by the Minister of Interior to leave their camp. Escorted by police under the pretense of protecting them from violent neighbors, the Strojans, a Roma family with Slovene citizenship became subject to expulsion that was sponsored by the state.

The temporary settlement in the refuge center for illegal immigrants in Postojna which was offered to the Strojans as their transient place of internal exile, attests to the symbolic and real act of state terror by which the family was turned into refugees in their own homeland. Since then, several attempts have been made to move the family to a new location; all attempts were met with violent resistance from the communities whose neighborhoods were identified as possible locations (at the time of writing this essay, the family is living in an unknown location on a state property). With both, the Bršljin and the Ambrus conflicts, the Roma’s status as “permanent strangers” in Slovenia has been confirmed. With the confirmation, the idyllic image of Slovenia as the most “advanced” and democratic among the post-socialist societies was falling apart (see *The New York Times*, 13. 11. 2006 and *BBC News*, 16.11. 2006). Regardless, on both occasions, the government was reassuring the public that its handling of the “problem” was in accordance with the EU practices and, moreover, as a case of good practice, can even be proposed to the EU in designing its politics towards Roma in the future.

Обете приказни успеаја да создадат слика за туѓинска култура што само на минување се населила во Словенија. И покрај тоа што Ромите во Словенија се единствени поради тоа што се трајна заедница (која живеела на ова подрачје повеќе од петстотини години!), политичкиот дискурс за нив измислил привремена определба што може да се напушти во секој миг, а ромското население слободно се раселува кога ќе се зголемат тензиите во пошироката заедница. Укинувањето на правото на место (простор) се врши во рамките на дискурсот за „цивилизациони конфликти меѓу Ромите и соседните словенечки заедници“, создаден токму од партијата што е сега на власт. Запрашан за неговиот став околу решението, во интервју за еден национален дневен весник, опозицискиот кандидат за премиер (избран во 2004 година!) даде вакво објаснување: „Ние Словенците имаме само една држава што нè штити, додека нашите државјани, припадници на етничките малцинства, имаат и сопствени држави кои дополнително ги штитат нивните права“. (цитат од Vidmar, 2006a). Со еден потег на реторичко замрачување, Ромите станаа непостоечка заедница, култура без минато и иднина, надвор од историјата, паметењето и (територијалната) припадност. Во еден ваков ментален склоп, насилничкиот прагматизам на барањето ромските деца да се „преместат“ и стварното раселување на семејството Стројан помина незабележан од страна на државата. Напротив, како народска метафора за постмодерниот глобален идентитет, во контекст на локалната националистичка фантазија, *раселувањето* си најде отворен пат кон една конкретна пројава на насилната детериторијализација.

Both stories managed to produce the image of an alien culture which inhabits the land of Slovenia only in transit. Notwithstanding the fact that the Roma in Slovenia are unique in the sense that they are settled communities political discourse has invented for them a temporary allotment which can be abandoned at any time, the Roma population moved around freely when the tensions in broader community increase. The abolishing of the right to place (space) has been carried on the discourse of the “civilizational conflicts between Roma and the neighboring Slovene communities,” produced by the present party in power. When asked about his view of a solution, in the interview for the national daily, the oppositional candidate for the prime minister (elected in 2004!) explained: “We, Slovenes have only one state which protects us whereas our citizens, members of ethnic minorities, have their own states which additionally protect their rights.” (quoted in Vidmar, 2006a). By a stroke of rhetorical eclipse, Roma have emerged as a non-existent community, a culture with no past or future, beyond history, memory or (territorial) belonging. With this mental setting, the demand for the Roma children to be ‘displaced’ and the actual displacement of the Strojjan family went unnoticed by the state for its violent pragmatism. On the contrary, a popular metaphor of the postmodern global identity, in the context of the local nationalist imagination, the *displacement* found a free way to a concrete expression of forced deterritorialization.

Номадска Европа?

Колку се штетни овие два случаја за повторното замислување на Европа во една подвижна и минлива смисла на припадноста? Дали го потврдуваат судот дека денешните интелектуални екскурзии во „номадологија“ се само помодарство што го прифатиле космополитските елити? Дали се во право критичарите кога тврдат дека интелектуалците кои флертувале со идејата за номадизмот, маргиналноста и отуѓеноста, „биле наведени да ја преиначат боемската самобендисаност и самосожалување во политичка апологија и себеувеличување и честопати своите историски обиди да дојдат до моќ и повластици ги поткрепувале прогласувајќи се себеси за гласноговорници на поголемите сталежи кои заштитнички ги обележале како маргинални и отуѓени“? (Pels, 71)

Рози Браидоти, една од поборничките за меѓусебно мешање на интелектуалноста и маргиналноста во поимањето на „номадскиот субјект“, и самата „феминистички номад“, ги објаснува концепциските недоразбирања во гореспоменатата критика. Номадскиот субјект, според постструктуралистичкото читање на Браидоти, подразбира критичко вложување во поимањето на постхуманистичкиот субјект како лишен од центар и субјект кој самиот го одразува местото што го зазема. Повторливата тема за цивилизации во судир, заедно со еластичноста што темата на Хантингтон им ја дава на разните идеолошки цели и локално-политички примени, секако го поддржува овој вид интелектуална интервенција што може да се премести од индивидуалниот на колективниот субјект. Понатаму, Браидоти ја нагласува улогата на меморијата: номадскиот субјект не е над локацијата (и историјата); напротив, неговата локација е „вкоренета и овоплотена меморија. Таа е збир од

Nomadic Europe?

How detrimental are both cases for re-imagining Europe in mobile and transient terms of belonging? Do they confirm the verdict that the present day intellectual excursions into “nomadology” are only a fashion embraced by the cosmopolitan elites? Are the critics right when they claim that the intellectuals who have been flirting with the idea of nomadism, marginality and strangeness, “have been led to transmute bohemian self-fascination and self-complaint into political apology and self-aggrandizement, and have often staked their historical bids for power and privilege upon the self-appointed spokespersonship for larger classes which they protectively construed as marginal and estranged?” (Pels, 71)

Rosi Braidotti, one of the proponents of intermingling of intellectually and marginality in the notion of the “nomadic subject,” herself a “feminist nomad,” clarifies conceptual misunderstandings involved in the above outlined critique. The nomadic subject, in Braidotti’s post-structuralist reading, implies a critical investment in thinking post-humanist subject as de-centered and self-reflecting the position which it occupies. The recurring theme of the clashing civilizations, and the elasticity which the Huntington’s theme grants to various ideological purposes and local political uses certainly supports this kind of intellectual intervention that can be transposed from individual to collective subject. Moreover, Braidotti emphasizes the role of the memory: the nomadic subject is not beyond location (and history), to the contrary, its location is an “embedded and embodied memory. It is a set of counter-memories which are activated by the resisting thinker against the grain of the dominant representations of subjectivity” (Braidotti,

против-мемории што ги активира мислителот кој се опира на зрнцата доминантни претстави на субјективноста“ (Braidotti, 1999: 89). (Ре)активирањето на алтернативните мемории погоре е изложено како можен начин за плурализирање на минатото и проширување на границите на изградбата на колективниот европски субјект. Меѓуположбата на Словенија (во комбинација со географското меѓуевропие [in-between Europe] и историската состојба на транзиција) може да даде поаѓалиште и да се преработи во насока во која просторно-временската локација ќе се користи за нарушување на фиксираната локалност на културата. Како и со номадскиот субјект во постхуманистичка смисла, за да може колективот да го преобмисли својот однос кон сопствената локалност, треба да се примени поинаков сплет од мемории.

Споменот на „Мителеуропа“ е еден од против-наративите од минатото. Дискурсот од 1989 година за „Мителеуропа“ е проект за формирање идентитет кој, во својата имплицитна политика на разграничување и оддалечување од советското минато, ги репродуцира митолошките наративи за потеклото на Европа. Меѓутоа, кога ќе се одвои од своите геополитички конотации и ќе се прифати како алтернатива на претставата за Европа како Запад, може да даде работен ментален конструкт поврзан со флуидноста на културните граници, многукратните точки на идентификација и историите во меѓусебен судир. „Културната ‘Мителеуропа’ од уметничките стилови, нејзините музика и сликарство, книжевност и карактеристичниот културен амбиент на кафетериите во Виена, Будимпешта и Трст не може да бидат граѓата за создавање колективни идентитети“, пишува Деланти, „но може да бидат потсетник за една својствена култура и макро-регионален иден-

1999: 89). The (re)activation of alternative memories has been outlined above as one possible way of pluralizing the past and expanding the boundaries of the collective European subject building. Slovenia’s in-between position (conflated with geographic in-between Europe region and historic transition state) may provide a starting point and reworked in direction in which spatiotemporal location is used to disturb the fixed locality of the culture. As with the nomadic subject in post-humanist sense, for the collective to re-imagine its relationship to its own locality, a different set of memories needs to be invoked.

The memory of “Mitteluropa” is one of the counter-narratives of the past. The 1989 discourse of “Mitteluropa” is an identity-forming project which, in its implicit politics of differentiating and distancing from the Soviet past, reproduces the mythological narratives of the origin of Europe. However, when divorced of its geo-political connotations and embraced as an alternative to the notion of Europe as the West, it can provide a working mental construct borne on fluidity of cultural borders, multiple sites of identification and clashing histories. “The cultural ‘Mitteleuropa’ of the artistic styles, its music and painting, literature and the peculiar cultural ambience of the coffee houses of Vienna, Budapest and Trieste cannot be the stuff out of which collective identities can be built,” Delanty writes, “but it can be a reminder of a distinctive culture and macro-regional identity” (Delanty, 1996: 104). Reviving its polycentric and territorial mixing of local, regional and imperial identities may help restructuring “new localisms” in which differences become

титет“ (Delanty, 1996: 104). Оживувањето на полицентричното и територијалното мешање на локалните, регионалните и империјалните идентитети може да го помогне реконструирањето на „новите локализми“ во кои разликите стануваат места на креативни тензии. Покрај тоа, културиот космополитизам на Хабсбуршкото царство веќе се покажал како делотворен облик за запирање и контрола на избликот на национализми (Margolis, 2001: 206). Ако сега ЕУ се нуди како наднационална референца за која треба да се врзуваат локалните национални идентитети, тогаш меѓуискствата може да се претворат во граѓа со која ќе се преобликува европскиот идентитет.

Со вклучувањето на централно и источноевропските држави во менталната географија на Европа, идејата за „Мителеуропа“ особено живо станува точка на која може да одново да се преговара за политичките и културната замисла за Европа и нејзините подвижни простори. Границата била битна за составувањето на европскиот идентитет, иако она што било надвор од Европа се замислувало поинаку: писатели како Тодоров и Бодријар (Baudrillard) ја лоцираа наспроти САД и опасноста од американизација (Mikkeli, 141), додека за други, особено за постсоцијалистичките интелектуалци, Русија се доживува како заканата од исток. Европскиот идентитет отсекогаш го калапела „другоста“ а, како што Балибар го проектирал овој факт понатаму во времето, начинот на кој во иднина ќе се исцртуваат границите ќе ги определи, исто така, и последиците од Другиот (Balibar, 1996).

Границата, како што укажуваат двата случаја со детериторијализацијата на Ромите, се исцртала и во рамките на културата. Ова налага на постструктуралистичката концептуализација на кул-

sites of creative tensions. In addition, the cultural cosmopolitanism of the Habsburg Empire already proved an effective form of containing and controlling the outburst of nationalisms (Magris, 2001: 206). If EU has now being offered as the supra-national reference to which local national identities should be related, then the in-between experiences could be made into the stuff out of which European identity is refashioned.

With the incorporation of Central and Eastern European states into the mental geography of Europe, the idea of “Mitteleuropa” becomes an especially vibrant site on which to re-negotiate borders of political and cultural imagination of Europe and its mobile spaces. The border has been constitutive of the European identity constitution although the Europe’s outside has been envisioned differently: writers such as Todorov and Baudrillard have located it against the USA and the threat of Americanization (Mikkeli, 141) whereas for others, especially post-socialist intellectuals, Russia has been imagined as the threat from the East. European identity has always been molded by “otherness” and, as Balibar has projected this fact further along time, depending on how the boundaries will be drawn in the future will also determine the consequences of the Other (Balibar, 1996).

The border, as the two cases of local deterritorialization of the Roma indicate, has also been drawn within culture. This calls for redefining geographic imagination of culture to the poststructuralist conceptualization

турата како релациона и контекстуална да ѝ се редефинира географското замислување на културата – како номадска во смислата на Браидоти. Со оглед на фактот дека словенечките интелектуални и културни елити вложуваат одредени напори да ја лоцираат земјата во Централна Европа, токму на онаа територија што се експлоатираше како концепциско подрачје на меѓуевропие, тоа може да послужи како појдовна точка за прифаќање на проектот. Понатаму, како култура во транзиција, остава и простор за прифаќање на поимот на Хоми Баба (Homi Bhabha) за култура во меѓупростор во историска смисла, така што сите жители (поранешни и сегашни) може да се презамислат одново и во рамките на изменетите контексти. Социјалниот контекст, врз кој Баба го развива својот концепт, го создало многукратното и хетерогено културно искуство во постмодерните урбани зони во кои живеат дијаспорите и мигрантските идентитети што повторно ги поврзуваат минатите и сегашните наративи на припадноста. За разлика од Баба, кој ја слави лиминалноста на меѓупросторите како средство за укинување на културната разлика, словенечкиот постсоцијалистички културен простор повеќе се стреми да ги утврди границите. Не е сосема исцрпена можноста во географската локација и менталната картографија да се внесе ново значење за културата на меѓупросторот. Тоа треба да се одвива со признавање на урбаните и неурбаните подрачја како преместливи зони на разлики сместени во и меѓу етничките заедници; со територијални приврзоци што содржат свое индивидуално минато и кои, во новите генерации миграција, во иднина ќе ги делат земјите.

Меѓутоа, таа задача не ќе може да се оствари изолирано од европските контексти. Едно јасно отсуство на критички осврт, какво што видовме по 11 септември,

of culture as relational and contextual – as nomadic in Braidotti's sense. Given the fact that Slovene intellectual and cultural elites have been putting some effort into locating the country in Central Europe, the very territory which has been also exploited as conceptual terrain of in-between Europe, this may serve as a starting point to embrace the project. Furthermore, as a transition culture, it also provides space for the accommodation of Homi Bhabha's notion of the in-between culture in historical sense so that all the inhabitants (past and present) can be re-imagined freshly and within the changed contexts. The social context, on which Bhabha develops his concept has been provided by the multiple and heterogeneous cultural experience of the postmodern urban zones occupied with diasporas and migrant identities which re-connect past and present narratives of belonging. In contrast to Bhabha's celebration of liminality of the in-between spaces as a means of dissolving cultural difference, Slovene post-socialist cultural space has been rather striving to fix the boundaries. The possibility to inflict geographic location and mental cartography with new meaning for the in-between culture is not completely exhausted. It should unfold with recognition of the urban and non-urban lands as shifting zones of differences situated within and between ethnic communities; with territorial attachments that include individual pasts and, with new generations of migration, sharing the lands for the future.

This task, however, cannot be accomplished in isolation from European contexts. A clear absence of critical reflection encountered after the post-9/11 challenges the

го доведува во прашање конструирањето на европски идентитет и создаде значајна празнина со која се легитимира политиката на стварно и симболично протерување на внатрешното Друго. Во Словенија, хомосексуалните мажи и жени, Самките, „избришаните“, муслиманите и Ромите станале внатрешни туѓинци, странци кои државата љубезно ги вдомила, но кои не ѝ припаѓаат и не треба да ѝ припаѓаат. Без цврста определба кон плуралистичката визија за минатото и иднината, можеби онаа друга Европа – не таа што ги штити мултикултурниот и мултиетничкиот соживот и трпеливост – туку онаа Европа на крути имиграциски закони и зголемена нетрпеливост под политичко покровителство и иста таква омраза кон малцинствата што се лишени од моќ, ќе ги крепи визиите и сфаќањата за постнационалната етика дома.

Превод од англиски јазик: Огнен Чемерски

Белешки:

1. Тенденцијата да се пишува нова историја на социјализмот како систем на убедување што попрво им се наметна на луѓето отколку што тие го прифатиле, е видлива ширум постсоцијалистичките земји од некогашниот Источен блок (види Einhorn, 1996). Во поранешна Југославија, култот на Титоизмот што се практикуваше колективно, како и општонародната верба во особеностите на југословенската верзија на социјализмот (заедно со самоуправањето и со движењето на неврзаните) ја поткопуваат официјалната постсоцијалистичка верзија на вистината.
2. Европската рамка се поставуваше селективно: како што покажа мошне спорната дебата за законот со кој требаше да се уреди националниот јавен радиодифузер, се признаваа само оние европски пракси и стручни мислења што се совпаѓаа со ставовите на владата, доде-

construction of European identity and has created a significant void by which politics of real and symbolic expulsion of the Other within has been legitimated. In Slovenia, gays and lesbians, single women, the “erased,” the Muslims, and Roma have become internal strangers, foreigners who have been kindly hosted by the state, but who do not belong, should not belong. Without a strong commitment to pluralist vision of past and future, it may be that the other Europe, not the one defending the multicultural, multiethnic co-existence and tolerance, but the Europe of tightened immigration laws and increased, politically sponsored intolerance and hatred toward disempowered minorities, will be fuelling the visions and understanding of the post-national ethics at home.

Notes:

1. The tendency to re-write the history of socialism as a system of belief that was imposed on, rather than endorsed by, people, has been observed across post-socialist states of the former Eastern bloc. In former Yugoslavia, the collectively practised cult of Titoism as well as general popular trust in the specificities of the Yugoslav version of socialism (together with self-management and non-alignment movement) corrodes the official post-socialist version of the truth.
2. The European framework was set up selectively: as the highly contested debate around the law regulating national public broadcaster showed, only those European practices and expert voices were recognized which matched the government’s view whereas the rest were dismissed through

ка другите се отфрлаа со жигот „таканаречени“ европски стручњаци; на тој начин, домашните стручњаци, културни работници и домашните научни дејци кои се противеа на законот се нарекуваа „таканаречени стручњаци“ (види Vidmar, 2005).

3. Сегашната словенечка власт се состои од „партиите на пролетта“ кои себеси си ја припишаа сета историска заслуга за устројувањето на земјата на патот кон независноста; официјалната историографија, комеморативните настани и политичкиот дискурс, беа дел од една борба да се избрише „другото“ граѓанско општество од колективната меморија, односно еден широк спектар на општествени движења кои беа активни во текот на осумдесеттите и пред да стапат на сцената „партиите на пролетта“. Како што пишува Томаж Мастнак, „со силата на сопствената волја, тие [партиите на пролетта] ги фатија луѓето во замката на примитивниот антикомунизам и привлечната едноставност на национализмот“ (Mastnak: 159).
 4. За разлика од семантичкото заокружување на иконографијата на знамето, се остави простор за различни културни определувања на химната; иако Бетовеновата „Ода на радоста“, во аранжман на Херберт фон Карајан е официјална музичка тема на свеченостите, се изведувала и во хип-хоп, цез, рок, техно и транс верзии.
 5. Ако се говори во строга смисла, како што забележува Кумар, доколку за главна лоза се смета римската култура, тогаш непосреден наследник на Рим била Византија, а не Западот. Слично на тоа, доколку латинските татковци се проектираат на картата за христијанското потекло на Западот, треба да се напомене дека Тертулијан, Јероним, св. Амброзиј и св. Августин чувствувале голема одбивност кон римските традиции (види Kumar, 456).
3. The present government of Slovenia consists of the “spring parties” which have claimed for themselves the sole historical role in setting the country on the path of independence; official historiography, commemorative events and political discourse have all been part of a struggle to erase from collective memory the “other” civil society: a broad spectrum of social movements which were active during the 1980s and prior to the coming of the »spring parties« to the scene. Tomaž Mastnak writes that, “with the power of their own belief, they [the spring parties] caught the people into the trap of the primitive anti-communism and appealing simplicity of nationalism” (Mastnak: 159).
 4. In contrast to semantic closure of the flag iconography, the anthem was left open to different cultural appropriation; while Beethoven “Ode of Joy,” arranged by Herbert von Karajan, has been the official music background to ceremonies, there have been hip-hop, jazz, rock, techno and trance versions of it.
 5. Speaking in strict terms, as Kumar notes, if Roman culture is posited as the prime lineage, then the direct heir of the Rome was Byzantium, not the West; similarly, if the Latin fathers are projected onto the map of the Christian origin of the West, it should be remembered that Tertullian, Jerome, St. Ambrose and St. Augustine were filled with antipathy to Roman traditions (see Kumar, 456).

6. Цивилизациските раседи се прикажуваат како присутни од памтивек и се вели дека, кога ќе се преминат, само чекаат да се зајакнат, како што се гледа од Хантингтоновиот цртеж на линијата во поранешна Југославија по Студената војна, кој, слично на постјугословенската националистичка имиграција, се заснова врз „заборавањето“ на долгите децении мирен соживот и меѓукултурно мешање.

Библиографија:

- Appadurai, A. 1988. Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology* 3: 36-49.
- Audinet, J. 1999. *The Human Face of Globalization. From Multicultural to Mestizaje*. New York: Lanham, Boulder.
- Balibar E. 1996. The Nation Form: History and Ideology. In *Becoming National*, edited by Eley, G. and Suny R.G. New York: Oxford University Press.
- Bauman, Z. 1996. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. In *Questions of Cultural Identity*, edited by S. Hall and P. du Gay. London: Sage.
- Beck, U. 2003. *Kaj je globalizacija* (Што е глобализација?). Ljubljana: Krtina.
- Bernal, M. 2001. *Black Athena Writes Back. Martin Bernal Responds to His Critics*. Durham: Duke.
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bourdieu P. and Wacuant, L. 1999. On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture and Society* 16 (1): 41-58.
- Braidotti, R. 1999. Response to Dick Pels. *Theory, Culture and Society* 16 (1): 87-93.
- Chartier, R. 1988. „The Two Frances.“ In *Cultural History: between Practices and Representations*. Cambridge: Polity Press.
- Cardini, F. 2003. *Evropa in islam*. Ljubljana: Založba/cf*

6. The civilizational fault lines are depicted as from ever there and, when crossed, waiting to be re-enforced, as is evident from Huntington's drawing of the post Cold-war line in former Yugoslavia which, not unlike post-Yugoslav nationalist imagination, is based on “forgetting” the long decades of peaceful co-existence and intercultural mixing.

References:

- Appadurai, A. 1988. Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology* 3: 36-49.
- Audinet, J. 1999. *The Human Face of Globalization. From Multicultural to Mestizaje*. New York: Lanham, Boulder.
- Balibar E. 1996. The Nation Form: History and Ideology. In *Becoming National*, edited by Eley, G. and Suny R.G. New York: Oxford University Press.
- Bauman, Z. 1996. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. In *Questions of Cultural Identity*, edited by S. Hall and P. du Gay. London: Sage.
- Beck, U. 2003. *Kaj je globalizacija* (What is Globalization?). Ljubljana: Krtina.
- Bernal, M. 2001. *Black Athena Writes Back. Martin Bernal Responds to His Critics*. Durham: Duke.
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bourdieu P. and Wacuant, L. 1999. On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture and Society* 16 (1): 41-58.
- Braidotti, R. 1999. Response to Dick Pels. *Theory, Culture and Society* 16 (1): 87-93.
- Chartier, R. 1988. “The Two Frances.” In *Cultural History: between Practices and Representations*. Cambridge: Polity Press.
- Cardini, F. 2003. *Evropa in islam*. Ljubljana: Založba/cf*

- Delanty, G. 1996. The Resonance of Mitteleuropa: A Habsburg Myth or Antipolitics? *Theory, Culture & Society* 13(4): 93-108.
- Delanty, G. and Rumford, C. 2005. *Rethinking Europe. Social Theory and the Implications of Europeanization*. London: Routledge.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gilroy, P. 1987. *'There Ain't no Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press.
- Gingrich, A. 1998. Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. In *Mediterranean Ethnological Summer School*, edited by B. Baskar and B. Brumen. Ljubljana: Institute for Multicultural Research.
- Hay, D. 1957. *Europe. The Emergence of an Idea*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hall, S. and P. du Gay, eds. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hardt M. and A. Negri. 2001. *Empire*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Huntington, S. P. 1996. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Marvin C. and Ingle D. W. 1999. *Blood Sacrifice and the Nation. Totem Rituals and the Flag*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kumar, K. 1992. The 1989 Revolutions and the Idea of Europe. *Political Studies* XI: 439-461.
- Kuzmanič, T. 2001. Globalizacija in evropska idolatrija. (Глобализацијата и европската идолатрија) In *Obrazi naše Evrope* (Лицата на нашата Европа), edited by T. Mastnak et al. Ljubljana. Mirovni inštitut.
- Margolis, C. 2001. *Habsburški mit v moderni avstrijski književnosti*. Trst: Adriano Sosič.
- Mastnak, T. 1992. *Zhodno od raja* (Источно од рајот). Ljubljana: Državna založba.
- Delanty, G. 1996. The Resonance of Mitteleuropa: A Habsburg Myth or Antipolitics? *Theory, Culture & Society* 13(4): 93-108.
- Delanty, G. and Rumford, C. 2005. *Rethinking Europe. Social Theory and the Implications of Europeanization*. London: Routledge.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gilroy, P. 1987. *'There Ain't no Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press.
- Gingrich, A. 1998. Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. In *Mediterranean Ethnological Summer School*, edited by B. Baskar and B. Brumen. Ljubljana: Institute for Multicultural Research.
- Hay, D. 1957. *Europe. The Emergence of an Idea*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hall, S. and P. du Gay, eds. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hardt M. and A. Negri. 2001. *Empire*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Huntington, S. P. 1996. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Marvin C. and Ingle D. W. 1999. *Blood Sacrifice and the Nation. Totem Rituals and the Flag*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kumar, K. 1992. The 1989 Revolutions and the Idea of Europe. *Political Studies* XI: 439-461.
- Kuzmanič, T. 2001. Globalizacija in evropska idolatrija. (Globalization and European Idolatry) In *Obrazi naše Evrope* (The faces of our Europe), edited by T. Mastnak et al. Ljubljana. Mirovni inštitut.
- Margolis, C. 2001. *Habsburški mit v moderni avstrijski književnosti*. Trst: Adriano Sosič.
- Mastnak, T. 1992. *Zhodno od raja* (East of Eden). Ljubljana: Državna založba.

- Mastnak, T. 2000. Karolinška "Evropa." Prispèvek k zgodovini evropske ideje. (Karolinška „Evropa“, Придонес кон историјата на идејата за Европа). *Filozofski vestnik XXI*: 7-23.
- Mastnak, T. 2002. *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*. Berkeley: University of California Press.
- Mikkeli, H. 1998. *Europe as an Idea and an Identity*. London: Macmillan.
- Morley, D. and K. Robins. 1996. No Place like *Heimat*: Images of Home(land) in European Culture. In *Becoming National*, edited by Eley, G. and Suny R.G. New York: Oxford University Press.
- Pieterse, J. N. 2004. *Globalization and Culture: Global Melange*. Lanham: Rowman.
- Pels, D. 1999. Privileged Nomads. On the Strangeness of Intellectuals and the Intellectuality of Strangers. *Theory, Culture and Society* 16 (1): 63-86.
- Said, E. 1980/2000. Islam as News. In *The Edward Said Reader*, edited by M. Bayoumi and Andrew Rubin. New York: Vintage.
- Shore, C. 2000. *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London: Routledge.
- Smith, A. D. 1990. Towards a Global Culture? In *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, edited by M. Featherstone. London: Sage.
- Strassoldo, R. 1990. Lokalna pripadnost in globalna uvrstitev (Локална припадност и глобална вклопеност). *Družboslovne razprave* 10: 64-76.
- Sturken, M. 1997. *Tangled Memories. The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Szucs, J. 1988/1993. Three Historical Regions of Europe. In *Civil Society and the State*, edited by J. Keane. London: Verso.
- Vidmar Horvat, K. 2005. Evropa na televiziji. (Europe on Television) In *Za javno radiotelevizijo Slovenije* (За јавната телевизија на Словенија), edited by S. Splichal and I. Hvala. Ljubljana: Društvo Občanski forum.
- Mastnak, T. 2000. Karolinška "Evropa." Prispèvek k zgodovini evropske ideje. (Carolings "Europe," A Contribution to the History of the idea of Europe). *Filozofski vestnik XXI*: 7-23.
- Mastnak, T. 2002. *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*. Berkeley: University of California Press.
- Mikkeli, H. 1998. *Europe as an Idea and an Identity*. London: Macmillan.
- Morley, D. and K. Robins. 1996. No Place like *Heimat*: Images of Home(land) in European Culture. In *Becoming National*, edited by Eley, G. and Suny R.G. New York: Oxford University Press.
- Pieterse, J. N. 2004. *Globalization and Culture: Global Melange*. Lanham: Rowman.
- Pels, D. 1999. Privileged Nomads. On the Strangeness of Intellectuals and the Intellectuality of Strangers. *Theory, Culture and Society* 16 (1): 63-86.
- Said, E. 1980/2000. Islam as News. In *The Edward Said Reader*, edited by M. Bayoumi and Andrew Rubin. New York: Vintage.
- Shore, C. 2000. *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London: Routledge.
- Smith, A. D. 1990. Towards a Global Culture? In *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, edited by M. Featherstone. London: Sage.
- Strassoldo, R. 1990. Lokalna pripadnost in globalna uvrstitev (Local Belonging and Global Embeddedness). *Družboslovne razprave* 10: 64-76.
- Sturken, M. 1997. *Tangled Memories. The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Szucs, J. 1988/1993. Three Historical Regions of Europe. In *Civil Society and the State*, edited by J. Keane. London: Verso.
- Vidmar Horvat, K. 2005. Evropa na televiziji. (Europe on Television) In *Za javno radiotelevizijo Slovenije* (For Public Television), edited by S. Splichal and I. Hvala. Ljubljana: Društvo Občanski forum.

- Vidmar Horvat, K. 2006a. Fearing Multiculturalism: the Case of the Bršljin story. *Theory and Practice* 43 (3/4): 567-585.
- Vidmar Horvat, K. 2006b. Multiculturalism in Time of Terrorism: Slovene News Media Reporting on the 2005 Turmoil in France. Paper presented at *Association for Cultural Studies Crossroads Conference*, Istanbul Bilgi University, 20-23 July 2006.
- Vidmar Horvat K. and Mancevič, D. 2007. Global News, Local Views: Slovene Media Reporting on the 11th September. In *Global Media Reactions to September 11. Media Coverage of the Attack and its Aftermath in Europe, Asia, Australia, and the US*, edited by Pludowski. T. Spokane, WA: Marquette Books.
- Velikonja, M. 2005. *Eurosis - A Critique of the New Eurocentrism*. Ljubljana: Peace Institute.
- Vrečer, N. 2001. Politичne konstrukcije azila: Evropska unija in Slovenija. (Политичката конструкција на азилот: ЕУ и Словенија) In *Obrazi naše Evrope*, (The Faces of Our Europe) edited by T. Mastnak. Ljubljana: Peace Institute.
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.
- Wolff, L. 1994. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- Zemon Davis, N. and R. Starn. 1989. Introduction. *Representations* 26: 1-6.
- Vidmar Horvat, K. 2006a. Fearing Multiculturalism: the Case of the Bršljin story. *Theory and Practice* 43 (3/4): 567-585.
- Vidmar Horvat, K. 2006b. Multiculturalism in Time of Terrorism: Slovene News Media Reporting on the 2005 Turmoil in France. Paper presented at *Association for Cultural Studies Crossroads Conference*, Istanbul Bilgi University, 20-23 July 2006.
- Vidmar Horvat K. and Mancevič, D. 2007. Global News, Local Views: Slovene Media Reporting on the 11th September. In *Global Media Reactions to September 11. Media Coverage of the Attack and its Aftermath in Europe, Asia, Australia, and the US*, edited by Pludowski. T. Spokane, WA: Marquette Books.
- Velikonja, M. 2005. *Eurosis - A Critique of the New Eurocentrism*. Ljubljana: Peace Institute.
- Vrečer, N. 2001. Politичne konstrukcije azila: Evropska unija in Slovenija. (The Political Constructions of the Asylum: EU and Slovenia) In *Obrazi naše Evrope*, (The Faces of Our Europe) edited by T. Mastnak. Ljubljana: Peace Institute.
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.
- Wolff, L. 1994. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- Zemon Davis, N. and R. Starn. 1989. Introduction. *Representations* 26: 1-6.