

Identities

identities

Том/Volume 5

Број/No. 2

Summer 2006

списание за
политика,
род и
култура

journal for
politics,
gender and
culture

Роберт Алаџозовски ◀	▶ Robert Alagjozovski
Чавдар Маринов ◀	▶ Tchavdar Marinov
Боби Бадаревски ◀	▶ Bobi Badarevski
Славчо Димитров ◀	▶ Slavco Dimitrov
Деспина Ангеловска ◀	▶ Despina Angelovska
Синтија Левин-Раски ◀	▶ Cynthia Levine-Rasky
Жарко Трајаноски ◀	▶ Zarko Trajanoski
Јорданчо Секуловски ◀	▶ Jordanco Sekulovski

identities



списание за политика,
род и култура

journal for
politics,
gender and
culture




Идентитети – Списание за политика, род и култура
► Главни уредници

Катерина Колозова
Жарко Трајаноски

► Уредувачки одбор

Јасна Котеска
Деспина Ангеловска
Елизабета Шелева
Катица Кулавкова
Душица Димитровска Гајдоска
Боби Бадаревски

► Уредник за овој број

Жарко Трајаноски

► Техничка директорка на редакцијата

Душица Димитровска Гајдоска

► Графичко уредување

Кома лаб. - Скопје

► Лекторка за македонски јазик: Татјана Митревска

► Лекторка за француски јазик: Жана Ангеловска

► Лектор за албански јазик: Џабир Ахмети

► Лектор за англиски јазик: Џејсон Браун

► Редакција

Истражувачки центар за родови студии
Институт „Евро-Балкан“
„Партизански одреди“ бр. 63
Скопје, Македонија
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com

Списанието е финансиски поддржано од „Kvinn Till Kvinna“
„Идентитети“ е член на Central and Eastern European Online Library

Identities – Journal for Politics, Gender, and Culture
► Executive Editors

Katerina Kolozova
Zarko Trajanoski

► Editorial Board

Jasna Koteska
Despina Angelovska
Elizabeta Seleva
Katica Kulavkova
Dusica Dimitrovska Gajdoska
Bobi Badarevski

► Assistant Editor

Zarko Trajanoski

► Editorial Manager

Dusica Dimitrovska Gajdoska

► Prepress

Koma lab. - Skopje

► Proofreader for Macedonian: Tatjana Mitrevska

► Proofreader for French: Jeanne Angelovska

► Proofreader for Albanian: Xhabir Ahmeti

► Proofreader for English: Jason Brown

► Editorial Office

Research Center in Gender Studies
“Euro-Balkan” Institute
“Partizanski odredi” no. 63
Skopje, Macedonia
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com

Financially supported by “Kvinn Till Kvinna”
“Identities” is a member of Central and Eastern European Online Library

► **Советодавен одбор**

Рози Брайдоти, Универзитет во Утрехт
 Џудит Батлер, Калифорниски Универзитет, Беркли
 Жислен Гласон Дешом, уредничка на *Transeuropéennes*, Париз
 Елизабет Грос, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк
 Марина Гржиниќ, Словенска Академија за наука и уметност
 Џудит Халберстам, Калифорниски Универзитет, Сан Диего
 Петар Крстев, Централноевропски Универзитет, Будимпешта
 Хане Лорек, Универзитет Хумболт, Берлин
 Владимир Милчин, Универзитет „Свети Кирил и Методиј“, Скопје
 Миглена Николчина, Универзитет на Софија
 Светлана Слпшак, Institutum Studiorum Humanitatis, Љубљана
 Џоан Копјек, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк

Идентитетите: Списание за политика, род и култура
 (ISSN 1409-9268) излегува двапати годишно.

Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
 Институтот „Евро-Балкан“, „Партизански одреди“ 63, Скопје,
 Македонија

- **Претплата.** Македонија, за 1 година: 10\$ поединци (плус поштенски трошоци), 15\$ за институции (плус поштенски трошоци).
 Источна Европа, за 1 година: 10\$ за поединци (плус поштенски трошоци), 15\$ за институции (плус поштенски трошоци).
 Други земји, за 1 година: 20\$ за поединци (плус поштенски трошоци), за институции: 40\$ (плус поштенски трошоци).

Website: www.identities.org.mk

Контакти со редакцијата. Душица Димитровска Гајдоска,
Идентитетите, „Партизански одреди“ 63,
 e-mail: journal.identities@gmail.com

Белешка за прилози

1. Ве молиме прилозите доставувајте ги исчукани – вклучително и библиографијата и белешките – со проред 2 и со широки маргини на сите четири страни.
2. Белешките сместете ги на крајот на текстот, пред библиографијата.
3. Користете фонт со големина 12, вклучително и за белешките и за библиографијата.
4. За наводи и за библиографијата ги препорачуваме стандардите на *Chicago Manual of Style*.

► **Advisory board**

Rosi Braidotti, University of Utrecht
 Judith Butler, University of California, Berkeley
 Ghislaine Glasson Deschaumes, Editor of *Transeuropéennes*, Paris
 Elisabeth Grosz, Buffalo University, State University of New York
 Marina Grzinić, Slovenian Academy of Science and Art
 Judith Halberstam, University of California, San Diego
 Petar Krasztev, Central European University, Budapest
 Hanne Loreck, Humboldt University, Berlin
 Vladimir Milcin, University of Skopje
 Miglena Nikolchina, University of Sofia
 Svetlana Slapsak, Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana
 Joan Copjec, Buffalo University, State University of New York

Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture
 (ISSN 1409-9268) is published semiannually.

Publisher: Research Center in Gender Studies,
 “Euro-Balkan” Institute, “Partizanski odredi” 63, Skopje,
 Macedonia

- **Subscription.** Macedonia, 1 year: 10\$ individuals (plus postage expenses), 15\$ institutions (plus postage expenses).
 Eastern Europe, 1 year: 10\$ individuals (plus postage expenses), 15\$ institutions (plus postage expenses).
 Other countries: 1 year: 20\$ individuals (plus postage expenses), institutions: 40\$ (plus postage expenses).

Website: www.identities.org.mk

Office correspondence. Dusica Dimitrovska Gajdoska,
Identities, “Partizanski odredi” 63,
 e-mail: journal.identities@gmail.com

Notes to Contributors

1. Please type all copy – including reference list and notes – double-spaced and allow generous margins on both sides, on the top and the bottom.
2. Place the notes at the end of the paper, just before the reference list.
3. Use font size 12, both for the notes and the reference list.
4. For the citations and references, it is recommended to apply the standard outlined in the *Chicago Manual of Style*.

Идентитети

Списание за политика, род и култура
Том 5 / бр. 2 / Лето 2006

**Identities**

Journal for Politics, Gender, and Culture
Vol. 5 / No. 2 / Summer 2006

С о д р ж и н а

C o n t e n t s

- | | | | |
|---|------------|--|--|
| ▶ In Memoriam Жан Бодријар | 9 | ▶ In Memoriam Jean Baudrillard | |
| ▶ In Memoriam Вера Весковиќ Вангели | 11 | ▶ In Memoriam Vera Veskovic Vangeli | |
| I. ПОЛИТИКИ/ИДЕНТИТЕТИ | | I. POLITICS/IDENTITIES | |
| ▶ Роберт Алаџозовски | 15 | ▶ Robert Alagjovzovski | |
| Кога разликата ќе стане закон
(Интервју со Гил Аниџар) | | When the Difference Sediments in Law
(Interview with Gil Anidjar) | |
| ▶ Чавдар Маринов | 35 | ▶ Tchavdar Marinov | |
| Мултикултурализмот на Балканот: неопходен ли е тој?
Употребата на поимот во балкански контекст | | Multiculturalism in the Balkans: Is it Necessary?
The Use of the Term in the Context of the Balkans | |
| II. СЕКСУАЛНОСТИ/ИДЕНТИТЕТИ | | II. SEXUALITIES/IDENTITIES | |
| ▶ Боби Бадаревски | 65 | ▶ Bobi Badarevski | |
| Мултикултура, мултикултурализам, феминизам | | Multiculture, Multiculturalism, Feminism | |
| ▶ Славчо Димитров | 95 | ▶ Slavco Dimitrov | |
| <i>Екстазис</i> - насилство и ранливост | | <i>Extasis</i> - Coercion and Vulnerability | |
| III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ | | III. CULTURES/IDENTITIES | |
| ▶ Деспина Ангеловска | 117 | ▶ Despina Angelovska | |
| Транслациони идентитети
и постколонијални перспективи | | Identités translationnelles
et perspectives postcoloniales | |
| ▶ Синтија Левин-Раски | 143 | ▶ Cynthia Levine-Rasky | |
| Одбрани европски групи и белата расизација:
Илустративна студија | | Selected European Groups and White Racialization:
An Illustrative Study | |
| ▶ Жарко Трајаноски | 159 | ▶ Zarko Trajanoski | |
| За родовата разлика и културната разноликост на Балканот
(Интервју со Сузана Милевска) | | On Gender Difference and Cultural Diversity of the Balkans
(Interview with Suzana Milevska) | |

ПРИКАЗИ/ОСВРТИ

- **Јорданчо Секуловски:** Henri Atlan et Roger Pol-Droit, *Chemins qui mènent ailleurs, Dialogues philosophiques*, Editions Stock, Paris, 2005.
- **Јорданчо Секуловски:** Sylviane Agacinski, *Le passeur de temps, Modernité et nostalgie*, Editions du Seuil, Paris, 2000.
- **Јорданчо Секуловски:** Fabrice Midal, *Quel bouddhisme pour l'occident?* Editions du Seuil, Paris, 2006.
- **Јорданчо Секуловски:** Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, Editions du Seuil, Paris, 2006.

REVIEWS

- 175 ► **Jordanco Sekulovski:** Henri Atlan et Roger Pol-Droit, *Chemins qui mènent ailleurs, Dialogues philosophiques*, Editions Stock, Paris, 2005.
- 177 ► **Jordanco Sekulovski:** Sylviane Agacinski, *Le passeur de temps, Modernité et nostalgie*, Editions du Seuil, Paris, 2000.
- 181 ► **Jordanco Sekulovski:** Fabrice Midal, *Quel bouddhisme pour l'occident?* Editions du Seuil, Paris, 2006.
- 185 ► **Jordanco Sekulovski:** Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, Editions du Seuil, Paris, 2006.

„Идентитети“ истакнува дека сите текстови се објавени за првпат.

“Identities” wishes to underscore that all the articles are published for the first time.

► **Copyright © Identities 2006.** Сите права се задржани. Секое неовластено користење на текстот во целост или на делови од него подлежи на одговорност според Законот за авторско право и сродни права на Република Македонија.

► **Copyright © Identities 2006.** All rights reserved. Except for the quotation of short passages for the purposes of criticism and review, no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without a prior permission of the publisher.

i n m e m o r i a m

In Memoriam

Жан Бодријар 1929-2007

На 78-годишна возраст, во Париз годинава почина францускиот философ и социолог Жан Бодријар, еден од највлијателните француски мислители.

Жан Бодријар е роден на 20 јули 1929 година во Ремс. Студира германистика на Сорбона, но ги продолжува студиите на Универзитетот Nanterre во Париз, каде што докторира со тезата „Системот на предметите“, подоцна печатена како негова прва книга.

На почетокот од неговата универзитетска кариера, како асистент на Анри Лефевр (Henri Lefebvre) и под влијаније на Ролан Барт (Roland Barthes), Бодријар издава редица книги кои во себе носат критичка перспектива кон теми како што се системите на значење во секојдневниот живот. Пресврт во неговата мисла настанува со книгата *Симболичка размена и смрт*, во која ги денунцира позициите на марксистичката критика и се впушта во тестирање на хипотезата дека трудот повеќе не е централен фундамент во организацијата на општеството, туку тоа е продукцијата на знаците, комуникацијата, сликите.

Реалноста на новата стварност е симулацијата – нов поредок на систематска продуктивност на настани, дејства, акции, но лишени од битието на супстанционалноста. Таа нова стварност – хиперреалноста е онтолошка состојба на симулакрумот, каде што имаганираното нема на што да му се противстави.

In Memoriam

Jean Baudrillard 1929-2007

The French philosopher and sociologist Jean Baudrillard, one of the most influential French thinkers died in Paris at the age of 78.

Jean Baudrillard was born on June 20th, 1929 in Reims. He studied German at the Sorbonne, but continued his studies at the University of Paris – Nanterre, where he completed his Ph.D. thesis “The System of Objects,” published later on in his first book.

At the start of his university career, as Henri Lefebvre’s assistant and under the influence of Roland Barthes, Baudrillard published a number of books that hold a critical perspective on issues such as systems of meaning in everyday life. A change in his thought occurs with the book *Symbolic Exchange and Death* with which he denounces the positions of Marxist critique and devotes himself to the testing of a labour hypothesis that labour is no longer the central fundament in social organisation, but that the production of signs, communication, images is.

The reality of the new actuality is the Simulation – a new regime of systematic productivity of events, acts, actions, but deprived of the essence of substantiality. This new actuality – Hyper-reality is an ontological situation of the Simulacra where the imaginary has nothing it can oppose itself to. As Baudrillard puts it: imagine a truth

Како што пишува Бодријар: замислете вистина која би ја апсорбирала целата енергија на лагата. Ете тоа е светот на животот како симулакрум.

Жан Бодријар во средината на 90-те беше во центарот на полемиката меѓу модерните – постмодерните и важеше за водечка фигура на постмодернистичката теорија. Беше критикуван како „управник на теориската празнина“ поради неговата наводно деполитизирана и некритичка позиција кон светските случувања. Дека таквите приговори беа неоправдани се покажа во 1991 година, кога предизвика контроверза со објавувањето на книгата *Заливската војна не се случува*, во која Заливската војна беше прикажана повеќе како медиумски настан отколку како „вистинска војна“. По десет години, во *Духот на Тероризмот: Реквием за Кулиите близначки*, настаните од 11 септември ги опиша, во духот на неговата „теориска фикција“, како последица на глобализацијата, симболизмот, технолошките мрежи.

Делото на Жан Бодријар, како еден од највлијателните и најконтроверзните мислители на нашето време, останува да биде предизвик во разбирањето на настаните од тековната светска култура, предизвикувајќи нè постојано да го преиспитуваме матриксот на случувањата и нашето место и статус во него.

Боби Бадаревски

that would absorb the whole energy of a lie. That is the world of life as Simulacra.

In the mid 90s, Jean Baudrillard was the centre of the polemic of the modernists – postmodernists and was considered a leading figure in post-modern theory. He was criticised with being “the manager of theoretical emptiness” due to his alleged depoliticised and non-critical position towards world events. In 1991 it was proved that such allegations were unjustified when he created a controversy with the publishing of the book *The Gulf War Did Not Take Place* in which the Gulf War was portrayed more as a media event than as a “real war.” 10 years later, in *The Spirit of Terrorism: A Requiem of the Twin Towers*, in the spirit of his new “theoretical fiction,” he described the events of 9/11 as a consequence of globalisation, symbolism of technological networks.

The work of Jean Baudrillard as one of the most influential and most controversial thinkers of our time remains to be a challenge in the understanding of the events of present world culture, challenging us to continuously re-think the Matrix of events and our place and status in it.

Bobi Badarevski

(Translated from Macedonian by Rodna Ruskovska)

In Memoriam

Вера Весковиќ-Вангели 1933-2007
историографка

Вера Весковиќ-Вангели беше една од ретките историографки и реномирани научни работници во Република Македонија која поголем дел од својот работен век го посвети на проучувањето и афирмирањето на улогата на жената во важните историски настани и во историјата воопшто. Со нејзината смрт на 14 март оваа година македонската наука изгуби еминентна хуманистка поради чија активност се наметна потребата термините „историчар“ и „историограф“ да почнат да се употребуваат и како зборови во женски род.

Во текот на својата научна кариера Весковиќ – Вангели посвети повеќе свои научни трудови и книги на третирањето на жените како рамноправни учесници и агенси на историјата. Насловите како *Зборник на документи за учесничките на жениите од Македонија во Народноослободителната војна и револуција на Македонија* (со Марија Јовановиќ), Скопје, 1976 или *Жените во ослободителните борби на Македонија (1893-1945)*, Скопје 1990, зборуваат за едно посветено творештво, за континуираното собирање на историската документација како и за прецизното обработување на историските факти. Овие нејзини книги претставуваат важен извор за какви било понатамошни истражувања и интерпретации на улогата на жената во периодот од крајот на деветнаесеттиот и дваесеттиот век.

In Memoriam

Vera Veskovic-Vangeli 1933-2007
historiographer

Vera Veskovic-Vangeli was one of the few historiographers and renowned scholars in the Republic of Macedonia that dedicated that greater part of her working era to researching and affirming of the role of women in significant historical events and in history in general. With her death on the 14th of March of this year, Macedonian academy lost an eminent humanitarian due to whose activity the need for the terms “historian” and “historiographer” to be used in feminine gender as well imposed itself.

In the course of her scholarly career Veskovic - Vangeli dedicated a considerable number of her scholarly works and books to treating women as equal participants in and as agencies of history. The titles such as *Collection of Documents on the Participation of Women in Macedonia in the National Liberation War and Revolution in Macedonia* (with Marija Jovanovic), Skopje, 1976 or *The Woman in the Liberation Battles in Macedonia (1893 – 1945)*, Skopje 1990, speak of dedicated work, continuous collection of historical documentation, as well as of accurate processing of historical facts. These books of the author are an important source for any other further research and interpretations of women’s role in the period from the end of the 19th and the 20th century.

Вера Весковиќ–Вангели родена е на 1 декември 1933 година во Велес, каде што завршила основно и средно образование. Во 1957 година дипломирала на Филозофскиот факултет на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје. Докторирала на Хумболтовиот Универзитет во Берлин, Германија во 1974 година. Од 1960 година започнала да работи во Институтот за национална историја, а во периодот од 1994 до 1996 година била и проректор на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје. Во Институтот за национална историја раководела со одделението за најнова историја, била претседател на научниот совет на Институтот, организаторка на научни собири од локален и меѓународен карактер, учесничка на бројни конференции во земјата и странство, членка на совети и учесничка во меѓународни проекти. Била уредничка и членка на редакцијата на списанието „Гласник“ и списанието „Историја“ каде што постојано објавувала текстови за различни историски настани и на релевантни историографски теми како што се конструирањето на националниот идентитет, развојот на социјалистичките движења, самоопределувањето, холокаустот, итн.

Сузана Милевска

Vera Veskovic–Vangeli was born on the 1st of December 1933 in Veles where she finished her primary and secondary education. In 1957 she graduated at the Faculty of Philosophy at the “St. Cyril and Methodius” University in Skopje. She received her PhD at the Humboldt-University in Berlin, Germany in 1974. In 1960 she started working at the Institute of National History, and in the period from 1994 to 1996 she was the vice chancellor of the “St. Cyril and Methodius” University in Skopje. At the Institute of National History she managed the Department of Recent History, she was president of the scholarly council of the Institute, organiser of scholarly symposia of local and international character, participant in numerous conferences in the country and abroad, member of councils and participant in international projects. She was the editor and a member of the editorial board of the periodical *Glasnik* and the periodical *History* where she regularly published articles on various historical events and relevant historiography issues, such as the constitution of national identity, the development of socialist movements, self-determination, the holocaust, etc.

Suzana Milevska

(Translated from Macedonian by Rodna Ruskovska)

р

П О Л И Т И К И

identities ue-uuuuuu



p o l i t i c s

П

Роберт
Алаџозовски

**Кога разликата
ќе стане закон**
Интервју со Гил Аниџар

Гил Аниџар е вонреден професор по компаративна литература при Катедрата за блискоисточни и азиски јазици и култури (MEALAC) на универзитетот Колумбија. Аниџар држи неколку предмети на Колумбија меѓу кои: „Теории на културите: Блискиот исток и Јужна Азија“ задолжителен за сите високи години на студии при MEALAC, или „Теории и методи во блискоисточните и азиски студии“. Автор е на книгата *Нашето место во Ал-Андалузија: Кабала, Философија, литература во арајско-еврејскиот сџис* (*Our Place in al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*. Stanford University Press, 2002) и уредник на книгата на Жак Дерида, *Религиозни дела* (Jacques Derrida. *Acts of Religion*. Routledge, 2001).

Постои ли концепт на непријателот? На каков тип дискурс му припаѓа? Или, доколку не постои концепт на непријателот, кои се факторите што го спречиле неговото создавање? Следејќи ги размислите на Карл Шмит (Carl Schmitt) и Жак Дерида во однос на теолошко-политичкото и читајќи ги канонските текстови од западните философски, политички и религиозни традиции, авторот се обидува да најде одговор зошто не постои историја на непријателот.

Robert
Alagjovzovski

**When the Difference
Sediments in Law**
Interview with Gil Anidjar

Gil Anidjar is an Associate Professor of Comparative Literature in the Department of Middle-East and Asian Languages and Cultures (MEALAC) at Columbia University. Anidjar teaches several classes at Columbia, among them “Theories of Culture: Middle East and South Asia,” required for all majors in MEALAC, or “Theories and Methods in Middle-East and Asian Studies.” He is the author of *Our Place in al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* (Stanford University Press, 2002) and the editor of Jacques Derrida’s *Acts of Religion* (Routledge, 2001).

Is there a concept of the enemy? To what discursive sphere would it belong? Or, if there is no concept of the enemy, what are the factors that could have prevented its articulation? Following the reflections of Carl Schmitt and Jacques Derrida on the theologico-political, and reading canonical texts from the Western philosophical, political, and religious traditions, the author seeks to account for the absence of a history of the enemy.

Прашањето на непријателот во оваа книга се поставува истовремено со односот на Европа кон Арапите и Евреите како конкретни непријатели. Уште повеќе, авторот, на провокативен начин, тврди дека Евреинот и Арапинот се предуслов за појава на религиското и политичкото. Меѓу останатите, уште една силна страна на оваа книга е безвременоста на нејзиното длабоко истражување на современоста: таа дава основа за едно философско разбирање на силите кои ги создаваат и раководат со тековните конфликти во Европа, во САД и на Блискиот Исток. (Извадок од задната корица на книгата *Евреиној, Арапиној: Историја на непријателот* (*The Jew, the Arab: A History of the Enemy*). Stanford University Press, 2003).

Роберт Алаџозовски: *За овдешни услови, вашата книга Евреинот, Арапинот: Историја на непријателот беше брзо преведена на српски, по објавувањето на англиски. Имајќи предвид дека и вашето присуство на оваа промоција не е практика што е вообичаена при промоциите на книги, иако што и ова интервју го правиме пред книгата да стане пошироко достапна до читателите, ќе сакате ли да ни кажете кои се главните тези во книгата?*

Гил Аниџар: Она што го кажувам во книгата е општо познато, а тоа е дека древниот принцип, древниот механизам, „подели и владеј“ управува со светот исто како и во древните времиња, и тоа во толку многу примери. Но случајот врз којшто јас сум фокусиран е поделбата, претпоставеното „вечно непријателство“ помеѓу Евреите и Арапите. Често ме прашуваат зошто пишувам за Евреите и Арпите, а јас им велам дека воопшто не пишувам за нив, јас пишувам за оние што вложуваат во нивната поделба, за оние кои велат дека Евреите и Арапите се поделени, дека се непријатели. Како и во дру-

The question of the enemy emerges in this book as contingent on the way Europe has related to both Jew and Arab as concrete enemies. Moreover, the author provocatively argues that the Jew and the Arab constitute the condition of religion and politics. Among the many strengths of the book is the timeliness of its profound study of contemporary actuality: the volume provides a basis for a philosophical understanding of the forces at work that produced and kindled current conflicts in Europe, the U.S., and the Middle East. (Excerpt from back cover of the book *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Stanford University Press, 2003).

Robert Alagjovzovski: *Your book, The Jew, the Arab: A History of the Enemy, has been translated into Serbian quite quickly after being published into English (according the standards of this region). Yet as your presence upon its promotion is again not a regional standard and this interview comes before the book has become widely known to the readership, what are the main theses you elaborate in it?*

Gil Anidjar: What I wanted to say in my book is quite banal, really. It is that the old principle, the old mechanism “divide et impera” rules the world today as it did in the ancient times, and it does so in so many cases. The example that interests me is the case of a division, a separation, and the alleged “eternal enmity” between Arabs and Jews. I should say that I am often asked why I write about Jews and Arabs and my answer is that I do not. Rather, I write about those who are invested in dividing them, in saying they are divided, in saying they are enemies. In the case of Jews and Arabs, as in many so-called ethnic and religious “conflicts,” one of the presup-

гите т.н. етнички и религиски „конфликти“, една од претпоставките и случајот на Евреите и Арапите да се нарече „конфликт“ е да се идентификуваат две страни кои се тепаат меѓусебе. Па, така, се поставуваат прашања дали треба да војуваат или не, кои се причините за конфликтот, а фактот кој често се заборава, всушност, секогаш се заборава, е која е третата страна која го дозволува, го одржува, го овозможува траењето на т.н. конфликт. Поаѓајќи од ова, значи, мене ме интересира прашањето кој е тој што толку долго инвестира во разликата меѓу Арапите и Евреите, опишувајќи ја од аспект на религија, на теологија и политика, или на религија и раса т.е. етницитет? Кој е тој што ги пропишува условите според кои овие два народа се разделени и не можат да станат едно во кој било поглед? Потоа, една од интересните работи во однос на Евреите и Арапите е дека во различни периоди, впрочем, повторно како и во повеќето вакви случаи, со поимот Арап се означува етничка припадност, додека со поимот Евреин религиска. Ова е најчеста ситуација. Но, постојат и периоди кога се случувало токму спротивното: да речеме денес, кога ќе се рече Арапин, во Израел, во Палестина, но и во Европа, најчесто се мисли на муслиман. Значи, денес религијата е она што нè дели. На религијата пак, ѝ го противставуваме секуларизмот или, пак, политичкиот идентитет. Евреите, откако станаа ционисти, се сметаат за политички фактор, а не за религиозен (врз база на прикаската за единствената демократија на Блискиот Исток, значи ционизмот се смета за политичко движење, додека Палестинците, со исклучок на опозицијата на Хамас, не се сметаат за политичко движење, тие се само луди фанатици, терористи, луѓе збудалени по Бога). И на крај, последното прашање со кое се занимавам е кој има корист од конфликтот. Од една страна, се поставува прашањето како се поставени работите, како се прави разликата,

positions operates precisely by the use of the term “conflict,” as if there were two sides fighting. One then asks: Should they fight or should they not fight? Do they have any reasons to fight? The fact that is often forgotten, actually almost always forgotten, is whether there is a third side that has enabled, maintained, rendered possible the continuation of the so-called conflict. So one of the questions that interests me is who is it that has been invested for such a long time in describing the distinction between Arabs and Jews in terms of religion, theology and politics, in terms of religion and race, or ethnicity? Who is it that has defined the terms according to which these two are separated and according to which they cannot be united in all kinds of way? One of the interesting things between Jews and Arabs is that over the course of different periods the term “Arab” came to refer to ethnicity, while the term “Jew” came to signify a religion. That is the way things have usually been understood. But there are periods where this has been the reverse: today, for example, when one is speaking in the context of Israel, Palestine, and also in Europe, one thinks more readily of “Muslims.” So what we would have now is religion as the dividing line. On the other side of this line, we would have a secular or political identity. Jews, because they have become Zionists, are now marked as a political collective and not as a religious one (we know the clichés about the only democracy in the Middle East, with Zionism being defined as political movement, whereas the Palestinians – now with the excuse of the opposition to Hamas – are not recognized as a legitimate political movement, they are said to be just crazy fanatics, terrorists, people who are mad about God). And then, the final question is who benefits from the conflict? On the one hand there is the definition of terms, how is the difference made, and on the other who benefits from the situation. In any conflict it seems to me that the lesson to be learned is: do not look at what appears to be the image of the enemy but

а од друга страна, кој има полза од сето ова. Она што треба да се извлече како поука од секој конфликт е да не се фокусира вниманието врз она што изгледа како појавност на непријателот, туку врз тоа кој има корист од целата ситуација. Се разбира дека при секоја војна и двете страни се губитници, без оглед на сè. И само да додадам, за да биде потполно јасно: за мене, и јас тоа го докажувам во книгата, вината лежи во колонијализмот, имено, во европскиот колонијализам, или поточно во европското христијанство, коешто денес прераснува во западно христијанство, во кое спаѓаат и САД и Европа, т.е. Европската Унија, и тие, според мене, се клучните фактори што го одржуваат конфликтот наместо да го решат, и покрај тоа што, навидум, го прават спротивното.

Кога дознав дека мојата книга ќе се преведува, не само што бев благодарен, туку бев и изненаден. Честопати пријателите кои знаат како пишувам и коишто ме читаат, бараат да им го преведам она што го кажувам. Не се сомневам дека моите преведувачи одлично си ја знаат својата работа, но јас знам да ја направам својата проза нечитлива и поради тоа им се извинувам. Еден друг пријател, пак, ми вели дека воопшто не треба да пишувам; тој смета дека дури ни сопственото преведување нема да ги разјасни работите. Тој смета дека јас треба само да држам предавања. Дека кога зборувам, тоа и има некоја смисла, но кога пишувам нема никаква. Ете, во случај читателите да почнат да ја читаат книгата, однапред им се извинувам.

think instead of who benefits from the enmity. Clearly, if there is a war, the two sides are going to lose no matter what. And just to add so that there is no lack of clarity, to my mind, and this is what I try to show in my book, the responsibility lies in colonialism, in European colonialism, and even more in European Christendom, which is increasingly revealed as western Christendom, including both Europe, the European community, and the United States. There seems to me the determining will that maintains the conflict rather than resolve it, in spite of appearances.

When I heard that my book was going to be translated into Serbian, I was not only grateful but also surprised. My friends, who know me and read me, often ask me to translate what I say into English! I know that the translators are excellent translators, but I am sorry for I know I have produced too many difficulties in my prose and for that I apologize. I have another friend who tells me I should never write; he is not even in favour of translating anything from me. He thinks I should simply speak. He tells me that when I speak I make some sense but when I write I make no sense. That's in case readers start reading the book: I apologize to them in advance.

P. A.: *Во вашата книга велиќе дека поимот непријател не бил никогаш јасно дефиниран. Како е можно тоа, по сите непријателства во векови на целата историја? Можеби тоа е намерно така?*

G. A.: Забележителното отсуство на прашањето на непријателот, кое е метафизичко прашање *par excellence*, од философска гледна точка е апсолутно фасцинантно. Обично философијата почнува со прашањата: Што е пријател или што е вистински пријател? Философијата се мисли себеси во поимите на љубовта и пријателството. Таа не се заморува со прашањето на непријателот. Во однос на проблемот што е мој предмет на истражување, непријателот се конституира преку религијата и политиката, а историската тежина на прашањето е целосно оптоварена, па дури и конституирана преку Евреинот и Арапинот во Европа. Значи, во случајот кога отсуството се јавува како дејственост, тоа е *структурирачко* отсуство. Отсуството на прашањето на непријателот, всушност, го структурира разбирањето на непријателот на Запад, разбирањето на Западот во однос на себеси, и на крај, и односот помеѓу религијата и политиката.

P. A.: *Го употребувате поимот „теолошко-политичко“. Дали е тоа поврзано со христијанската и муслиманската, но исто така и со одредена будистичка традиција да се воспостави теократска држава?*

G. A.: Не, никако. Синтагмата треба да укаже на уникатната, иако сложена и разновидна западна состојба во однос на поделбите кои наголемо се прават за да се раздвои божјото од човечкото, светото од профаното, божественото и есхатолошкото од секуларното и така натаму, сите термини кои се создаваат за да се направи разликата. Во најосновната смисла,

R. A.: *In your book you say the concept of Enemy has not been clearly defined. How is that possible? After all the atrocities, throughout the centuries. Was that intentional?*

G. A.: As a philosophical problem, the massive absence of the metaphysical question *par excellence* regarding the enemy is, I think, absolutely fascinating. What is a friend? What is a true friend? These are the questions that philosophy *begins* with: *philosophia* thinks of itself as love and friendship. It does not concern itself with what the enemy is. The problem is that the enemy was always divided. The enemy, if you will, is constituted by religion and politics, and the historical weight of the question is entirely burdened with and constituted by the Jew and the Arab in Europe. Therefore, to the extent that an absence of a definition can be shown to be operative, it is a *structuring* absence. The absence of that question of the enemy can, in fact, be shown to structure the rapport to the enemy in the West, the rapport of the West to itself, as well, finally, as the relation between religion and politics.

R. A.: *You use the term “theological-political”: is that in connection with both Christian and Islamic, as well as some Buddhist, traditions to install a theocratic state?*

G. A.: No, not at all. The phrase is rather meant to signal a singular, if complex and varied, Western configuration regarding the way divisions are massively made that separate the human from the divine, the sacred from the profane, the holy and the eschatological from the secular, and so forth, all terms that are produced at the same time that they are distinguished. At the most basic level,

фразата е исто така и алатка, начин како да се преиспита тврдењето дека секуларизацијата навистина се случила (или дека требало да се случи), да ја преиспита можноста дали кое било одвојување е воопшто можно и, во случајов најбитно, на религиското од политичкото. Со книгата се обидов да разберам каков е односот помеѓу религијата и политиката, дали постои каква било можност да се направи разлика меѓу нив. Се поставува прашањето како се дефинира оваа или онаа разлика. Како стана можно некои луѓе да велат „јас припаѓам на политиката“, а други пак да тврдат дека тие се „луѓе на религијата“? Како една таква разлика воопшто можеше да се воспостави? Како воопшто можат луѓето да се идентификуваат на начинот на кој го прават тоа денеска? И зошто веруваме во оваа разлика? Се обидував да разберам зошто теолошко-политичкото е место на разлика. Сè може да биде место на разлика; но зошто токму во оваа разлика се инвестира?

P. A.: *Тврдиш дека секуларизацијата е друга форма на зачувување на христијанството. Но идејата на секуларизацијата била подложена на долга и крвава битка токму со самото христијанство?!*

G. A.: Западот тврди дека ја загубил религијата, дека секуларизацијата победила. Но, Европа, сепак, е центар на теолошко-политичкото. Со други зборови, Европа апсолутно се нема ослободено од или низ разликата којашто ја наследи од минатото, разликата која ги раздвојува теологијата и политиката, затоа што секуларизираното христијанство е сè уште христијанство, без разлика колку е тоа преведено (Шмит), метафоризирано (Блумбенберг (Blumemberg)) или извитоперено (Левит (Löwith)). Единствената традиција која што се смета за секуларизирана, која што се преоткри или едноставно се трансформира себеси

the phrase is also a lever, a way of interrogating, at least, the claim that secularization has occurred (or even that it *should* occur), to question the possibility of separating anything categorically, and most urgently, religion from politics. My own interest in writing the book was precisely to come to some understanding regarding the relation of religion to politics, on the actual possibility or impossibility of distinguishing between them. The question is: how do you define this or that difference? How did it come about that some people can assert, “I am on the side of politics” and someone else can respond by saying, “I am on the side of religion”? How did that difference even establish itself? How did people come to identify with it in the peculiar way they do today? And why do we believe in this difference? I have been trying to understand why the theologico-political is the site of difference. Everything can be a site of difference. But why is this particular site currently invested?

R. A.: *You claim that secularization is another form of preserving Christianity. But the idea of secularization has been the subject of a long and bloody battle within Christianity itself?*

G. A.: The West claimed to have lost religion, that secularism became triumphant. But, Europe is after all the very site of the theologico-political. In other words, Europe itself has not, has absolutely *not* worked out or worked through the difference it has inherited from its past, the difference, assuming that there should be one, between theology and politics, because secularized Christianity is *still* Christianity, however translated (Schmitt), metaphorized (Blumenberg) or perverted (Löwith). The only tradition that has found itself secularized, that has reinvented or simply transformed itself as secular, is Western Christianity, so whatever changes

во секуларна е западното христијанство, така што без разлика на тоа какви промени претрпело христијанството во последните 300 години, тоа се сè уште промени кои што му се случуваа на *христијанството* како една културна целина (без разлика колку порозна и проблематична и изнасилена во инсистирањето на својата „девственост“ е таа целина). Христијанството се промени радикално, но сепак, токму *христијанството* е она што се промени и, на крајот на краиштата, тоа и понатаму ќе се вика или ќе функционира како христијанство. Така што, би можело да се каже дека сè е потполно исто, ама малку поразлично, што би рекол Валтер Бенјамин (Walter Benjamin). Секуларизмот е христијанство со друго име. Но различно христијанство, се разбира.

P. A.: *Во вашата книга го цитирам, а постоа се надеврзувам на брилијантната анализа на Махмуд Мамдани (Mahmood Mamdani) за сите недоразбирања кои ги предизвикуваат различниот употреби на поимите на етничка и национална припадност. Ова е голем проблем и за регионот.*

G. A.: Ова е многу битно прашање, како што реков. Во медиумите, во израелскиот политички дискурс, во дебатата околу институциите, на личните карти во Израел, буквално насекаде, се одржуваат термините „Евреин“ и „Арапин“. Кога луѓето теоретизираат дека „конфликтот“ е теолошки – дека е судир на религиите – тие сè уште ги употребуваат термините „Евреин“ и „Арапин“ (а не Евреин и муслиман).

Дури и кога сметаат дека станува збор за политички проблем – предизвикан од натпреварувачки национализми – тие пак ќе ја употребат истата терминологија (и покрај тоа што некои сакаат да покажат дека се во „тек“, па зборуваат за Израелци и Палестинци).

Christianity has undergone in the last 300 years are still changes that *Christianity* has undergone as a cultural unit (however porous and problematic and invested in claiming its own “purity” that unit might be). Christianity has changed radically, yet it is *Christianity* that has changed, and afterwards it is still going to call itself or function as Christianity. So one could say that everything is exactly the same, and yet just a little different, to quote Walter Benjamin. Secularization is just Christianity by another name. But a different Christianity, of course.

R. A.: *In your book, you quote and then add to the brilliant analysis by Mahmood Mamdani of all the confusions provoked by the different uses of the notions of ethnicity and nationality. This is also a great problem in this region.*

G. A.: This is a very important issue, as I was telling you. In the media, in Israeli political discourse, in discussions about institutions, on Israeli ID cards, everywhere practically, “Jew” and “Arab” are the terms that persist. When people theorize that the “conflict” is theological – it is a clash of religions – they will still use the terms “Jew” and “Arab” (rather than Jew and Muslim).

If they see it is a political problem – as a matter of competing nationalisms – they will still employ the same terminology (even if some try to be more “accurate” and speak then of Israelis and Palestinians). Some people then are trying to be rigorous. But the issue exceeds

Некои луѓе се обидуваат дури и да бидат строги во намерите. Но, во однос на овој проблем не помага ниту строгоста ниту намерите на говорникот, затоа што термини кои се влезени во најширока употреба се „Евреин“ и „Арапин“.

Се разбира, би можело да се каже дека сето ова е плод на извесна конфузија. Има многу преклопувања меѓу различните термини со кои западните јазици ги означуваат муслиманите (Сарацени, Агарени, Турци, Мухамеданци, Арапи). Значи се јавува еден широк спектар на термини што се користат во дискурсот на Европа, кои нужно немаат променлив референт или референцијален опсег. Иако она што јас го тврдам е дека, на извесно ниво, термините навистина немаат референт; тие се, пред сè, самореферентни. Преку нив Европа се обидува да зборува самата за себе, да се мисли *себеси* и да се мисли *себеси без* она што го нарекува Арапи, Турци, Сарацени и така натаму.

Израел тврди дека е секуларна држава и покрај начинот на којшто го употребува зборот „националност“ – разликувајќи го од „државјанство“. Постојат многу категории на израелските лични карти, една од нив е Евреин, а други категории, се, на пример, Черкези и Друзи. Значи, некои од категориите се етнички, додека некои се религиски. Станува навистина комплицирано. Постојат Арапи коишто не се муслимани и муслимани коишто не се Арапи, така што термините не се симетрични. Така што, фактот дека „Арапинот“ ќе се именува *себеси* на еден таков, доминантно нерелигиски начин, ме тера да го заберам тоа во најголема мера, претежно, како етнички маркер, додека „Евреинот“ останува одреден преку извесна теологија.

Но, општиот механизам ни е познат: ако речеш ова е една група, Хуту, а ова е друга група, Тутси, тогаш

rigor, of course, as well as the speaker’s intentions, and for the most part, the terms that persist are “Jew” and “Arab.”

Now, it might all be the effect of a certain confusion. There has been a lot of slippage between the different terms used in Western languages to refer to Muslims (Saracens, Agarenes, Turks, Mohammedans, Arabs). There is thus a broad range of terms that appear in the discourse of Europe, that do not necessarily have a changing referent, or referential range. At some level, though, I would want to say that the terms really do not have a referent; they are first of all, self-referential. These are ways for Europe to speak to itself, trying to think *itself* and to think itself *without* that which it names as the Arabs, the Turks, the Saracens, and so forth.

Israel claims to be a secular state and yet it inscribes “nationality” in the law and distinguishes it from “citizenship.” There are many categories on Israeli identity cards, and one of them is “Jew,” for example, and the other is “Arab,” and there are others, which include “Circassian” and “Druze.” So some of the categories are ethnic, while some are religious. It gets really complicated. There are Arabs who are not Muslim, and there are Muslims who are not Arab, so the terms are not symmetric. So the fact that “Arab” would claim itself in such a dominant non-religious way makes me consider it mostly, dominantly, at this point, as an *ethnic* marker, whereas “Jew” remains determined by a certain theology.

But we know the general mechanism: if you say this is one group, Hutu, and this is another group, Tutsi, then it

не е доволно да се рече дека ова се Хуту, а ова се Тутсите, туку она што треба да се рече е дека ова е етничка група, а овие се раса. Овие се речиси бела раса, небаре Африканци што дошле од север, а овие се етничка група, овие се чисти Африканци, кои отсекогаш живееле во Африка. И така, разликата се умножува, ѝ се додаваат слоеви, тоа се зацврстува во закон, па велиш различен закон различен аршин. Ова се племенски закони, а ова се европски закони. И покрај тоа што постојат разлики и во европските закони, постојат белци и постојат Тутси. И овде, постојат белци, но тие се некаде на друго место, а потоа тука се различните Хуту заедници коишто имаат различни племенски закони. Ова вознемирува од етички аспект, но таков е колонијализмот. Се прават разлики помеѓу луѓето што живеат на ист простор и се вели: вие сте од различни места и имате различни закони и ја цементирате таа разлика помеѓу нив. И кога еден ден вие, колонизаторите, ќе си отидете, тие ќе се испотепаат меѓу себе. Тоа е перверзија.

P. A.: *Она што за нас во Македонија, но и во региони на целата поранешна Југославија, е интересно во вашата книга, е како искусно од блискоисточниот конфликт може да реферира на нашата ситуација на сирани замешани во конфликт, но исто така и како нашата приказна од локална ситанува глобална и можностите да се прочиат преку вашата теорија на непријателот, на прештата сирани што добива и сл.*

G. A.: Не би сакал многу да зборувам околу ова, но претпоставувам дека одредени паралели постојат во однос на ситуацијата што јас ја опишав во мојата книга и работите што се случуваат овде, на Балканот. Очигледно е дека не само Европа, ами и САД тука играат некаква улога. Очигледно е дека постојат разлики меѓу луѓето, меѓу мажите и жените, дека

is not only enough to say that this is the Hutu, this is the Tutsi, but what you need to say is this is ethnicity, this is race. These are almost Caucasian-like Africans who came from the North, and these are ethnicity, these are pure Africans who have always lived in Africa. And the distinction multiplies and you add layers and you sediment it in law and you set different laws, different rights. These are tribal laws and these are European laws. Although there are distinctions within the European laws, there are white people and there are Tutsi people. And here, there are white people, but they are somewhere else and then there are different Hutu communities that have different tribal laws. All this is morally upsetting, but that's colonialism for you. You make differences between people who live in the same place and you say: you are from different places and you have different laws and you sediment the distinction between them and, at the end, when you, the colonizer, leave, they kill each other. That's perverse.

R. A.: *What is interesting for us in Macedonia, but also in the whole region of ex-Yugoslavia, regarding your book is how the experience, the lessons learnt from the Middle-East conflict, refers also to our situation of conflicting sides, but also how our story, from local becomes global and the possibilities to read it through your theory of enemy, benefiting third side, etc.*

G. A.: I would not want to say too much on this, but I guess there are certain parallels to be drawn from the situation described in my book and the circumstances ongoing here in the Balkans. It is obvious that not only Europe has a role in it but the US also. It is obvious that there are differences between people, between men and women, there are differences in sexual orientation there

постојат разлики во сексуалната ориентација, дека постојат разлики во јазиците, постојат сите можни разлики и се разбира дека постојат разлики меѓу две индивидуи. Прашањето е дали државите, заедниците, треба да вметнуваат закони помеѓу разликите, дали треба да градат ѕидови, дали треба да ги конструираат сите видови поделби со кои не само што се утврдуваат разликите, туку и се претвораат во ѕидови. Во однос на Евреите и Арапите разликата не е очигледна, не може да се види. Но, ако си Евреин, не можеш да бидеш муслиман, и од друга страна, ако си Евреин би требало да можеш да бидеш и Арапин, доколку еврејството се однесува само на религијата. А доколку се однесува на етничкото, тогаш би требало да можеш да бидеш Евреин и муслиман. Но, тоа не е така. Прашањето е која е разликата што го создава ѕидот. Не верувам дека е тоа нешто што луѓето си го прават едни на други, онака. За тоа се потребни закони, држава, институции кои ја зацврстуваат разликата и коишто велат дека единствен начин да се справиме со разликата е да подигнеме ѕид, без разлика дали тој ѕид ќе биде од цемент, од вода или едноставно метафоричен ѕид.

P. A.: Зошто решивте да се повикајте на поимот на Семитите и во ѝаа смисла на полиитикаа на антисемитизмот како апофатичко единство на Арапите и Евреите? Дали ова може да биде дел од решението за Блискиот Исток? И зошто сите толку кријат кон европското учество во блискоисточниот конфликт? Велиите европското христијанство е одговорно за конфликтот?

G. A.: Имав едно поглавје што сакав да биде дел од мојата книга, но на крајот решив да не го вклучам, а кое го завршувам сега. Сакајќи да му се оддолжам на Махмуд Мамдани (на линијата на неговата дискусија за „Хамитската хипотеза“), есејот го нареков „Семит-

are differences in languages, there are all kinds of differences, and there are also differences between any two individuals. The question is whether between differences, states, communities should legislate, whether they should built walls, whether they should construct all kinds of divisions, that not only acknowledge differences, but in fact make differences into walls. Now, clearly, between Arabs and Jews the fact that there is a difference is not obvious. If you are Jewish you cannot be Muslim, and on the other hand if you are Jewish you should be able to be Arab, if being Jewish means belonging to a religion. And if it is an ethnicity, then you should be able to be Jewish and Muslim. But that doesn't seem to be a possibility. The question then is what is the difference that produces the wall. I don't think this is something people themselves do by themselves. What needs to happen is laws, state, institutions, that sediment the difference and say the only way to deal is to erect a wall, whether the wall is made of cement, of water, or simply a metaphoric wall.

R. A.: Why have you decided to evoke the notion of “Semites” and, in that regard, the politics of anti-semitism as apophatic unity of the Arabs and the Jews? Can this be part of the Middle-East solution? And why are you so critical towards the European part in the Middle-East conflict? You say European Christianity is responsible for the conflict?

G. A.: There was one chapter I was considering writing for the book, but did not include in the end and I am finishing it now. As a way of marking my debt to Mahmood Mamdani (following his discussion of the “Hamitic Hypothesis”), I called my paper “The Semitic Hypothesis.”

ската хипотеза“. Текстот го истражува измислувањето на Семитите и уште поважно, нивното исчезнување. Денес веќе не постојат Семити во значењето според кое „Семитите“ како поим, во времето кога беше искovan, значеше потполна идентичност помеѓу Арапите и Евреите, така што, што и да се рече за едните, можеше слободно да се однесува и на другите.

Сето ова е, повторно, поврзано со Европа. Деветнаесеттиот век е единствениот период кога Европа за себе мисли како за секуларна, *висџински* секуларна, како победничка над религијата (се разбира не во сите делови на Европа, туку во интелектуалниот, политичкиот и културниот дискурс). Тоа е, истовремено и единствениот момент кога теолошко-политичкото веќе не претставува проблем. Тоа е единствениот момент кога што и да се каже за Евреинот, може да се однесува и на Арапинот, и обратно. Се чинеше дека нема никакви скриени намери во укинувањето на разликата меѓу нив. Мислам дека тоа е величествен (но исто така и застрашувачки) и, ми се чини, суштински момент што треба да се разбере. Но она што е интересно е тоа што не станува збор за религија и политика – иако во голема мера и тоа е присутно – туку дека повеќе се однесува на религијата и *расата*. Мислам дека деветнаесеттиот век и измислувањето на Семитите се особено важни, бидејќи во однос на Семитите се случува еден чуден феномен: во намерата да се измисли религијата, се измислува расата.

И така, во тој момент, расата и религијата стануваат две различни категории кои се претопуваат во поимот на Семитите. Она што особено фасцинира, а Едвард Саид (Edward Said) многу речито го опишува, е начинот на кој Евреинот се „раздвои“, начинот на кој непријателството се префрли од Евреинот и Ара-

The paper examines the invention of the Semites and more importantly, their disappearance. There are no more Semites today in the sense that “Semites” is a term which, when it was invented, functioned so as to indicate an almost *absolute* identity between Jew and Arab, so that whatever is said about one could equally be said about the other.

This, again, has everything to do with Europe. The nineteenth century is the only period where Europe thinks of itself as secular, *really* secular, as having won over religion (of course not in all quarters of Europe, but certainly in intellectual, political, and cultural discourse). It is also the only moment where the theologico-political appears no longer to constitute a problem. And it is the only moment where whatever one says about the Jew, can be said about the Arab, and vice versa. There was apparently nothing at stake in abolishing the difference between them. It is an absolutely fabulous (if also horrendous) and, I think, essential moment to understand. But interestingly enough, it is less about religion and politics – although that is also very much there – than about religion and *race*. I think the nineteenth century and the invention of the Semites is particularly important, however, because what happens with the Semites is the strange invention of the race said to have invented religion.

At that moment, then, race and religion become two distinct categories that are at the same time collapsed in the figure of the Semites. What is absolutely fascinating, and Edward Said describes this quite evocatively, is the way in which the Jew “bifurcated,” the way in which the animus was transferred from the Jew *and* the Arab to

пинот, само на Арапинот. Така, Евреите престанаа да бидат Семити. По Втората светска војна, кај Евреите, во однос на религијата и расата се случилa многу комплицирани работи. Најзабележително е тоа што расата стана збор што не смее да се изговори кога се зборува за Евреите (и тоа треба да се нагласи), додека Арапите станаа последните и единствените Семити. Значи тие се раса, а Евреите се религија. Или, ако сакате, дури и обратно. Уште поточно, Арапите станаа раса којашто сè уште се држи до својата религија, додека Евреите станаа истородни со западните христијани, така што повеќе не се обележани ниту по раса, ниту по религија.

Значи тоа е она што ме интересира, во најмала рака, начинот на кој се прави разликата помеѓу расата и религијата, начинот на кој таа разлика се користи. И начинот на кој историјата на нејзиното настанување стана невидлива е, всушност, историја на Семитите. Веројатно тоа не е нејзината единствена историја, но токму таа историја е клучна за Западот. Зошто поимот на „Семитите“ никако не можеше да исчезне? Зошто оеднаш она што важи за Евреинот престана да важи и за Арапинот? Каква е таа несиметричност што за толку кратко време успеа да ја замени симетријата? Постојат и дополнителни ефекти, се разбира: фактот што на Арапите и на Евреите се гледа како на браќа или како на роднини, подеднакво фанатични или наклонети кон деструкција. Но, несиметричноста сега е владејачкото правило во разбирањето на Евреите и Арапите. И би сакал, повторно, да ја нагласам улогата на Европа во сите овие промени. Така што, кажете ми вие, каде се наоѓаат ММФ и Светската банка, кој седи во Советот за безбедност на Обединетите Нации, кажете ми колку пари добива една европска крава, и колку вода, а колку африканската. И кажете ми кој ги носи тие одлуки. Се разбира дека светот не

the Arab alone. Thus the Jews stopped being Semites. After World War II, all kinds of complicated things happened between race and religion around the Jews. Most of all, race becomes a word that cannot speak its name when one speaks about the Jews (and some account has to be given of that), whereas the last Semites and the only Semites become the Arabs. So they are a race, and the Jews are a religion. Or if you want, even vice versa. Better yet, the Arabs have become the race that is still attached to its religion, whereas the Jews have in fact become akin to Western Christians, and therefore are no longer marked, neither by race nor by religion.

So this is what interests me, at least, the way in which the difference between race and religion is articulated, the way it is deployed. And the way in which the history of its becoming has become invisible, actually is the history of the Semites. It is probably not its only history, but it is one that is crucial in terms of the West. Why did this notion of “Semites” all but disappear? Why is it that what one can say about the Jew can no longer be said about the Arab? What is the dissymmetry, when there used to be so much symmetry, if only for a short century? There are lingering effects of course: the fact that Jews and Arabs are seen as brothers or cousins, as equally fanatic or bent on destruction. But dissymmetry is now the governing rule of understanding Jews and Arabs. And I want to underscore, once again, the place of Europe in these shifts. You tell me where is the IMF where is the World Bank, who sits on the United Nations security council, you tell me how much money European cows gets, and how much water, and you tell me how much an African one gets. And you tell me who makes that decision. Now the world is not that complicated and I know we all know that. And yet we still seem to think that it is just we ourselves here having a “local” conflict. And then we have to

е толку комплициран и сите ние тоа го знаеме. И сè уште ни се чини дека само ние овде си имаме „локален“ конфликт. И дека треба да учиме од програмите за човекови права како се разрешуваат конфликти.

P. A.: *Која е генеалогичката, изворната на невозможността да се биде Евреин и Арапин во исто време? Дали е тоа конструкција наметната од Запад или не? Дали е тоа ограничување во однос на флуидноста на идентитетот?*

G. A.: Не мислам дека станува збор за флуиден идентитет. Ако речам дека сум арапски Евреин, создавам многу цврст идентитет. И не барам признание. Тоа не е изјава на љубов кон никого. Се разбира дека можам да кажам дека сум арапски Евреин, но проблемот е во тоа што тоа не значи ништо, затоа што проблемот не е во тоа што јас одбирам да кажам. Во книгата почнав да давам одговор на ова прашање од аспект на теологијата и философијата. Денес продолжувам понатаму. Во текстовите што ги создадов по објавувањето на книгата, почнав да го разгледувам прашањето од аспект на правото и науката. Да го искористам, за кратко, повторно истиот пример: во државата Израел, која што тврди дека не е расистичка држава, постои разлика која што е впишана во личните карти, дека граѓаните имаат нешто што се вика државјанство и нешто што се вика националност. Еврејскиот збор за националност се преведува на два начина. Во однос на државјанството зборот важи подеднакво за сите, тоа е израелско. Под националност (или етничка припадност) постојат две главни категории (иако ги има повеќе), Евреин и Арапин. Она што е важно да се каже е дека, според зборот на законот, ти не можеш истовремено да бидеш и Арапин и Евреин. Законот го забранува тоа. Едноставно не ја пропишува таа можност. Значи сега државата почнува да се поведува

learn from human rights programmes about a conflict resolution.

R. A.: *What is the genealogy, the source of the impossibility of being both the Jew and the Arab? Is this construction from the West or this is something else? Is this also a limitation to forming a fluid identity?*

G. A.: I don't think it is a matter of fluid identity. If I am saying I am an Arab Jew I am forming a very stable identity. And I am not looking for recognition. It is not a demand for love from anyone. I can say I am an Arab Jew, of course, but the only problem is that it means nothing because it is not about what I choose to call myself. In the book I start answering this question in the terms of theology and philosophy. Today I would elaborate further. In the work I have done after the book, I started to address the questions in terms of law and science. Just to take that same, quick example again: in the state of Israel, which claims not to be a racist state, there is a distinction that is inscribed on the identity cards, that citizens have something which is citizenship and other which is nationality. There are two ways of translating the Hebrew word for nationality. Under citizenship the word is the same for everybody, it is Israeli. Under nationality (or ethnicity), there are two main categories (there are many more) but the two main categories are "Jew" and "Arab." What matters is that, by force of law, you cannot be both Jew and Arab. Law forbids it. It simply does not have that possibility. Now it is the state that starts addressing the matter in that way and distributing not only citizenship but rights in terms of taxes, in terms of military service, public services. Making the distinction between Jews and Arabs, this is not only for closing

од ова и ги прераспделува не само државјанството туку и правата во смисла на даноци, воена обврска, јавни служби. Правењето разлика помеѓу Евреите и Арапите не служи само за заокружување на одреден идентитет. Тоа е и расистичка разлика. Тоа е создавање поделба онака како што се распределуваат правата во зависност од различните нјанси на заедниците, кои може, но и не мора да се разликуваат меѓу себе. Се разбира, не сум јас тој што треба да реши дали меѓу вас има или нема разлика. Прашање е зошто државата им дава различни права и различни привилегии на различни групи, групи коишто во исто време се обидува и да ги дефинира. И да додадам само уште една работа. Не треба да се направи грешката да се помисли дека нееднаквоста се однесува само на Евреинот и Арапинот. Како резултат на нееднаквоста, некој друг, значи некој друг, кој можеби не е Арапин или Евреин, има корист од ситуацијата, иако во случајот на Израел еврејското малцинство секогаш добива. Прашањето не е дали да се заштитат малцинствата, јас немам ништо против тоа, и тоа треба да биде озаконето, прашањето е кој има корист од правењето разлика и кој распределува права на различен начин.

R. A.: *И кога ќе заврши сè тоа ова? Дали некогаш воопшто ќе заврши? Заедно со интересот што стои зад него?*

G. A.: За жал, јас не сум пророк. Можам само да се надевам дека работите брзо ќе се сменат. Но, не сум многу убеден во мојата надеж сè додека – најпросто кажано – како во случајот на Палестина и Израел, или како во случајот на Франција, две малцинства се поттикнуваат едно против друго, Евреите и муслиманите, и сè додека државата има намера да ги убива своите граѓани. Значи, државата ги создава

certain identities. It is also racist. It is about producing the distinction as it allocates rights by different shading between the communities, which may or may not be different. It is not for me to decide whether you are the same or you are different. Rather, the question is what is the state doing in giving different rights and different privileges to different groups, groups which it defines at the very same time. And just to add one more thing. The mistake not to make is to think that the inequality is simply between the Jew and the Arab. As the result of inequality someone else, someone else, who may be Jew or Arab, although in the case of Israel it is always the Jewish minority, who benefits. The question is not whether minorities are protected, I have nothing against that, and it should be in the laws, but who benefits from making the distinction in a particular way and allocating rights in a different way.

R. A.: *And when do you think this situation will end? Will it ever end? Together with the interest which lies behind it?*

G. A.: Unfortunately I am not a prophet. I cannot help but believing that things could change very quickly. But I am not completely convinced by my own hope as long as – let me put this very simply – in the case of Israel and Palestine, or in the case in France, two minorities are being played against each other, namely Jews and Muslims, as long as the state is about killing its citizens. It is about making citizens in the form of death rather than in the

граѓаните во форма на смрт наместо во форма на живот. Значи, доколку решението е една држава за сите, за што јас се залагам, тоа мора да е држава која ќе биде поинаква од постојната, држава којашто ќе биде во служба на своите граѓани, а не против нив. Но да бидам јасен, сè додека САД не сакаат мир, а Европа не сака мир во Ерусалим (а вие сетете се дали постои причина зошто тие не сакаат мир меѓу Евреите и муслиманите во Ерусалим, причина што не е од економска природа), сè додека САД и Европа не сакаат мир, ќе нема мир. Во моментот кога ќе одлучат, кога навистина ќе одлучат, тогаш ќе има мир, сепак, мир на начин на којшто тие го прават.

P. A.: *Значи, дали поделбата меѓу Евреите и Арапите се одржува за судој да не се урне и тие да не се обединат против трет, надворешен непријател?*

G. A.: И во овој случај, како и во многу други, мислам дека треба да се осознае вистинскиот непријател. Ако прашувате дали ќе се поведе војна помеѓу Евреите и Арапите, од една страна, и христијанскиот Запад, од друга, мислам дека не постои интерес за тоа. Само доколку САД и Европа престанат да се мешаат и да се обидуваат да го преуредат светот насекаде, можеби и ќе почнат да се случуваат некакви промени. Не верувам дека првото нешто коешто двајца непријатели кои биле присилени на непријателство ќе сакаат да го направат е да отпочнат нова војна. Целата приказна за исламската војна против Западот е чиста измислица.

form of life. So whether the solution is one state solution, which is what I believe, yes, but it has to be state very different than it is now, a state that would finally be dedicated to its citizens rather than against them. But just to be clear, as long as the US does not want peace and Europe does not want peace in Jerusalem (and think why is it that in Jerusalem they do not want peace between Jews and Muslims, I wonder whether there might be a particular reason, but aside from other economic interests), as long as the U.S. and Europe as well do not want a peace, there simply won't be peace. The moment they decide, truly decide, that there should be peace, there will be peace, in the way they know how to make peace.

R. A.: *Is this division between Jews and Arabs maintained so that the Wall shouldn't be torn down and they should unite against the third, the external enemy?*

G. A.: In this case as in many others I think that the real enemy should be identified. So whether there is going to be war between the Jews and Arabs against the Christianized West, no, I don't think there is anybody interested in that. If the US and Europe decide to cease not only intervening but in stopping to rearrange the world everywhere, then we could perhaps start to see what will happen. I don't think that the first thing that two enemies who have been made into enemies would want to do is to start a new war. The whole tale about Islamic war on the west is simply fiction.

P. A.: *Вие и вашата катедра бевте изложени на остри критики, особено по нападите од 11-ти септември. Кој е вашиот непријател и дали се чувствувате загрозувани?*

G. A.: Не, јас мислам дека грешката којашто не смее да се направи, и тоа е многу значајно, е дека и покрај тоа што ние професионално можеби и сме изложени на некаков ризик, сметам дека таа закана не е ништо во споредба со состојбите во светот. Во Америка ние си живееме многу удобен живот, така што дури и Колумбија да не ми даде договор, или на мојот колега Палестинец, а тоа би бил голем скандал, не значи дека сме оставени на цедило. Нас не нè бомбардираат, не сме во смртна опасност, животите не ни се загрозувани. Би сакал да нагласам и дека јас сум во уште попривилегирана положба од мојот палестински колега, кој е во многу потешка ситуација, затоа што јас имам американски пасош, а тој нема. Затоа, дури и при ова треба да се направи разлика. Но како професори кои треба да добијат договор, ние не сме во опасност. Ние сме нападнати, за тоа не станува збор, но треба да ги погледнеме работите во перспектива, ако заземаш опозициски став, се разбира, ќе си стекнеш непријатели. А непријателите се, всушност, оние што се на власт. Така што треба сериозно да си ја сфатиме ситуацијата, но јас не можам да очекувам дека треба да ме штитат луѓето со коишто не се согласувам. Јас и не сакам да ме заштитуваат, јас само сакам да си продолжам да го кажувам она што го кажувам. Ако не сум во можност тоа да го кажам на Колумбија, ќе го кажам другаде. Всушност, и не сум многу загрижен, затоа што јас сум привилегиран. Значи, не сметам дека станува збор за опасност, туку за притисок. Мислам дека тоа зборува многу за американската демократија, за американскиот расизам, кажува многу за начинот на кој Америка го поддржува Израел и ционистичката агенда и мис-

R. A.: *You and your Department at Columbia University have been subjected to severe criticism, especially after 9/11. So, who is your enemy and do you feel endangered?*

G. A.: No I think that the mistake not to make, which I think is very important, is that, although, maybe professionally, we might be at some risk, I think that danger is nothing compared to the state of the world. In America we live very comfortable lives, and even if Columbia does not give me tenure, to me or to my much more vulnerable Palestinian colleague (something which would be a big scandal), I don't think it means that we are abandoned. We are not under bombs, we are not to be killed, and our lives are not in danger. And I want to register that I am in fact in a much more privileged position than my Palestinian colleague, who is in a very difficult situation, if only because I have an American passport and he doesn't. So there are distinctions to be made here too. But as professors, who are coming up for tenure, I don't think we are in danger in the true sense of the word. We are under attack, that is not in question, but we need to put things into perspective, if you are going to take an oppositional position, surely, you are going to make enemies. And the enemies, in fact, are, those who are in power. So we need to take it seriously but I cannot expect people who I disagree with to protect me. I don't want to be protected; I just want to continue saying what I say. If I were not able to say it at Columbia I would say it somewhere else. In fact I am not that worried. So I don't think it is danger, but I think it is troubling. I think it says a lot about American democracy, I think it says a lot about American racism, it says a lot about the way in which America is supporting Israel and the Zionist agenda, and I think it is part of a campaign to make people like my colleagues and myself shut up, but we are not shutting up.

лам дека станува збор за кампања за замолчување на луѓето како мене и мојот колега, но ние нема да замолчиме.

P. A.: *A шiiо мислиiiе за локалниоii оiiиор шiiо iiосiiои во Израел, знаеме дека не се сiiиe Израелци iiоддржувачи на американскаiiа и израелскаiiа iiолиiiика во регионоii?*

G. A.: Имам почит кон тоа, некои од моите пријатели се таму, мислам дека е многу важно да им се даде поддршка и да се зборува за нивната борба. Сè дури постои јавност таму, треба да се зборува за тоа. Суштински, при политичката борба треба да се земаат предвид и двете страни, но според мене, солидарноста не значи да се рече: знаете, во Израел работите се замрсени и треба да го поддржуваме отпорот кој постои однатре. Во најголем дел, Израел е расистичка држава, и во најголем дел, колку и да ми е мачно да го кажам тоа, мнозинството Израелци, израелските институции, израелските закони се расистички. Би сакал да не е така, и покрај тоа што тие не го признаваат тоа, но така е - во поглед на нивниот политички избор, во поглед на нивните привилегии, како и со оглед на фактот дека не се бунат поради својата привилегирана позиција и нивните дејствија насочени кон угнетување на Палестинците. Значи јас би сакал да кажам дека ти си добра личност. Знаете, многу Германци беа добри луѓе – многумина сметаат дека Германците беа лоши – јас не мислам ниту дека Хитлер беше лош човек, Хитлер мислеше дека постапува правилно и во тоа е проблемот. Проблемот се јавува кога мислиш дека правиш добро, дека постапуваш правилно. Се разбира не нужно, но некогаш најлошите нешта се прават во името на добрите намери. Така што, да, постојат Израелци коишто се противставуваат на државата и политиката кон Пале-

R. A.: *So what do you think about local resistance that exists in Israel; not all Israelis are in favour of American and Israeli politics in the region?*

G. A.: I mean I respect that, some of my friends are there; I think it is very important to support them and to keep talking about it. To the extent that there is a public sphere one needs to talk about that. But it seems to me that, fundamentally, in the political struggle you need to walk from both sides, but solidarity does not mean to me saying: you know, Israel is complicated and we have to support the resistance that exists inside it. For the most part, Israel is a racist state, and for the most part, as much as it pains me to say that, the majority of Israelis, the Israeli institutions, the Israeli laws are racist. I wish it weren't that way, even if they do not admit it, it is the way it is – in terms of their political choices, in terms of their privilege and their not making noise that they are privileged and their actions in oppressing Palestinians. So I wish I could say I know you are a good person. You know, many Germans were in fact good persons – many people think the Germans were bad – I don't think even Hitler was bad, Hitler thought he was doing the right thing, and that's the problem. It is when you think that you are doing good, doing the right thing, then it becomes a problem. I mean not necessarily, of course, but sometimes you can do the worst thing in the name of the right thing. So yes, there are Israelis who are opposing the state in its policy against Palestinians, and they should continue and we should support them, but that's not the reason not to criticize the state as state, not to criticize Israel as a nation, insofar as the major-

стинците, и тие треба да продолжат и ние треба да ги поддржуваме, но тоа не е причина да не ја критикуваме државата како држава, да не го критикуваме Израел како нација, сè додека мнозинството луѓе ја поддржуваат државата. Во спротивно, постојано ќе се правдаш дека ситуацијата станува сè покомплексна, така што тешко ти е да кажеш што било или да направиш што било.

P. A.: *Чесїоїаїи ве обвинувааїї за наїушїїање на вашаїа пїдагошка и обесїрасїена научна пїозиција за смеїка на вашиої пїолїїички и акїивисїїички ангажман. Како реагираїе на ова и шїїо мислиїе за американскиої камї денес? Дали 1968 е можна во Америка денес?*

G. A.: Камо среќа да беше. Разликата помеѓу науката и политиката е политичка разлика. Таа има одредена политичка функција. Така што, јас не ја прифаќам таквата позиција. Мојата професура е строга. Јас знам што значи да се биде професор и правам сè најдобро што можам во поглед на мојата професура. Тоа не значи дека не правам грешки, но тоа не значи и дека не постои политичка заднина. Секогаш. Дури и кога велем дека нештата ме интересираат од научна гледна точка, а не од политичка, тоа е политички став. Тој постои во даден политички контекст. Тоа, исто така, значи дека јас не се занимавам со политика, односно дека им дозволувам на други да се занимаваат со неа и јас не коментирам и не им се мешам во работите. Тоа е политички избор. Така што признаваш дека разликата не е херметична. И доколку јас, како професор и научник, сакам да заземам политички став и правам истражување на начин којшто признава дека разликата е всушност политичка разлика, тогаш треба да заземам став. И заземам став без оглед на тоа што велем. Значи го правам тоа чисто

ity of the people are supporting the state. Otherwise, you come up constantly saying it is becoming more and more complicated and you do not say anything, you do not do anything.

R. A.: *You are often blamed for abandoning your pedagogic and dispassionate scientific position in favour of the political and activist one. How do you react to that and how do you see the American campus today. Is 1968 possible today in America?*

G. A.: I wish it were. The distinction between academics and politics is a political distinction. It serves a political purpose. So I don't accept it. My scholarship is rigorous. I know what it means to be a scholar; I do the best that I can in terms of my scholarship. That does not mean I don't make mistakes, but that does not mean that it has no political meaning. Always. Even when I am saying I am only asking questions scholarly, and not politically, that is political statement. It functions within a political context. It also says I am not dealing with politics, which means I let the politics of the day go and function the way they do and I don't comment or intervene. That's a political choice. So you recognize that the distinction is not hermetic. And if I, as an academic and a scholar, would like to take a political position and do research in a way which recognizes that the distinction is in fact a political distinction, then I need to make a stand. And I am making a stand no matter what I say. So I am simply making it clear and exclusive. And rather than say I am only doing the scholarly thing, not intervening into the political sphere so that politicians can do what they want,

и недвосмислено. И тоа е подобро отколку да речам: мене ме интересира само научната позиција, јас не се мешам во политиката, така што политиката може да прави што сака. Јас велам: како научник, ова е мојата научничка перспектива и со тоа можам поактивно да учествувам во политичката дебата. И тоа го правам. Ако ме критикуваат заради тоа, нека ме критикуваат. Не очекувам моите критичари секогаш да ме разбираат или да се согласат со мене, бидејќи нивното политичко мислење е предусловено со разликата помеѓу научното и политичкото. Тоа е нивно политичко мислење. Мојот политички и научен став е дека разликата меѓу научното и политичкото не е херметична.

Превод од англиски јазик: Роберт Алаѓозовски

I simply say, as a scholar, here is my scholarly perspective so that I can participate more actively in the political debate. And that's what I do. If they criticize me, they criticize me. I don't expect the critics always to understand or to agree with me, since their political opinion is predicated upon the distinction between the scholarly and the political. That's their political opinion. My political and scholarly opinion is that the distinction between the scholarly and the political is not hermetic.

Чавдар
Маринов

**Мултикултурализмот на
Балканот: неопходен ли е тој?
Употребата на поимот во
балкански контекст**

Tchavdar
Marinov

**Multiculturalism in the
Balkans: Is it Necessary?
The Use of the Term in the
Context of the Balkans**

„Луѓето од различна верска и етничка припадност, а особено младите од долнореканскиот крај, се зближија преку запознавање на обичаите, традицијата и народните носии од овој крај.“¹

Вака започнува описот на проектот „Мултикултурна Долна Река“, поддржан од Институтот „Отворено општество“ – Македонија и од белгиската фондација Roi Baudouin. Од описот откриваме уште и дека проектот ги има локацијата селата „Ростуше и Битуше, Долна Река, западна Македонија“. Иницијативава е без сомнение благородна, доколку претпоставува дека реципрочното запознавање со народните традиции би инспирирало повеќе толеранција меѓу луѓето со различни јазици и религии. За нејзината ефикасност може да се спори, но поинтересна во случајов е самата употреба на терминот „мултикултурна“.

Измислен за да го структурира интеркомунитарното сожителство во големите мегаполиси со масовна имиграција во новиот свет – во Канада, САД, Австралија итн. – поимот „мултикултурализам“ се префрла без особени тешкотии во балканскиот

“People of different religious and ethnic backgrounds, especially the youth in the lower flow of the River Radika, have become closer by getting to know the customs, traditions and traditional clothes in this region.”¹

These are the opening lines of the “Multicultural Lower Radika” project description, a project sponsored by the Open Society Institute-Macedonia and the Belgian Roi Baudouin foundation. We also learn from the description that the project is located in the villages of “Rostuše and Bituše, in the lower flow of the River Radika, western Macedonia.” The initiative is undoubtedly a noble one, provided it implies that the reciprocal familiarisation with the folk traditions would inspire more tolerance among people with different languages and traditions. Its efficiency may be debated but what is more interesting here is the very use of the term “multicultural.”

Originally designed to give structure to the inter-community coexistence in the great megalopolises with mass immigration from all over the world – in Canada, USA, Australia etc. – the term “multiculturalism” is, without any particular difficulty, being carried across to the

контекст. При тоа, не е проблем тој да се применува и на две села со вкупно население не поголемо од илјада и двесте души. Од 1990-те години наваму, во Македонија, но и во други балкански земји, „мултикултурализмот“ се афирмира како синоним на секакви убави желби како етнички и религиозен „плурализам“, „толеранција“, „либерализам“, „космополитизам“. „Мултикултурализмот“ се стави дури во конкретна врска со поими како „пост-модернизам“: последниов очигледно се мисли телеолошки како конкретна епоха од историскиот развој на човештвото. Проектот за Долна Река веројатно има за цел да го научи месното население на однесување сообразно со ваквите поими.

Меѓутоа, со слоганот „Мултикултурна Долна Река“ како имплицитно да се претпоставува и нешто друго: на одреден начин, „мултикултурализмот“ е веќе таму, тој има *традиција*. Во оваа смисла, „мултикултурализмот“ обично се поврзува со отоманското минато на регионот, иако не толку со неговите села, колку со градската култура. Научници и медиумски аналитичари, од Балканот и надвор од него, ја фалеа, на пример, „мултикултурната оаза“ Сараево, уништена од скорешната војна. Се твреше дека сараевскиот „комшилук“ од отоманската епоха бил пример за мултикултурализам и за функционална толеранција меѓу различни етнички и конфесионални заедници. На сличен начин, мноштво проекти ја лансираа идејата за „мултикултурниот карактер“ на Солун. Едно вредно истражување, пак, почнува со констатацијата дека во 18 и на почетокот на 19 век Пловдив бил „комплексен мултикултурен простор“. Градот бил нешто како „Балканот во минијатура“: во него живееле „Бугари, Турци, Грци, Евреи, Ерменци, Павлиќани (Бугари-католици), Роми и дури трговци од Рагуза (т.е. Дубровник)“.² Играниот

Balkan context. During the course, applying it to two villages whose combined population does not exceed twelve hundred people does not seem to be a problem. Ever since the 1990s, multiculturalism has in Macedonia, as well as in other Balkan countries, been affirmed as a synonym for all sorts of nice wishes, such as ethnic and religious “pluralism,” “tolerance,” “liberalism,” “cosmopolitanism.” “Multiculturalism” has even been put in a concrete relationship with terms like “postmodernism:” the latter is obviously perceived in teleological terms as a specific epoch in the historical development of humanity. The Lower Radika Project probably aims to teach the local population to behave in line with such terms.

However, the slogan “Multicultural Lower Radika” also seems to imply something else: in a way, “multiculturalism” is already there, it has a *tradition*. In this sense, “multiculturalism” is usually related to the region’s Ottoman past, although not so much with its villages as with the urban culture. Scholars and media analysts, both from and beyond the Balkans, used to praise, for example, the “multicultural oasis” of Sarajevo, which was razed by the recent war. It was argued that Sarajevo’s “neighbourly spirit” from the time of the Ottoman Empire was an example of multiculturalism and functional tolerance between different ethnic and confessional communities. Similarly, a multitude of projects launched the idea of Salonika’s “multiethnic nature.” One valuable piece of research begins with an observation that in the 18th and the early 19th century Plovdiv was a “complex multicultural environment.” The city was evincing something of “a miniature Balkans:” “Bulgarians, Turks, Greeks, Jews, Armenians, Paulines (Catholic Bulgarians), Roma and even merchants from Ragusa (i.e. Dubrovnik)” lived there.² The feature film “After the End of the World” (1998) showed this diverse Plovdiv that, with its neigh-

филм „По крајот на светот“ (1998) го претстави вакиот разновиден Пловдив, кој со комшилук од православни, муслимани, Евреи опстоил божем дури до комунистичкиот период.

Во други случаи не се зборува експлицитно за мултикултурализам, меѓутоа, повторно се црта една идилична слика на плуралистичко сожителство во „балканскиот град“. Романскиот филозоф Андреј Пleşу (Andrei Pleşu) смета дека „балканскиот град е многу покосмополитски од типичните европски агломерации, хармонично обединува источни и западни елементи, и благодарение на тоа има богат колорит“. Наместо негативен развој како „западниот деградиран субурб“, градот во Романија и во другите земји на регионот имал секакви фасцинантни елементи како „кафеаната постаната речиси институција“ или „специфичната кујна“, или „балканската музика“, која претставува една „икуменична култура“.³ Прикажана во филмовите на Емир Кустурица или во музиката на Горан Бреговиќ, оваа „космополитска“ култура на Балканот се зема често како пример за вековен интеркомунитарен плурализам. Според еден македонски колумнист, „Мултиетничкото општество и заемната толеранција кај нас си постојат со векови...“.⁴

„Мултикултурализмот“ е и дел од новиот политички јазик, највеќе во земјите на поранешна Југославија, кои неодамна преживеаја меѓуетнички конфликти. Се говори за пост-дејтонска „мултикултурна Босна“, а во прокламацијата за независноста на Црна Гора пишува дека истата ќе биде „мултикултурна заедница“. Организацијата за безбедност и соработка во Европа ја лансира паролата за „мултикултурно Косово“. Во меѓувреме, одредени кругови во Белград се обидуваат да ја спречат евентуалната

bourhood of Eastern Orthodox Christians, Muslims, Jews endured allegedly as long as until the Communist period.

In other cases there is no explicit mention of multiculturalism, yet an idyllic picture is painted of pluralist coexistence in the “Balkan city.” The Romanian philosopher Andrei Pleşu believes that “the Balkan city is much more cosmopolitan than the typical European agglomerations, that it harmoniously unites Eastern and Western elements and that this is what it owes its rich colour to.” Instead of negative developments, such as the “western degraded suburb,” the city in Romania and in the region’s other countries has had all kinds of fascinating elements, such as “the bar that has become almost an institution” or “specific cuisine,” or Balkan music, which constitutes an “oikoumenic culture.”³ Shown in Emir Kustirica’s films or Goran Bregović’s music, this “cosmopolitan” culture of the Balkans is oftentimes used as an example of age-long intercommunity pluralism. According to one Macedonian columnist, “Multicultural society and mutual tolerance have existed in these parts for ages... .”⁴

“Multiculturalism” is part of the new political language, mainly in the countries of former Yugoslavia that recently went through inter-ethnic conflicts. There is talk of a post-Dayton “multicultural Bosnia,” while in Montenegro’s proclamation of independence it is written that the country will be a “multicultural community.” The Organisation for Security and Co-operation in Europe launched the slogan reading “multi-ethnic Kosovo.” In the meantime, certain circles in Belgrade are trying to prevent the province’s independence by claiming that

независност на покраината со тврдењето дека Србија била „мултикултурна земја“. Во Македонија е веќе банално кога политичари, како поранешниот премиер Владо Бучковски, изјавуваат дека нивната држава е „пример за функционална мултикултурна демократија на Балканот и во Европа“.⁵

Гледајќи ги ваквите употреби на поимот „мултикултурализам“, лесно може да се заклучи дека и самиот тој е мулти-семантичен. Терминот се користи во различна смисла и за различни цели. Тој може да е менторски-едукативен и со него да му се објаснува на мнозинството дека мора да се научи на хармоничен соживот со одредени малцинства, на кои треба да им се дадат колективни права. Во ваква употреба, тој се промовира претежно од секторот на невладините организации (НВО) како институтот „Отворено општество“ и слични. Тинк-тенкови, креатори на јавното мислење, правозаштитници елаборираат проекти и стратегии, сугерираат модели, даваат експертски оценки,⁶ ја учат јавноста кој какви права би требало да има. Меѓутоа, поимот може да е и еманципаторско-провокативен и да значи: „Ние тука на Балканот сме си во суштина мултикултурни и вие, другите, нема на што да нè учите!“ Ваквиот „балкански мултикултурализам“ се лансира од патриотски колумнисти, уметници и научници како реакција на маргинализацијата на регионот од „Западот“. Во оваа смисла, „мултикултурализмот“ е реванш на „ориентализираниот“ (или „балканизираниот“ во терминологијата на Марија Тодорова) Балканец: благодарение на својата традиција, тој (или таа) веќе располага со вредности од кои Европа може само да учи.

Serbia is a “multicultural country.” In Macedonia it has become banal when politicians, such as the former Prime Minister Vlado Bučkovski, say that their country is an “example of a functional multicultural democracy in the Balkans and Europe.”⁵

Looking at these uses of the term “multiculturalism,” it is easy to conclude that the term itself is multi-semantic. It is used in various senses for various purposes. It can be instructive and educational and it can be used to explain to the majority that it has to learn to coexist in harmony with certain minorities who, in turn, need to be given collective rights. This usage is promoted primarily by the NGO sector, like the Open Society Institute and others. Think-tanks, opinion multipliers and rights'-protectors, elaborate projects and strategies, suggest models, give expert assessments,⁶ and teach the public who should be entitled to what rights. However, the term may also be emancipative and provocative, meaning “We in the Balkans are inherently multicultural and there is nothing you, the others, can teach us!” Such a “Balkan multiculturalism” was launched by patriotic columnists, artists and scholars in reaction to the marginalisation of the region by the “West.” In this sense, “multiculturalism” is the “orientalised” (or, to use Marija Todorova’s terminology, the “balkanised”) Balkanite’s rebuttal: thanks to his/her tradition, he (or she) already possesses values from which Europe can only learn.

And although both of the above usages of the term are in a sense political, the third is a part of the discourse of “professional politicians.” Here “multiculturalism” serves to

Ако двете наведени употреби на поимот во некаква смисла се политички, третата е дел од дискурсот на „професионалните“ политичари. Тука „мултикул-

турализмот“ служи за промовирање и оправдување на одредени барања, најчесто од страна на претставници на малцинствата, или за одржување на одреден статус кво од страна на претставници на мнозинството. Преку истиот поим, првите велат: „Има проблем кој мора да се реши“, додека вторите реплицираат: „Нема проблем, сè функционира во ред“. На тој начин, зборувањето за „мултикултурализам“ е терен врз кој се натпреваруваат различни и често противставени визии за тоа како мора да се организираат административниот, политичкиот, но и школскиот систем, медиумите и дури урбаната средина, за да се одржи (или урне) едно плуралистичко општество.

Се разбира, укажаните три употреби не се изолирани една од друга: невладините организации често дејствуваат преку конкретна политичка пресија. Во земји како Македонија, лидери на партии и државници учествуваат и во НВО. На Балканот, сферата за заштита на правата на националните малцинства е *par excellence* амалгам од дејноста на невладините организации и патриотска политика. Еманципаторската артикулација на мултикултурализмот како „вековна“ карактеристика на Балканот и/или на одредена негова нација може истовремено да се најде и во дејноста на некои НВО, како и во дискурсот на политичарите. Меѓутоа, овде би сакал да се задржам на други прашања од попринципиелен карактер: во каква мера мултикултурализмот е навистина неопходен во секоја од трите наведени сфери? Дали не станува збор за еден мошне наивно прифатен концепт? Дали мултикултурализмот во балкански контекст не е едноставно мода? Барајќи ги одговорите на ваквите прашања по обратен редослед, ќе се послужиам посебно со примери од денешна Република Македонија.

promote and justify certain demands, most often by the representatives of the minorities, or to maintain a status quo by the representatives of the majority. Using the very same term, the former say “There is a problem that must be resolved,” while the latter reply “There is no problem, everything is working just fine.” Thus, the talk of “multiculturalism” is a pitch where there is a competition between a variety of often contrasting visions about the way the administrative and political systems, as well as the educational system, the media and even the urban environment must be organised, in order to sustain (or subvert) a pluralist society.

Of course, the three usages referred to here are not isolated from each other: the NGOs oftentimes act through a concrete political pressure. In countries like Macedonia, party leaders and states-people also take part in NGOs. In the Balkans, the sphere of the protection of the national minorities’ rights is a *par excellence* amalgamation of an NGO activity and patriotic politics. The emancipatory articulation of multiculturalism as an “age-long” feature of the Balkans and/or of a particular Balkan nation can be found at the same time both in the activity of some NGOs and in the politicians’ discourse. However, here I would like to dwell on other issues of a more fundamental nature: to what extent is multiculturalism really necessary in each of the above three spheres? Is not what is involved here a very naively embraced concept? Is not multiculturalism in a Balkan context a mere fashion? Seeking answers to these questions in a reversed sequence, I will use specific examples from today’s Republic of Macedonia.

Мултикултурализмот како политички инструмент за решавање на конфликти

Уште пред да го почне своето независно постоење, најјужната југословенска република се соочи со внатрешни етнички и религиозни разлики, што го правеа проблематичен секој македонски национален проект. По несреќниот 56-ти амандман на Уставот од 1974 година, кој во 1989 година ги избриша албанската и турската „националност“ коишто фигурираа до државотворниот македонски „народ“, Македонија направи одредени чекори кон подобра политичка репрезентација на малцинските етнички групи. Преамбулата на првиот Устав на независната држава (1991 година) ја врати албанската „националност“ до македонскиот „народ“, а прашалниците на пописот од 1994 година беа составени на шест јазика: македонски, албански, турски, ромски, српско-хрватски и влашки. Истовремено, аналитичари на распадот на Југославија, како словенечкиот социолог и филозоф Растко Мочник (Rasko Močnik), го фалеа „мултикултурализмот“ на новата држава како контраст на националистичкиот егоизам на другите поранешни југословенски земји.

Всушност, мултикултурализмот или поправо мултиетничизмот, лансиран во тој момент, имаше имплицитна цел: промовирајќи го на штедар начин етничкото „богатство“ на земјата, да ја втемели последнава токму како држава на македонскиот народ (разбран во етничка смисла). Уставната преамбула ги сфаќаше Албанците како едно од многуте други малцинства, ставајќи ги во иста група не само со Турците, туку и со далеку помалубројните Власи и Роми. Развојот на настаните е добро познат: по неколку моменти на силни тензии (околу Универзитетот во Мала Речица, албанското знаме пред општинските

Multiculturalism as a Political Instrument for Conflict Resolution

Even before it began its independent existence, the southernmost Yugoslav republic faced internal ethnic and religious differences that rendered every Macedonian national project problematical. Following the unfortunate 56th amendment to the 1974 Constitution, which in 1989 erased the Albanian and Turkish “nationalities” that had until then appeared side by side with the nation-building Macedonian “nation,” Macedonia made certain steps towards a better political representation of the minority ethnic groups. The preamble of the first constitution of the independent state (of 1991) brought back the Albanian “nationality” by the Macedonian “nation,” whereas the questionnaires used in the 1994 census were produced in six languages: Macedonian, Albanian, Turkish, Roma, Serbian-Croatian and Vlach. At the same time, analysts of Yugoslavia’s break-up, such as the Slovenian sociologist and philosopher Rasko Močnik, praised the new state’s “multiculturalism” as a contrast of the nationalist egoism of the other former Yugoslav countries.

Actually, multiculturalism, or rather multi-ethnicism, launched at the time, had an implicit objective: generously promoting the country’s ethnic “richness,” to underpin the country precisely as a state of the Macedonian nation (understood in ethnical terms). The Constitutional Preamble perceived the Albanians as one of the many other minorities, putting them in the same group with the Turks and the by far less numerous Vlachs and Roma. The developments that followed are known all too well: after a few instances of strong tension (about the University in Mala Rečica, the Albanian flag hoisted in front of the municipal buildings in Tetovo and Gostivar

згради во Тетово и Гостивар итн.), во 2001 година дојде до вооружен конфликт меѓу Македонци и Албанци. Со рамковниот договор потпишан во Охрид од лидерите на водечките партии на двете заедници (13 август 2001 година) значително се прошири политичко-административната улога на етничките малцинства. Петнаесетте амандмани на Уставот од ноември истата година ја прекинаа југословенската дискриминација меѓу државотворен „народ“ и „националности“ (Албанците, Турците и др. веќе се исто така „народи“). Последниве уживаат редица права, како двојазичност во општините каде што сочинуваат најмалку 20% од населението, одлуките што ги тангираат нивните интереси се донесуваат со т.н. Бадентерово мнозинство итн.

Голем дел од етничките Македонци (ако не и мнозинството од нив) секако не се многу среќни во оваа ситуација: сметаат дека тие се единствените коишто прават „компромиси“, кои притоа немаат особена реперкусија врз лојалноста на етничките Албанци кон државата. Скандали како додавањето на две општини кон територијата на Скопје, неопходни за билингвален статус на градот и легализацијата на „илегалниот“ универзитет во Тетово, навистина изгледаат повеќе како експанзионизам на малцинство, отколку како заштита на загрозени права.⁷ Како и да е, под пресијата на малцинските барања, на меѓународни фактори и на НВО во самата Република Македонија, државниците во Скопје направија чекори кон „мултикултурен“ политички систем, кои ги уништија конечно националистичко-хомогенизаторските надежи на мнозинството од 1990-тите години. Но, оваа еволуција е во судир со националната и транс-националната консолидација на етничките Албанци: изградбата на македонската држава се совпадна со моментот на еманципација на

etc.), in 2001 an armed conflict between Macedonians and Albanians ensued. With the Framework Agreement (of August 13, 2001) signed in Ohrid by the leaders of the two communities' main political parties, the ethnic minorities' political and administrative roles were considerably extended. The fifteen Constitutional Amendments of November the same year put an end to the Yugoslav discrimination between “nation-building nation” and “nationalities” (Albanians, Turks etc. are now also “nations”). The latter now enjoy a variety of rights, such as bilingualism in the municipalities where they account for at least 20% of the population; the decisions that affect their interests are to be adopted with the so-called Badenter Majority etc.

A great portion of the ethnic Macedonians (if not the majority of them) are certainly not happy with this situation: they believe that they are the only ones making “compromises,” which then have no particular impact on the Albanians' loyalty to the state. Scandals like the addition of two new municipalities to the territory of Skopje, which was necessary to ensure the city's bilingual status, and the legalisation of the “illegal” Tetovo University, indeed seem more like expansionism of a minority than like protection of threatened rights.⁷ Anyway, under the pressure from demands by the minorities, international factors and the NGOs within the Republic of Macedonia itself, the statespeople in Skopje took steps towards a “multicultural” political system, and these finally destroyed the nationalist-homogenising hopes of the majority from the 1990s. However, this evolution is in conflict with the ethnic Albanians' national and transnational consolidation: the building of the Macedonian state coincided with the moment of the emancipation of militarism, according to which it has no legitimacy – no more than former Yugoslavia.

милитантизмот, за кој таа нема особена легитимност, не повеќе од поранешна Југославија.

На пример, ниту првото, ниту второто знаме на државата не беше прифатено од политички лидери на Албанците во Македонија – иако, особено второто, немаше каков било македонски етнички симбол. Напротив, тие продолжуваа да инсистираат на употреба на знамето на Република Албанија, и тоа без никакви „корекции“ и придавки, сè додека оваа пракса не беше прифатена од Собранието во есента 2005 година. Одредени политичари од албанското малцинство нудеа дури алтернативни називи на Македонија. Мотивот за тоа беше јасно изразен од претседателот на ДПА Арбен Џафери: терминот „Македонци“ не претставува ознака лишена од етнички смисла како (според Џафери) „Швајцарци“, „Белгијци“ или „Канаѓани“.⁸ Џафери ја презеде улогата на вечан скептик, којшто периодично го декларира својот песимизам за иднината на „мултиетничките држави“ и посебно на Македонија.⁹ Истовремено, во голем број интервјуа тој го доведе под прашалник самиот национален идентитет на „Славомакедонците“, а се разбра и дека со поранешниот премиер Љубчо Георгиевски договарале поделба на земјата. Во контекстот на овие комплицирани односи, легитимно е прашањето дали со својот апел за гарантирање на колективните права и интегритетот на заедниците (во случајов на етничките) мултикултурализмот е инструмент за решавање на тешки конфликти, како тие во Македонија?

Според мене, има причини да се сомневаме. Од една страна, мултикултурализмот е мошне меко средство, за да ги задоволи толку пораснатите малцински етнички барања. Дури и неговиот силно комунитарно

For example, neither the first nor the second flag was embraced by the political leaders of the Albanians in Macedonia – although they, particularly the second one, contained no ethnic Macedonian symbols whatsoever. On the contrary, they continued to insist on using the flag of the Republic of Albania – which is more, without any “corrections” or additions – until this practice was finally approved by the Parliament in the autumn of 2005. Some politicians from the Albanian minority even suggested alternative names for Macedonia. The motive for that was clearly voiced by the president of DPA, Arben Xhaferi: the term “Macedonians” is not a designation deprived of ethnic sense like (according to Xhaferi) “Swiss,” “Belgians” or “Canadians.”⁸ Xhaferi undertook the role of an eternal sceptic, who periodically declares his pessimism about the future of the “multiethnic states” and particularly that of Macedonia.⁹ At the same time, in a number of interviews he questioned the very national identity of the “Slavo-Macedonians,” and the word got out that he and the former Prime Minister Ljubčo Georgievski schemed a division of the country. In the light of these complicated relationships, it is a legitimate question whether multiculturalism, with its appeal to guarantee the collective rights and integrity of the communities (ethnic in this particular case), is an instrument for resolving severe conflicts, such as the ones in Macedonia?

In my view, we have reasons to doubt that. On the one hand, multiculturalism is a very *soft* tool for meeting so vastly increased ethnic demands by minorities. Even its strongly communitarian reading in Macedonia is

читање во Македонија веќе не е доволно, и тоа не само за Арбен Џафери. Наскоро, по неприфатливото за ДУИ формирање на новата македонска влада, партијата на Али Ахмети ја лансира паролата за „консензуална демократија“. Станува збор за политички систем на претставништво на институционализирани етнолингвистички и/или конфесионални колективитети, познат и како „конснационализам“ и применуван повеќе или помалку успешно во земји како Холандија и Либан. За албанските лидери, македонската државност може секогаш, при секаков степен на „мултикултурализација“, да остане премногу македонска и недоволно албанска. Да напоменам дека познатиот теоретичар на национализмот Роџерс Брубекер (Rogers Brubaker) ја напаѓа „архитектонската илузија“ според која една „подобра“ територијална и институционална организација на државата би можела да ги задоволи „легитимните национални барања“ и на тој начин да ги реши етничките конфликти. Не постои еднозначен рационален начин да се спречат амбициите што би можеле да растат постојано.¹⁰

Од друга страна, мултикултурализмот е мошне *тврдо* средство за градење на заеднички граѓански идентитет. Ставајќи акцент врз „културната заедница“, тој не нуди формула на заедничка припадност, во еднаква мера прифатлива за заедници што, инаку, немаат проблем со комунитарната само-дефиниција. Елементите од кои би требало да се конструира таа припадност се заемноисклучивите етницитети. Мултикултуралистите веројатно би рекле дека токму во тоа и е предноста на мултикултурализмот: фактот дека тој е нешто помеѓу – ниту краен комунитаризам, ниту слеп за разликите класичен либерализам и/или републикански асимилационизам.¹¹ Но, засега, мултикултурните модели на Канада или на САД не изгледаат толку подобри од оние на земјите како

no longer sufficient – which is more, even for Xhaferi. Soon after the formation of the new Macedonian government that DUI found unacceptable, Ali Ahmeti's party launched the slogan of “consensual democracy.” It involves a political system of representation of institutionalised ethno-linguistic and/or confessional collectivities, also known as “co-nationalism,” more or less successfully applied already in countries such as The Netherlands and Lebanon. For the Albanian leaders, the Macedonian statehood can always, at any degree of “multiculturalisation,” remain too Macedonian and insufficiently Albanian. It is worth noting that the well known theoretician of nationalism, Rogers Brubaker, attacks the “architectonic illusion” according to which a “better” territorial and institutional organisation of the state might meet the “legitimate national demands” and thus solve ethnic conflicts. There is no such thing as an unambiguous rational way of checking the ambitions that may grow indefinitely.¹⁰

On the other hand, multiculturalism is a very *hard* means for building a common civic identity. Putting the stress on the “cultural community,” it does not offer a formula for a common belonging, equally acceptable to both communities that otherwise do not have problems with communitarian self-definition. The elements with which this belonging should be constructed are the mutually exclusive ethnicities. Multiculturalists would probably say that this is precisely the advantage of multiculturalism: the fact that it is something in between – neither radical communitarianism nor blind to the differences of classical liberalism and/or republican assimilationism.¹¹ However, for the time being, the multicultural models of Canada or the USA do not seem to be much better than those of countries like France, which are resistant to

Франција, резистентни на мултикултурализмот: во нив се гледаат слични проблеми. Поради истите, Холандија во меѓувреме го ограничи својот поранешен модел на *попусливо општество* (*permissive society*).

Нешто повеќе: чудно или не, за некого дури и неповолниот комунитаризам може да функционира исто толку добро. Во Македонија перспективата за федерализација на државата веќе се гледа како далекусежна опасност. Но, (кон)федералното уредување не е задолжително ризик: и покрај сите скандали помеѓу Валонците и Фламанците, Белгија сепак постои и нејзиниот главен град е седиште на големите ЕУ-институции. Да не зборуваме за Швајцарија – фантазмот на македонското револуционерно движење од почетокот на 20-тиот век. Овој прочуен пример на плуралистичко општество е изграден токму врз конфедеративни принципи. До ден-денеска речиси никој не зборува за „мултикултурна Швајцарија“ на начинот на кој се настојува на „мултикултурна Македонија“.

Во решавањето на етничките конфликти, мултикултурализмот не е ниту панакеја, ниту дури најдоброто средство. Мноштво други елементи, како постоењето на одредена политичка култура, економските интереси, интернационалниот контекст и особено историската традиција, може да бидат пресудни за одржувањето на едно општество со значајни малцински барања. Во секој случај, не постои стандард за таква институционална или друга организација, која би оневозможила последниве да одат сè подалеку и подалеку.

multiculturalism: they show similar problems. Because of them, The Netherlands has in the meantime limited its former model to *permissive society*.

Something else needs to be said: strangely or not, for some even the unfavourable communitarism can function just as well. The prospect of federalisation of the country is already perceived in Macedonia as a far-reaching threat. Yet, a (con)federal system is not necessarily a risk: despite all the scandals between the Walloons and the Flemish, Belgium continues to exist and its capital is the seat of the big EU institutions. What about Switzerland – the phantasm of the early 20th century Macedonian revolutionary movement? This famous example of a pluralist society has been built precisely upon the principles of confederacy. Almost nobody has ever talked about “multicultural Switzerland” the way people insist on “multicultural Macedonia.”

In the resolution of ethnic conflicts, multiculturalism is neither a panacea nor the best means. A variety of other elements, like the existence of a given political culture, economic interests, international context and particularly historical tradition, can be decisive for the continuation of a society with considerable minority demands. In any case, there is no standard for an institutional or other organisation that would prevent the latter from demanding more and more.

Мултикултурализмот како културна карактеристика на Балканот

Ако политичката сфера не дава доволно аргументи за неопходноста од мултикултурни решенија на постојните конфликти, што да се каже тогаш за еден од погоре споменатите елементи – историската традиција? Станува збор за фамозната етничка, конфесионална и друга разновидност на Балканот, од која се фасцинирани мноштво набљудувачи со поголеми или помали академски и/или уметнички претензии. Не е ли таа на некаков начин навистина „мултикултурна“, притоа проверена преку вековно плуралистичко сожителство? Тука Македонија е добар пример. Самиот нејзин назив е синоним, во западните јазици, на „мешавина“: *salade macédoine*.

Меѓутоа, денешниот Балкан не е задолжително поразнолик од други региони во Европа, а да не зборуваме за новиот свет, Блискиот Исток, Источна Азија итн. Во метрото на Париз – главниот град на една не-мултикултурна земја – човек секојдневно може да слушне маса јазици освен францускиот: арапски во различни форми, кабилски, четири-пет, а можеби и многу повеќе јазици од црна Африка, португалски, кантонски, но и романски, турски, српски и други јазици од самиот Балкан. Од ваква гледна точка, секојдневието во софискиот трамвај е многу поеднообразно. Денес Битола е очајно монокултурен град, во истата мера колку што се и многу други, во минатото шаренолики градови на Балканот. Но, можеби во некое друго време било поинаку и Балканците биле „измешани“?

Всушност, голем дел од таканаречените „балкански“ феномени поправо се *оџомански*. „Балканскиот град“ е добар пример: истата градска структура и

Multiculturalism as a cultural feature of the Balkans

If the political sphere fails to provide enough arguments in favour of the necessity of multicultural solutions to the existing conflicts, what remains to be said about one of the elements referred to above – historical tradition? I am talking about the famous ethnic, confessional, and other diversity of the Balkans that has fascinated a multitude of observers with bigger or smaller academic and/or artistic pretensions. Is it not indeed “multicultural” in a way, having been tested through centuries of pluralist coexistence? In this aspect, Macedonia is a good example. In the western countries its very name is a synonym for a “mixture”: *salade macédoine*.

However, today’s Balkans is not necessarily more diverse than other regions in Europe, let alone the new world, the Middle East, East Asia etc. In the underground of Paris – the capital of a non-multicultural country – one can hear a mass of languages other than French: various forms of Arabic, Kabylia, four, five or even more African languages, Portuguese, Cantonian, as well as Romanian, Turkish, Serbian and other languages from the Balkans. From this point of view, everyday life on a Sofia tram is more uniform. Today Bitola is a desperately monocultural city, to the same degree as many other, formerly diverse cities in the Balkans. However, perhaps it used to be otherwise in some other time and the Balkanites were “mixed”?

Actually, a great part of the so-called “Balkan” phenomena are rather *Ottoman*. The “Balkan town” is a good example: the same urban structure and architecture (the

архитектура (омилената на Бугарите „възрожденска“, т.е. „преродбенска архитектура“) може да се најде и во Анадолија. Специфичната „балканска кујна“ има персиско и арапско потекло. Во вакви и во други случаи, терминот „балкански“ и идејата за космополитскиот карактер на феномените означени со него премолчуваат една посебна култура, со која Балканците како „Европејци“ не сакаат секогаш да се идентификуваат.¹² Од друга страна, тезата за хармоничниот контекст на отоманскиот и/или балканскиот комшилук изгледа чудно: крвавите конфликти што ја обележале современата балканска историја во тој случај се апсолутно неразбирливи.

Да ја земеме за пример дури и „мултикултурната оаза“ на Крушевската република од 1903 година со нејзината влада што ги претставувала различните месни заедници. И покрај официјалната толеранција, востаниците ги напаѓаат муслиманските села и обичните „Турци“ стануваат жртви на револуционерниот терор.¹³ Претставници на грчката и/или на влашката заедница раскажуваат подоцна дека биле предадени од „бугарските“ револуционери и дека имено само затоа нивните квартави биле пљачкани од отоманските сили.¹⁴ „Македонската борба“ помеѓу неколку балкански народи, што посебно се распалува по Илинден, тешко дека ја сугерира идејата за „мултиетничка толеранција со векови“. А што да кажеме за масовните преселувања и за практиките на „етничко чистење“, што ги почувствувале милион и триста илјади Грци и други православни од Мала Азија итн...? А за ерменскиот геноцид?

Bulgarians' favourite “възрожденска” or New Renaissance Architecture* can also be seen in Anatolia. The characteristic “Balkan cuisine” is of Persian and Arabic origin. In these and other cases, the term “Balkan” and the idea of the cosmopolitan nature of the phenomena it has been used to signify say nothing about a specific culture that the Balkanites as “Europeans” are not always willing to identify with.¹² On the other hand, the thesis about the harmonious context of the Ottoman and/or Balkan neighbourhood seems odd: the bloody conflicts that have marked modern Balkan history are in this case absolutely ungraspable.

Let us look even at the example of the 1903 Kruševo Republic's “multicultural oasis” and its government where the various local communities were represented. Despite the official tolerance, the insurgents attacked the Muslim villages and the ordinary “Turks” became victims of the revolutionary terror.¹³ Representatives of the Greek and/or Vlach communities later reported that they had been betrayed by the “Bulgarian” revolutionaries and that it was precisely because of this that their quarters were looted by the Ottoman forces.¹⁴ The “Macedonian Struggle” between several Balkan nations, which flared up after the Ilinden Uprising, is hardly suggestive of the idea about an “age-long multicultural tolerance.” What is there to be said about the mass relocation and “ethnic cleansing” practices endured by one million three hundred thousand Greeks and other Orthodox Christians from Asia Minor and elsewhere? What about the Armenian Genocide?

* 18th & 19th century Renaissance in the Balkans (*tr. note*)

Пред ваквите податоци, некои истражувачи го поставија прашањето што е тоа толку „мултикултурно“, на пример, во град како Солун. Станува збор за град денес скоро потполно грчки – со исклучок на бројната печалбарска (и негативно стигматизирана) имиграција – а на почетокот на 20-тиот век разделен на религиозни и национални заедници, меѓу кои често не постоела комуникација.¹⁵ Идејата за „космополитскиот“ карактер на Сараево и за традиционалната толеранција на босанскиот „комшилук“ беше нијансирана или дури целосно изоставена. Антропологот Роберт Хејден (Robert Hayden) и политологот Ксавие Бугарел (Xavier Bougarel) укажаа дека присуството на многу заедници во босански и воопшто балкански контекст, не значи постоење на вистинска толеранција меѓу нив.¹⁶ Станува збор за просто „трпење“ на јасно дефинирани и изолирани една од друга групи, а не за активно валоризирање на нивната различност. Наместо ова, тие живееле (и живеат) во различни квартави, носеле различни носии и, со минимум исклучоци, не се венчавале (и не се венчаваат) меѓусебно.

Овој тип интерпретации мошне ја релативизираа вредноста на концептот „мултикултурализам“, применет врз отоманското или пост-отоманското минато на Балканот.¹⁷ Прочуените „милети“, толку интересни на мултикултуралистичкиот теоретичар Вил Кимлика (Will Kymlicka), навистина се плуралистичка организација на професионални разлики, но неспоредлива со она што денес се опишува како мултикултурна политика на признавање.¹⁸ Меѓутоа, во овој историски контекст, јас сепак би предложил една компромисна интерпретација.

Ми се чини дека и покрај сите ризици, поимот „толеранција“ може да се однесува на ситуации на

Confronted with such data, some researchers asked what could be so “multicultural,” for instance, in a city like Salonika. This is a city that is almost entirely Greek today – except for the abundant (stigmatised) labour immigration – a city divided in the early 20th century into religious and national communities between which there was no communication.¹⁵ The idea of Sarajevo’s “cosmopolitan” character and the traditional tolerance in Bosnia’s “neighbourhoods” was nuanced and even entirely left out. The anthropologist Robert Hayden and the politicalologist Xavier Bougarel suggested that the presence of many communities in the Bosnian and in the general Balkan context does not mean that there is true tolerance between them.¹⁶ It is a matter of two clearly defined and mutually isolated groups merely “tolerating” each other, rather than actively valorising their difference. Instead, they have been living in separate quarters, they have been wearing different clothes and, with a very few exceptions, they have not intermarried.

These kinds of interpretations have greatly relativised the value of the concept of “multiculturalism,” applied to the Ottoman and post-Ottoman past of the Balkans.¹⁷ The famous “Miletuses” that the theoretician of multiculturalism Will Kymlicka found to be so interesting are indeed a pluralist organisation of confessional differences but they are incomparable with what is today described as multicultural politics of recognition.¹⁸ However, in the present historical context, I would still suggest a compromise interpretation.

It seems to me that despite all the risks, the term “tolerance” can refer to situations of naive intercommunity

наивно интеркомунитарно сожителство: на оние од типот на толку критикуваниот „комшилук“ и на милетите. Од Џон Лок (John Locke) наваму, толеранцијата ја претпоставува токму пасивната идеја за „трпење“. Како „студена политичка добродетел“,¹⁹ таа е принципиелно *негајтивна*, т.е. без сопствена морална содржина, освен правото на Другиот да постои како друг. Тоа значи дека толеранцијата е некаде на средината помеѓу негирањето и признавањето на Другиот со сите негови претензии за исклучивост. Таа ја признава различноста повеќе од непризнавањето, но помалку од признавањето во смисла на активна грижа за „себереализација“ на различните, врз која инсистира мултикултурализмот.

Се разбира, формулирана на тој начин, толеранцијата не ветува ништо поконкретно: стандардите за тоа што да се толерира варираат од епоха до епоха и од еден до друг политички, социјален и културен контекст. Ако денес, за разлика од пред сто години, западните либерални општества се однесуваат толерантно кон хомосексуалците, тоа никако не е случај со педофилите, да речеме. Но, едно нешто е јасно: постојат различни режими на толеранција кои не се задолжително мултикултурни во смисла да го гарантираат сочувувањето на одредена заедница со нејзиниот културен идентитет. Поради тоа, формулата „толеранција=мултикултурализам“ е некоректна и треба да падне. Проектот за селата Ростуше и Битуше можеше спокојно да носи наслов „Толерантна Долна Река“ или, зошто не, „Пријателска Долна Река“. Да видиме сепак дали мултикултурализмот не е нужен во сфера во која обичната толеранција веројатно не би била доволна.

coexistence: to the likes of the vastly criticised “neighbourhood” and Miletuses. Since John Locke, tolerance has implied precisely the passive idea of “tolerating.” As a “cold political benefaction”¹⁹ it is *negative* in principle, i.e. without its own moral content, except the right of the Other to exist as another. This means that tolerance is somewhere in the middle between the denial and recognition of the Other with all its pretensions to exclusiveness. Tolerance recognises difference more than Non-recognition but less than the Recognition understood as an active care for the different’s “self-realisation” that multiculturalism insists on.

Of course, thus formulated, tolerance promises nothing specific: the standards about what is tolerable vary from epoch to epoch and from one political, social, and cultural context to another. If today, unlike a hundred years ago, western liberal societies behave tolerantly towards homosexuals, this is certainly not the case with, say, paedophiles. However, one thing is clear: there are different regimes of tolerance that are not necessarily multicultural in the sense that they guarantee the preservation of a specific community and its cultural identity. Therefore, the equation “tolerance = multiculturalism” is incorrect and should fall. The Project for the villages of Rostuše and Bituše could have comfortably worn the name “Tolerant Lower Radika” or even “Friendly Lower Radika.” Still, let us see whether multiculturalism is not necessary in a sphere where mere tolerance would probably not suffice.

Мултикултурализмот како средство за заштита на човековите права

Неуспесите на мултикултурализмот во решавањето на реални политички конфликти или неговото отсуство како традиција (впрочем, каде е мултикултурализмот таков?), сепак не значат дека тој не е нормативно најправеден како општествено уредување. Од философска гледна точка, конјунктурните околности не би требало да играат улога во решавањето на моралните и правните проблеми поврзани со заштитата на човековите права. Важен дел од нив се и таканаречените колективни права и, посебно, културните права, толку скапи на мултикултурализмот.

Истиот секако не е еднозначен како теорија: во него постојат „покомунитаристички“ и „полиберални“ варијанти. Од комунитаристичката критика на либерализмот, теоретичарите на мултикултурализмот, како Чарлс Тејлор (Charles Taylor) и Вил Кимлика, ја преземаат идејата за постоење на колективни и/или културни права, но се обидуваат да ги легитимираат преку либералниот акцент врз индивидуата.²⁰ Тие инсистираат дека индивидуалниот идентитет се формира на дијалогски начин и во одреден културен контекст во кој личноста е секогаш вклучена. За нив, класичниот индивидуалистички либерализам не нуди доволна заштита на оној дел од индивидуалниот идентитет, кој е во функција на колективитетот. Еве зошто „слепиот“ либерализам би требало да се „коригира“ на начин кој би ја овозможил заштитата на одредени колективни права, интимно поврзани со фундаменталните права на човекот. Во тоа се состојат и посебните „политики на признавање“ за кои апелираат мултикултуралистите.

Multiculturalism as a Means for Protecting Human Rights

The failures of multiculturalism in resolving real political conflicts or its absence as tradition (in fact, where is multiculturalism this way?) still do not mean that as a social system it is not normatively the fairest. From a philosophical viewpoint, conjuncture should not play a role in the resolution of moral or legal problems related to human rights protection. An important part of them are also the so-called collective rights and, particularly, cultural rights, which are so dear to multiculturalism.

The latter is certainly not univocal as a theory: it has “more communitarian” and “more liberal” variants. The theorists of multiculturalism, such as Charles Taylor and Will Kymlicka, borrow the idea about the existence of collective and/or cultural rights from the communitarian critique of liberalism but they try to legitimise them using the liberal emphasis on the individual.²⁰ They insist that individual identity is formed dialogically and in a given cultural context in which the individual is always involved. In their view, classical individualist liberalism does not offer sufficient protection of that part of the individual identity which serves the collectivity. This is why “blind” liberalism should be “corrected” in a way that would provide for the protection of some collective rights, intimately linked with the fundamental human rights. This also encompasses the specific “politics of recognition” to which multiculturalists appeal.

На Балканот, оваа интерпретација на мултикултурализмот се промовира од правозаштитните невладини организации и од интелектуалци, универзитетски професори и други блиски до нив. Меѓутоа, мултикултурните политики на признавање се објект на редица критики. Според една од нив, мултикултурализмот има тенденција да „културализира“ чисто социјално-економски проблеми. Освен тоа, мултикултурализмот има некритички пристап кон поими како „култура“ и „заедница“. Тие се третираат на еден есенцијалистички начин, кој всушност го дозволува горенаведеното користење на мултикултуралистичка реторика во поддршка на малцинските национални и националистички каузи. Интересен е и укорот спрема идејата за колективните права – заедничката поента на комунитаристите и мултикултуралистите. Според нивните критичари, мултикултурализмот не нуди доволно гаранции за почитување на индивидуалната автономија, која е фундаментална за либералната философија. Во одредени заедници, основните права на поединецот не се доволно заштитени: класичен пример се жените во некои исламистички општества. Би било неадекватно за ваквиот вид проблеми да се каже, на начинот на Тејлор, дека треба да дозволиме специфична вредност на секоја култура.

Ако од чисто правна гледна точка може да се признаат секакви права (на пример оние на растенијата), од морален аспект, како што покажуваат некои критичари, идејата за колективни права не е убедлива. Ниту објектот на едно право, ниту интересот зад ова право, ниту неговата реализација може да бидат колективни, ако треба да бидат и морално прифатливи.²¹ Ете зошто Кимлика се обидува да го избегне овој термин кога зборува за специфичните права на заедниците (group-specific rights). Меѓутоа,

This interpretation of multiculturalism is being promoted in the Balkans by right-protector NGOs and by intellectuals, university professors and other people close to them. However, multicultural politics of recognition are subject to a variety of criticisms. According to one of them, multiculturalism tends to “culturalise” purely social-economic problems. Besides, multiculturalism has a non-critical approach to terms like “culture” and “community.” They are treated in an essentialist manner, which actually allows the above use of multiculturalist rhetoric to support the minority national and nationalist causes. Also interesting is the rebuke over the idea of the collective rights – the common point of communitarists and multiculturalists. According to their critics, multiculturalism does not offer enough guarantees about the respect for individual autonomy, which is fundamental to liberal philosophy. In certain communities, the basic rights of the individual are not protected enough: classical example is the position of women in some Islamic societies. It would be inadequate to say about these kinds of problems, in Taylor’s manner, that we should allow for the particular values of every culture.

If, from a purely legal perspective, all kinds of rights can be recognised (for example, those of the plants), from a moral viewpoint, as some critics demonstrate, the idea of collective rights is not convincing. Neither the object of a right nor the interest behind it, including its realisation, can be collective if they are to be morally acceptable.²¹ This is why Kymlicka tries to avoid this term when he speaks about the group specific rights of the communities. However, there are no serious problems why the social covenant offered by liberalism should not be ex-

не постојат сериозни проблеми општествениот договор понуден од либерализмот да се прошири така што да се обезбедат индивидуалните права на поединци, кои имаат заеднички колективен идентитет. Либерализмот во неговата не-мултикултурна верзија воопшто не се противставува франкофонското население на Квебек да учи француски јазик. Разликата е во тоа дека не дава гаранции за опстанок на истово – за разлика од мултикултуралистите, кои бараат задолжителни мерки за протежирање на францускиот јазик и на франкофонската заедница. Мултикултуралистите се можеби во право кога тврдат дека признавањето на одредени групово-специфични права на малцинствата (на пример, франкофоните во Квебек) се либерално прифатливи, бидејќи не се несправедливи спрема мнозинството. Но, во секое малцинство има други малцинства – има, во најмала рака, поединци со поинакви интереси и идентитети: на пример, англофоните во Квебек може да не се многу среќни од одредени мерки за протекција на јазикот на малцинството, кое за нив е мнозинство.

Овде се гледа и проблемот со комунитаристичките импликации на една ваква протекција: заштитените култури може лесно да станат херметички затворени монади. Свесни за тоа, мултикултуралистите апелираат за „отворен мултикултурализам“ и за дијалог помеѓу заедниците.²² Меѓутоа, многу заедници немаат потреба од таков дијалог. Католичкиот интегрисит, православниот фундаменталист и исламистот ја негираат неопходноста од комуникација со другите религии, а да не зборуваме за тоа дека никако не би ги почитувале критиките од страна на феминисти или хомосексуалци. Културите кои нудат тотално објаснување на светот, не можат во него да вклучат елементи од друг светоглед.

tended in order to ensure the individual rights of individuals who share a common collective identity. Liberalism in its non-multicultural version is not opposed to the Quebec's Francophone population learning French. The difference is that it does not provide guarantees for its survival – unlike multiculturalists, who demand mandatory measures for protecting the French language and the Francophone community. The multiculturalists may be right when they claim that the recognition of certain group-specific minority rights (for example, the Francophones in Quebec) is acceptable from a liberal viewpoint because they are not unjust towards the majority. But in every minority there are other minorities – there are, at the very least, individuals with different interests and identities: for example, the Anglophones in Quebec may not be very happy with some measures aimed at the protection of the language of the minority, which is majority for them.

This demonstrates the problem of the communitarian implications that such protection might have: protected cultures may easily become hermetically closed monads. Aware of this, multiculturalists appeal for “open multiculturalism” and dialogue between communities.²² However, many communities do not need such dialogue. The Catholic integrist, the Orthodox Christian fundamentalist and the Islamist deny the necessity of communication with other religions; needless to say, they would never respect any criticism by feminists or homosexuals. Cultures that offer total explanations of the world cannot include in it elements from another worldview.

Исправени пред сите тие проблеми, мултикултуралистите се вртат или кон комунитаризам, или кон класичен либерализам. На пример, за да се избегне репресијата на поединецот, Кимлика воведува либерални стандарди во истите оние култури кои инаку би требало да се заштитат од произволноста на „слепиот либерализам“.²³ Во своите последни дела, Чарлс Тејлор е сè помонокултурен, враќајќи се кон универзалистичките формули на католицизмот.²⁴ Во Франција, големиот адвокат на културниот плурализам, социологот Ален Турен (Alain Touraine), зеде учество во комисијата „Штази“, којашто го понуди скандалозниот закон за забрана на „остензивните религиозни симболи“, посебно на исламската шамија. Чин што не е сосем во хармонија со идеалите на мултикултурализмот и дури, можеби, на елементарната толеранција.²⁵ Имајќи ги предвид сите тие дилеми и парадокси, како и развојот на мултикултурализмот, легитимно е прашањето од каде сепак доаѓа неговата заводливост во балканскиот и посебно во македонскиот интелектуален контекст?

За интелектуалците од албанско потекло, тој е важен од комунитаристичка гледна точка: како средство за промовирање на политички барања.²⁶ Загрижени од последниве, интелектуалците од македонско потекло бараат, преку мултикултурализмот, формули на етничко сожителство. Некои веќе го откриваат шифриран во македонската државност, благодарение на... комунистичкиот АСНОМ. Истовремено, мултикултуралистичките слогани им дозволуваат да водат сметка за статусот на Македонците надвор од Македонија: преку инсистирање Грција и Бугарија да им октроират малцински права.²⁷ Но овие мотиви тешко дека се единствени.

Confronted with all these problems, multiculturalists turn to either communitarianism or classical liberalism. For example, to avoid the repression of the individual, Kymlicka introduces liberal standards in the very cultures that would otherwise need to be protected from the arbitrariness of “blind liberalism.”²³ In his most recent works, Charles Taylor is increasingly monocultural, going back to the Universalist formulae of Catholicism.²⁴ In France, the great advocate of cultural pluralism, the sociologist Alain Touraine, took part in the Stasi Commission, which offered the scandalous law prohibiting “ostensive signs of religious affiliation,” particularly the Islamic head scarf. This was an act not entirely harmonious with the ideals of multiculturalism and, perhaps, even elementary tolerance.²⁵ Taking into account all those dilemmas and paradoxes, as well as the development of multiculturalism, the question of where its seductiveness comes from in the context of the Balkans, and particularly Macedonia, is a legitimate one.

To the intellectuals of Albanian origin, it is important from a communitarian viewpoint: as a means for promoting political demands.²⁶ Concerned with the latter, the intellectuals of Macedonian origin look, though multiculturalism, for formulae for ethnic coexistence. Some already discover it in coded in the Macedonian statehood, thanks to the communist ASNOM.* At the same time, multiculturalist slogans allow them to take account of the status of the Macedonians outside Macedonia: by insisting that Greece and Bulgaria award them minority rights.²⁷ However, these are hardly the only motives.

* Anti-fascist Assembly of the People's Liberation of Macedonia (*tr. note*).

Според Аксел Хонет (Axel Honneth), инаку теоретичар на парадигмата на признавањето, поимот „мултикултурализам“ е толку успешен токму поради тоа што е празен.²⁸ „Мултикултурно општество“ се разбира на најразлични начини и не се знае дали со него се означува дадена правна положба или одредена социо-културна состојба, економска поделба, животен стил и др. Оваа нејаснотија и/или празнина лесно се гледа и во колумните на македонските промотори на ваквото општество. Некои од нив, на пример, објаснуваат: „мултикултурализмот е прашање на зголемена фреквенција и комуникација на индивидуи кои носат во себе повеќеслоен идентитет. Значи, дел од мојот идентитет, но само дел, е тоа дека јас сум етнички Македонец. Дел од мојот идентитет е дека не сум православен, бидејќи сум атеист. Дел од мојот идентитет е тоа дека сум режисер, како и тоа дека сум татко на една ќерка“.²⁹ Поконцептуално, други велат дека мултикултурализмот „меѓу другото, значи и афирмација на етничките разлики, но и нивно пречекорување; мултикултурализмот ја сфаќа културата многу пошироко од етничкото пребројување; тој се однесува и на класата, расата, возраста, полот, родот, носејќи една нова силна културна енергија која длабоко ги преиспитува досегашните политики на признавање“.³⁰

Ако треба со логички формули да се изразат овие дефиниции, тие би биле од типот: S е P и не-P; и S е P е X е Y е Z. Ако мултикултурализмот афирмира идентитет, тоа го прави и национализмот, како и религиозниот фундаментализам. Ако, пак, претставува пречекорување на културните, етничките, конфесионалните и други идентитети, тоа е класичен либерализам. Ако мултикултурализмот се однесува и на класата, не е јасно по што се разликува од марксизмот. Ако, пак, кон класата тој ги додава и

According to Axel Honneth, a theorist of the recognition paradigm, the term “multiculturalism” is so successful precisely because it is empty.²⁸ “Multicultural Society” is understood in many different ways and it is unclear whether it signifies a given legal position or a given socio-cultural condition, economic division, lifestyle etc. This ambiguity can also be readily seen in the columns by the Macedonian promoters of this kind of society. Some of them, for example, explain: “multiculturalism is a matter of increased frequency and communication of individuals who carry a multilayered identity. So, a part of my identity, but only a part of it, is that I am an ethnic Macedonian. Another part of my identity is that I am not Orthodox Christian, as I am an atheist. Yet another part of my identity is that I am a director, as well as that I am a father to one daughter.”²⁹ In more conceptual terms, others say that multiculturalism “among other things, also means affirmation of ethnic differences, but their transcendence too; multiculturalism understands culture more broadly than an ethnic count; it refers equally to class, race, age, sex and gender, carrying a new powerful cultural energy that deeply challenges all previous politics of recognition.”³⁰

If these definitions were to be expressed with logical formulae, they would be of the following type: S is P and non-P; and S is P is X is Y is Z. If multiculturalism affirms identity, so does nationalism too, as well as religious fundamentalism. If, on the other hand, it constitutes a transcendence of cultural, ethnic, confessional, and other identities, it is classical liberalism. If multiculturalism also refers to class, it is unclear how it is different to Marxism. If, however, on top of class it also adds race, age, sex, gender, and disabled people, is it unclear

расата, возраста, полот, родот, хендикепираните, не е јасно во каква смисла тие би требало да се заштитиваат на начинот како културните заедници. Треба ли во глувонемите да гледаме јазично малцинство? Возраста не може да биде објект на посебна протекционистичка политика: би било апсурдно 60-годишните да се прокламираат за група вредна сама по себе, чија бројност не смее да се смалува.

Да се рече дека сечиј идентитет треба да биде „повеќеслоен“, не ги решава проблемите. Да дозволиме дека нечија припадност кон македонската национална заедница е, на некаков начин, конститутивен за неговиот идентитет и затоа може да се бара посебно признавање на националната заедница, без која не би бил признат ни самиот тој. Но, фактот дека е татко на ќерка не е социетален и не е од истиот ред: би било апсурдно да бараме колективни права за сите татковци на ќерки. Ако, пак, фактот дека е Македонец не треба да биде побитен за него од фактот дека е татко на ќерка, зошто му е тогаш да бара мултикултурни политики на признавање како Македонец, или како Албанец итн...? Нешто повеќе: овој ентузијастички и недиференциран концепт на мултикултурализам не кореспондира дури ни со пишувањата на теоретичарите на мултикултурализмот. Во својата класична статија за политиките на признавање, Тејлор мисли токму на културните заедници. Истите се јасно диференцирани, да не кажам дискриминирани од Кимлика, со неговото теориско оправдување на нерамноправниот третман на староседелските „национални малцинства“ и на имигрантските „етнички групи“.³¹

in what sense they should be protected in the way multicultural communities are. Are we to see a linguistic minority in the deaf and hard of hearing? Age cannot be an object of a special protectionist politics: it would be absurd if sixty-year-olds were to proclaim themselves a group *per se* whose population must not decrease.

Saying that everybody's identity should be "multilayered" does not solve the problems. Let us permit that somebody's membership in the Macedonian national community is, in some way, constitutive for his identity and that therefore special recognition of the national community can be sought, as he himself would not be recognised without it. However, the fact that he is a father of a daughter is neither a societal one nor of the same order: it would be absurd to demand collective rights for all the fathers of daughters. If, on the other hand, the fact that he is a Macedonian should not be more important to him than the fact that he is a father of a daughter, why should he ever demand multicultural politics of recognition as a Macedonian or Albanian etc.? And another thing: this enthusiastic and undifferentiated concept of multiculturalism does not correspond even with the writings of the theorists of multiculturalism. What Taylor has in mind in his classical essay on the politics of recognition are precisely the cultural communities. These have been clearly differentiated, if not discriminated by Kymlicka, with his theoretical justification of the unequal treatment of the indigenous "national minorities" and the immigrant "ethnic groups."³¹

Навраќајќи се сега на прашањето за неопходноста на мултикултурализмот, би напоменал дека во двата претходно анализирани контекста, поимот или нема особена предност (како политичко средство и алтернатива), или воопшто нема смисла (како културна карактеристика на балканското минато). Дали сепак мултикултурализмот нема барем некаква, макар и релативна, вредност?

Според мене, дебатите околу мултикултурните политики на признавање имаат две основни заслуги. Од една страна, тие ја изострија чувствителноста кон *имплицитниите структури на доминација* во современото општество, кои резултираат во нееднаков третман на одредени поединци и групи. Од друга страна, мултикултурализмот го стави проблемот за *комуникацијата* меѓу различните идентитети и културни практики во глобализираниот свет. Меѓутоа, со својот фокус врз опстанокот на заедницата, мултикултуралистите не ги решија проблемите и нудеа *par excellence* комунитаристички формули. Сè уште стојат прашањата што мора да признаваме, кон што мора да сме едноставно толерантни без целосно да го прифаќаме, но и што не треба на никаков начин да признаваме. Во меѓувреме, мултикултурализмот има една неспорна вредност и таа е во чисто *естетски* план. Мислам на многубројните форми на културна хибридизација, на „мултикулти“ уметноста и на поврзаниот со неа животен стил. Таа отвореност ми се чини не само сосема прифатлива, туку и важна за инаку мошне парохилните општества на Балканот. Естетиката едновременно е поле за социјална критика, но и сфера во која сме ослободени од стравот дека или мнозинството го угнетува малцинството, или малцинството – своите припадници.

Going back to the issue of the necessity of multiculturalism, I would emphasise that in the two contexts analysed above, the term either has no particular advantage (as a political means or alternative) or makes no sense at all (as a cultural feature of the Balkan past). Still, is multiculturalism devoid of any, even relative, value?

In my view, the debates around the multicultural politics of recognition have two basic merits. On the one hand, they have sharpened the sensitivity to the *implicit structures of domination* in modern society, which result in unequal treatment of specific individuals or groups. On the other hand, multiculturalism has placed the problem of *communication* among the various identities and cultural practices in the globalised world. However, with its focus on the survival of the community, the multiculturalists have not solved the problems but rather offered communitarian formulae *par excellence*. The questions remain of what we must recognise, what we must be simply tolerant of without entirely accepting it, as well as what we must not recognise at all. In the meantime, multiculturalism has an unquestionable value and this is on an entirely aesthetic plane. What I have in mind are the numerous forms of cultural hybridisation, “multi-culti” art and the lifestyle related to it. To me this openness seems not only entirely acceptable but also important for the otherwise very parochial societies of the Balkans. Aesthetics is simultaneously a field for social critique and a sphere in which we are free from the fear that either the majority oppresses the minority or the minority oppresses its own members.

Translated from Macedonian by Ognen Cemerski

Белешки:

1. Преземено од <http://www.zivonasledstvo.org.mk/proekt.asp?p=8>.
2. Alexander Kiossev, "The Real City in an Imaginary Territory (The Case of Plovdiv)" (NEXUS paper, Centre for Advanced Study, Sofia, 2003) URL = <http://www.cas.bg/cyeds/downloads/CAS_NEXUS_Kiossev.pdf>
3. Andrei Pleșu, "Pourquoi doit-on sauver les Balkans?" (интервју со Анка Манолеску), *Martor. Revista de antropologie a muzeului țaranului român*, 2002 / 7.
4. Ивица Боцевски, „Сите евротилови во Македонија“, *Уџирински весник*, 16 декември 2006.
5. http://sinf.gov.mk/makedonski/arhiva/prikaz.asp/kategorija_id=1&sodrzina_id=6537.
6. Види го зборникот на трудови *Мултикултурализмот во Македонија: модел во насџанување*, уредник Иван Додовски (Скопје: ФИОМ, 2005). Изданието е резултат на тркалезна маса од ноември 2004 год., посветена на прашањето кој модел на мултикултурализам е најадекватен за Македонија.
7. Антропологот Кит Браун (Keith Brown) потенцира дека етничките конфликти во Македонија не смеа да бидат разбрани едноставно како „спонтана“ мобилизација против „потисништвото“ на нација-држава што не води сметка за „природните потреби“ на малцинствата: Keith Brown, "In the Realm of the Double-Headed Eagle: Parapolitics in Macedonia 1994-9," in *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, ed. Jane Cowan (London: Pluto Press, 2000).
8. „Албанците во Македонија не сакаат да се нарекуваат Македонци“, *Дневник*, 29 ноември 2002. На тој начин, лидерот на ДПА всушност негира една своја поранешна

Notes:

1. Taken from <http://www.zivonasledstvo.org.mk/proekt.asp?p=8>.
2. Alexander Kiossev, "The Real City in an Imaginary Territory (The Case of Plovdiv)" (NEXUS paper, Centre for Advanced Study, Sofia, 2003) URL = <http://www.cas.bg/cyeds/downloads/CAS_NEXUS_Kiossev.pdf>
3. Andrei Pleșu, "Pourquoi doit-on sauver les Balkans?" (interview with Anka Manolescu), *Martor. Revista de antropologie a muzeului țaranului român*, 2002 / 7.
4. Ивица Боцевски, „Сите евротилови во Македонија“ (All Eurotypes in Macedonia), *Уџирински весник*, 16 декември 2006.
5. http://sinf.gov.mk/makedonski/arhiva/prikaz.asp/kategorija_id=1&sodrzina_id=6537.
6. See the collection of works *Мултикултурализмот во Македонија: модел во насџанување (Multiculturalism in Macedonia: an Emerging Model)*. Ed. Ivan Dodovski (Скопје: ФИОМ, 2005). The volume resulted from a round table held in November of 2004, dedicated to the issue which model of multiculturalism is the most appropriate for Macedonia.
7. The anthropologist Keith Brown emphasises that the ethnic conflicts in Macedonia must not be understood as mere "spontaneous" mobilisation against the nation-state "suppression" that does not take account of the minorities' "natural needs": Keith Brown, "In the Realm of the Double-Headed Eagle: Parapolitics in Macedonia 1994-9," in *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, ed. Jane Cowan (London: Pluto Press, 2000).
8. „Албанците во Македонија не сакаат да се нарекуваат Македонци“ (The Albanians in Macedonia don't want to call themselves Macedonians), *Дневник*, 29 ноември,

идеја за Македонија како „Швајцарија на Балканот“: експлоатирајќи го познатиот слоган на Иван Михајлов, политичарот очигледно бараше една посебна улога на Албанците, повеќе од етнички плурализам што би им дал исти права и на турското или, да речеме, на српското малцинство. Спореди со Mirjana Maleska, “The Macedonian (Old-New) Issue,” *New Balkan Politics*, Issue 3, URL = <http://www.newbalkanpolitics.org.mk/OldSite/Issue_3/maleska.macedonia.eng.asp>

9. „Цафери не верува во мултиетничка Македонија“, *Дневник*, 8 јуни 2005.
 10. Rogers Brubaker, “Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism,” in *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, ed. John Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
 11. Види на пример Michel Wieviorka, *Commenter la France* (Marseille: Editions de l’Aube, 1997).
 12. За ова тема - види Alexander Vezanov, “History against Geography: Should We Always Think of the Balkans As Part of Europe?” *IWM Junior Visiting Fellows’ Conferences*, Vol. XXI/4, 2006, URL = <http://iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=488&Itemid=276.>
 13. Фикрет Аданџ, *Македонският въпрос* (София: Amicitia, 2002). Оригинално издание: Fikret Adanır, *Die makedonische Frage* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979).
 14. Види ги историите, собрани од антропологот Keith Brown, *The Past in Question. Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation* (Princeton: Princeton University Press, 2003).
9. „Цафери не верува во мултиетничка Македонија“ (Xhaferi has no trust in multiethnic Macedonia), *Дневник*, 8 јуни 2005.
 10. Rogers Brubaker, “Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism,” in *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, ed. John Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
 11. See, for example Michel Wieviorka, *Commenter la France* (Marseille: Editions de l’Aube, 1997).
 12. On this subject – see Alexander Vezanov, “History against Geography: Should We Always Think of the Balkans As Part of Europe?” *IWM Junior Visiting Fellows’ Conferences*, Vol. XXI/4, 2006, URL = <http://iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=488&Itemid=276.>
 13. Фикрет Аданџ, *Македонският въпрос* (София: Amicitia, 2002). Original edition: Fikret Adanır, *Die makedonische Frage* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979).
 14. See the histories collected by the anthropologist Keith Brown, *The Past in Question. Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

15. Georgios Agelopoulos, "Political Practices and Multiculturalism: The Case of Salonica," in *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, ed. Jane Cowan (London: Pluto Press, 2000).
16. Xavier Bougarel, *Bosnie. Anatomie d'un conflit* (Paris: La Découverte, 1996).
17. Свесен за тоа, авторот на горенаведената статија за Пловдив опоменува дека последниов не бил „мултикултурен во модерна смисла“, т.е. „melting pot“, хибридно место за контакти, конфликти и пре-договарање на граници“ (Kiossev, *исто*). Но истиот бил таков во „средновековна смисла“. Интересно би било да замислиме „мултикултурализам“ во Средниот век, макар и да не е јасно што толку „средновековно“ има во Отоманската империја од 19-тиот па дури и од 18-тиот век. Од друга страна, модерниот мултикултурализам, со неговите барања за специјална протекција на културни заедници, е реакција токму на неуспешниот *melting pot*.
18. Критика на темава види кај Стилијан Ѓотов, *Етика и мултикултурализам. Градивни елементи и скици* (Софија: Агата-А, 2004). Во однос на концептот „милет“ – Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Vol. 1, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis (New York-London: Homes and Meier, 1982).
19. Christo Todorov, "Säkularisation, Vernunft, Toleranz," во *Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien*, 5. Jg., *Toleranz heute* (Sofia, 1998). Спореди Димитър Вацов, *Свобода и признавање: Интерактивните извори на идентичноста* (Софија: Нов български универзитет, 2006).
20. Види Чарлс Тејлор, *Мултикултурализам: огледи за ѱолиѱикаѱа на ѱризнавање* (Скопје: Евро Балкан прес, 2004); Вил Кимлика, *Мултикултурно граѓан-*
15. Georgios Agelopoulos, „Political Practices and Multiculturalism: The Case of Salonica,” in *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, ed. Jane Cowan (London: Pluto Press, 2000).
16. Xavier Bougarel, *Bosnie. Anatomie d'un conflit* (Paris: La Découverte, 1996).
17. Aware of this, the author of the above essay on Plovdiv warns that the latter was not “multicultural in the modern sense” i.e. a “melting pot,” a hybrid place for contacts, conflicts and pre-agreement of boundaries” (Kiossev, *ibid*). However, it was such in the “mediaeval sense”. It would be interesting to imagine “multiculturalism” in the Middle Ages, even if it wasn’t clear what was so “mediaeval” in the Ottoman Empire of the 19th and even the 18th century. On the other hand, modern multiculturalism, with its demands for special protection of cultural communities, is a reaction precisely to the failing *melting pot*.
18. For critique of this topic, see Стилијан Ѓотов, *Етика и мултикултурализам. Градивни елементи и скици* (Софија: Агата-А, 2004). For the “Miletus” concept – Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System,” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Vol. 1, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis (New York-London: Homes and Meier, 1982).
19. Christo Todorov, “Säkularisation, Vernunft, Toleranz,” in *Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien*, 5. Jg., *Toleranz heute* (Sofia, 1998). Compare Димитър Вацов, *Свобода и признавање: Интерактивните извори на идентичноста* (Софија: Нов български универзитет, 2006).
20. See Чарлс Тејлор, *Мултикултурализам: огледи за ѱолиѱикаѱа на ѱризнавање* (*Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*) (Скопје: Евро Бал-

сѣво (Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2004).

21. За детална критика на концептот за колективни права, види Michael Hartney, „Some Confusions Concerning Collective Rights”, in *The Rights of Minority Cultures*, ed. Will Kymlicka (Oxford: Oxford University Press, 1995).
 22. Nenad Mišćević, *Nationalism and Beyond: Introducing Moral Debate about Values* (Budapest: CEU Press, 2001).
 23. Види ја критиката на „внатрешните рестрикции“ (internal restrictions) кај Кимлика, *исто*.
 24. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (Harvard: Harvard University Press, 2002).
 25. Види ја дискусијата по тој повод помеѓу Турен и доследниот мултикултуралист Ален Рено: Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité* (Paris: Editions Stock, 2005).
 26. На пример, Али Пајазити, „Мултикултурализмот: нова визија за иднината на Македонија“, *Социологија. Ойшѣесѣво. Македонски социолошки веб дирекѣорѣум*, URL = <<http://www.socioweb.org.mk/razmisli/razmisla.asp?RazmislaID=11>>
 27. Овие поенти се гледаат на пример кај Људмил Спасов и Александар Спасов, „Билингвизмот не е мултикултурализам“, *Уѣрински весник*, 10 ноември 2003.
21. For a detailed critique of the concept of collective rights, see Michael Hartney, “Some Confusions Concerning Collective Rights,” in *The Rights of Minority Cultures*, ed. Will Kymlicka (Oxford: Oxford University Press, 1995).
 22. Nenad Mišćević, *Nationalism and Beyond: Introducing Moral Debate about Values* (Budapest: CEU Press, 2001).
 23. See the critique of “internal restrictions” in Kymlicka, *ibid*.
 24. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (Harvard: Harvard University Press, 2002).
 25. See the discussion on the matter between Touraine and the consistent multiculturalists Alain Renaut: Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité* (Paris: Editions Stock, 2005).
 26. For example, Али Пајазити, „Мултикултурализмот: нова визија за иднината на Македонија“ (Multiculturalism: New Vision for the Future of Macedonia), *Социологија. Ойшѣесѣво. Македонски социолошки веб дирекѣорѣум*, URL = <<http://www.socioweb.org.mk/razmisli/razmisla.asp?RazmislaID=11>>
 27. These points are visible, for example, in Људмил Спасов и Александар Спасов, „Билингвизмот не е мултикултурализам“ (Bilingualism is not Multiculturalism), *Уѣрински весник*, 10 ноември 2003.

28. Аксел Хонет, „Признанието е основен механизъм на социалното съществуване“ (интервју на Красимир Стојанов), *Critique & Humanism* 22 (Special Issue 2006).
29. Владимир Милчин, „Ниската солидарност нè претвора во канибали“ (интервју на Лилјана Митевска), *Уџирински весник*, 15 јануари 2004.
30. Никола Гелевски, „И (мулти)културата е развоен ресурс“, *Уџирински весник*, 22 ноември 2004.
31. Тејлор, *истио*; Кимлика, *истио*.
28. Аксел Хонет, „Признанието е основен механизъм на социалното съществуване“ (интервју на Красимир Стојанов), *Critique & Humanism* 22 (Special Issue 2006).
29. Владимир Милчин, „Ниската солидарност нè претвора во канибали“ (Low Solidarity is turning us into cannibals) (интервју на Лилјана Митевска), *Уџирински весник*, 15 јануари 2004.
30. Никола Гелевски, „И (мулти)културата е развоен ресурс“ ((Multi)culture is a development resource, too), *Уџирински весник*, 22 ноември 2004.
31. Тејлор, *ibid*; Кимлика, *ibid*.

Библиографија:

- „Албанците во Македонија не сакаат да се нарекуваат Македонци“. *Дневник*, 29 ноември 2002.
- Боцевски, Ивица. „Сите евротилови во Македонија“. *Уџирински весник*, 16 декември 2006.
- Вацов, Димитър, *Свобода и признавање: Интерактивните извори на идентичноста*. Софија: Нов български университет, 2006.
- Гелевски, Никола. „И (мулти)културата е развоен ресурс“. *Уџирински весник*, 22 ноември 2004.
- Йотов, Стилиян. *Етика и мултикултурализъм. Градивни елементи и скици*. Софија: Агата-А, 2004.
- Кимлика, Вил. *Мултикултурно граѓанство*. Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2004.

References:

- „Албанците во Македонија не сакаат да се нарекуваат Македонци“ (The Albanians in Macedonia don't want to call themselves Macedonians). *Дневник*, November 29th, 2002.
- Боцевски, Ивица. „Сите евротилови во Македонија“ (All Eurotypes in Macedonia). *Уџирински весник*, December 16th, 2006.
- Вацов, Димитър, *Свобода и признавање: Интерактивните извори на идентичноста (Freedom and Recognition: Interactive sources of identity)*. Софија: Нов български университет, 2006.
- Гелевски, Никола. „И (мулти)културата е развоен ресурс“ ((Multi)culture is a development resource, too). *Уџирински весник*, November 22th, 2004.
- Йотов, Стилиян. *Етика и мултикултурализъм. Градивни елементи у скици (Ethics and multiculturalism: Elements and sketches)*. Софија: Агата-А, 2004.
- Кимлика, Вил. *Мултикултурно граѓанство (Multicultural Citizenship)*. Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2004.

- Милчин, Владимир. „Ниската солидарност нè претвора во канибали“. *Уџирински весник*, 15 јануари 2004.
- Милчин, Владимир. „Ниската солидарност нè претвора во канибали“ (Low Solidarity is turning us into Cannibals). *Уџирински весник*, January 15th, 2004.
- Додовски Иван (ур.) *Мултикултурализмот во Македонија: модел во насџтанување*. Скопје: ФИООМ, 2005.
- Додовски Иван (ур.) *Мултикултурализмот во Македонија: модел во насџтанување (Multiculturalism in Macedonia: an Emerging Model)*. Скопје: ФИООМ, 2005.
- Пајазити, Али. „Мултикултурализмот: нова визија за иднината на Македонија“. *Социологија. Оџиџтесџво. Македонски социолошки веб дирекџторџум*, URL = <<http://www.socioweb.org.mk/razmisli/razmisla.asp?RazmislaID=11>>
- Пајазити, Али. „Мултикултурализмот: нова визија за иднината на Македонија“ (Multiculturalism: New Vision for the Future of Macedonia). *Социологија. Оџиџтесџво. Македонски социолошки веб дирекџторџум*, URL = <<http://www.socioweb.org.mk/razmisli/razmisla.asp?RazmislaID=11>>
- Спасов, Људмил, и Александар Спасов. „Билингвизмот не е мултикултурализам“. *Уџирински весник*, 10 ноември 2003.
- Спасов, Људмил, и Александар Спасов. „Билингвизмот не е мултикултурализам“ (Bilingualism is not a Multiculturalism). *Уџирински весник*, November 10th, 2003.
- Тејлор, Чарлс. *Мултикултурализам: огледи за џолиџџкаџа на џризнавање*. Скопје: Евро Балкан пресс, 2004.
- Тејлор, Чарлс. *Мултикултурализам: огледи за џолиџџкаџа на џризнавање (Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition)*. Скопје: Евро Балкан пресс, 2004.
- Хонет, Аксел. „Признанието е основен механизџм на социалното сџществувание“. *Critique & Humanism* 22 (Special Issue 2006).
- Хонет, Аксел. „Признанието е основен механизџм на социалното сџществувание“ (Recognition is a Basic Mechanism for Social Being). *Critique & Humanism* 22 (Special Issue 2006).
- „џафери не верува во мултиетничка Македонија“. *Дневник*, 8 јуни 2005.
- „џафери не верува во мултиетничка Македонија“ (Xhaferi has no Trust in Multiethnic Macedonia). *Дневник*, June 8th, 2005.
- Adamır, Fikret. *Die makedonische Frage*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979.
- Adamır, Fikret. *Die makedonische Frage*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979.
- Agelopoulos, Georgios. „Political Practices and Multiculturalism: The Case of Salonica.“ In *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*. Edited by Jane Cowan. London: Pluto Press, 2000.
- Agelopoulos, Georgios. „Political Practices and Multiculturalism: The Case of Salonica.“ In *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*. Edited by Jane Cowan. London: Pluto Press, 2000.
- Bougarel, Xavier. *Bosnie. Anatomie d'un conflit*. Paris: La Découverte, 1996.
- Bougarel, Xavier. *Bosnie. Anatomie d'un conflit*. Paris: La Découverte, 1996.
- Braude, Benjamin. „Foundation Myths of the Millet System.“ In *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. Vol. 1. Edited by Benjamin Braude and Bernard Lewis. New York-London: Homes and Meier, 1982.
- Braude, Benjamin. „Foundation Myths of the Millet System.“ In *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. Vol. 1. Edited by Benjamin Braude and Bernard Lewis. New York-London: Homes and Meier, 1982.

- Brown, Keith. "In the Realm of the Double-Headed Eagle: Parapolitics in Macedonia 1994-9." In *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*. Edited by Jane Cowan. London: Pluto Press, 2000.
- Brown, Keith. *The Past in Question. Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Brubaker, Rogers. "Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism." In *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Edited by John Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hartney, Michael. "Some Confusions Concerning Collective Rights." In *The Rights of Minority Cultures*. Edited by Will Kymlicka. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kiossev, Alexander. "The Real City in an Imaginary Territory (The Case of Plovdiv)". NEXUS paper, Centre for Advanced Study, Sofia, 2003. URL = <http://www.cas.bg/cyeds/downloads/CAS_NEXUS_Kiossev.pdf>
- Maleska, Mirjana. "The Macedonian (Old-New) Issue". *New Balkan Politics*, Issue 3. URL = <http://www.newbalkanpolitics.org.mk/OldSite/Issue_3/maleska.macedonia.eng.asp>
- Miščević, Nenad. *Nationalism and Beyond: Introducing Moral Debate about Values*. Budapest: CEU Press, 2001
- Pleşu, Andrei. "Pourquoi doit-on sauver les Balkans?" *Martor. Revista de antropologie a muzeului țaranului român*, 2002 / 7.
- Renaut, Alain et Alain Touraine. *Un débat sur la laïcité*. Paris: Editions Stock, 2005.
- Taylor, Charles. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Harvard: Harvard University Press, 2002.
- Todorov, Christo. „Säkularisation, Vernunft, Toleranz". In *Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien*. 5. Jg., *Toleranz heute*. Sofia, 1998.
- Vezenkov, Alexander. "History against Geography: Should We Always Think of the Balkans As Part of Europe?". In *IWM Junior Visiting Fellows' Conferences*. Vol. XXI/4, 2006. URL = <http://iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=488&Itemid=276>
- Wieviorka, Michel. *Commenter la France*. Marseille: Editions de l'Aube, 1997.
- Brown, Keith. "In the Realm of the Double-Headed Eagle: Parapolitics in Macedonia 1994-9." In *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*. Edited by Jane Cowan. London: Pluto Press, 2000.
- Brown, Keith. *The Past in Question. Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Brubaker, Rogers. "Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism." In *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Edited by John Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hartney, Michael. „Some Confusions Concerning Collective Rights." In *The Rights of Minority Cultures*. Edited by Will Kymlicka. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kiossev, Alexander. "The Real City in an Imaginary Territory (The Case of Plovdiv)". NEXUS paper, Centre for Advanced Study, Sofia, 2003. URL = <http://www.cas.bg/cyeds/downloads/CAS_NEXUS_Kiossev.pdf>
- Maleska, Mirjana. "The Macedonian (Old-New) Issue". *New Balkan Politics*, Issue 3. URL = <http://www.newbalkanpolitics.org.mk/OldSite/Issue_3/maleska.macedonia.eng.asp>
- Miščević, Nenad. *Nationalism and Beyond: Introducing Moral Debate about Values*. Budapest: CEU Press, 2001.
- Pleşu, Andrei. "Pourquoi doit-on sauver les Balkans?" *Martor. Revista de antropologie a muzeului țaranului român*, 2002 / 7.
- Renaut, Alain et Alain Touraine. *Un débat sur la laïcité*. Paris: Editions Stock, 2005.
- Taylor, Charles. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Harvard: Harvard University Press, 2002.
- Todorov, Christo. „Säkularisation, Vernunft, Toleranz". In *Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien*. 5. Jg., *Toleranz heute*. Sofia, 1998.
- Vezenkov, Alexander. "History against Geography: Should We Always Think of the Balkans As Part of Europe?". In *IWM Junior Visiting Fellows' Conferences*. Vol. XXI/4, 2006. URL = <http://iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=488&Itemid=276>
- Wieviorka, Michel. *Commenter la France*. Marseille: Editions de l'Aube, 1997.

S

с е к с у а л н о с т и

identities



s e x u a l i t i e s

S

Боби
Бадаревски

**Мултикултура,
мултикултурализам,
феминизам**

Bobi
Badarevski

**Multiculture,
Multiculturalism,
Feminism**

Отворањето на прашањето на мултикултурализмот во контекст на мултикултурните теории и статусот и положбата на родовите релации, посебно статусот и положбата на жената во Македонија, изискува елаборација и експозиција на теориските и методолошките позиции во пристапот на темата, не само поради потребата да се запази процедурата на правилно излагање и пишување и за презентација на идеите што ги има текстот. Концептуализацијата на темата, идеолошката позиција, теориската рамка и методолошките техники ја врамуваат продуктивноста на текстот, линијата на размислување, резултатите, но и неговата интерпретација. Честа појава е рецепцијата на мултикултурализмот во Македонија и текстовите кои се занимаваат со таа проблематиката да го симулираат теориско-истражувачкиот дискурс на пишување, а резултатите кои следат од таквите пишувања да се прикажуваат како „знаење“ за дадената тема и проблематика.¹ Тоа што ги легитимира таквите текстови како дискурс на знаење е преттеоретското и популарното поимање на поимот мултикултурализам и на категориите коишто се поврзуваат со тој поим; поточно, легитимацијата на тие текстови се темели на популарниот дискурс на

The act of opening the question of multiculturalism in the context of multicultural theories and the status and position of gender relations, in particular the status and position of women in Macedonia, requires the elaboration and exposition of the theoretical and methodological positions in the approach to the issue not only because of the need to respect the procedure of correct rendering and writing and for presentation of the ideas that the text carries. The conceptualisation of the topic, the ideological position, the theoretical frame and methodological techniques all delineate the productivity of the text, the line of thought, the results, and also its interpretation. It is a common phenomenon for the reception of multiculturalism in Macedonia, and for the texts that deal with this concern, to simulate the theoretical-research discourse of writing, and for the results that arise from such writings, to be displayed as “expertise” in a certain topic and matter.¹ What makes such texts legitimate as a discourse of expertise is the pre-theoretical and popular understanding of the notion of multiculturalism and of the categories related to that notion; to be more precise, the legitimising of those texts is based on the popular discourse of the intellectual elite.² In my opinion, it is not enough to narrate some of the current theories on mul-

интелектуалната елита.² Сметам дека не е доволно да се прераскажат некои од тековните теории за мултикултурализмот и да се повторуваат општи места од мултикултурниот дискурс, како што се прашањата за малцинските права, групните права, комунитаризмот и некои други.

Што се однесува до тековната теориска и истражувачка пракса во врска со проблемите на мултикултурализмот, ситуацијата е компликувана. Теориската продукција за мултикултурализмот, која доаѓа од англосаксонската интелектуална средина е *mainstream* во македонските интелектуални кругови. Од друга страна, македонските интелектуалци стануваат сè понезадоволни со соодветноста и применливоста на аналитичките и методолошките приоди, разработени во споменатата литература. Како што забележува Бранислав Саркањац во текстот „Мултикултурализмот во Македонија“,³ „мултикултурализмот кај нас е дел од големиот проблем на теоријата однадвор за практика внатре. Речиси и да нема теорија однадвор“.⁴

Македонската феминистичка сцена, или поточно, интелектуалната сцена која ги третира родовите прашања, е нема по прашањето за односот на мултикултурализмот и родовите теми. Колку што мене ми е познато, освен студијата поместена во зборникот *Испражувања од областа на родовите студији* во издание на Евро Балкан прес,⁵ не постои текст кој експлицитно се занимава со мултикултурализмот и родовите прашања. Недостатокот од теориска дебата за мултикултурните прашања придонесува за опстојување на кризата во женското движење во Македонија. Поделеноста по одредени политички и општествени прашања помеѓу невладините организации на жени кои доаѓаат од различни

multiculturalism and to repeat general positions from the multicultural discourse, such as minority rights issues, collective rights, communitarianism, as well as several other issues.

With respect to the current theoretical and research practice regarding multicultural issues, the situation is complicated. The theoretical production of multiculturalism, stemming from the Anglo-Saxon intellectual environment is *mainstream* in Macedonian intellectual circles. On the other hand, Macedonian intellectuals are becoming more and more discontented with the appropriateness and applicability of the analytical and methodological approaches explicated in the mentioned literature. As Branislav Sarkanjac notes in the text “Multiculturalism in Macedonia,”³ “here, multiculturalism is a part of the grand problem of outer theory for inner practice. There is almost no inner theory.”⁴

The Macedonian feminist scene, or to be more precise, the intellectual scene that deals with gender matters is mute when the relation of multiculturalism and gender topics is concerned. To my knowledge, with the exception of the study, part of the essay collection *Gender Studies Research* published by Euro-Balkan Press,⁵ there isn't a text that explicitly deals with multiculturalism and gender issues. The lack of theoretical debate on multicultural issues contributes to the continued existence of a crisis in the women's movement in Macedonia. The divide that exists between non-governmental organisations of women coming from various ethnicities when certain political and social issues are concerned completely reveals the multicultural nature of the situation. The neg-

етникуми, во целост ја прикажува мултикултурната природа на таквата состојба. Запоставеноста и отсуството на поддршка на оние кои се подготвени да ги истражат и испитаат мултикултурните аспекти на родовите релации се гледа и во отсуството на родовата/феминистичката перспектива на мултикултурализмот на досега најеминентната средба на интелектуалната елита во организација на Институтот Отворено општество.⁶

Целта на овој текст е да ги испита теоретските претпоставки и основи на една мултикултурна теорија која ќе ги инкорпорира културолошката и родовата анализа. Тоа не значи дека со тоа се предлага посебен тип феминистичка/родова теорија која идеолошки би припаѓала на мултикултурната идеологија, туку феминистичка/родова теорија која само хеуристички и методолошки би се потпираше на една мултикултуралистичка перспектива. Целта на ваквиот приод е повеќедимензионална: теориските сознанија од анализите на теориските и политичките тензии помеѓу мултикултурализмот и феминистичката/родова перспектива да се искористат за ревидирање и преформулирање на мултикултурната перспектива, која, пак, ќе биде искористена за детектирање и откривање на нови видови родови релации, на родово заснована дискриминација и други форми на сексизам.

Проблеми со мултикултурализмот

Какви се политичките импликации на мултикултурализмот за чувствителниот родов активизам во Македонија? Можните одговори на поставеното прашање може да ги пронајдеме во политичката теорија и во философијата на политиката. Би можело да се каже дека политичкиот дискурс е

ligence and the lack of support of those who are eager to research and explore the multicultural aspects of gender relations is also evident in the lack of the gender/feminist perspective of multiculturalism at the most eminent gathering of the intellectual elite organised by the Open Society Institute.⁶

The objective of this text is to explore the theoretical presumptions and bases of a multicultural theory that would incorporate cultural and gender analysis. This does not mean that a special type of feminist/gender theory belonging to multicultural ideology is proposed, but rather a feminist/gender theory that shall only heuristically and methodologically be based on a multicultural perspective. The purpose of such an approach is multidimensional: to use the theoretical findings from the analyses of the theoretical and political tensions between multiculturalism and the feminist/gender perspective to revise and reformulate the multicultural perspective which, on the other hand, shall be used for the detection and discovering of new kinds of gender relations, of gender-based discrimination and other forms of sexism.

Problems with multiculturalism

What are the political implications of multiculturalism on the sensitive gender activism in Macedonia? Possible answers to the question can be found in political theory and in the philosophy of politics. It could be said that political discourse is a space where the phenomenon of multiculturalism could be most appropriately and most

простор каде што најсоодветно и најуспешно може да се анализира феноменот на мултикултурализмот. Постои одредена сличност на мултикултурализмот со современиот феминизам во смисла на тоа дека феминизмот и мултикултурализмот отпрвин се јавуваат како социјално-политички движења, додека нивната теориска експликација се јавува подоцна. Но, за разлика од феминизмот кој теориски се развива во различни правци на повеќе области и интереси, теоријата на мултикултурализмот сè уште останува во рамките на политичко-социјалните дискурси.

Концептот на мултикултурализмот во неговото дескриптивно значење е широко прифатен. Да се каже дека некое општество е мултикултурно, значи да се реферира на културното различје на тоа општество. Таквата употреба на концептот е еднаква на значењето на културниот плурализам. Нормативното значење на мултикултурализмот се однесува на можните начини на општествена организација, која за свој принцип го има културното различје. Варијациите на нормативното значење ги сретнуваме под различни имиња, како што се „политика на идентитет“, „политика на разлики“ и др. Но, исто така, одредени државни стратегии за справување и управување со културното различје како значаен политички фактор, може да се именуваат како мултикултурни политики.

Во контекст на политичко-правната теорија, посебно во рамките на либералната теорија,⁷ мултикултурниот дискурс се темели на премисата дека малцинските култури, односно начини на живот, не се доволно заштитени со индивидуалните права на нивните припадници, па, според тоа, треба да бидат заштитени со специјални групни права и одредени привилегии. Ваквиот став се брани со аргументот дека културниот

successfully analysed. There is a certain similarity between multiculturalism and contemporary feminism in the sense that feminism and multiculturalism first of all appear as socio-political movements, while their theoretical explication comes later. But, unlike feminism that theoretically develops in different directions of various areas and interests, the theory of multiculturalism still remains within political-social discourse.

The concept of multiculturalism in its descriptive meaning is widely accepted. To say that a certain society is multicultural means to refer to the cultural variety of that society. Such use of the concept is equal to the meaning of cultural pluralism. The normative meaning of multiculturalism concerns the possible modes of social organisation that has cultural variety as its principle. Variations in the normative meaning are found under different names, such as “identity politics,” “difference politics” and so on. Also, certain state strategies for dealing and managing cultural variety as a significant political factor may be called multicultural politics.

In the context of political-legal theory, especially within liberal theory,⁷ multicultural discourse is based on premises that minority cultures, i.e. lifestyles are not sufficiently protected through the individual rights of their members, so according to that, they should be protected by special group rights and certain privileges. This kind of view is defended with the argument that cultural identity has an essential role in the constitution of an indi-

идентитет има суштинска улога во конституирањето на персоналниот идентитет на поединецот. Бидејќи културата, односно културната заедница е од такво фундаментално значење за животот на нејзините припадници, културните практики на малцинските културни заедници треба да бидат заштитени.

Очекувањата дека современиот феминизам и сите оние теориски и активистички проекти коишто се темелат на деконструктивистичките теории и на теориите на разлики ќе изнајдат начини на комплементарни поврзувања со мултикултурализмот, се покажаа неоправдани. Освен понекоја студија од англосаксонското говорно подрачје, каде што се обработуваат темите на афроамериканскиот феминизам и прашањето на феминизмот од третиот свет, феминистичката теорија останува нема за мултикултурните теми.

Меѓутоа, неколку феминистички авторки⁸ го предизвикаа мултикултурализмот како проблематична политичка доктрина. Концептуалната рамка во која се проблематизираат основните ставови и импликации на мултикултурализмот е подеднакво важна и за македонското општество. Контекстот на критиките се либералните демократии кои се соочуваат со проблемите на градење нација, интеграција на националните малцинства и културните групи, и стратегиите за нивно решавање.

Основната идеја на критиката на мултикултурализмот можеме да ја прикажеме со едно можно сценарио. Како дел од културните разлики на некоја национална заедница, родот, односно родовата култура на таа заедница има карактеристични својства што ги детерминираат родовите односи и искуства. Вообичаено, машките членови на заедницата се

vidual's personal identity. Since culture, i.e. the cultural community is of such a fundamental significance to the life of its members, cultural practices of minority cultural communities should be protected.

The expectations that contemporary feminism and all those theoretical and activist projects based on theories of deconstruction and theories of difference shall find ways of establishing complementary relations with multiculturalism, proved to be unjustified. With the exception of one or two lonely studies coming from the Anglo-Saxon language region, where topics on Afro-American feminism and third-world feminism are dealt with, feminist theory remains mute when multicultural topics are concerned.

However, several feminist authors⁸ have challenged multiculturalism as a problematic political doctrine. The conceptual frame in which the basic views and implications of multiculturalism are disputed is equally important for Macedonian society as well. The context of the criticisms is the liberal democracies that are faced with problems such as nation building, integration of national minorities and cultural groups and strategies for their resolution.

The main idea of the criticism of multiculturalism can be depicted with one potential scenario. As part of the cultural difference of a national community, the gender, i.e. the gender culture of that community bears the characteristic features that determine gender relations and experiences. Usually, the male members of the community are in the position to determine and articulate the

во позиција да ги определуваат и артикулираат групните верувања и интереси. Во такви услови, групните права може да бидат антифеминистички и антилиберални. Тие на супстанцијален начин ги ограничуваат правата и капацитетите на жените, или, во поширок контекст, тие ги ограничуваат индивидуалните права и слободи на членовите на дадената заедница, барајќи од нив да се потчинуваат на групните верувања и норми.

Според ваквото сценарио, мултикултурализмот е во одредена тензија и со феминизмот, и со либерализмот и со движењата за родова еднаквост. Меѓутоа, тој судир може да биде и продуктивен, бидејќи на нов начин ги открива проблемите и ограничувањата на посочените доктрини во врска со прашањата на родовата еднаквост.

Причина за покажаната резерва и за критика кон застапниците на групните права кои стојат под името на мултикултурализмот е нивниот интерес, кој повеќе е насочен кон разликите помеѓу заедниците, отколку кон разликите во рамките на групата. Друга, подеднакво важна забелешка кон мултикултурализмот е недоволниот интерес за сферата на приватното во рамките на групата.

Иако социјализацијата во рамките на семејството во мултикултурните теории е посочена како клучен фактор во формирањето на личноста, тие го игнорираат фактот дека семејството е место каде што се распределуваат и учат социјалните улоги и каде што најчесто се случуваат и продуцираат родовите нееднаквости. Сексуалноста, репродукцијата, персоналноста и карактеристичните културни практики поврзани со нив, централни во животот на една заедница, се „невидливи“ места за мултикултурната анализа.

beliefs and the interests of the group. In such conditions, group rights can be antifeminist and anti-liberal. They limit the rights and capacities of women, or in a broader context, they limit the individual rights and liberties of the members of a given community in a substantial way, requiring them to respect group beliefs and norms.

According to this scenario, there is a certain tension between multiculturalism and feminism, and liberalism and gender equality movements. However, that collision could also prove to be productive because it reveals the problems and limitation of the mentioned doctrines in regard to gender equality issues in a new way.

The reason for the manifested hesitation and critique towards the advocates of the group rights supporters that hide behind the name of multiculturalism is their interest that is more focused on the differences between communities, than on the differences within a certain group. Another, equally important objection directed towards multiculturalism is the insufficient interest for the privacy sphere within the group.

Although in multicultural theories socialisation within the family is referred to as the key factor in the process of forming the personality, they ignore the fact that the family is the space where social roles are allocated and learned and where gender inequalities most often occur and are produced. Sexuality, reproduction, the personal and the characteristic cultural practices related to them, central to the life of a community, are “invisible” spaces for multicultural analysis.

Пример за одредени културни практики кои може да претставуваат проблем во креирањето на мултикултурните политики се малолетничките бракови од околината на Дебар. Според наодите на Вера Тодоровска, поместени во нејзината статија за овој феномен, бројот на малолетничките бракови во последните години е во пораст.⁹ Во 2004 година имало 33, во 2003 - 40, а во 2005 се очекувало да има повеќе од 70 брачни заедници на малолетници. Иако овој феномен е во пораст, интересот за него е загрижувачки мал. Според Фадрија Мустафовска, претседателка на женската организација „Радика“, девојчињата, особено во селата, се принудени да ја почитуваат волјата на родителите и уште на два-тринаесет години, да запловуваат во брачните води. Возрасните ги забораваат детските права, а нивните деца наместо безгрижно да растат, се принудени да размислуваат за брачни проблеми. Тоа е возраст на која на девојчињата сè уште им е потребна детска игра, а не грижа за брак и за семејство.¹⁰

Големиот број малолетнички бракови се објаснува со традицијата, менталитетот и сиромаштијата, како и со сè поголемиот број девојки. Се проценува дека поради печалбарството, бројот на девојките во овој регион во однос на момчиња во последните години е четири спрема еден.

Загрижени поради оваа појава се и во „Месечина“, хуманитарно друштво на Ромите. Нејзиниот член Илми Кутриши вели дека деновиве, девојче од 13 години побегнало кај момчето со кое било во „врска“.

За оваа појава се загрижени и во просветниот инспекторат. Според Нури Колеци, републички

Marriages of minors in the Debar area are an example of certain cultural practices that may present a problem in the creation of multicultural policies in the Republic of Macedonia. According to the findings of Vera Todorovska, in the part of her article dealing with this phenomenon, in recent years the number of marriages of minors has been on the rise.⁹ In 2004 there were 33, in 2003 – 40, and in 2005 more than 70 matrimonies of minors were expected. Although this phenomenon is reaching alarming proportions, the interest in it is surprisingly small. Fadria Mustafovska, president of the women’s organisation “Radika”, the only organisation from the Debar region that deals with the problem of marriages of minors, explains the marriages of minors phenomenon in the following manner: “girls, especially in the villages, are forced to respect their parents’ will and enter into marriage at the age of 12 – 13. Adults tend to forget children’s rights and their children, instead of growing up carelessly, are forced to deal with marital problems. That is an age in which girls still have the need to play children’s games and not to care after a marriage and a family.”¹⁰

The great number of marriages of minors is explained with tradition, mentality and poverty, and with the growing number of young women. It has been appraised that due to economic emigration, the number of young women in this region compared to the number of young men is 4 to 1 (in ratio).

In the Roma humanitarian association “Mesechina” they are also worried about this tendency. Its member Ilmi Kutrishi says that a 13 year-old girl recently ran away with the boy with whom she was in a “relationship.”

This tendency also worries the Educational Inspectorate. According to Nuri Koleci, the Republic Inspector for the

инспектор за ова подрачје, напуштањето на основното образование поради брак е поретко. Најчесто тоа се случува кај ученичките од ромска националност. Но, затоа во прва и втора година во средно образование тоа добива загрижувачки размери. Повеќе од девојчињата, освен православните, се свршени и тоа претежно за избраници во странство. Поради големата сиромаштија и невработеноста, целта им е што побргу да заминат таму.

Јавна тајна е дека се склучуваат бракови дури и без да се познаваат идните брачни другари. Беса Фетаху, референт во Основниот суд во Дебар, објаснува дека обично тоа се случаи кога девојчиња заминуваат во САД, Канада и во Австралија. Запознавањето и гледањето е преку размена на фотографии или други видеоматеријали. Има и случаи кога девојчињата се согласуваат на брак и само со добра препорака од роднини или само по едно гледање во летниот период, кога печалбарите доаѓаат да ги користат годишните одмори. Тогаш и кон крајот на годината се склучуваат најголем број бракови.

Според Вера Тодоровска, има и примери кога бракови се склучуваат само со полномошно.¹¹ Таа тоа свое тврдење го поткрепува со исказот на Веса Шуменковска, психолог во Меѓуопштинскиот центар за социјална работа: „Од страната на девојката доаѓа таткото со убедување дека ќерката ќе оди на убаво место во странство и оти ќе живее убав живот. Се обидуваме да ги разубедиме, но попусто. Девојчињата немаат право на глас, само немо слушаат и се согласуваат со тоа што го кажуваат нивните родители. На овие простори татковиот збор сè уште е закон“.

Debar municipality region, cases of leaving elementary school for marriage are rare and more common for the girls of Roma ethnicity. But, it does reach worrying proportions in the first and second year of secondary school. Most of the girls, with the exception of the orthodox christian ones, are engaged, and mainly with partners living abroad. Because of the great poverty and unemployment, they want to leave as soon as they can.

It is a notorious secret that marriages are arranged even without the spouses ever meeting prior to the wedding. Besa Fetahu, an officer of the Primary Court in Debar, explains that this is usually the case when the girls leave for the USA, Canada and Australia. The introduction and “dates” are conducted through the exchange of photographs or other video material. There have been cases when the girls have consented to marriage only after they have been given a good recommendation about someone from their relatives or after just one “date” in the summer, the time when economic emigrants come to spend their summer holidays here. That period and also the period towards the end of the year are the times when most of the marriages are arranged.

According to Vera Todorovska, there are cases when marriages are arranged by just signing an Authorisation.¹¹ She supports this claim with a statement made by Vesa Shumenkovska, a psychologist in the Inter-Municipal Social Work Centre: “The father comes on behalf of the young woman with a conviction that the daughter shall be going to a beautiful place abroad and that she shall live a wonderful life. We try to dissuade them, but all is in vain: the girls have no say – they just listen numbly and agree to what their parents say. Around here the word of the father is still the law.”

Податоци за склучени бракови во селата Долно Косоврасти, Горно Косоврасти и Могорче, Скудриње, Жеровница, Врбјане, Видуше и Болетин¹²

Табела 1

Склучени бракови во селата Долно Косоврасти, Горно Косоврасти и Могорче

Година на склучување брак	Вкупно регистрирани бракови	Полнолетни	Малолетни	Малолетни нерегистрирани	Вкупно малолетни
2001	23	14	9	1	9
2002	38	30	8	/	8
2003	41	31	10	1	10
2004	65	53	12	4	12
2005	33	22	11	2	11
Вкупно	200	150	50	8	50

Табела 2

Склучени бракови во селата Скудриње, Жировница и Врбјане

Година на склучување брак	Вкупно регистрирани бракови	Полнолетни	Малолетни	Малолетни нерегистрирани	Вкупно малолетни
2003	59	53	6	/	6
2003	6	4	2	/	2
2003-2005	35	25	10	/	10
Вкупно	100	82	18	/	18

Малолетничките бракови во дебарско се само дел од мноштвото практики и традиции кои можат да се бранат како елементи на културен идентитет на одредена етно-културна заедница, и со тоа, да

Data on marriages in the villages Dolno Kosovrasti, Gorno Kosovrasti and Mogorche, Skudrinje, Zherovnica, Vrbjane, Vidushe and Boletin¹²

Table 1

Marriages in the villages Dolno Kosovrasti, Gorno Kosovrasti and Mogorche

Year of marriage	Total number of registered marriages	Adult marriages	Marriages of minors	Unregistered marriages of minors	Total number of marriages of minors
2001	23	14	9	1	9
2002	38	30	8	/	8
2003	41	31	10	1	10
2004	65	53	12	4	12
2005	33	22	11	2	11
Total	200	150	50	8	50

Table 2

Marriages in the villages Skudrinje, Zhirovnica and Vrbjane

Year of marriage	Total number of registered marriages	Adult marriages	Marriages of minors	Unregistered marriages of minors	Total number of marriages of minors
2003	59	53	6	/	6
2003	6	4	2	/	2
2003-2005	35	25	10	/	10
Total	100	82	18	/	18

Marriages of minors in the Debar region are just part of the many practices and traditions that can be defended as elements of the cultural identity of a certain ethno-cultural community, and therefore promoted as multi-

се промовираат како мултикултурни барања за зачувување на културниот идентитет. Недостатокот на јавно достапни и доверливи информации за „дискриминирачки“ културни практики за заедниците признаени во Уставот на Република Македонија не ограничува на усни искажувања на жртвите на таквите практики. Но и покрај очигледноста на родовата дискриминација заснована на културниот идентитет, во Република Македонија се молчи. Прашањето како да се разликуваат легитимните барања на заедниците од оние барања кои за последица имаат дискриминирачки ефекти, треба да претставува основен фокус на мултикултурните, феминистички истражувања.

Иако дискриминацијата не ги засега само жените, проблемот со барањата групни права за зачувување на културниот идентитет е што тие претежно се однесуваат и на оние културни практики, коишто ги обесправуваат жените повеќе отколку мажите. Но, доколку е така, тогаш можеме слободно да запрашаме како е можно мултикултурализмот и кон него пријателскиот феминизам да паднат во таква стапица? Значи ли тоа дека доктрината на мултикултурализмот е конзервативна или дури дискриминирачка во однос на родовите релации?

Еден од начините да се надминат пројавените проблеми на мултикултурната доктрина е обидот групните права да се бранат врз либерална основа.¹³ Според либералната теорија на мултикултурализмот, треба да се разликуваат два вида „групни права“. Оној вид барања за групните права, којшто содржи рестрикции на индивидуалниот избор на припадникот на групата во име на традицијата и интегритетот на културната (етничката) заедница, би можеле да го наречеме „внатрешни ограничувања“. Најпогоде-

cultural requirements for the preservation of cultural identity. The lack of public and confidential information on the “discriminating” cultural practices of the communities recognised in the Constitution of the Republic of Macedonia, limit us to the “oral statements” of the victims of such practices. Despite the obviousness of gender discrimination based on cultural identity, the Republic of Macedonia remains silent. How to recognise the legitimate requirements of communities from the ones the consequence of which are discriminating effects should be the primary focus of multicultural, feminist studies.

Although discrimination does not strictly affect only women, the problem of demands for group rights for the preservation of the cultural identity is that in most cases they concern those cultural practices that repress women more than they do men. So, if this is indeed so, then we may freely ask the question of how it is possible for multiculturalism and the friendly inclined feminism to fall into that kind of trap? Does that mean that the doctrine of multiculturalism is conservative or even discriminating in respect of gender relations?

One of the ways to overcome the emerging problems of the multicultural doctrine is the attempt to defend group rights on a liberal basis.¹³ According to the liberal theory of multiculturalism, two types of “group rights” need to be distinguished. We could call the type of group rights demands that in the name of tradition and integrity of the cultural (ethnic) community implies restrictions to the individual choice of the group member – “internal restrictions.” The group that is greatly affected by this type of demands are usually women because such “rights” re-

на група од овие барања обично се жените, бидејќи со таквите „права“ им се ограничува можноста за промена на традиционалните социо-културни улоги што тие ги имаат во дадената заедница.

Другата група на барања за групни права се однесува на ограничувањата на евентуалниот волунтаризам, мајоризација и асимилација од страна на поширокото општество во рамките на економската, политичката и културната сфера. Овие таканаречени „екстерни протекции“ обично добиваат форма на јазички права, загарантирана политичка репрезентација и други форми на негување и изразување на културниот идентитет. Меѓутоа, според либералниот мултикултурализам, не секое национално малцинство или група може да ги ужива таквите права. Само оние заедници кои се темелат на либералните принципи, и каде што нема драстични примери на дискриминација според полот, родот или сексуалната ориентација, може и треба да бидат поддржани во нивните барања за унапредување и зачувување на сопствениот културен идентитет.

Од гледна точка на дискурсите за родова и сексуална еднаквост, либералниот мултикултурализам е прифатлив, доколку групните права за екстерна протекција не ги нарушуваат правата и слободите, не само на мнозинството, туку и на останатите во општеството. Меѓутоа, она што останува проблематично и неприфатливо е статусот на индивидуалните права внатре заедницата, кога тие се интерпретираат на формален начин.

Инсистирањето на политички и на цивилни права на членовите на заедницата не се доволни да ги заштити од злоупотреби. Како што посочивме, со одредени културни практики, коишто се одвиваат

strict their chance of changing the traditional socio-cultural roles that they have in the given community.

The other group of group rights demands concerns the restrictions to the eventual voluntarism, majorisation and assimilation on behalf of the wider community in the economic, political and cultural sphere. Usually, these so-called “external protections” take on the form of language rights, guaranteed political representation and other forms of fostering and expressing cultural identity. However, according to liberal multiculturalism, not all national minorities or groups can enjoy such rights. Only the communities that are based on liberal principles, and where there are no drastic examples of sex, gender or sexual orientation discrimination, may and should be supported in their demands to promote and preserve their own cultural identity.

From the viewpoint of discourses on gender and sexual equality, liberal multiculturalism is acceptable as far as the group rights for external protection do not violate the rights and liberties of not only the majority, but of the others in society as well. However, what remains problematic and unacceptable is the status of individual rights inside the community when they are interpreted in a formal manner.

The insistence on political and civil rights of the community members is not sufficient to protect them from abuse. As pointed out, certain cultural practices that occur in the private sphere violate the right and the hu-

во рамките на приватната сфера, се прекршуваат правата и човечкото достоинство на припадниците на заедницата. Според тоа, задачата на родовата мултикултурна теорија ќе биде да изнајде посуптилна анализа, преку која ќе можеме да ги идентификуваме ограничувањата на правата на членовите на културната заедница, скриени под наметката на културниот идентитет и пракси.

Родот и културата како категории на мултикултурната анализа

Категоријата род и во двете метафизички интерпретации – есенцијализмот и конструктивизмот – останува категорија која го исцртува просторот на социјалните разлики меѓу луѓето. Исто така, и двете доктрини се соочени со проблемот на генерализацијата на родовите својства. Во рамките на есенцијалистичката доктрина во поглед на родот, проблемот на родовото различје се јавува како прашање на законитостите што ги вообличуваат и процесираат родовите појавности на претпоставената родова есенција. Од друга страна, конструктивизмот – спротивно на реализмот и есенцијализмот – се соочува со проблемот на генерализацијата на родовите својства, поради плуралноста на родовите конституенти како што се расата, класата, социјалниот статус, културата, традицијата, верата итн. Набљудувано од логичко-методолошки аспект, генерализацијата изгледа невозможна поради логичката автономност на родовите конституенти.

Независно од прашањата за природата на категоријата род, нашиот примарен интерес е динамиката и различјето на содржината на родовите својства. Во извесна смисла, прашањето за различјето во содржината на родот е централно и во метафизика-

man dignity of the community members. Therefore, the task of the gender multicultural theory shall be to find a more subtle analysis which shall allow us to identify the restrictions of the rights of the members of the cultural community hiding under the cloak of cultural identity and practices.

Gender and culture as categories of multicultural analysis

In both metaphysical interpretations – essentialism and constructivism – the gender category remains a category that delineates the space of social differences among people. Also, both doctrines are faced with the problem of generalisation of gender qualities. In the essentialist doctrine regarding gender, the problem of gender variety appears as an issue of the set of rules that shape and process the gender phenomena of the supposed gender essence. On the other hand, constructivism – as opposed to realism and essentialism – is faced with the problem of generalisation of gender qualities due to the plurality of gender constituents such as race, class, social status, culture, tradition, faith, etc. Observed from a logical-methodological aspect, generalisation seems impossible due to the logical autonomy of gender constituents.

Independently from the issues of the nature of the gender category, our primary interest is the dynamics and the variety of the contents of gender qualities. In a certain sense, the issue of variety in the contents of gender is also central in the metaphysics of gender: for essential-

та на родот: за есенцијализмот, прашањето се јавува како проблем на конзистентноста на родовиот содржински плурализам, додека за конструктивизмот, прашањето е како да се објасни постојаноста на родовите идентитети, тргнувајќи од фактичноста на содржинското родово различје.

Предлагаме теоретизирањето за родовиот (содржински) плурализам и конзистентноста на родовите идентитети да се гледа во потесна смисла, затоа што законитостите коишто управуваат со нив се имплементирачки механизми, за чие разбирање не е потребна никаква онтолошка трансцендентална анализа. Онтолошката анализа е ирелевантна поради фактот дека законитостите коишто управуваат со содржината и динамиката на родот и самите се непостојани и менливи.

Без разлика дали родот, односно родовите својства се дадени или конструирани, тие се реализирани во мноштво отелотворености. Можеме да кажеме дека главната задача на родовиот дискурс е да ги истражи законитостите на механизмите коишто ја процесираат содржината на родовите својства, или, со други зборови, предмет на родовата анализа и истражувања се механизмите на процесирање на родовите идентитети.

Бидејќи процесирачките родови механизми се конститутивни компоненти на социјалниот простор, културата станува централна категорија во дискурсот на родовата анализа. Ако сакаме на соодветен начин да ги поставиме релациите на родот и мултикултурализмот, дефинирањето на културата се покажува како исклучително компликувано. Културата можеме да ја посматраме во термини на персонален, односно културен идентитет и

ism, the issue appears as a problem in the consistency of gender's content pluralism, while for constructivism, the issue is how to explain the consistency of gender identities, starting with the factuality of the contents variety of gender.

We propose to view the theorising on gender (contents) pluralism and consistency of gender identities in a narrower sense, because the set of rules that rule them are implementing mechanisms for the understanding of which no ontological transcendental analysis is required. Ontological analysis is irrelevant due to the fact that the set of rules that govern the content and dynamics of the gender are themselves unstable and changeable.

Regardless of the fact whether gender, i.e. gender qualities are given or constructed, they are realised through a multitude of incarnations. We can say that the main task of gender discourse is to study the set of rules of the mechanisms that process the content of gender qualities, or, in other words, the mechanisms of processing gender identities are the subject of gender analysis and research.

Because processing gender mechanisms are constructive components of social space, culture becomes the central category in the discourse of gender analysis. If we want to establish the relations of gender and multiculturalism appropriately, defining culture proves to be extremely complicated. Culture can be viewed in terms of personal, i.e. cultural identity and in terms of "non-individual descriptions."¹⁴ The expression "non-individual descriptions" is used with the purpose of avoiding essentialist

во термини на „неиндивидуални дескрипции“.¹⁴ Изразот „неиндивидуални дескрипции“ е употребен со цел да се избегнат есенцијалистичките начини на опишување на наводно објективните својства, релации и законитости на културата, односно културите.

Па сепак, од прелиминарната определба на културата како научно поведење кое е придружено со социјални значења и кодови споделени од група луѓе, можеме да зборуваме за „дескриптивна перспектива“ во сфаќањето на културата. Во рамките на таквиот приод, идентификувачките и припишувачките описи упатуваат на својства кои го трансцендираат животот на индивидуите и го определуваат нивниот културен идентитет.¹⁵ Всушност, таквите описи се она што се нуди како аргумент кога некој се опишува како е Македонец, дека некој се однесува како Албанец, дека нешто е типично ромски и итн.

Но и покрај отсуството на ефикасна методологија со која би можеле да ги посочиме есенцијалистичките конституенти на една култура, ни преостануваат методологии со кои можеме да ги идентификуваме „механичките“ културни диференцијации. Системите на комуникација и однесување, обичаите, родот, како примери на механички културни конституенти, освен што претставуваат интегративни темели на една културна заедница, истовремено се и контролни механизми кои го вообличуваат поведението и го детерминираат односот на поединецот со заедницата на која културно ѝ припаѓа.

Во таа смисла, категоријата „род“ претставува категорија на културната анализа, и обратно, културата можеме да ја третираме како категорија на родовата анализа. Доменот, методолошко-

manners of describing of the assumingly objective qualities, relations and set of rules of culture, i.e. cultures.

Yet, from the preliminary determination of culture as a learned conduct accompanied by social meanings and codes shared by a group of people, we can talk of a “descriptive perspective” of the understanding of culture. Within such an approach, the identifying and specifying descriptions imply qualities that transcend the life of individuals and define their cultural identity.¹⁵ Actually, such descriptions are what are offered as an argument when someone is described as a Macedonian, that someone acts as an Albanian, that something is typical for the Roma, etc.

But, aside from the lack of efficient methodology that would help us point to the essentialist constituents of a certain culture, we are left with methodologies with which we can identify the “mechanical” cultural differentials. The systems of communication and behaviour, customs, gender, as examples of mechanical cultural constituents, aside from being integrative foundations of a cultural community, are at the same time control mechanisms that shape the conduct and determine the relation of the individual with the community to which it culturally belongs.

In that sense, the category “gender” is a category of cultural analysis, and vice versa, culture can be treated as a gender analysis category. The domain, the methodological-epistemological significance of both categories shall

епистемолошкото значење на обете категории, ќе зависи од примарниот истражувачки интерес. Во контекстите на родовата анализа, културата може да има каузално-експланаторно значење за процесирањето на родовите идентитети. Од друга страна, категориите на родовата анализа може да имаат истражувачка функција во рамките на културната анализа, доколку на родот се гледа како на конституент на културна разлика аналогна со јазикот, обичаите, традицијата, како културни диференцијации.

Во вака поставените релации меѓу родот и културата, можеме да разликуваме уште едно потесно подрачје, кое би го именувале како родова култура или култура на родот. Карактерот на тоа подрачје не е само да го одбележи родовиот начин и искуство, туку и да ги изрази ставовите, свесноста на луѓето од одредена културна заедница кон родовите прашања, проблемите што се јавуваат во таа културна средина. Она подрачје, каде што се развива односот кон родовата сензибилност.

Методскиот мултикултурализам како стратегија на родовата анализа: логика, онтологија, епистемологија, етика

Согласно со досега предложената анализа на мултикултурализмот и на категоријата „род“ како аналитичка категорија, својство и социо-културен идентитет, прашањата за епистемичко-методолошкиот аспект на мултикултурализмот и родовата анализа се јавуваат како најпроблематични и најкомплексни за потребите на нашата анализа. Проблемот кој се наметнува е на кој начин да се поврзат, односно да се генерализираат, родовите идентитети како белези на културните разлики во

depend on the primary research interest. In the context of gender analysis, culture can have causal-explanatory significance for the processing of gender identities. On the other hand, gender analysis categories can have a research function in cultural analysis if gender is viewed as a constituent of cultural difference that is analogous to language, customs, tradition as cultural differentials.

In terms of the relations between gender and culture as defined in this manner, we can recognise yet another specialised area that we could name gender culture or culture of the gender. The character of this area is not only to mark the gender manner and experience, but to also express the standings, the awareness of the persons of a certain cultural community towards gender issues, the problems that arise in that cultural environment. The area where the relation towards gender sensibility is developed.

Methodological multiculturalism as a strategy of gender analysis: logic, ontology, epistemology, ethics

In accordance with the so far proposed analysis of multiculturalism and of the category “gender” as an analytical category, quality and socio-cultural identity, issues of the epistemological-methodological aspect of multiculturalism and gender analysis emerge as the most problematic and most complex for the needs of our analysis. The problem that imposes itself is how to connect, i.e. generalise, gender identities as features of the cultural differences within a society, such as the Macedonian society, or within a region, the Balkans, for example.

рамки на едно општество, како што е македонското, или во рамки на еден регион, на пример, Балканот.

Концептот на мултикултурализмот како аналитичко средство, односно методолошка стратегија во истражувањето на родот и родовите прашања не е без тешкотии. Со помош на тој концепт би можеле да ги реконструираме родовите идентитети и да ги детектираме родовите детерминирачки практики, релации и чинови кои не се така одредени во некоја друга културна средина. Од друга страна, доведен до крајни консеквенци, мултикултурализмот се јавува како скептицизам. па дури и како нихилизам во поглед на родот, сфатен како легитимирачка истанца на родово инспирираниот активизам.

Се чини дека таквата употреба и значење на концептот на мултикултурализмот е несоодветна како истражувачка стратегија за нашите потреби. Имено, тековните конотации на концептот на мултикултурализмот упатуваат на теорија и активизам поврзани со унапредување на правата на националните малцинства и културните групи како политички категории. Во рамките на феминистичката теорија, мултикултурализмот се појавува како теориска позиција којашто го анализира културниот фактор во детерминирањето на родовите релации и идентитети.

Со желба да искористиме дел од конотациите на концептот, но и некои прифатливи импликации, ќе се обидеме да ги анализираме логичките, онтолошките и епистемолошките претпоставки на мултикултурната доктрина. Како резултат од анализата, добиваме концепти чија интерпретативна моќ ќе биде употребена во анализите на родовите теми и прашања.

The concept of multiculturalism as an analytical means, i.e. a methodological strategy in the research of gender and gender issues is not spared of difficulties. With the help of this concept, we could reconstruct gender identities and detect gender determining practices, relations and acts that are not defined in the same manner within another cultural environment. On the other hand, brought to critical consequences, multiculturalism appears as scepticism, and even as nihilism in respect of gender understood as a legitimising instance of gender inspired activism.

It seems as though such use and meaning of the concept of multiculturalism is inappropriate as a research strategy that satisfies our needs. Namely, current connotations of the concept of multiculturalism refer to a theory and activism related to promoting the rights of national minorities and cultural groups as political categories. Within feminist theory, multiculturalism appears as a theoretical position that analyses the cultural factor in the determination of gender relations and identities.

Desiring to use part of the connotation of the concept, as well as some acceptable implications, we shall attempt to analyse the logical, ontological and epistemological presuppositions of the multicultural doctrine. As a result of the analysis, we come to concepts the interpretative power of which shall be used in the analyses of gender topics and matters.

Логика

Се чини дека родот, односно категориите на родот, се својства кои ги надминуваат културните идентитети на луѓето. Да се припаѓа на некоја културна заедница не придонесува за тоа да се биде маж или жена, односно да се има одреден родов идентитет.

Од друга страна, ние сме соочени со интуицијата дека културната припадност на луѓето придонесува за различјето на родовото искуство и на однесувањето, што имплицира дека, сепак, културите се на некој начин родово конститутивни. Со цел да ја опфатиме разликата на родовите искуства и поведенија согласно културниот идентитет, потребно е да се одредат логичките и семантичките карактеристики на дефинициите и таксономиите што ќе ја поткрепат ваквата концепција.

Во согласност со принципот за респектирање на културните разлики, конструкцијата на концептите и термините кои ги означуваат треба да ја изразува логиката и карактерот на родовото различје. Во феминистичката литература се поддржува стојалиштето дека употребата на генералните термини, како што се *род*, *жена*, *маж*, сама по себе го маскира различјето на родовите искуства. Затоа, се предлага употреба на термини коишто ја истакнуваат разликата, односно потесната содржина на концептите употребени во родовите анализи. Причината за таквата термилошка специјализација не произлегува од очигледноста на културното различје, туку од принципиелниот став дека субјектот, односно предметот на родовите и феминистичките анализи е конкретна категорија.

Logic

It seems as if gender, i.e. the gender categories, are qualities that go beyond people's cultural identities. To belong to a certain cultural community does not make one to be a man or a woman, i.e. to have a certain gender identity.

On the other hand, we are faced with the intuition that the cultural belonging of people contributes to the variety in gender experience and conduct, implying that cultures are, after all, in some way gender constitutive. In order to cover the difference of gender experiences and behaviour in accordance with cultural identity, it is necessary to determine the logical and semantic characteristics of the definitions and taxonomies that shall support this concept.

In accordance with the principle of respecting cultural differences, the construction of concepts and terms that signify them should express the logic and the character of gender variety. Feminist literature supports the viewpoint that the use of general terms such as *gender*, *woman*, *man*, already veils the variety of gender experiences. Therefore, the use of terms that accentuate the differences, i.e., the more specific content of the concepts used in gender analyses is proposed. The reason for this terminological specialisation does not arise from the obviousness of the cultural variety, but from the principle view that the subject, i.e., the subject of gender and feminist analyses is a specific category.

На концептуално ниво на анализа, терминолошката конкретизација значи дека родовите концепти што ги означуваат термините ја манифестираат логичката дистинктност на родовите својства во зависност од културната припадност. Според таквиот принцип, концептот Македонка е логички дистинктен од концептот Албанка, Ромка. Дистинктноста којашто се повлекува преку одликите на културната припадност не го одбележува просторот на контингентни разлики, туку на суштински начин ги одделува споменатите идентитети во логички независни категории.

Импликациите за родовите истражувања се такви, што го определуваат истражувачкиот простор како интензионален.¹⁶ Тоа значи дека од резултатите на некое истражување спроведено во дадено културно опкружување, не можеме да извлечеме заклучоци кои нужно би се однесувале на родовите категории имплицирани од дистинктни културни контексти. На пример, од истражувањето за македонската жена, ние не можеме да извлечеме сигурни заклучоци кои би важеле и за албанската жена, но и обратно.

Онтологија

Би можело да се аргументира дека интензионалниот пристап во контекст на родовите истражувања се однесува само на концептуалната анализа, но не и на анализата на родовите својства, бидејќи, според таквото стојалиште, тие се објективни и реални својства. Она што со ваквиот приговор се претпоставува е тоа, дека постои одреден паралелизам помеѓу реализмот со екстензионалниот и на конструктивизмот со интензионалниот пристап на родовите истражувања. Меѓутоа, нашата анализа останува неутрална во однос на метафизичката

At a conceptual level of analysis, terminological specification means that the gender concepts that signify the terms manifest the logical distinctiveness of gender qualities depending on the cultural belonging. According to this principle, the concept Macedonian woman is logically distinctive from the concept Albanian woman, Roma woman. The distinctiveness that is drawn from the characteristics of cultural belonging does not indicate the space of contingent differences, but in an essential manner divides the mentioned identities in logically independent categories.

The implications for gender research are such that they define the research ground as “intensional”.¹⁶ That means that we cannot draw conclusions that would necessarily be relative to the gender categories implied by distinctive cultural contexts from the results of a certain research carried out in a certain cultural surrounding. For instance, from the research on the Macedonian woman, we cannot draw definite conclusions that would be valid for the Albanian woman as well; this applies the other way around too.

Ontology

It could be argued that the intensional approach in the context of gender research applies only for the conceptual analysis and not for the analysis of gender qualities because, in accordance with that viewpoint, they are objective and genuine qualities. The supposition of this objection is that a certain parallelism exists between realism with the extensional and constructivism with the intensional approach to gender research. However, our analysis will remain neutral in regard to the metaphysical nature of gender qualities. It really implies an intensional approach to gender and gender identities, defin-

природа на родовите својства. Таа, навистина, имплицира интензионален пристап кон родот и родовите идентитети, определувајќи го нивниот статус како интензионален, односно, третирајќи ги како интензионални ентитети, но интензионалноста не имплицира никаков онтолошки статус.

Интензионалноста на родовите идентитети и својства се состои во тоа што, иако потпаѓаат под некоја родова дескрипција од одреден тип (жена, на пример), тие не може подеднакво успешно да се припишат на лица со иста номинална денотација, име. Тоа значи дека некој ќе биде успешно идентификуван или определен со одреден тип родов идентитет во зависност од културата, во чии рамки се вршат родовите аскрипции. Според таквите околности, две личности коишто имаат иста номинација, на пример, жена, може да имаат дескрипција/атрибуција што би била противречна со нивните „оригинални“ родови идентитети во рамките на културата на којашто ѝ припаѓаат.

Причините за невозможност од синонимност на дескрипција/атрибуција не произлегуваат само од интензионалноста на концептите, туку и од интензионалноста на самите родови својства. Меѓутоа, иако изворно интензионални, родовите својства можеме да ги третираме екстензионално само доколку концептот на субјектот, на кој му се припишуваат родовите својства и идентитети, се дефинира со номинална-денотативна дефиниција.¹⁷ Својствата, употребени во дефинирањето на одреден родов концепт, ќе помогнат да идентификуваме група луѓе која ги трансцендира интензионалните контексти на родовите дескрипции/атрибуции.

ing their status as intensional, i.e. treating them as intensional entities, but intensionality does not imply any ontological status.

The intensionality of gender identities and qualities is in the fact that although they belong to a certain gender description of a certain type (a woman, for example), they cannot be equally successfully ascribed to persons with the same nominal denotation, a name. That means that someone shall be successfully identified or determined by a certain type of gender identity depending on the culture, within which gender ascriptions are made. According to such circumstances, two individuals that have the same nomination, for example, a woman, can have a description/attribution that would be in conflict with their “original” gender identities within the culture to which they belong.

The reasons for the impossibility of synonymy of the description/attribution do not arise only from the intensionality of the concepts, but also from the intensionality of the very gender qualities. However, although genuinely intensional, gender qualities can be treated extensionally only if the concept of the subject to which the gender qualities and identities are ascribed is defined with a nominal-denotative definition.¹⁷ The qualities used in the defining of a certain gender concept shall aid the identification of a group of people that transcend the intensional concepts of gender descriptions/attributions.

Таквите својства не претставуваат суштински, конститутивни својства преку кои откриваме што е родовиот идентитет, туку повеќе егземпларно се посочуваат оние кои се *истио* родово детерминирани и соодветно третирани. На тој начин, формираниот екстензионален контекст ни овозможува да вршиме генерализации преку културните контексти.¹⁸

Епистемологија

Во рамките на родовите истражувања, прашањата за проблемите на родовото познание треба да се посматраат од аспект на два одделни и не секогаш комплементарни проекти. Епистемологијата и дисциплините коишто ги истражуваат когнитивните капацитети како области на испитување во еден интердисциплинарен пристап, како што е родовиот, неретко се предмет на погрешно разбирање. Забуната доаѓа оттаму што, на пример, одредени прашања кои изгледаат својствени на епистемологијата, всушност спаѓаат во доменот на когнитивните науки. Дали знаењето, или, во нашиов случај, родовото знаење ќе биде предмет на епистемолошка или когнитивна анализа, ќе зависи од поставениот интерес во некоја конкретна анализа.

Разликата што треба да се повлече меѓу двата типа на истражување е дали нашиот истражувачки интерес се бихевиоралните одлики, или познавателните карактеристики на родовото искуство: епистемолошките анализи ќе се однесуваат на познавателните, додека когнитивните анализи на бихевиоралните аспекти на родовото искуство.¹⁹ Основната категорија, „родово искуство“ е предмет на една родова философија на ум, која преку концептуална анализа ќе ги испитува условите на можност на родовото искуство како такво.

Such qualities do not present essential, constitutive qualities through which we discover what gender identity is; rather, they exemplarily point out those that are *identically* determined and adequately treated in respect to gender. In that manner, the established extensional context allows us to make generalisations through cultural contexts.¹⁸

Epistemology

Within gender research, matters on gender cognition issues should be observed from the aspect of two separate and not always complementary projects. The epistemology and disciplines, that research the cognitive capacities as research areas in an interdisciplinary approach – such as the gender one, are often the subject of misunderstanding. The confusion comes from the fact that, for example, certain matters that seem innate to epistemology, actually belong in the cognitive sciences domain. Whether expertise, in our case, gender expertise shall be subject of an epistemological or cognitive analysis, will depend on the established interest in a certain actual analysis.

The difference that should be drawn between the two types of research is whether our research interest is the behavioural features, or the cognitive characteristics of gender experience: epistemological analyses shall refer to the connoisseurs, while cognitive analyses shall refer to the behavioural aspects of gender experience.¹⁹ The main category, “gender experience” is the subject of a gender philosophy of mind that shall study the conditions of possibility of gender experience as such through a conceptual analysis.

Во контекст на една плуралистичка теорија каква што е мултикултурализмот, родовото искуство треба да биде концептуализирано така што на суштински начин ќе ја изразува културната припадност на когнитивниот агент. Таквата концептуализација имплицира дека родовото искуство ниту е интринсично на физичкиот идентитет на познавателниот агент, ниту е зависно од некаква универзална културна матрица која би ги определувала неговите бихевиорални и расудувачки капацитети.

Гледиштето коешто во својата основа ја содржи оваа концептуална схема е познато како когнитивен плурализам. Подвидови на таа концепција се нормативниот когнитивен плурализам, според кој, сосема различни системи на расудување се подеднакво добри, и епистемолошкиот релативизам, кој истакнува дека различните системи на расудување се она што е (епистемолошки) најдобро за луѓе од различни култури. Аргументите на кои се потпираат овие стојалишта се извлекуваат од доктрината за плуралистичката концептуална евалуација, според која луѓето од различни култури често употребуват различни, па дури и дискрепантни концепти за когнитивна евалуација. Тоа значи дека концептите на рационалност и епистемичко оправдување се културно зависни варијабли.

Когнитивниот плурализам, како концептуална рамка на епистемолошко-когнитивните истражувања на родовите искуства, треба да ни помогне да ги објасниме процесите и механизмите на формирање на родовото искуство како плурална категорија.

In the context of a pluralist theory such as multiculturalism, gender experience should be conceptualised in such a way that it shall in an essential manner express the cultural belonging of the cognitive agent. Such conceptualisation implies that gender experience is neither intrinsic to the physical identity of the cognitive agent, nor is it dependable on some universal cultural matrix that would determine its behavioural and reasoning capacities.

The standing point that carries this conceptual scheme in its foundation is known as cognitive pluralism. Subtypes of that conception are the normative cognitive pluralism according to which completely different systems of reasoning are equally successful, and the epistemological relativism that underlines that the different reasoning systems are what is (epistemologically) best for people of different cultures. The arguments that support these viewpoints are drawn from the doctrine of pluralistic conceptual evaluation according to which people of different cultures often use different, and even discrepant concepts of cognitive evaluation. This means that the concepts of rationality and epistemological justification are culturally dependable variables.

Cognitive pluralism, as a conceptual framework of epistemological-cognitive researches of gender experience should aid us to explain the processes and mechanisms of the establishing of gender experience as a plural category.

Етиката на различјето

Концептот на родова етика, која би била способна да ја вклучи плуралноста на моралните вредности присутни во односите меѓу луѓето од различни социо-културни групи, е поставен како проект во современите етички теории. Проблемот со кој се соочува етичкиот приод има два аспеката: кои се границите на моралните вредности, нивното потекло и важење, и аспектот на моралните вредности што се јавуваат во интеракциите на различните морални системи.

Теориските разгледби на родовите истражувања за современите етички предизвици се појавуваат како етика која одлучно се зафаќа со самото средиште на моралните конфликти на денешницава и притоа најдиректно го идентификува нивното потекло. Темите што се поставуваат се однесуваат на нашето реагирање на моралното различје, претставени преку одредени дилеми и прашања, но и со различјето на морални теории.

Етичкиот плурализам овозможува многу подобар одговор и став кон моралното различје, отколку етичкиот релативизам или етичкиот апсолутизам. Станува јасно дека родовата мултикултурна етика не ја крие заднината на сопствената позиција, произнесувајќи се за врската што би ја имал етичкиот плурализам со мултикултурализмот: нашето опкружување е мултикултурно, па според тоа, плурализмот е фундамент за здрав мултикултурализам.

Мултикултуралноста не се поставува само како прашање на интернетничките односи, туку е и медиум во кој се сретнуваат и вкрстуваат идентитетите на

Ethics of variety

The concept of gender ethics that would be able to include plurality of the moral values existing in the relations between people of different socio-cultural groups is established as a project in contemporary ethical theories. The problem that the ethical approach faces has two aspects: what the limits of moral values are, their origin and validity, and the aspect of moral values that appear in the interactions of various moral systems.

Theoretical viewings of gender researches of contemporary ethical challenges appear as ethics that determinately take on the very centre of moral conflicts of today and then most directly identifies their origin. The topics that are posed are related to our reaction to moral variety, portrayed through certain dilemmas and matters, also the variety of moral theories.

Ethical pluralism allows a much better response to and view of moral variety than ethical relativism or ethical absolutism. It becomes clear that gender multicultural ethics do not hide the backdrop of their own position by speaking of the relation that ethical pluralism would have with multiculturalism: our surrounding is multicultural, so in accordance with that, pluralism is the fundament for healthy multiculturalism.

Multiculturalism is not posed just as a matter of interethnic relations, but also as a medium in which the identities of moral agents meet and intersect. The transcendental

моралните агенти. Трансценденталниот морален субјект е илузија на модернизмот и не може да претставува појдовна точка на етичките иследувања. Од друга страна, етичкиот релативизам го препознава социо-културниот идентитет како субјект на моралниот живот, но ја исклучува можноста за интеркултурен морален суд, со што се сведува на етички изолационизам.

Основните претпоставки на етичката позиција на родовиот мултикултурализам се дека живееме во ера на различје и споделен свет; свет во кој проблемите се глобални, а меѓузависноста сè поголема. Но и покрај тоа, родовата мултикултурна етика развива теза дека идентитетот е централен за моралниот агент. „Аргументот за идентитетот“, присутен во современите етички теории, ја поткрепува таквата теза. Аргументот ја има следнава структура:

1. Премиса „Тоа што е морално исправно зависи од идентитетот на некој морален агент“;
2. Премиса „Родовата, етничката, расната, или некоја друга припадност е централна за идентитетот на моралниот агент“;
3. Конклузија „Споредтоа, она што е морално правилно зависи од припадноста на личноста на некоја раса, етнос, род...“.²⁰

Контроверзноста на овој аргумент е голема, но не само во содржината на неговите премиси, туку и во неговите импликации. Вака поставениот аргумент како да ја поткопува самата идеја за етиката како философска дисциплина која ги трансцендира границите на исклучивоста и ја претставува како дискурс вовлечен во политиката на моќта. Повикувањето на фактот за различјето и на детерминантите на моралниот живот, како да не ја оправдува нашата интуиција за природата на моралноста.

moral subject is an illusion of modernism and it cannot be the starting point for ethical interrogations. On the other hand, ethical relativism recognises the socio-cultural identity as a subject of moral life, but excludes the possibility of an intercultural moral judgement, with which it is brought down to ethical isolationism.

The main presumptions of the ethical position of gender multiculturalism is that we live in an era of variety and a shared world; a world in which problems are global and interdependency greater with each minute. Aside from that, gender multicultural ethics develop a thesis that the identity is central to the moral agent. The “argument of identity,” present in contemporary ethical theories, supports this thesis. The argument follows the following structure:

1. A premise “That which is morally correct depends on the identity of a moral agent”;
2. A premise “Gender, ethnic, racial or other belonging is central for the identity of the moral agent”;
3. Conclusion “According to that, what is morally right depends on the belonging of the person to a certain race, ethnos, gender...”.²⁰

The controversy of this argument is great, but not only in respect of the content of its premises, but also in respect of its implications. It seems as if the argument posed in this manner undermines the very idea of ethics as a philosophical discipline that transcends the limits of exclusivity and presents it as a discourse drawn in the politics of power. Referring to the fact of variety and to the determinants of moral life somehow does not justify our intuition in regard to the nature of morality.

По сè изгледа дека клучниот концепт што треба да ја разниша оваа дилема е концептот „морален глас“,²¹ како хеуристички концепт со кој треба да ја премостиме длабоката разлика помеѓу „моралните идентитети“. Иако различните морални гласови се својствени на различните културни идентитети, тие не мора да се инкомпатибилни. Моралниот глас е она што ја трансцендира издвоеноста на моралниот интерес во мултикултурниот свет.

Етичкиот плурализам претпоставува одредени принципи, кои, и покрај моралниот идентитет на моралниот агент, го претставуваат неговиот морален глас:

1. Принципот на разбирање - Опасноста од формирање морален став пред да се разбере значењето на поведението и моралната пракса на некоја култура, нè повикува на разбирање на нејзината морална смисла.
2. Принципот на толеранција - Способноста да се живее со другоста е белег на мултикултурната етика. Оставање простор за развивање на моралноста на Другиот, па колку и да е различна од нашата.
3. Принципот на застанување против злото - Разбирањето и толеранцијата имаат граница. Не може да се разберат убивањето, сверствата, понижувањата во името на што и да е, или под какво било оправдание.
4. Принципот на грешка - Мора да ја имаме на ум можноста за погрешно разбирање на другите култури иако им приоѓаме во духот на хуманоста. Постојано да ја преиспитуваме нашата морална позиција, и во контекст на сопствените вредности, и во контекст на моралните вредности на Другиот.

It seems as if the key aspect that needs to shake this dilemma is the concept of the “moral voice,”²¹ as a heuristic concept with which we need to bridge the great difference between “moral identities.” Although various moral voices are characteristic for different cultural identities, they don’t have to be incompatible. The moral voice is what transcends the isolation of the moral interest in the multicultural world.

Ethical pluralism presumes certain principles that aside from the moral identity of the moral agent present its moral voice:

1. The principle of understanding – The danger of forming a moral opinion before understanding the meaning of behaviour and moral practice of a given culture calls us to understand its moral sense.
2. The principle of tolerance – The ability to live with the otherness is an attribute of multicultural ethics. Leaving space for the developing of the morality of the Other, regardless of however different it may be from our own.
3. The principle of standing up to evil – There is a limit to understanding and tolerance. Killing, monstrosities, humiliation in whatever name or under whatever excuse cannot be understood.
4. The principle of mistake – One has to bear in mind the possibility of mistaken understanding of other cultures although we approach them in the spirit of humanity. Continuously challenge our moral position both in the context of our own values and in the context of the moral values of the Other.

Етичката позиција во рамките на мултикултурното стојалиште е предизвик за моралните прашања во свет, во кој процесите на глобализацијата повторно не повикуваат на преиспитување на нашите идентитети, нивната природа и заснованост. Но, истовремено не потсетуваат и на моралната агресивност со која настапуваме кон оние кои не се како нас.

The ethical position within the multicultural standing point is a challenge for the moral matters in a world in which the processes of globalisation once again call us to challenge our identities, their nature and their institution. At the same time they also remind us of the moral aggression with which we act towards those that are not like us.

Translated from Macedonian by Rodna Ruskovska

Белешки:

1. Пример за таквиот тип знаење и водење дебата е дебатата што се разви во дневниот весник *Време*, помеѓу Ило Трајковски и бугарскиот интелектуалец Чавдар Маринов. *Време*, јуни, бр. 16-19, 2004.
2. Професорот Ило Трајковски своите квазитеориски дискурзивни позиции во дебатата во дневниот весник *Време* ги легитимираше како дискурс на знаење во текстот *Национализмот и Мултикултурализмот во Македонија: состојби и перспективи*, поместен во зборникот *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување*. Уредник Иван Додовски (Скопје: ФИОМ, 2005), 5-13. Апсурдот да биде поголем, Трајковски како бранител на мултикултурната позиција во тој текст заговара раскинување на државата и културата. Во правец на развивање, според Трајковски, либерален граѓански мултикултурализам потребни се „...мноштво деетнизирачки потфати. Заеднички именител им е: разведување на нацијата и на државата од културата“ (12). Ступидноста на овие ставови е толку очигледна што не е потребен никаков коментар.
3. Бранислав Саркањац, „Мултикултурализмот во Македонија“ во *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување*, ур. Иван Додовски. (Скопје: ФИОМ, 2005), 14-27.

Notes:

1. An example of such expertise and debating is the debate that went on in the newspaper *Vreme*, between Ilo Trajkovski and the Bulgarian intellectual Tchavdar Marinov. *Vreme (Време)*, June, no. 16 -19, 2004.
2. In the debate in the newspaper *Vreme*, the professor, Ilo Trajkovski, legitimized his quasi-theoretical discursive positions in the debate as discourse of expertise with the text, „Национализмот и мултикултурализмот во Македонија: состојби и перспективи“ (Nationalisms and Multiculturalism in Macedonia: Circumstances and Perspectives), in *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување*, ур. Иван Додовски (Скопје: ФИОМ, 2005), 5-13. For the absurd to be even greater, in that particular text Trajkovski, as a defender of the multicultural position, supports the separation of state and culture. According to Trajkovski, in respect of developing liberal civic multiculturalism “a multitude of de-ethnicised actions” is required. Their common denominator being: separation of the nation and state from culture (12). The stupidity of these views is so obvious that no comment is needed.
3. Бранислав Саркањац, „Мултикултурализмот во Македонија“ (Multiculturalism in Macedonia), in *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување (Multiculturalism in Macedonia: an Emerging Model)*, ур. Иван Додовски (Скопје: ФИОМ, 2005), 14-27.

4. Социологот Петар Атанасов одбрани докторат на тема мултикултурализам, истакнува Сарканџац, но да забележиме дека во библиографијата на книгата *Мултикултурализмот како теорија, политика и практика* (Скопје: Евро-Балкан Пресс, 2003), во која е поместен докторатот го нема Кимлика, еден од најголемите денешни теоретичари на мултикултурализмот.
5. Боби Бадаревски и Марија Ивановска, „Методолошкиот мултикултурализам разгледуван како истражувачка стратегија на родовите прашања во Македонија“, во *Истражувања од областа на родовите студии*, Том 2/3, ур. Катерина Колозова (Скопје: Евро-Балкан Пресс, 2003), 147-168.
6. Форумот *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување* организиран од Институтот Отворено Општество – Македонија, се одржа на 18 ноември 2004.
7. Види Чарлс Тејлор, *Мултикултурализам: огледи за политиката на признавање*. (Скопје: Евро Балкан пресс, 2004); Вил Кимлика, *Мултикултурно граѓанство* (Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2004).
8. Најекспонирана во критиката на мултикултурализмот е Сузан Окин која со редица текстови ги постави проблемите и тензиите на мултикултурализмот и феминизмота. Види Okin, S. "Political Liberalism, Justice and Gender," *Ethics*, Vol. 105 (1994), 23-43, Okin, S. "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions," *Ethics*, Vol. 108, No. 4 (1998), 661-84, Okin S. "Is Multiculturalism Bad For Women?" in *Is Multiculturalism Bad for Women?* Ed. J. Cohen, M. Howard and M.C.Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999).
4. The sociologist Petar Atanasov defended a PhD paper on multiculturalism, says Sarkanjac, but let us remark that Kymlicka, one of the greatest theoreticians of multiculturalism of today, is not included in the bibliography of the book *Multiculturalism as Theory, Policy and Practice* (Скопје: Евро-Балкан Пресс, 2003).
5. Bobi Badarevski and Marija Ivanovska, „Methodological multiculturalism seen as a research strategy for Gender Issues in Macedonia“, in *Research Issues from the Area of Gender Studies* Tom 2/3, (Скопје: Евро-Балкан Пресс, 2003), 147-168.
6. The forum *Multiculturalism in Macedonia: an Emerging Model* organised by the Open Society Institute – Macedonia, held November 18th, 2004.
7. See Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. (Скопје: Евро-Балкан Пресс, 2004); Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2004).
8. Susan Okin is one of the most exposed authors in the critique of multiculturalism that in several texts presented the problems and tensions of multiculturalism and feminism. See Okin, S. "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, Vol. 105 (1994), 23-43, Okin, S. "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", *Ethics*, Vol. 108, No. 4 (1998), 661-84, Okin S. "Is Multiculturalism Bad For Women?" in *Is Multiculturalism Bad for Women?* Ed. J. Cohen, M. Howard and M.C. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999).

9. Вера Тодоровска, „Загрижувачка појава на малолетнички бракови во дебарско“, интернет издание на дневниот весник *Дневник*, 2006, URL = <<http://www.dnevnik.com.mk/default-mk.asp?ItemID=9853C6D6D76AAF44AEB3B93FC28BD88B&arc=1>>
10. Исто.
11. Исто.
12. Податоците за склучените бракови во наведените населени места се добиени од невладината организација „Организација на жените - Радика“.
13. Централна фигура во теоријата на т.н. либерален мултикултурализам е канадскиот автор Вил Кимлика. Предложената поделба на групните права потекнува од неговата мултикултурна теорија.
14. Предложениот контекст на културна анализа во персоналистички термини е важно за понатамошното излагање кое се однесува на статусот и положбата на поединецот во рамките на мултикултурните теории.
15. Приодот кон културата под името „deskriptivna perspektiva“ многу е сличен со таканареченото хетерофеноменолошко стојалиште. Според хетерофеноменологијата, успешноста на апликативноста на објаснувањето и предвидувањето на нечие поведение не е поради објективноста на својствата претпоставени во дескрипциите, туку поради можноста и принципите на објаснувачкото-припишувачкото стојалиште.
16. Терминот „интензионален“ е спротивен на терминот „екстензионален“. Нешто е интензионално поради капацитетот на прекршување на принципот кој гласи дека еквиваленцијата ($x=x$) имплицира идентитет.
9. Вера Тодоровска, „Загрижувачка појава на малолетнички бракови во дебарско,“ (Alarming Emergence of Marriages of Minors in the Debar Region) Internet edition of daily *Dnevnik*, URL = <<http://www.dnevnik.com.mk/default-mk.asp?ItemID=9853C6D6D76AAF44AEB3B93FC28BD88B&arc=1>>
10. Ibid.
11. Ibid.
12. The data on marriages in the mentioned regions are the courtesy of the non-governmental organisation “Woman’s Organisation – Radika.”
13. The central figure in the theory of the so-called liberal multiculturalism is the Canadian author Will Kymlicka. The suggested classification of group rights originates from his multicultural theory.
14. The suggested context of cultural analysis in personalised terms is important for the further exposition relating to the status and situation of the individual in multicultural theories.
15. The approach to culture that goes under the name “descriptive perspective” is very similar to the so-called heterophenomenological view. According to heterophenomenology, the successful application of the explication and prediction of ones conduct is not due to the objectivity of the qualities set in the descriptions, but to the possibility and the principles of the explicating – prescribing view.
16. The term “intensional” is the opposite of the term “extensional.” Something is intensional due to its capacity to contravene the principle that says that equivalence ($x=x$) implies identity.

17. Со номинално-денотативната дефиниција се детерминира значењето на термините преку егземплификација на референтите на концептите што термините ги именуваат. Ваквиот начин на дефинирање е спротивен на реалната дефиниција која имплицира одреден есенцијализам.
18. Генерализациите коишто се темелат на номинално-денотативните дефиниции како екстензионални ја вршат истата функција како реалните дефиниции, така што во интензионалните контексти можеме да го ползуваме принципот *salva veritate* ($x=y$).
19. Синтагмите „родово искуство“ и „родово знаење“ со кои се одбележува одреден когнитивен стил, не имплицираат нееднаквост на когнитивните капацитети на мажите и жените.
20. Lawrence M. Hinman, *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*, 2nd Edition. Fort North: Harcourt, Brace, 1997, 35.
21. Концептот на *морален глас* оригинално е претставен од Керол Гилган (Carol Gilligan) во нејзината концепција на една автентична женска етика.
17. The nominal-denotative definition determines the meaning of the terms through exemplification of the references of the concepts that are named with the terms. Such a definition is an opposite of the real definition which implies certain essentialism.
18. Generalisations that are based on the nominal-denotative definitions as extensional, perform the same function as real definitions so that we can apply the principle *salva veritate* ($x=y$) in intensional contexts.
19. The syntagms “gender experience” and “gender expertise” that are used to determine a certain cognitive style do not imply inequality of the cognitive capacities of men and women.
20. Lawrence M. Hinman, *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*, 2nd Edition (Fort North: Harcourt, Brace, 1997), 35.
21. The concept of *moral voice* was originally introduced by Carol Gilligan in her concept of an authentic woman’s ethics.

Библиографија:

- Okin, S. “Political Liberalism, Justice and Gender.” *Ethics*, Vol. 105 (1994), 23-43.
- _____. “Feminism and Multiculturalism: Some Tensions.” *Ethics*, Vol. 108, No. 4 (1998), 661-84.
- _____. “Is Multiculturalism Bad For Women?” In *Is Multiculturalism Bad For Women?* Edited by J. Cohen, M. Howard and M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Тодоровска Вера. „Загрижувачката појава на малолетнички бракови во дебарско“, интернет издание на дневниот весник Дневник, URL = <<http://www.dnevnik.com>.

References:

- Okin, S. “Political Liberalism, Justice and Gender.” *Ethics*, Vol. 105 (1994), 23-43.
- _____. “Feminism and Multiculturalism: Some Tensions.” *Ethics*, Vol. 108, No. 4 (1998), 661-84.
- _____. “Is Multiculturalism Bad For Women?” In *Is Multiculturalism Bad For Women?* Edited by J. Cohen, M. Howard and M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Тодоровска Вера. „Загрижувачка појава на малолетнички бракови во дебарско“ (Alarming Emergence of Marriages of Minors in the Debar Region) Internet edition

mk/defaultmk.asp?ItemID=9853C6D6D76AAF44AEB3B93FC28BD88B&arc=1>

Додовски, Иван, ур. *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување*. Скопје: ФИОМ, 2005, ix-xv.

Саркаџац, Бранислав. „Мултикултурализмот во Македонија“. Во *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување*. Ур. од Иван Додовски. Скопје: ФИОМ, 2005, 14-27.

Трајковски, Ило. „Национализмите и мултикултурализмот во Македонија: состојби и перспективи“. Во *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување*. Уредник Иван Додовски. Скопје: ФИОМ, 2005, 5-13.

Бадаревски, Боби и Марија Ивановска. „Методолошкиот мултикултурализам разгледуван како истражувачка стратегија на родовите прашања во Македонија“. Во *Истражувања од областа на родовите студии*, Том 2/3. Уредничка Катерина Колозова. Скопје: Евро-Балкан Пресс, 2003, 147-168.

Тејлор, Чарлс. *Мултикултурализам: огледи за политиката на признавање*. Скопје: Евро Балкан Пресс, 2004.

Кимлика, Вил. *Мултикултурно граѓанство*. Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2004.

Hinman, Lawrence M. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. Fort North: Harcourt, Brace, 1997.

of daily *Dnevnik*, URL = <<http://www.dnevnik.com.mk/defaultmk.asp?ItemID=9853C6D6D76AAF44AEB3B93FC28BD88B&arc=1>>

Додовски, Иван, ур. *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување (Multiculturalism in Macedonia: an Emerging Model)*. Скопје: ФИОМ, 2005, ix-xv.

Саркаџац, Бранислав. „Мултикултурализмот во Македонија (Multiculturalism in Macedonia).“ In *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување (Multiculturalism in Macedonia: an Emerging Model)*. Ур. Иван Додовски. Скопје: ФИОМ, 2005, 14-27.

Трајковски, Ило. „Национализмите и мултикултурализмот во Македонија: состојби и перспективи (Nationalisms and multiculturalism in Macedonia: circumstances and perspectives).“ In *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување (Multiculturalism in Macedonia: an Emerging Model)*. Скопје: ФИОМ, 2005, 5-13.

Бадаревски, Боби и Марија Ивановска. „Методолошкиот мултикултурализам разгледуван како истражувачка стратегија на родовите прашања во Македонија (Methodological Multiculturalism Observed as a Research Strategy for Gender Matters in Macedonia).“ In *Истражувања од областа на родовите студии* Том 2/3. Edited by Katerina Kolozova, (Скопје: Евро-Балкан Пресс, 2003), 147-168.

Тејлор, Чарлс. *Мултикултурализам: огледи за политиката на признавање (Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition)*. Скопје: Евро Балкан Пресс, 2004.

Кимлика, Вил. *Мултикултурно граѓанство (Multicultural Citizenship)*. Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2004.

Hinman, Lawrence M. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. Fort North: Harcourt, Brace, 1997.

Славчо
Димитров

**Екстазис - насилство
и ранливост**

Slavco
Dimitrov

**Extasis - Coercion
And Vulnerability**

За да го ослободиме епитетот радикално, со кој вообичаено се атрибуира писмото на Џудит Батлер (Judith Butler), од можните негативни конотации, мора да го рефлектираме низ призмата на иманентно-критичката епистемолошка позиција од која, во рамките на крупниот феминистички дискурзивен комплекс, пишува Батлер, и да ја согледаме таквата радикалност како нужно составен дел на критиката, сфатена во духот на Фуко (Foucault), како трансгресивен исчекор со кој субјектот си го дава правото да ја проблематизира вистината во нејзината реверзибилна (ко)релација со диспозитивот на моќта.

Радикалност, не како бескомпромисно исклучување, делегитимизација и екскомуникација на веќе афирмирани термини (на модернизмот), туку како нивна редескриптивна апропријација и критичко преосмислување на нивните стерилизирани параметри.

Ваквата епистемолошка позиција го инаугурира парадоксот на бидувањето субјект и критичкиот обид за „десубјективизација на субјектот“.

Ако главната грижа на *Проблеми со родој* (*Gender Trouble*) беше истражувањето на динамиките преку

In order to discharge all possible negative connotations from the radicalism that characterises Judith Butler's writing, it has to be reflected through the prism of an immanent-critic epistemological position from which Butler writes within the framework of the huge feministic discursive complex. Also we have to consider this radicalism as an inevitable part of the criticism, seen in the spirit of Foucault, as a transgressing leap which gives the right to the subject to problematise the truth in its reversible (co)relation with the power *dispositif*.

It is radicalism seen not as uncompromising exclusion, delegitimation or excommunication of the existing terms (of modernism), but as re-descriptive appropriation and critical remodelling of their sterilized parameters.

This epistemological position inaugurates the paradox of being subject and the critical effort for “desubjugation of the subject.”

If the main concern of *Gender Trouble* was researching the dynamics which construct and perform gender,

кои родовите се конструирани и перформирани, *Разглобувајќи го родоџи (Undoing Gender)* во фокусот на својот интерес го поставува прашањето за разглобувањето, разврзувањето и деконструирањето на родот како база, како услов за опстанок, како перформативен отпор на рамниште и на идеологијата и на телото што, колку и да звучи парадоксално, и покрај исклучителната субверзивна прегнантност на ваквиот чин, секогаш е социјално и колективно детерминиран.

Во *Разглобувајќи го родоџи* на Батлер, парадоксот на когнитивниот субјект како извор на радикализмот се овоплотува како антонимија на егзистенцијата воопшто. Станува збор за антонимијата и „фатално-то“ метастазирање на еден архетипски пулс за единство и една радикална не-метафизика, дефинирана преку контингентноста на актуелната егзистенцијална ситуација во полето на политичката анатомија. За спрегата помеѓу фантазматската, „примордијалната“ желба за вдомување и континуируаниот копнеж по егзил, како нужен услов за подносилива егзистенција. За јазолот меѓу имагинарното и кобната реална трезвеност.

Единаесетте есеи собрани во оваа книга, и покрај широкиот хоризонт на прашања и проблеми кои ги актуализираат, претставуваат кохерентен и длабоко промислен текст, фокусиран врз искуството на „станувањето разглобен и во добра и во лоша смисла“.

Амбивалентноста на егзистенцијата искрснува во оној момент кога ќе се согледа илузорноста на идеите за унитарноста, автархичноста и монадичноста на субјектот. Сместен секогаш веќе во полето на социо-политичкото и културното, „својот“ род, својот

Undoing Gender in its main focus sets the question of undoing, deconstruction of gender, as the basis, the condition for survival, as a performative resistance of ideology and body, which, in spite of the outstanding subversive burden of the act, at the risk of sounding paradoxical, is always socially and collectively determined.

The paradox of the cognitive subject, the source of Butler's radicalism, is incarnated in *Undoing Gender* as an antonym of existence in general. It is an antinomy and "fatal" metastasis of an archetypical pulse of unity as well as a radical, non-metaphysics defined through the contingency of the actual existential situation in the field of political anatomy. It is bondage between the phantasmagorical, "primordial" desire for family and the continuous urge for exile, the necessary condition for liveable existence. It is the knot between the imaginative and the cruel realism of sobriety.

Though they lay out a huge scope of questions and problems, the eleven essays included in this book, make a coherent and thoroughly contemplative text, focused towards the experience of "becoming undone in both good ways and bad ways."

The ambivalence of existence emerges the moment the delusiveness of the ideas about unitarian, autarchic and monadic subject become apparent. Always placed in the field of the socio-political and cultural the subject acquires "its" gender, sex, sexuality and identity, or

пол, сексуалност и идентитет, или она што навидум непоколебливо му припаѓа како некоја внатрешна, есенцијализирана, натурализирана и метафизичка даденост, субјектот ги стекнува единствено преку сопствената рефлексија во Другиот. Да се постои како родово и сексуално битие, значи секогаш да се постои во согласност со рамките кои го дефинираат интелегибилното и човечкото. Себноста мора да ја предаде сопствената „автономија“ на социјалноста со цел да заземе сопствена темпорална и привремена позиција. Социјалноста на нормите го надминува нашето само-разбирање. *Јас* станува друго за себе токму на местото каде што очекува да биде *Јас*.

Родот и сексуалноста доаѓаат секогаш од извор кој е некаде другаде и се насочени кон нешто отаде мене. „Конституирано во социјалниот простор, *јас* не авторизира, не се самосоздава целосно“ (2004, 20). Нормите си го заземаат своето место во она што чувствувам дека ми припаѓа мене.

Условите за сопственото дефинирање и интерпретирање, за подносливото постоење како човек во секогаш веќе присутниот свет на социјалното, Батлер ги одредува повикувајќи се на Спиноза, Хегелијанскиот германски идеализам и на средновековните екстатични традиции. Хегелијанската традиција ја поврзува желбата со *желбата за препознавање*. „Само преку искуството на препознавање секој од нас станува социјално оживотворено суштество. Условите под кои ние сме препознавани како луѓе се социјално артикулирани и променливи“ (2004, 15).

Цената на себе-знаењето станува екстазата или себе-губењето, себе-одземањето, излегувањето од самиот себе и застанувањето покрај себе.

what seemingly belongs to it uncompromisingly as a kind of inner, essential, natural and metaphysical quality, solely through self-reflection of the Other. To exist as a gender and sexual being means to exist always within the frameworks that define the intelligibility and the humanity. The self must submit its “autonomy” to socialisation so as to acquire its own temporary and brief position. The socialisation of the norms exceeds our self-understanding. “I” becomes the Other to itself where it is expected to become I.”

Gender and sexuality always originate from a source, which is elsewhere and is oriented towards beyond oneself. “Constituted in sociality, [that] I do not fully author”(2004, 20). Norms take their place in what I feel belongs to me.

Butler determines the conditions for self-defining and interpreting, for viable existence of a human living in the always-present sphere of the social, on the grounds of Spinoza, Hegel’s German idealism and the ecstatic traditions of the Middle Ages. Hegelian tradition links the desire with desire for recognition. “It is only through the experience of recognition that any of us becomes constituted as socially viable beings. The terms by which we are recognised as human are socially articulated and changeable” (2004,15).

The price of self-acknowledgement becomes the ex-static, or the self-lost, self-disposed; emerging from oneself and standing beside oneself.

Полот како хијазам

*(Кога ѝприродаӣа замолкнува, кулѣураӣа
ѣроговорува)*

Репресивноста и насилството на нормите кои го легитимираат човечкото и го дефинираат интелегibilното се појавува кога, демаркирајќи го просторот на можното, човечкото и реалното, тие почнуваат да го делегитимираат, да го дереализираат и дехуманизираат она, чијашто ексклузија е всушност нужниот предуслов за нивната артикулација.

Животите на милиони транссексуалци, хомосексуалци, лезбејки, бисексуалци и трансродови луѓе одеднаш станува не-живот или живот неподнослив за живеење. Ригидната бинарна рамка на родовата и половата идентификација станува постојан извор за дијагностицитање и патологизирање на животите на транссексуалците, интерполовите и трансродовите луѓе.

Родовата дисфорија како патолошка категорија во дијагностицирањето на родово и полово амбигвитетните луѓе, Батлер ја инвертира во критичко и субверзивно средство за деконструкција на дијадната схема, стратешки користена во натурализацијата не само на родот, туку и на полот. Она што претендира да се авто(ре)презентира како непроменлива, анатомска, генетска и природна даденост, како самодостатна и самозначна (психо)физиологија, се покажува дека всушност и не е толку персистентно на културната и идеолошката сигнификација. Полот како навидум „предјазична“ и „преддискурзивна“ „божествена“ творба е континуирано распнат меѓу биолошкото и културното. Бојно поле на инфинитезимален агон. Меѓутон, постојано во состојба на вибрирање, трепет предизвикан од средбата на две неспоиви резонанци.

Sex as a chiasm

(When nature falls into silence, culture speaks out)

The repressiveness and coercion of the norms, which legitimise humanity and define intelligibility appear when, by demarcating the space of the possible, the human and the real, they begin to de-legitimise, de-realise, de-humanise that whose exclusion is a necessary condition for articulation of these norms.

All of a sudden the life of millions of transsexuals, homosexuals, lesbians, bisexuals and transgender people becomes un-life or unliveable life. The rigid binary frame of gender and sex identification becomes a permanent source for diagnosis and pathologisation of the lives of transsexual, intersexual and transgender people.

Butler inverts the gender dysphoria, a pathological category in diagnosing gender and sexually ambiguous people, into a means of criticism and subversion for deconstructing the dyad scheme, strategically used in naturalisation not only of gender, but sex also. What aspires to auto (re)presents itself as permanent, anatomic, genetic and natural quality, a self-sufficient and self-meaningful (psycho) physiology, is in fact not as persistent culturally and idealodigically. The gender, supposedly being a “pre-lingual” and “pre-discursive” creation of God, is continuously torn between what is biological and what is cultural. It is a battlefield of an infinitesimal agon. An inter-tone in a permanent state of vibration, a shiver caused by the clash of two resonances, which cannot be attuned. Or, even better, a cloth spread at the Threshold (or the threshold itself seen through the

Или уште подобро, черга распослана на Прагот (или пак Прагот самиот сфатен низ призмата на карневалската симболика) постојано ткаена и расткајувана и „дома“ и „надвор“, и од „Мајката“ (и „Таткото“) и од колективот и неговата исторична димензионарност.

Дефинирањето на полот никогаш не е целосно ослободено од културните значења кои ѝ се прилепуваат на „пасивната“ телесна материјалност. Атрибуцијата на женскоста и на машкоста врз „аналогните“ тела како тие да се нивна природна сопственост, како полот да е дискретна категорија, како да е извор на родовата кристализација, е круцијален запчаник во механизмот на продукцијата и на самиот род. И повратно, веќе консолидираните категории на родот, во тој бесконечен процес на интерференции и означување, имплицитно ги вложуваат своите параметри врз полот.

Оваа замка на конструктивните и регулаторните механизми на моќта почнува да се разврзува во моментот кога при дијагностицирањето на „родовото изместување“ истото се одредува како „желба да се биде другиот пол“. Истата дијагноза го претпоставува и постоењето на „постојана неприлагоденост“ или „несоодветност“ на сопствениот пол. Што значи ова, прашува Батлер. Дали може да се зема предвид станувањето другиот пол без притоа да се имаат предвид културните значења или составките на родовите парадигми кои му се прилепуваат како единствена опција? Која е таа референтна точка по однос на која се одредува „несоодветноста“ или „неприлагоденоста“ на нечиј пол? Зарем не е родот она кон што треба да се прилагоди полот, зарем не е родот сликата, моделот, огледалото во кое се рефлектира и интерпретира самиот пол?

prism of the carnival symbolic) weaved and un-weaved at “home” and “outside,” by the “mother” (the “father”) and the community with its historic dimension.

Defining sex is never completely released from the cultural meanings, which attach themselves to the “passive” bodily material. Attributes of “femininity” and “masculinity” are attached to the “analogical” bodies, as if they are part of their nature, as if gender is a discreet category, a source of gender crystallisation, the crucial cog in the mechanism of gender production. And in reverse, the already consolidated gender categories, implicitly invest their parameters into sex in this infinite process of interfering and marking.

This knot of the constructive and regulatory mechanisms of power begins to untangle when the diagnosed “cross-gender identification” is defined as “the desire to become the other sex.” This diagnosis suggests “persistent discomfort” and “inappropriateness” of one’s own gender. Butler wonders what this means. Can becoming the other sex be considered without even considering the cultural meanings or the elements of gender paradigms attached as an only option? Which is the referent point that assigns “discomfort” or “inappropriateness” to a certain sex? Shouldn’t sex get accustomed to the gender, isn’t gender a picture, model, a mirror that reflects and interprets the sex itself?

Несомнено, заклучува Батлер, „самата дијагноза артикулира многу ригидна верзија на родовите норми“.

Дали е воопшто можно да се оддели таа сфинга на природата, забранета божествена загатка, од непрекинатите апетиции на „волјата за знаење“? Телото е непрекинат интензитет како резултат на неговото вреднување како предмет на знаењето и како елемент во односите на моќ. Јалови се сите настојувања за промислување на телото во неговата предадамовска невиност. Телото, полот се нужно вплеткани во мрежата (или уште подобро ризомата) на моќта, како во нејзините „регулаторни“, така и во „дисциплинарните“ механизми, кои до бесконечност генерираат дискурси на вистината што го опкружуваат телото и ги инскрибираат своите претстави и значења врз истото. Телото е, и продолжува да биде нитка, функционално проткаена во еден имплицитен и нечитлив стратешки бриколаж, во една апаратура која „групира хетерогени елементи во заедничка мрежа“ (1994, 27), артикулирајќи притоа многубројни технологии кои целат кон спецификација (читај конструкција) на родот и потоа кон негова контрола и регулација.

Постојано дијалогизирајќи, имплицитно или експлицитно, со речта на Фуко, Батлер во оваа точка го критикува Фуко, нормално со сета почит кон неговата мисла. Она за што Батлер му забележува на Фуко е неговото одбивање да ја согледа регулацијата на родот како продукт на засебна регулаторна апаратура, на еден родово-специфичен регулаторен механизам, а не како само уште еден предмет на регулација, заедно со сите останати социјални и културни, во рамките на еден широк регулаторен механизам. „Родот бара и институционализира свој сопствен дистинктивен регулаторен и дисциплинарен режим“ (2004, 40).

Butler concludes almost certainly that “the diagnosis itself articulates a very rigid version of gender norms.”

Is it really possible to detach this sphinx of nature, this forbidden divine riddle from the continuous appetite of “will to knowledge?” As a result of the assessment of the body as a subject of knowledge and an element in the power relations it presents a continuous intensity. All insistence on perceiving the body as pre-Adamic is futile. The body, the sex are inevitably a part of a network (a rhizome) of power, a part of the “regulatory” as well as “disciplinary” mechanisms of this network which generate an infinite number of truth discourses surrounding the body and inscribing their notions and meanings on it. The body is and continues to be a thread weaved functionally in an implicit and intelligible strategic collage. A part of an apparatus which “groups heterogeneous elements of a common network,” (2004, 27) thus articulating numerous technologies which aim towards specification (read “construction”) of gender, and towards control and regulation of it.

Butler, constantly discussing with Foucault’s *writing*, criticises him at this point, though, with a deep respect for his thoughts. Butler finds fault in Foucault’s rejection to recognise the regulation of gender as a product of an individual regulatory apparatus, a particular gender-regulatory mechanism, instead of just a subject of regulation together with the other social and cultural subjects in the confines of a wider regulatory mechanism. “Gender requires and institutes its own distinctive regulatory and disciplinary regime.” (2004, 47)

Во однос на прашањето за ригидната дихотомија пол-род, и уште поскаменетата дихотомија машки-женски пол (половата разлика), Батлер ја продолжува својата полемика, но овој пат свртувајќи се кон феминистичката критика.

Во своите напори за де-стереотипизација на женскоста, феминизмот како свое најмоќно оружје постојано го користи раздвојувањето меѓу полот и родот, дефинирајќи го вториов низ призмата на културните значења кои му се препишуваат на телото и на полот, притоа, поимајќи ги овие како ослободени од културните и дискурзивни влијанија. Конкретно, Батлер го проблематизира инсистирањето на половата разлика застапено кај Роза Браидоти (Rosi Braidotti) во нејзиниот текст *Метаморфози* (*Metamorphoses*). Во *Метаморфози*, Браидоти тврдокорно застанува зад половата разлика која, како што смета таа, многупати е игнорирана од теоретичарите единствено поради пејоративните конотации кои се поврзуваат со женскоста. Одовде, во рамки на родот, Браидоти настојува да ја ослободи женскоста од монолитните и угнетувачки еднозначности кои и ги препишува фалогоцентричниот поредок и да ја отвори кон „идното Символичко“ (2004, 205) во кое таа (женскоста) ќе добие повеќестрани можности и ќе се мултиплицира лизгајќи им се на барањата да „биде едно нешто или да одговара на една норма“ (2004, 205). Она што Батлер одбива да го прифати овде е врзувањето на таквата мултиплицирана и повеќезначна женскост за, навидум, еднозначното женско тело/пол, кој суштински е диференциран од машкиот. Она на што, всушност, инсистира Батлер е отфрлањето на бинарната рамка во промислувањето на половата разлика (до онаа мера до која истата е сфатена единствено како подлога за појавувањето на тој женски мултиплицитет), и вклучувањето на таквата многу-

With reference to the question of the rigid dichotomy sex-gender, and even firmer dichotomy of male-female sex (sex difference), Butler carries on her polemics, but this time aiming towards the feminist criticism.

Feminism in its aspirations to de-stereotype femininity continuously uses the separation of sex and gender as its most powerful weapon, defining the latter through the prism of cultural meanings attached to the body and sex, which are denoted as free from cultural and discursive influences. In particular, Butler questions the insistence on sex difference in Rosi Braidotti's *Metamorphoses*. In *Metamorphoses*, Braidotti persistently supports sex difference, which most of the time, she claims, is rejected by theorists solely because of the pejorative connotations attached to femininity. Thus, Braidotti insists on freeing femininity, in terms of gender, from the monolithic and repressing uniformity prescribed by the phallogocentric order and guiding femininity towards the “future symbolic” (2004, 205) where it will gain multiple possibilities and will multiply, escaping the demands “to be one thing, or to comply with a singular norm” (2004, 205). What Butler refuses to accept is the association of this multiplied diversified femininity with the seemingly singular female body/gender, essentially differenced by the male gender. Butler really insists on rejecting the binary frame which denotes the sex difference (to the degree that sex difference becomes a condition for the appearance of this feminine multiplicity), and equal acceptance of this manifold game of force and multiplicity in body and sex. Regarding as indicative the case with the desire of “butch” lesbians, Butler notes: “Why shy away from the fact that there may be ways that masculinity emerges in woman, and that feminine and masculine do not belong to different sexed bodies?”

страна игра на сили и мултиплицитет подеднакво и во просторот на телото и полот. Земајќи го како индикативен случајот со желбата на *butch* лезбејките, Батлер забележува: „Зарем нема можности за појавување на машкоста во жената и за тоа машкоста и женскоста да не им припаѓаат на две различни тела?“ (2004, 197)

Од другата страна на желбената дијада

Бинарната дијадна структура го инсталира и бракот (и хетеросексуалната релација) како единствено легитимна матрица и модел за односите на сродство и станува репресивен и ригидно исклучувачки механизам кој ги дереализира и ги игнорира како непостоечки и нечовечки сите останати можни видови на сродство, на интимна, сексуална и афективна релација меѓу луѓето.

Наспроти ова, отаде бинаризмите и дијадите на мислата, Батлер сугерира тријадна структура за мислење на желбата и релацијата, етаблирајќи ја како силен инструмент во деконструкцијата и разглобувањето на „доктрината за комплементарноста“ и како основа на хетеросексистичкото убедување, браковното санкционирање на сродството, консолидацијата на кохерентните родови и неможноста за препознавањето на Другиот.

Дијадната структура и комплементарноста се покажуваат како исклучително редукционистички кога станува збор за промислувањето на родовите животи кои не се вклопуваат во бинарната родова матрица, или при обидите за одредување на сексуалноста на трансродовите луѓе.

Beyond the dyad of desire

The binary dyad structure also installs marriage (and heterosexual relation) as a unique legitimate matrix and a model for kinship relations, thus becoming repressive and rigid exclusive mechanism which de-realises and ignores as non-existing and un-human all possible kinds of kinship, on intimate, sexual and affective relation between people.

Contrary to this, beyond the binaries and dyads of the thought, Butler suggests a triad structure of thinking about desire and relation, establishing it as a powerful instrument for deconstructing and undoing the “complementary doctrine,” which is the basis of heterosexual conviction, marriage sanctioning of kinship, consolidation of coherent gender and inability for recognising the Other.

The dyad structure and complementarity appear to be exceptionally reducing when we analyse gender life, which does not fit into the binary gender matrix or when we try to determine the sexuality of transgender people.

Комплементарноста е флагрантно супстрактивна и кога станува збор за исчитувањето на длабоките и неизбежни начини на кои хомосексуалноста и хетеросексуалноста заемно се дефинираат. Дијадната структура се покажува како недоволна во оној момент кога концептот за размената на жени кај Леви-Строс (Levi-Strauss) ќе се инвертира во перспективата на Ив Косовски Сеџвик (Eve Kosofsky Sedgwick) и ќе се увиди дека хетеросексуалната желба е имплицитно хомосоцијална врска меѓу двајца мажи и дека жената е, всушност, местото каде што желбите на двајца мажи се среќаваат и каде што хомосексуалноста е одложена, суспендирана и содржана, во исто време. Истата се покажува како недоволно одржлива и кога ќе се согледа хетеросексуалната љубомора која како можна сенка ја има неспособноста да се признае истополовата желба.

И лакановското (Lacan) дефинирање ја поима желбата надвор од дијадната изолација. Што сè значи исказот на Лакан дека *желбата е желбата на Другиот*? Која е овде желбата на желбата?

Оваа формулација на Лакан по себе повлекува калеидоскоп од толкувања.

Она што е јасно овде, забележува Батлер, е дека желбата продолжува да се посакува самата, да се обновува и да повторно да се удвојува. Таа никогаш не останува како единствена желба, туку постојано се алиенира, станува туѓа на самата себе, зема форма што е надвор од самата неа.

Што е желбата на желбата? Другиот како објект, во најопшта смисла, или пак желбата на Другиот којашто станува модел за мојата желба? Или, пак, треба да се понуди едиповската интерпретација,

Complementarity is flagrantly subtractive when reading the deep and inevitable ways, which mutually define homosexuality and heterosexuality. The dyad structure proves insufficient the moment Levi-Strauss's concept of exchange of women inverts into Eve Kosofsky Sedgwick's perspective. It becomes obvious that heterosexual desire is implicitly a homosexual relationship between two men, the woman being the point where the desires of the two men intersect and where homosexuality becomes delayed, suspended and integrated at the same time. The dyad structure proves also unsustainable when heterosexual jealousy becomes apparent, which as a necessary shadow, has the inability to avow to same-sex desire.

Lacan also defines desire outside the perimeter of dyad isolation. What does Lacan's statement *desire is the Other's desire* mean? What does desire desire?

Lacan's formulation implies a kaleidoscope of perspectives.

Butler clearly notices that desire continues to desire itself, continues to renew and reduplicate itself. It doesn't stay as single desire, but continues to alienate itself, becomes other to itself, taking a form that is outside itself.

What does desire desire? The Other as an object, in the most general sense, or the desire of the Other which becomes a model for one's self-desire? Maybe the answer is in the Oedipal interpretation which analyses

којашто ја интерпретира желбата и ги поставува нејзините темели низ призмата на недостатокот и забраната, невозможност да се поседува објектот на желбата на Другиот (некој трет објект). Како и да е, сите овие интерпретации го инсталираат излегувањето од дијадата и, што е уште поважно, ваквата лакановска формулација на желбата нè враќа кон Леви-Строс (од чијашто концепција е и изведена) и потврдува дека жените, во процесот на нивната размена како услов за консолидација на патрилинеарноста, се сакани токму поради тоа што се сакани од Другиот. Одовде патеката нè води повторно кон претпоставката за хомосоцијалната желба, со што дијадната структура бидува принудена да се отвори кон продуктивната партиципација на, претходно исклучениот, Трет.

Во оваа насока, Батлер настојува да ја ослободи тријадната структура на промислување на желбата од едипализацијата, од табуто за инцестот и едиповската матрица како предуслов за родовата диференцијација и како инструменти на една култура која во својата основа е хетеросексистичка, отворајќи ја истовремено истата кон можности надвор од размената на жени и претпоставките за хетеросексуалната размена.

Препознавањето како етички исход на релацијата, на интерсубјективната комуникација со Другиот и како телос на желбата, во крајна линија, исто така би било невозможен проект доколку продолжиме да се движиме низ бинарната линеарност на дијадата. Проблемот на врската, на релацијата со Другиот не е едноставно функција на комплементарноста, како што забележува Батлер. Проекцијата врз Другиот на она што ѝ припаѓа на себноста или пак инкорпорирањето на Другиот кој би требало да биде

desire and lays its foundations seen through the prism of insufficiency and prohibition, through inability to own the object of desire of the Other (a third object). Nonetheless, all this interpretations install the escape from the dyad. More importantly this formulation of Lacan brings us back to Levi-Strauss (from whose concept it derives) and affirms that women, in the process of their exchange, a condition for their consolidation and patriality, are wanted only because they are wanted by the Other. From here the path leads back to the idea of homo-social desire, which opens the dyad structure towards productive participation of, the previously excluded, Third.

In this direction, Butler persist on to release the triad structure of conceiving the desire from oedipalisation, from the incest taboo and the Oedipus matrix, they being a precondition for gender differentiation and an instrument to a culture heterosexual in its basis. In this way she conducts this triad structure to possibilities outside woman exchange and heterosexual exchange assumptions.

In a further progress through the linearity of the dyad, recognition seen as an ethical outcome of relation, of intersubjective communication with the Other and the telos of Desire, would be a rather impossible project if one continues to move along the binary lines of the Dyad. Butler suggests that the problem of the relationship, the relation with the Other is not simply a function of complementarity. The projection of what belongs to the self on the Other, the incorporation of the Other, who should be seen as separate, destroys the possibility for

гледан како одделен, ја поништува можноста за препознавање на Другиот во сета негова различност, недофатливост, непознатливост и алтеритет. Таквата релација е продукт на апетициите за omnipotentност и секогаш резултира со деструктивност којашто ја исклучива можноста за препознавање, како услов за толеранција и ненасилство. Отворањето на релациската двојка кон Третиот, е зафатот што Батлер го изведува на сосем автентичен начин.

Најпрвин Батлер ја отфрла лакановската позиција (како што веќе видовме) низ чијашто перспектива фалусот го зазема статусот на третиот термин или пак на примарниот објект во која и да било релација на желбата, со што секоја желба се простира „или кон идентификација или кон миметичка рефлексивност на патернистичкиот означувач“ (2004, 136). Од друга страна, Батлер се дистанцира и од позицијата на Џесика Бенџамин (Jessica Benjamin) која, поставувајќи философска норма за основа на еден терапевтски дискурс преку интерсубјективното препознавање, го означува Третиот како „интерсубјективен простор“, како „музиката“, хармонијата на која ќе се наштимаат дијалошките партнери или како „дијалошки процес во кој надворешното е препознаено“ (2004, 135). За разлика од оваа позиција на Бенџамин, која во Третиот гледа момент на епифанија со кој опасноста од деструкција е надмината еднаш засекогаш во името на една етика на препознавањето, Батлер, и покрај симпатиите што ги изразува кон ваквата идеализирачка перспектива, не е склона да гледа на препознавањето како на настан или низа настани со кој/кои потенцијалот за деструкција бидува целосно надминат и разрешен. Напротив, таа во препознавањето гледа процес одржуван од тензијата меѓу деструкцијата и хармонијата, omnipotentцијата и контактот, инкорпорирањето и препознавањето

recognition of the Other in all its difference, elusiveness, failure to grasp and variation. This kind of relation is a product of the appetites for omnipotence and always results in destructiveness, which excludes the possibility for recognition, the condition for tolerance and non-violence. The opening of the relational couple towards the third is an intervention, which Butler performs in an authentic way.

To begin with, Butler casts away Lacan's position (as we have already seen). In his perspective, the Phallus occupies status of the third term, the primary object in every relation of the desire, thus "all desire extends through identification or mimetic reflection of the paternal signifier" (2004, 136). On the other hand, Butler distances from Jessica Benjamin's position who lays a philosophical norm as the base for therapeutic discourse through intersubjective recognition. Thus she marks the Third as an "intersubjective space," "music," a harmony to which the dialogical partners attune or "a dialogical process in which externality is recognised" (2004, 145). Benjamin marks the Third as a moment of epiphany, which surpasses the danger of destruction once and for all in the name of ethics of recognition. Contrary to this, Butler, even though gives credence to this idealistic perspective, is not inclined to see recognition as an event or events which completely overcome and resolve the potential for destruction. Quite the opposite, in recognition she sees a process maintained by the tension between destruction and harmony, omnipotence and contact, incorporation and recognition. This intersubjective space will always be a threat to the Other from the Other. The Other cannot be understood separately from all the Others abiding at his side. The Other cannot become completely released from the "history of psychological condensation, or the participation of the abandoned object-relations

на Другиот. Тој интересубјективен простор ќе биде секогаш загрозуван од Другиот на Другиот. Другиот не може никогаш да биде сфатен одделно од сите Други вдомени на неговата страна. Другиот не може да биде целосно ослободен од целата „историја на психичка кондензација и преместувања, или пак од учеството на напуштените објект-релации кои го формираат неговото его“ (2004, 151). Другиот е постојано веќе сместен во едно поле, во една историја на центрифугални сили кои се лишуваат од себноста како центар, во една верига по која тој (Другиот), постојано лизгајќи се, носи тензија, носи ризик, го носи немирот како диференцијална специфика на релацијата.

Кутриот Едип... Ослепе, а не виде

Апориите на едиповската матрица (како што тоа го покажа расправата започната во *Проблеми со родоџи*, а која несомнено кулминира во *Разглобувајќи го родоџи*), во овој текст се потврдуваат како најпривлечен објект на интелектуално-критичката страст на Батлер.

Она што Батлер толку настојчиво одбива да го прифати е, всушност, универзалистичкото читање на едиповската матрица. Наспроти лакановската оптика која во едиповскиот триаголник гледа непроменлива схема којашто диктира универзални симболички позиции како извор на социјалноста, влегувањето во јазикот, и како диференцијален и конститутивен услов за раѓањето на субјектот, Батлер се фокусира кон дезартикулација на едипализацијата како од тезите за истата како *sine qua non* на културата, така и од тезите за примарната и универзална хетеросексуалност.

which form one's own ego" (2004, 151). The Other is already permanently placed in a field, a history of centrifugal forces deprived of a Self as a centre, placed on concatenation on which the Other is always sliding, thus creating tension, bearing risk, bearing restlessness, a differential specific of the relation.

Poor Oedipus... went blind, without realising

Aporiae of the Oedipus matrix (which became clear in the debate in *Gender Trouble*, and reached its climax in *Undoing Gender*) confirm to be the most attractive object of Butler's intellectually-critical passion.

What Butler stubbornly refuses to accept is the universalist reading of the Oedipus matrix. Lacan's optics in the Oedipus triangle sees a permanent scheme which dictates universal symbolic positions as the source of sociality, a way of entering the language, and condition for differentiation and constitutive condition for subject birth. Contrary to this, Butler focuses on the dis-articulation of oedipalisation in thesis about it as a *sine qua non* of culture as well as thesis about primal and universal heterosexuality.

Меѓутоа, ваквата позиција на Батлер не значи дека таа целосно ги отфрла претпоставките за едиповската тријада. Ова единствено подразбира дека едиповиот комплекс се посматра во неговата варијабилност во зависност од културните реконтекстуализации, дека истиот повеќе не функционира како генерирачки норматив за самата култура, дека овој триаголник на желбата не мора да ја претпоставува хетеросексуалноста во својата основа и дека истиот не е нужно поврзан со хетеросексуалната размена на жени. Консеквентно, ваквиот став ги проширува и можностите за социјална трансформација во онаа насока во која сродството повеќе не ќе се редуцира на едиповското семејство, а сексуалноста нема да се санкционира во полето на бракот, со што актуелната културна оптика ќе ги прошири сопствените визии и кон хоризонтите што Едип, како што дознаваме од наративот, не успеа да ги види пред да се ослепи.

Неприфатливо е сè уште да се гледа на едиповската матрица како на симболички закон, како на панкултурен генератор. Со самиот факт што структуралистичката „фокализација“ одбива да го вклучи во своето видно поле круцијалниот инпут на социјалните норми (кои се варијабилни по дефиниција) во генезата на симболичкиот поредок, актуелниот едиповски наратив претставува парадигматичен пример за „епистемолошко насилство“ (2004, 156). Но она што е уште поинтересно е, всушност, јазот во кој наративот почнува самиот да се деконструира. Имено, како би се разбрала забраната за сексуални врски со членови од семејството, доколку веќе претходно не постои концепцијата за семејството? Постоенето на табуто за инцестот го претпоставува постоењето на семејната структура. Или, со други зборови, дали воопшто можат симболичките позиции да ја креираат социјалната норма, доколку, веќе

But Butler's position doesn't mean that she completely discards the assumptions of the Oedipus triad. She simply claims that the Oedipus complex is analysed in its variability depending on the cultural re-contextualisation and it doesn't function as a generic normative for the culture anymore. Also that this triangle of desire doesn't assume heterosexuality as its basis and this complex is not essentially connected with the heterosexual exchange of women. Consequently, this attitude expands the possibilities for social transformation, in the direction where kinship is not reduced to Oedipal family and sexuality is not sanctioned in the field of marriage, thus the vision of the actual cultural optics expands towards horizons, which, as we know from the narrative, Oedipus didn't get to see before he went blind.

It is unacceptable to continue to see the Oedipus matrix as a symbolic law, a pan-cultural generator. The fact that structuralistic “focalisation” refuses to accept in its focal point the crucial input of the social norms (variable by definition) in the genesis of symbolic order, shows that the current oedipian narrative is a paradigmatic example of “epistemological violence” (2004, 156). But, still more interesting is the gap in which the narrative deconstructs itself. Namely, how is the prohibition of sexual relationship with kinship to be understood if a prior conception of family doesn't exist. The very existence of a taboo against incest presumes the existence of a family structure. In other words, is it really possible for symbolic positions to create social norms, unless, previously, the social norm itself does not influence the creation of symbolic positions, which robs them of the status of universal and non-historical structure?

претходно, самата таа не влијае врз нивната креација, одземајќи им го статусот на универзална и неисторична структура?

Структуралистичката перспектива ја игнорира контингентноста на сродството како исторична и културно контекстуална социјална пракса и целосно ја делегитимира претпоставката (која е исклучително издржана) за тоа дека симболичките позиции се само фосили и идеализации (никогаш целосно достижни) на контингентни културни норми и идеолошки аспирации.

Од друга страна, ваквата структура бидува деконструирана во своите претпоставки за сопствената неколебливост преку мноштвото пречекорувања и отстапки по однос на истата: реализацијата на инцестот, перверзиите, фетишизмот, хомосексуалноста, автоеротизмот, трансродовоста... Дали ова значи, прашува Батлер, дека психоанализата прави од сите нас первертити и фетишисти, и во крајна линија, дали психоанализата не треба да ги ревидира сопствените демаркациски линии на нормалното и културно препознатливото?

Реферирајќи на новите студии за траумата (инцестот *e* траума) кои ја одрекуваат можноста за наративна репрезентација (или реконструкција по сеќавање) на траумата, Батлер го проблематизира едиповскиот настан како таков, како реалитет воопшто. Дали инцестот е реален или е фантазам? Дали тоа не е замка на желбата која се крие зад маската на сеќавањето? Меѓутоа и самите овие прашања, забележува внимателно Батлер, реверзибилно нè враќаат повторно кон претходно одбегнатото потврдување на позитивноста на инцестот. Или, самата неможност за фигурирање како настан, сведочи за неговиот трауматски

Structuralistic perspective ignores the contingency of kinship being a historical and culturally contextual social practice and completely de-legitimises the assumption (completely justifiable) that symbolic positions are only fossils and idealisations (never really accessible) of contingent cultural norms and ideological aspirations.

On the other hand this kind of structure becomes deconstructed in its assumptions about its own stability through the many violations and deviations made in relation to it: awareness of incest, perversions, fetishism, homosexuality, auto-eroticism, transgender people... Butler wonders if psychoanalysis makes perverts and fetishists of us all, and really, shouldn't psychoanalysis redefine its demarcation borders of what is normal and culturally recognisable?

Butler problematises the authenticity of the Oedipus event by referring to the current trauma studies (incest *is* trauma) which reject the possibility for narrative representation (or memory reconstruction) of the trauma. Is incest real or a fantasy? Isn't it desire's trap worked by remembrance? Butler is careful to note whether all these questions won't reversibly bring us to, previously rejected, verification of the incest. Or maybe the impossibility of it ever taking place witnesses its traumatic character, its previous existence, which now resists our knowledge. What remains to be epistemologically and politically important step on such slippery ground is establishing "a

карактер, односно за неговото некогашно случување кое сега му одолева на знаењето. Она што останува како епистемолошки и политички важен чекор по ваквиот лизгав терен е етаблирањето на „форма на читање која не се труди да ја најде вистината за тоа што се случило, туку, многу повеќе, прашува што ова не-случување му има направено на прашањето за вистината“ (2004, 156) и со какви ризици за насилство нè соочува.

Со ваквиот критички став, Батлер самоволно се одрекува од можноста да понуди одговор, да ја реши загатката на Сфингата и да завладее со градот на сопствената пропаст и пропаста на човекот, во онаа смисла во која се стерилизира вистината (за човечкото), се свртува завртката и се убива детето кое игра, детето кое фантазира, кое го замислува сè уште незамисленото, детето во човекот. Батлер одбива да ја прифати без сомнеж идејата на Џесика Бенџамин за постедипална рекуперација на „прекумерно инклузивната идентификација“ (2004, 136) карактеристична за предедипалната фаза, и покрај тоа што ваквата позиција ги отвора можностите за излез од фундаменталистичката и хетеросексистичка матрица кон повеќе ко-егзистентни (родови) идентификации, едноставно поради тоа што ваквиот радикализам на Бенџамин е дестабилизиран од сè уште присутниот диморфизам на родовата онтологија и затскриената хетеросексуалност. Од друга страна, Батлер ја остава отворена можноста за триаголната структура која ја понудува Браидоти, а според која детето е секогаш вљубено во мајка си, чијашто желба е насочена некаде другаде. Батлер ја остава отворена оваа опција како услов за желбениот субјект, инкорпорирајќи ја и „прохибицијата во поглед на принудната хетеросексуалност“ (2004, 206).

form of reading that does not try to find the truth of what happened but rather, asks, what has this non-happening done to the question of truth” (2004, 156) and what is the chance of violence caused by the non-happening.

With this attitude Butler voluntarily discards the possibility to offer a solution, to solve the sphinx’s riddle and reign over the city of its own demise and the demise of humans. Demise in the sense where truth is sterilised (for what is human), the turning of the screw begins and the child who plays is killed, the child who fantasises, the child who imagines the unimaginable, the child inside the man. Butler refuses to accept indisputably Jessica’s Benjamin idea of post-oedipal recuperation of “over-inclusive identification” (2004, 136) typical for the pre-Oedipal phase, even though this position opens possibilities for a way out of the fundamentalist and heterosexist matrix towards multiple co-existing (gender) identification. This is solely because Benjamin’s radicalism is destabilised by the still present dimorphism of gender ontology and the latent heterosexuality. On the other side, Butler leaves space for possibility of a triangular structure, offered by Braidotti, according to which the child is always in love with his mother, whose desire is directed somewhere else. Butler leaves this option as a condition of the desiring subject, incorporating the “prohibition of compulsory heterosexuality” (2004, 206).

Нам ни останува да се прашуваме и понатаму дали ќе се појави новиот Софокле (или пак интерпретаторот Фројд) да го раскаже модерниот Едип, современа трагедија (?) која овој пат ќе успее да го изнесе на светлина она што е невидено, она што е човечко и вредно како такво.

**Кон една поинаква, етика на ранливоста:
Разглубувајќи го родот - проширувајќи го поимот
за човекот**

Критичката дистанца Батлер ја задржува и кон хомосексуалните бракови, онаму каде што тие се поимаат како проекти за ултимативната слобода и рамноправност, т.е. како предлог дека бракот треба да стане единствениот модус за санкционирање и легитимација на сексуалноста, гледајќи ја во истите *желбаи* за државна *желба*, желбата за државна легитимација и репродукцијата на веќе етаблираниот хетеросексистички конзерватизам. Еднакво критички Батлер се поставува и кон илузиите за целосно родово ослободување од нормите преку трансродовите и транссексуалните пречекорувања на границите на нормативната родова дијада.

Да се одбере сопственото тело, сопствениот род, сексуалност и идентитет неваријабилно значи „навигација помеѓу норми кои се понудени предвреме и му претходат на изборот“ (2004, 70), па дури и тогаш кога изгледа дека сме побегнале од истите. Апсолутната детериторијализација е химеричен проект кој го наоѓа својот исход секогаш повторно во регулаторната апаратура како комплексна мрежа од норми и правила, знаење и моќ.

We are left to wonder whether a new Sophocles will appear (or even the interpreter Freud) to tell the contemporary tragedy of Oedipus, and will manage this time to bring to light what was unseen, what is human and valuable as such.

**Towards a different set of ethics, ethics
of vulnerability: Undoing Gender - Expanding notion
of human**

Butler maintains her standpoint on gay marriages also, when defined as projects of ultimate freedom and equality, i.e. a proposal that marriage should become the only way to sanction and identify sexuality, perceiving in them the desire for the state desire, desire for state legitimisation and reproduction of the already established heterosexual conservatism. Correspondingly, Butler criticises the illusions for complete gender emancipation from the norms, through transgender and transsexual exceeding of the borders of the normative gender dyad.

To choose one's own body, gender, sexuality and identity invariably means to “navigate between norms already offered and existent before the choice” (2004, 70) even when it seems that we have managed to avoid them. Absolute “deterritorialization” is a chimeric project with a constant outcome in the regulative apparatus, which is built up as complex network of norms, rules, knowledge, and power.

Но, ваквите заклучоци не резултираат со некаков песимистички став на Батлер. Напротив, да се биде препознаен од оптиката на социјалните норми не претставува само угнетувачки или репресивен чин. Препознавањето од системот кој го дефинира човечкото и поимливото претставува и медикамент со исклучителна терапевтска моќ. Копнежот по единство и стабилност на идентитетот е една од основните антрополошки детерминанти. Родовиот или сексуалниот перформатив, без оглед на тоа што ја консолидира родовата асиметрија (и тогаш кога ја инвертира истата) претставува неопходен фактор за психичкиот интегритет на голем број интерполови и трансродови луѓе и нужен услов за живеењето поднослив живот.

Од друга страна, фактот дека ние сме деструктурирани еден во друг, дека секој од нас е урнат во лицето на другиот, имплицира дека преку телата, родот и сексуалноста стануваат изложени на другите и вовлечени во социјалните процеси. Или, „да се биде тело значи да се биде предаден на другите“. Ние како тела сме секојдневно изложени на туѓите погледи, допири, претстави и норми, па и на туѓите насилства, што, всушност ги прави нашите животи зависни од животите на другите, континуирано неизвесни и потенцијално ранливи. Да се остане со чувството на загуба, на жал, на ранливост, за Батлер не претставува исто што и да се остане пасивен/а и немоќен/а. Напротив, во жалта и ранливоста Батлер гледа извор за етичко дејствување и политичка реорганизација.

Екстраполацијата на сопственото искуство на ранливост кон ранливоста на другите е чин со кој ја потврдуваме меѓучовечката зависност и ги отвораме портите кон една ненасилна, немилитаристичка и поднослива за живот иднина.

But these conclusions do not make Butler pessimistic. On the contrary, to be recognised by the optics of social norms is not just an act of oppression. Being recognised by a system, which defines humanity and intelligibility, is a medicament with an extraordinary therapeutic power. The urge for unity and stability of identity is one of the basic anthropological determinants. Gender or sexual performative, regardless of it consolidating gender asymmetry (even when it inverts it), represents an inevitable factor for psychological integrity of a huge number of intersexual and transgender people and also an essential condition for living viable life.

On the other hand, the fact that we are undone by each other, that one is undone in the face of the other implies that through the body, gender and sexuality become exposed to the others and absorbed by the social processes. Or “to be a body means to be given over to the others”. As bodies, every day we are exposed to the gaze of the others, the touch, views and norms, even the violence of others, which really makes our life dependable on others, makes us continuously uncertain and potentially vulnerable. For Butler, being left with the feeling of lost, grief, vulnerability is not being passive and powerless. On the contrary, Butler finds a source for ethical and political reorganisation in grief and vulnerability.

The extrapolation of our own experience in vulnerability for the vulnerability of others is an act, which confirms interpersonal dependence and one that opens the doors to a non-violent, non-militaristic and liveable future.

Во оваа насока, родовите, сексуалните и половите норми, покрај својата медиќално-терапевтска функција, амбивалентно, повторно го објавуваат својот погубен поглед. Ранливоста, очигледно, престанува да важи како услов за ненасилството во оној момент кога „актуелната епистема на интелигибилно-то“ (2004,137) заснована на редуктивните модели за тоа што е човечко почнува да врши дехуманизација на одредени животи, кога секој живот не се смета за живот, а насилството врз она што е исклучено, нерелно, непрепознатливо, она што е отаде дисјункцијата на легитимното или нелегитимното, што *нема да биде и никогаш не било*, не се смета за насилство.

Знаењето и нормите оставени во своите стерилни и систематизирани граници остануваат да дејствуваат како *фармакон*, екстазисот продолжува да вибрира помеѓу неговата внатрешна антиномија, помеѓу бидувањето лек и бидувањето отров истовремено.

Социјалните норми и парадигми на знаењето ќе ја избегнат опасноста од минимализација и ќе ја зголемат сопствената потенција за максимализација на условите кои го прават животот поднослив за сите тогаш и само тогаш, кога ќе ги согледаат своите граници и ќе подлегнат на трансформација, ресигнификација, реинтерпретација, културен превод и реартикулација. Исклучително важни алатки за реализацијата на ваквиот политички проект, смета Батлер, се културниот превод и фантазијата. „Фантазијата е дел од артикулацијата на можното. Таа нè придвижува отаде актуелното и презентира реалитет од можности, сè уште неактуелизирани. Фантазијата ги предизвикува контингентните граници на она што е реалност“.

(2004, 18)

Како имплицитен стандард на нормализацијата во рамки на социјалните практики, нормата опстојува

In this respect gender, sexual and sex norms, in addition to their medical therapeutic function, proclaim ambivalently once more, their lethal perspective. Obviously vulnerability seizes to apply as a condition for non-violence the very moment the “current epistemè of intelligibility” (2004, 137), based on reductive models of what is human, begins to dehumanise certain lives; the moment when life is not life, violence against what is excluded, unreal, unknown, what is beyond disjunction of legitimate and illegitimate, *the never will be and the never was* is not considered to be violence.

When left in their sterile and systematic boundaries, meaning and norms maintain their effect as “*farmacon*”, and the ex-static goes on vibrating between its inner antinomy, between being a medicament and poison at the same time.

The social norms and paradigms of knowledge will escape the danger of minimalisation and will enlarge their own potency for maximalisation of the conditions necessary to make life liveable for everybody, only when these norms and paradigms realise their boundaries and submit to transformation, re-signification, reinterpretation, rearticulation and cultural translation. Butler considers fantasy and cultural translation to be most important tool for the realisation of this kind of political project. “Fantasy is part of the articulation of the possible; it moves us beyond what is merely actual and present into a realm of possibility, the not yet actualised. Fantasy challenges the contingent limits of what will and will not be called reality.” (2004, 18)

Being an implicit standard for normalisation inside the social practice, the norm only persists as a norm to the

како таква до оној степен додека е изведувана во социјалната пракса, реидеализирана и ревансано-увана во и преку дневните ритуали на телесниот живот. За разлика од Лакановското Символично, како универзален и непроменлив закон кој ја генерира родовата диференцијација (кој ја постулира хетеросексистичката матрица, го санкционира сродството во границите на бракот, ја регулира желбата во еден неалтернирачки закон и предвреме ја укинува можноста за каква и да било социјална родова трансформација), социјалниот закон, како што вели Батлер, не само што го продуцира своето апликативно поле, туку „се продуцира и самиот во продукцијата на тоа поле“. (2004, 107)

Растегнувањето или, уште подобро, отворањето на поимот за човекот кон недофатливиот хоризонт на можности, и реорганизацијата на актуелното знаење за интелигибилното, е нужниот услов за да им се дозволи на сите луѓе да го живеат својот живот како вреден и како поднослив за живеење.

И конечно, разглобувајќи го родот, демонтирајќи ја артефициелната машина и раз-градувајќи ги бинарните родови парадигми на нивните составни делови, Батлер ја отвора можноста за отпор, но не однадвор, туку секогаш во рамките на полето на норми. Деконструирајќи го, Батлер го реинтерпретира родот во перспективата на естетска, стилизирачка, уметничка, или можеби најточно, во цез практика на импровизација, тешка за именување, а која подразбира извесна „имагинарна игра и капацитет за трансфигурација на една поединост, на еден детал во друг, преку процесот на импровизација и супституција“. (2004, 137)

extent that it is acted out in a social practice and re-idealised and reinstated in and through the daily social ritual of bodily life. Contrary to Lacan's "symbolic," a universal and permanent law generating gender differentiation (it postulates the heterosexual matrix, which sanctions kinship in the marital boundaries, regulates the desire into non-optional law and excludes the possibility for any kind of social transformation prematurely), the social law, according to Butler, not only produces its field of application, but "it produces itself in the production of that field." (2004, 107)

Stretching, or much better, releasing the notion about man towards the remote horizon of possibilities, and organisation of the actual knowledge of intelligibility, is the necessary condition for people to be allowed to live their life as worthy and liveable.

To conclude, Butler opens a possibility for resistance, not outside, but always inside the field of norms, by undoing gender, dismantling the artificial machine and dismembering the binary gender paradigms to its basic parts. By deconstructing gender Butler re-interprets it in the perspective of aesthetic, stylistic, artistic improvisation. Or rather a jazz improvisation hard to name, implying an "imaginary game and a capacity to transfigure one item into another through a process of improvisation and substitution." (2004, 137)

Translated from Macedonian by Julijana Micova

Библиографија:

Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.
Rabinow, Paul and Nikolas Rose. 2003. *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
Фуко, Мишел. 2003. *Историја на сексуалноста, том 1*, Скопје: Три.

References:

Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.
Rabinow, Paul, and Nikolas Rose. 2003. *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
Фуко, Мишел. 2003. *Историја на сексуалноста, том 1 (The History of Sexuality, Vol. 1)*. Скопје: Три.

к С у л т у р и

identities 

c u l t u r e s K

Деспина
Ангеловска

Транслациони идентитети и постколонијални перспективи

Despina
Angelovska

Identités translationnelles et perspectives postcoloniales

1. Постколонијална критика и транслациони идентитети

Во овој текст ќе се осврнеме на придобивките од постколонијалната критика и нивната современа употреба надвор од рамките на типичната постколонијална ситуација во која настанале, наспроти потребата од еден поширок процес на критичка деколонизација, кој, како што тоа го анализира италијанскиот теоретичар на книжевноста и компаративист, Армандо Њиши (Armando Gnisci), „ќе биде основна задача на интелектуалците од целиот свет, а особено од Европа, која ќе биде насочена или кон повторно читање на минатото, или кон заедничкото планирање на сегашноста и иднината“.¹ Нашите размислувања, кои поаѓаат од концептите на „транслационите идентитети“ (translational identities) и на „културното преведување“ (cultural translation), разработени особено од страна на еден од најбитните теоретичари на современата постколонијална критика, Хоми К. Баба (Homi K. Bhabha), притоа ќе се надоврзат на постколонијалните преведувачки студии, каде преиспитувањето и критичката ревизија на традиционалните лингвистички категории

1. Critique postcoloniale et identités translationnelles

Nous allons nous tourner dans ce texte vers les acquis de la critique postcoloniale et leur utilisation contemporaine en dehors du cadre de la situation typiquement postcoloniale de leur émergence, face au besoin croissant d'un processus plus large de décolonisation critique, lequel, comme l'analyse le théoricien italien de la littérature et comparatiste, Armando Gnisci, « va être le rôle essentiel des intellectuels du monde entier, et plus particulièrement d'Europe, orienté ou bien vers une relecture du passé, ou bien vers la planification commune du présent et du futur ».¹ Nos réflexions, dont les points de départ sont les concepts d'« identités translationnelles » (translational identities) et de « traduction culturelle » (cultural translation), élaborés surtout par l'un des théoriciens les plus importants de la critique postcoloniale, Homi K. Bhabha, vont aussi rejoindre les études postcoloniales de la traductologie, où le questionnement et la révision critique des catégories linguistiques traditionnelles et des oppositions binaires s'inscrivent de nouveau, dans le cadre d'un mouvement plus large de déconstruction et de décolonisation critique de la civilisation européenne/

и бинарни опозиции се впишуваат, повторно, во рамките на едно пошироко движење на критичка деконструкција и деколонизација на европската/ европоцентричната цивилизација и на културниот есенцијализам, отворајќи се кон една интеркултурна перспектива.

1.1. Транслациони идентитети

Насловната синтаagma на овој есеј, *Транслациони² иденитијетети*, како што веќе рековме, се однесува на концептот на современиот постколонијален теоретичар, Хоми К. Баба. Концептот на „транслационите идентитети“ е особено разработен во неговата книга *Локација на културајџа (The Location of Culture, 1994)*,³ дело во кое тој, со помош на придобивките на Лакановата психоанализа, постмодерните поими на мимикрија и перформативност, како и на Деридовата деконструкција, ја поддржува потребата од преиспитување на културите и на националните (и националистички) претстави, потцртувајќи ја „хибридноста“ која го карактеризира просторот на колонијалната контестација, тој „амбивалентен“ и „противречен“ простор каде што се артикулираат културните разлики и кој го прави повикувањето на некаква хиерархиска „чистота“ на културите невозможно. Баба смета дека културните идентитети не може да бидат сведени на однапред дадени аисториски културни црти, дефинирани во контекстот на конвенциите на етницитетот. Културниот идентитет на постколонијалниот субјект, според него, се гради по пат на преговарање и постојана културна конфронтација и размена, кои го овозможуваат осветувањето за културните разлики, како и нивното трансформирање. Овие идентитети, кои го карактеризираат постколонијалниот субјект и кои се обликуваат по пат на дисконинуирано преведување

eurocentrique ainsi que de l'essentialisme culturel, en s'ouvrant vers une perspective interculturelle.

1.1. Identités translationnelles

Le syntagme-titre de cet essai, *Identités translationnelles*,² comme nous l'avons déjà dit, se réfère au concept d'un des théoriciens les plus importants de la critique postcoloniale, Homi K. Bhabha. Le concept théorique d'« identités translationnelles » est surtout élaboré par Bhabha dans son livre *The location of Culture (1994)*,³ ouvrage dans lequel, avec l'aide des acquis de la psychanalyse lacanienne, des notions postmodernes d'imitation et de performance, ainsi que de la déconstruction derridienne, il soutient le besoin d'une remise en question des cultures et des représentations nationales (et nationalistes), en soulignant l'« hybridité » qui caractérise le site de la contestation coloniale, cet espace « ambivalent » et « contradictoire » où s'articulent les différences culturelles et qui rend toute référence à une « pureté » hiérarchique des cultures impossible. Bhabha considère que les identités culturelles ne peuvent pas être réduites à des lignes culturelles a-historiques préétablies, définies dans le contexte des conventions de l'ethnicité. L'identité culturelle du sujet postcolonial, selon lui, se construit par voie de négociation et par une confrontation et un échange culturels constants, lesquels permettent la prise de conscience ainsi que la transformation des différences culturelles. Ces identités, caractérisant le sujet postcolonial et se formant par « une traduction et une négociation discontinues »,⁴ sont nommées par Homi Bhabha « identités translationnelles ». ⁵ Dans son œuvre, il consacre une attention particulière à l'analyse

и преговарање,⁴ Хоми Баба ги именува „транслациони идентитети“.⁵ Во своето дело, тој обрнува особено внимание на анализата на културните трансформации во современиот свет, поврзани со транснационалните феномени на миграција, дијаспора, дислокација и релокација кои ја зголемуваат потребата за културно преведување.

1.2. Културно преведување и хибридноост

Концептите на „културно преведување“ и на „хибридноост“ се клучни поими во делото на Хоми Баба. Со овие размислувања, тој ги продолжува постколонијалните дебати, каде разликите на културите и на литературите се централната тема. Така, постколонијалната критика се надвиснува над еден постколонијален и транснационален свет, во кој феномените на миграција, егзил и дијаспора се сè почести. Таму каде што претходно пренесувањето на националните традиции ја претставуваше клучната тема на светската литература, токму транснационалните и транскултурните приказни за емигранти, имигранти и мигранти од поранешните колонии и од Третиот свет, приказните за обескоренетоста и за обездомноста (homelessness) на современиот свет стануваат центар на интересот на постколонијалната критика. Токму во таа смисла Хоми Баба ги анализира преведувачките и преговарачките капацитети како предодредувачки за транслационите и транснационалните постколонијални идентитети.⁶

Според Баба, натурализираниот и унифицирачкиот дискурсна нација, народот, или пак на автентичната народна традиција, односно, митовите за вкоренетата и фиксираната културна специфичност, едноставно престануваат да бидат референтни, и така, стануваме многу посвесни за „конструкцијата на културата“

des transformations culturelles dans le monde contemporain, liées aux phénomènes transnationaux de migration, diaspora, dislocation et relocation qui augmentent le besoin de translation/traduction culturelle.

1.2. Traduction culturelle et hybridité

Les concepts de « traduction culturelle » et d' « hybridité » sont des notions clé dans l'œuvre de Homi Bhabha. Avec ses réflexions, Bhabha rejoint les débats postcoloniaux, où les différences des cultures et des littératures sont le sujet central. Ainsi, la critique postcoloniale se penche sur un monde postcolonial et transnational, dans lequel les phénomènes de migration, d'exil et de diaspora sont de plus en plus courants. Là où auparavant la transmission des traditions nationales représentait le sujet clé de la littérature mondiale, ce sont justement les histoires transnationales et transculturelles d'émigrants, d'immigrants et de migrants des anciennes colonies et du Tiers-monde, les histoires du déracinement et de la perte du chez-soi (homelessness) du monde contemporain, qui deviennent le centre d'intérêt de la critique postcoloniale. C'est justement dans ce sens que Homi Bhabha analyse les capacités de traduction et de négociation comme déterminantes pour les identités translationnelles et transnationales postcoloniales⁶.

Selon Bhabha, le discours naturalisé et unifiant de la nation, du peuple, ou bien de la tradition populaire authentique, c'est-à-dire les mythes de la spécificité culturelle enracinée et fixe, cesse d'être simplement référentiel, et nous devenons ainsi beaucoup plus conscients de la « construction de la culture » et de l'« invention de la

и за „инвенцијата на традицијата“.⁷ Според Баба, понатаму, повикувањето на изворноста или чистотата на културата е неодржливо, дури и без притоа да треба да се навраќаме на емпириските историски инстанци кои ја докажуваат нејзината хибридноста. Културите не се сметаат веќе како хомогени монади, туку повеќе како хибридни преплетувања, трансформирани од средбата со другоста и со мешањето со „странските“ култури (надвиснувајќи се над оваа хибридна постколонијална позиција, постколонијалната теорија, притоа, не го порекнува постоењето на нерамнотежата и нееднаквоста на односите на моќ меѓу културите). Ова исто така имплицира дека во овој интеркултурен и транснационален контекст, преводите на културите/текстовите не се сметаат веќе како преводи на „изворните“, „автохтоните“ и „чистите“ култури/текстови, затоа што последниве, според постколонијалната теорија, која од своја страна се надоврзува исто и на постструктуралистичката теорија,⁸ се секогаш веќе претставени, преведени и хибридни.

Постколонијалната критика го деконструира системот на бинарните опозиции врз кој се заснова империјалистичката логика на колонизацијата. На тој начин, нејзиниот интерес е насочен кон хибридниот простор на деколонизацијата, просторот каде што се преклопуваат тие бинарни опозиции, каде амбивалентноста и измелезеноста на идентитетите и културите го подриваат колонијалниот и евроцентричниот диспозитив. Хибридноста, кај Хоми Баба, претставува активен чин на отпор спрема доминантната колонијална сила, подривајќи ги нејзините повикувања на сопствената „автентичност“⁹ и настојувања за хомогенизација на идентитетите, односно подривајќи ја така самата есенцијалистичка основа врз која империјалистичкиот и колонијалистичкиот дискурс

tradition».⁷ Selon lui, par ailleurs, les références à l'originalité ou à la pureté de la culture sont insoutenables, en dehors même de tout recours aux instances historiques empiriques qui prouvent l'hybridité de celle-ci. Les cultures ne sont plus considérées en tant que monades homogènes, mais plutôt comme des intersections hybrides, transformées par la rencontre avec l'altérité et par le mélange avec des cultures « étrangères » (tout en considérant l'hybridité de la position postcoloniale, la théorie postcoloniale ne réduit pas l'existence encore d'un déséquilibre et d'une inégalité de rapports de pouvoir entre les cultures). Cela implique également que, dans ce contexte interculturel et transnational, les traductions des cultures/textes ne sont plus considérées comme des traductions de cultures/textes « originaux », « autochtones » et « purs », car ces derniers, selon la théorie postcoloniale, qui, de son côté, se réfère également à la théorie poststructuraliste,⁸ sont toujours déjà représentés, traduits et hybrides.

La critique post-coloniale déconstruit le système des oppositions binaires sur lequel se fonde l'idéologie impérialiste de la colonisation. Ce faisant, son intérêt est orienté vers l'espace hybride de la décolonisation, l'espace de l'intersection de ces oppositions binaires, où l'ambivalence et le métissage des identités et des cultures subvertissent le dispositif colonial et eurocentrique. L'hybridité, chez Homi Bhabha, représente un acte de résistance active face à la force dominante coloniale et à ses efforts de homogénéisation des identités, subvertissant ses références à son « authenticité »,⁹ c'est-à-dire déconstruisant ainsi la base essentialiste même sur laquelle le discours impérialiste et colonial fonde sa supériorité. Ainsi, l'identité postcoloniale surgit dans l'hybridité de cet enchevêtrement des cultures, et celles-ci deviennent

ја засноваат својата супериорност. Така, постколонијалниот идентитет никнува во хибридноста на тоа преклопување и преплетување на културите и тие стануваат интер и транскултурни. Постколонијалната критика се надвиснува над тие „меѓу-култури“ (cultures-in-between), односно, над хибридниот простор на колонијалната контестација, тој „трет простор“¹⁰ на преклопувањето и на мешањето на културите, каде границите не се веќе јасно разграничени, туку амбивалентни,¹¹ каде културните значења и идентитетите/јазичите содржат секогаш траги од други значења и од други идентитети/јазичи. Тоа е просторот на осцилација меѓу културите кој се наоѓа отаде поединечните нации, тоа е просторот на граничните искуства и противречности, просторот на полиглосијата и на хетероглосијата. За постколонијалната критика, културните не(до)разбирања се подеднакво продуктивни.

2. Постколонијално преведување

Постколонијалниот ракопис се испишува како интеркултурен ракопис, производ на транспонирањето на културите. Постколонијалните текстови, често анализирани како „хибридни“ или „измелезени“ поради различните културно-лингвистички слоеви кои ги конституираат, успеале да создадат нов јазик кој го предизвикува самиот поим на „странски текст“, бидејќи овие текстови, напишани од постколонијални билингвални или плурилингвални субјекти, создаваат еден „меѓу-јазик“ и оттука заземаат еден културен меѓу-простор. Црпејќи од повеќе од една култура, од повеќе од едно искуство на светот, во рамките на истиот текст, постколонијалната литература, мошне често, ги предизвикува нашите традиционални поими на „оригиналното дело“ и на неговиот превод. Така, на повеќе начини, овие плурилингвал-

inter- et transculturelles. La critique postcoloniale se penche sur cet espace culturel « entre les deux » (« cultures-in-between »), c'est-à-dire sur l'espace hybride de la contestation coloniale, ce « tiers-espace »¹⁰ de l'intersection et du métissage des cultures, où les frontières ne sont plus clairement distinguables, mais ambivalentes,¹¹ où les significations culturelles et les identités/langues contiennent toujours des traces d'autres significations et d'autres identités/langues. C'est l'espace d'oscillation entre les cultures qui se trouve au-delà des nations particulières, c'est l'espace des expériences limites et contradictoires, l'espace de la polyglossie et de l'hétéroglossie. Pour la critique postcoloniale, les malentendus et quiproquos culturels sont également productifs.

2. La traduction postcoloniale

L'écriture postcoloniale se tisse en tant qu'écriture interculturelle, elle est le produit de la transposition des cultures. Les textes postcoloniaux, analysés souvent comme « hybrides » ou « métissés » en raison des différentes couches culturo-linguistiques qui les constituent, ont réussi à forger un nouveau langage qui défie la notion même du « texte étranger », car ces textes, écrits par des sujets postcoloniaux bilingues ou plurilingues, créent une langue « entre-les-deux » et par là occupent un espace culturel entre les deux. Puisant à plus d'une culture, à plus d'une expérience du monde, dans le cadre du même texte, la littérature postcoloniale, très souvent, défie nos notions traditionnelles de l'« œuvre originale » et de sa traduction. Ainsi, de plusieurs façons, ces textes postcoloniaux plurilingues résistent-ils au monolinguisme, demandant à leurs lecteurs d'être comme eux, c'est-à-dire

ни постколонијални текстови се отпорни кон монолингвалното и го исклучуваат него, барајќи притоа од читателите да бидат како нив, односно, способни да читаат и да преведуваат симултано. Преведувањето, така, станува интегрален дел од искуството на читањето/пишувањето на постколонијалниот текст. Оттука, традиционалните граници меѓу самиот текст и преводот почнуваат да се претопуваат. Постапката на (дис)континуирано преведување, која во еден постколонијален свет е отсега интегрален дел од пишувањето на „авторскиот текст“, како да ја содржи постапката на негово деконструирање, надоврзувајќи се така на децентрирањето на концептите на „автор“ и на „авторско дело“ на „оригиналниот текст“, кои беа започнати од постструктурализмот. Преведувањето станува метафора за постколонијалното пишување/читање. (Ова, истовремено, не го брише постоењето на различноста и нееднаквоста на светските литератури, кое фрла критичко светло на општата глобална преводливост и стандардизација, создавајќи отпор при преведувањето – она за што пишува и Хоми К. Баба во *Локацијата на културата*¹²).

Ова постколонијално искуство е споредливо со она на македонските и/или балканските интелектуалци, чија балканска/балканизирана позиција напати е критички разгледувана и (дис)лоцирана со помош на постколонијалната теорија,¹³ за коишто преведувањето, преминувањето од еден кон друг јазик, е незаобиколен и рутински дел од читањето и од пишувањето на книжевните/теориските/научните текстови. Преведувањето - и отпорот при преведувањето - кај „помалите“ (ориентализираните/балканизираните) култури/јазици станува нужна и инхерентна состојка на нивното читање/пишување и го одредува нивниот капацитет за опстојување, нивната виталност. Токму во таа смисла, бројни интелектуал-

capables de lire et de traduire simultanément. Ainsi la traduction devient-elle partie intégrante de l'expérience de la lecture/de l'écriture du texte postcolonial. De même, les frontières traditionnelles entre le texte lui-même et la traduction commencent à se brouiller. La procédure de traduction (dis)continue, laquelle dans un monde postcolonial fait désormais partie intégrante de l'écriture du « texte d'auteur », semble ainsi comporter de manière inhérente la procédure de la déconstruction de ce dernier, rejoignant aussi le décentrement des concepts d'« auteur » et d'« œuvre d'auteur », du « texte original », qui a été entamé par le poststructuralisme. La traduction devient la métaphore de l'écriture/la lecture postcoloniale. (Cela, en même temps, ne réduit pas l'existence de la différence et de l'inégalité des littératures mondiales, ce qui jette une lumière critique sur la traduisibilité et standardisation générale, en créant de la résistance dans la traduction – ce sur quoi écrit Homi K.Bhabha dans la *Location de la culture*¹²).

Cette expérience postcoloniale est comparable à celle des intellectuels macédoniens et/ou balkaniques, dont la position balkanique/balkanisée est parfois appréhendée et (dé)localisée de façon critique avec l'aide de la théorie postcoloniale¹³, et pour qui la traduction, le passage d'une langue à une autre, est une partie incontournable et routinière de la lecture et écriture des textes littéraires/théoriques/scientifiques. La traduction – et la résistance dans la traduction – dans les cultures/langues « minoritaires » (orientalisées/balkanisées) devient une composante nécessaire de leur lecture/écriture et détermine aussi leur capacité de survie, leur vitalité. C'est justement dans ce sens que de nombreux intellectuels des Balkans ont adopté le vocabulaire postcolonial pour

ци од Балканот го усвоија постколонијалниот вокабулар за да го анализираат односот на културното со политичкото во балканскиот контекст кој, според нив, бивајќи (симболички и политички) секогаш веќе Друг во однос на Европа, поседува сличности со постколонијалниот контекст¹⁴.

2.1. Преведувачките студии и постколонијалниот пресврт

Преведувачките студии денес се здобиваат со сè поголемо значење и тие исто стануваат центар на интересот на постколонијалната теорија. Сузан Баснет (Susan Bassnet) и Андре Лефеве (André Lefevre), двајца реномирани теоретичари на преводот, во своето дело *Превод, историја и култура*,¹⁵ го најавија „културниот пресврт“ кој веќе одамна се подготвуваше. Накусо, тие сметаат дека во светот на глобалните идентитети, „ниту зборот, ниту текстот, туку културата е онаа која станува оперативната единица на преведувањето“.¹⁶ Во 1990-тите, преведувачките студии се во голема мера под влијанието на оваа културна промена, која, како што тоа го покажа Баснет во својата студија *Конструкција на културите. Есеи за книжевниот превод*,¹⁷ врши приближување меѓу културните и преведувачките студии, коешто се должи на нивните заеднички напори да се разбере процесот и статусот на глобализацијата и на националните идентитети. Така, културниот пресврт во преведувачките студии станува сè повеќе интеркултурен. Поточно, овој пресврт е именуван постколонијален и тој се однесува на статусот на преведувањето во современото глобално општество. Признавањето на значењето на преводот е поврзано со подривањето на империјалистичката претстава за еднојазични општества, за доминантни култури и јазици. Мултилингвизмот и мултикултурализмот постепено се

analyser le rapport du culturel avec le politique dans le contexte balkanique, lequel, selon eux, étant (symboliquement et politiquement) toujours déjà Autre par rapport à l'Europe, possède des similarités avec le contexte postcolonial¹⁴.

2.1. Les études de traductologie et le renversement postcolonial

Les études de traductologie prennent aujourd'hui une importance de plus en plus grande et elles deviennent ainsi un centre d'intérêt de la théorie postcoloniale. Susan Bassnet et André Lefevre, deux éminents théoriciens de la traduction, ont, dans leur ouvrage *Traduction, histoire et culture*,¹⁵ annoncé le « renversement culturel » qui se préparait déjà depuis longtemps. En bref, ils considèrent que, dans le monde des identités globales, « ce n'est ni le mot ni le texte, mais la culture qui devient l'unité opératrice de la traduction ».¹⁶ Dans les années 1990, les études de traductologie sont dans une grande mesure sous l'influence de ce changement culturel, lequel, ainsi que l'a montré Bassnet dans son étude *Construction des cultures. Essais sur la traduction littéraire*,¹⁷ opère un rapprochement entre les études culturelles et celles de la traduction, rapprochement qui est dû à leurs efforts communs pour comprendre le processus et le statut de la globalisation et des identités nationales. De cette façon, le renversement culturel dans les études de traductologie devient de plus en plus interculturel. Plus exactement, ce changement est nommé postcolonial et il traite du statut de la traduction dans la société globale actuelle. La reconnaissance de l'importance de la traduction est liée au démantèlement de la représentation impérialiste de sociétés monolingues, de cultures et de langues dominantes. Le multilinguisme et le multiculturalisme sont petit à petit reconnus comme des valeurs culturelles.¹⁸

признаваат за културни вредности.¹⁸ Под влијание на постколонијалната критика, теоријата на преводот ја усвојува нејзината културно-политичка перспектива и го преиспитува традиционалниот концепт на преведувањето. Оттука, никнува еден цел корпус на постколонијални преведувачки студии, врз кои токму делата на Хенри Луис Гејтс (Henry Louis Gates), Гајатри Чакраворти Спивак (Gayatri Chakravorty Spivak) или Хоми К. Баба (Homi K. Bhabha) имаат најголемо влијание.

*Преобмислување на преводот*¹⁹ е наслов на делото на познатиот теоретичар на преводот Лоренс Венути (Lawrence Venuti), посветено на постколонијалните преведувачки студии. Венути во него ја анализира традиционалната концепција на преведувањето како невидлива и просирна пракса, што авторските права ја дефинираат како секундарен производ, „дериват“ кој се базира врз „оригиналното дело“ на авторот. Преводот се чини маргинализиран особено поради една романтична концепција на „авторското дело“ и на една платоновска метафизика на текстот. Така, традиционално, преводот се смета за добар кога тој е „невидлив“, „просирен“, односно кога преведениот текст остава впечаток дека не бил преведен, дека е оригинал, дека го рефлектира суштинското значење на странскиот текст, кога истиот го одомаќинува. За постколонијалната теорија на преводот, преобмислувањето на истиот претставува не само философски туку и политички чин, кој носи низа последици. Така, според Венути, секој обид, денес, да се направи видлив преводот претставува исто и политички чин на оспорување на националистичката, империјалистичката и родово дискриминирачката идеологија, кои се имплицитно содржани во маргинализираниот (и според одредени автори феминизираниот²⁰) статус на преводот и

Sous l'influence de la critique postcoloniale, la théorie de la traduction adopte sa perspective culturo-politique et questionne le concept traditionnel de la traduction. De là naît tout un corpus d'études postcoloniales de la traduction sur lesquelles ce sont les œuvres de Henry Louis Gates, Gayatri Chakravorty Spivak ou Homi K. Bhabha qui ont la plus grande influence.

Repenser la traduction,¹⁹ tel est le titre de l'ouvrage de l'éminent théoricien de la traduction Lawrence Venuti, consacré aux études de traductologie postcoloniale. Venuti y analyse la conception traditionnelle de la traduction en tant que pratique invisible et transparente, où les droits d'auteur définissent la traduction comme un produit de second ordre, comme une « œuvre dérivative » qui se base sur « une œuvre originale d'auteur ». La traduction semble marginalisée surtout en raison d'une conception romantique de « l'œuvre d'auteur » et d'une métaphysique platonicienne du texte. Ainsi, traditionnellement, la traduction est considérée comme bonne lorsqu'elle est « effacée », « transparente », c'est-à-dire lorsque le texte traduit donne l'impression de ne pas l'être, d'être l'original, de refléter la signification essentielle du texte étranger, lorsqu'il apprivoise celui-ci. Pour la théorie postcoloniale de la traduction, repenser celle-ci est un acte non pas seulement philosophique mais aussi politique, qui porte ses conséquences. Ainsi, selon Venuti, chaque tentative de rendre la traduction visible aujourd'hui représente-t-elle aussi un geste politique de contestation de l'idéologie nationaliste, impérialiste et sexiste, implicitement contenue dans le statut marginalisé (et selon certains auteurs « féminisé »²⁰) de la traduction. Ainsi Venuti soutient-il l'idée d'une « étrangéisation » (foreignizing) de la traduction, face

преведувачето. Венути, така, ја поддржува идејата на „отуѓување“ (foreignizing) на преводот, наспроти традиционалните обиди на негово „одомаќинување“, „присвојување“, „припитомување“ (domesticating) по секоја цена.²¹ Според него, постколонијалниот преведувач е оној кој ги култивира полисемијата, неологизмите, фрагментираната синтакса, дискурзивната хетерогеност. Постколонијалниот превод се конструира како разлика и како видлива другост, како дисконтинуирана текстуалност во која преведувачот на инвентивен начин се надоврзува на продукцијата на значењето и притоа ги подрива традиционалните претстави и нарации.

2.2. Постколонијалната теорија и постструктуралистичката деконструкција

Во својот обид за деколонизација на текстот и на преводот и за надминување на евроцентричните и типично западните ставови кои долго време доминираа во рамките на преведувачките студии, постколонијалната теорија на преводот се надоврзува на деконструкцијата и ревизијата на овие категории која е веќе извршена во постструктурализмот. Во својот вовед на книгата *Преобмислување на преводот. Говор, субјективност, идеологија*,²² Венути пишува:

„Постструктурализмот всушност започна едно радикално преиспитување на традиционалните топови на теоријата на преводот. Надоврзувајќи се на есејот на Валтер Бенјамин (Walter Benjamin) *Улогата на преведувачот*, постструктуралистичките мислителите, како што се Жак Дерида (Jacques Derrida) и Пол де Ман (Paul de Man) ја распрснуваат бинарната опозиција меѓу „оригиналот“ и „преводот“, како и нивната традиционална хиерархија, којашто ја поддржува невидливоста на преведувачот денес.“²³

aux tentatives traditionnelles de sa « domestication », de son « apprivoisement » à tout prix.²¹ Selon lui, le traducteur postcolonial est celui qui cultive la polysémie, les néologismes, la syntaxe fragmentée, l'hétérogénéité discursive. La traduction postcoloniale se construit en tant que différence et en tant qu'altérité visible, en tant que textualité discontinue dans laquelle le traducteur rejoint d'une façon inventive la production du sens, en subvertissant les représentations et narrations conventionnelles.

2.2. La théorie postcoloniale et la déconstruction poststructuraliste

Dans sa tentative de « décolonisation » du texte et de la traduction, ainsi que de dépassement des attitudes eurocentriques et typiquement occidentales qui ont longtemps dominé les études de traductologie, la théorie postcoloniale de la traduction rejoint la déconstruction et la révision de ces catégories déjà opérées par le poststructuralisme. Dans son introduction du livre *Repenser la traduction. Parole, subjectivité, idéologie*,²² Venuti écrit :

« Le poststructuralisme a en fait commencé une remise en question radicale des topos traditionnels de la théorie de la traduction. Se référant à l'essai de Walter Benjamin *Le rôle du traducteur*, les penseurs poststructuralistes, tels que Jacques Derrida et Paul de Man, font exploser l'opposition binaire entre l'« original » et la « traduction », ainsi que leur hiérarchie traditionnelle soutenant l'invisibilité du traducteur aujourd'hui. »²³

Венути цитира битен дел од современата критичка теорија, како што е теоријата на интертекстуалноста, ставајќи го под прашалник митот за авторитетот и оригиналноста, кој ја создаде привилегираната позиција на пишувањето во однос на преведувањето. Тој, исто така, се надоврзува и на постструктуралистичкиот теоретичар на книжевноста Тери Иглтон (Terry Eagleton), според кого текстовите не никнуваат *ex nihilo*, туку пишувањето и преведувањето зависат од претходните текстови. Понатаму, Венути го цитира и Дерида, кој нуди една од највлијателните ревизионистички теории на преводот: „Доколку оригиналот има потреба да биде надополнет, тоа е затоа што тој на почетокот не бил тука без „грешка“, целосен, комплетен, тотален, идентичен на самиот себе.“²⁴ Ставајќи ја „разликата“ во срцето на оригиналот и на јазикот како бесконечен синцир на означители чие значење е секогаш диференцијално и одложено, никогаш присутно како единство и целина, Дерида прави превод од самиот оригинален текст, односно нецелосен процес на преведување на еден означувачки синцир во еднозначно означено, и овој процес е дополнително усложнет кога е поместен и преведен од страна на друг означувачки синцир во различен јазик.²⁵ Преводот, тогаш, не е веќе никогаш целосно „верен“, тој е „повторување со разлика“, тој е секогаш недостиг и надополнување, и не може веќе никогаш да биде едноставно просирно претставување. Дерида ја изложува невозможноста на „сонот на превод без остатоци“. Според него, секогаш има нешто што останува како вишок и што ги замачкува границите меѓу оригиналот и преводот. Проектот на Дерида, на кој се надоврзува Венути, е да ја подрие бинарната опозиција меѓу оригиналот и неговата репродукција-превод и да ја направи нивната разлика неодредлива. Ставајќи ја на преден план меѓусебната зависност и задолженост на пишувањето и преведу-

Venuti y cite une partie importante de la théorie critique contemporaine, telle la théorie de l'intertextualité, mettant en question le mythe de l'autorité et de l'originalité qui ont engendré la position privilégiée de l'écriture par rapport à la traduction. Venuti se réfère également au théoricien de la littérature poststructuraliste Terry Eagleton, selon lequel les textes n'émergent pas *ex nihilo*, mais plutôt l'écriture et la traduction dépendent de textes précédents. Venuti, cite par ailleurs Derrida, lequel offre une des plus influentes théories révisionnistes de la traduction: « Si l'original appelle un complément, c'est parce qu'à l'origine il n'était pas là sans « faute », entier, complet, total, identique à soi-même ».²⁴ Mettant la « différance » au cœur de l'original et de la langue en tant que chaîne infinie de signifiants dont la signification est toujours différentielle et différée, jamais présente en tant qu'unité, Derrida fait du texte original même une traduction, c'est-à-dire, un processus incomplet de traduction d'une chaîne signifiante en un signifié univoque, et ce processus est supplémentairement compliqué lorsqu'il est déplacé et traduit par une autre chaîne signifiante dans une langue différente.²⁵ La traduction, alors, n'est plus jamais totalement « fidèle », elle est une « répétition avec différence », elle est toujours un manque et un supplément, et ne peut plus jamais être une représentation transparente. Derrida expose l'impossibilité du « rêve de traduction sans restes ». Il y a, dit-il, toujours quelque chose qui reste en plus et qui brouille les distinctions entre l'original et la traduction. Le projet de Derrida, auquel se joint Venuti, est de subvertir l'opposition binaire entre l'original et sa reproduction-traduction et de rendre leur différence indécidable. En mettant en avant l'interdépendance de l'écriture et de la traduction, Derrida subvertit l'autonomie et le privilège du texte « original ».

вањето, Дерида ја подрива автономноста и привилегијата на „оригиналниот“ текст.

Надоврзувајќи се на оваа постструктуралистичка концепција на текстуалноста, постколонијалната теорија сè повеќе ја критикува традиционалната европска идеја на преводот која се базира на „романтичната“ концепција на авторскиот текст како вечен и непогрешлив, вкоренет во своето културно потекло. Оваа базична концепција е уште повеќе ставена под прашалник од текстовите, сведоштвата и искуствата на бикултуралните или мултикултуралните идентитети кои се сè помногубројни и ја одразуваат сè посложената колективна слика во сите нејзини облици. Така, во современиот глобализиран свет, има сè повеќе мултилингвални автори кои пишуваат за мултилингвални читатели; малку по малку, полиглотската матрица ја менува онаа на единствениот „мајчин јазик“. Наспроти осознавањето на неизбежната амбивалентност, која произлегува од преклопувањето и мешањето на културите, преводот исто така треба да биде ревидиран, со оглед на тоа дека изворната, оригиналната литература и преведената, деривираниот литература, не може веќе да бидат јасно дефинирани и разграничени. Според постколонијалната критика, загубата на јасната дистинкција меѓу продукцијата и репродукцијата ги преиспитува, исто така, воспоставените граници на моќта и ги подрива етаблираните евроцентрични културни модели кои ги привилегирале колонијалните јазици над домородните, пишувањето над усменоста, лингвистичката култура над инскриптивните култури од поинаков вид²⁶ итн. Поради тоа, авторството видено како преведување е и подривање на колонијалниот авторитет.

Rejoignant cette conception poststructuraliste de la textualité, la théorie postcoloniale critique de plus en plus l'idée traditionnelle européenne de la traduction qui se fonde sur la conception « romantique » de l'œuvre d'auteur en tant qu'œuvre éternelle et sans-faute, enracinée dans son origine culturelle. Cette conception basique est encore plus remise en question par les textes, les témoignages et les expériences des identités biculturelles ou multiculturelles, de plus en plus nombreuses, reflétant l'image collective de plus en plus complexe dans tous ses reflets. Aussi, dans le monde contemporain globalisé, y a-t-il de plus en plus d'auteurs multilingues qui écrivent pour des lecteurs multilingues; petit à petit, la matrice polyglotte des sujets plurilingues remplace celle de la « langue maternelle ». Face à cette prise de conscience de l'ambivalence inévitable, qui résulte du recoupement et du mélange des cultures, la traduction doit être également revue, étant donné que la littérature-source, originale, et la littérature dérivée, traduite, ne peuvent plus être clairement définies et distinguées. Selon la critique postcoloniale, la perte de la distinction claire entre la production et la reproduction remet également en question les frontières du pouvoir établi et subvertit les modèles culturels eurocentriques qui ont privilégié les langues coloniales par rapport aux langues indigènes, l'écriture par rapport à l'oralité, la culture linguistique par rapport aux cultures inscriptives de type différent,²⁶ etc. C'est pourquoi la création, l'oeuvre d'auteur vue en tant que traduction subvertit l'autorité coloniale.

3.3. Присвојувањето на колонизаторскиот јазик

Концептот на присвојувањето (appropriation), како што е дефиниран во делото *Post-Colonial Studies, The key concepts*,²⁷ во постколонијалната теорија може да претставува чин на узурпација во различни културни области, но најмоќни се оние на јазикот и текстуалноста. Јазикот претставувал основно средство на колонизаторската „цивилизаторска“ мисија. Како што тоа го наведува италијанската теоретичарка на книжевноста Франческа Нери (Francesca Neri) во својата студија „Мултикултурализам, постколонијални студии и деколонизација“,²⁸ колонијалните јазици се задржаа многу подолго од самите империи и сè уште се најупотребуваните јазици во светот. Затоа и постколонијалните писатели, во процесот на деколонизација, го присвојуваат јазикот на нивните колонизатори, (зло)употребувајќи го, за на него, како моќно средство за изразување, да ги преведат сопствените култура и идентитет. Запоседнувајќи го колонизаторскиот јазик, тие, притоа, ја поткопуваат традицијата од која тој потекнува и, предизвикувајќи пресвртување на традиционалната лингвистичка перспектива, ги подриваат колонијалните темели. Така ирскиот писател и нобеловец Симус Хени (Seamus Heaney) (1939), кога зборува за својот сонародник, писателот Џејмс Џојс (James Joyce) кој го употребува народскиот англиски за да пишува, тврди дека овој последниов го претворил англискиот од „империјално понижување“ во „домородно оружје“.²⁹

Употребата на западните јазици на постколонијалните автори игра двојна улога: од една страна афирмација на сопствената домашна култура, од друга пак, користење на јазикот на моќта на еден нов начин, преку кој се реализира автономијата.³⁰ Комуникацијата меѓу книжевностите од „Третиот свет“ или

3.3. L'appropriation de la langue du colonisateur

Le concept de l'appropriation, tel qu'il est défini dans l'ouvrage *Post-Colonial studies, The key concepts*,²⁷ peut, dans la théorie postcoloniale, représenter un acte d'usurpation dans différents domaines culturels, les plus puissants étant ceux de la langue et de la textualité. La langue a représenté le moyen essentiel de la mission « civilisatrice » coloniale. Comme l'analyse la théoricienne italienne de la littérature Francesca Neri, dans son étude « Multiculturalisme, études postcoloniales et décolonisation »,²⁸ les langues coloniales se sont maintenues beaucoup plus longtemps que les Empires eux-mêmes et sont toujours les langues les plus utilisées dans le monde. C'est pourquoi les écrivains postcoloniaux, dans le processus de la décolonisation, s'approprient la langue de leur colonisation, l'utilisant et en abusant, pour - en tant que moyen d'expression puissant - y traduire leurs propres culture et identité. S'appropriant la langue de la colonisation, ils subvertissent cependant la tradition de son origine, et, provoquant un renversement de la perspective linguistique traditionnelle, déconstruisent les fondements coloniaux. Ainsi l'écrivain et prix Nobel irlandais Seamus Heaney (1939), parlant de son compatriote, l'écrivain James Joyce, qui utilise l'anglais démotique pour écrire, affirme-t-il que ce dernier a transformé l'anglais, d'une « humiliation impériale », en une « arme native ».²⁹

L'utilisation des langues occidentales par les auteurs postcoloniaux joue un rôle double : d'un côté affirmation de leur propre culture locale, d'un autre côté utilisation de la langue du pouvoir d'une nouvelle façon à travers laquelle se réalise l'autonomie.³⁰ La communication entre les littératures du « Tiers-monde » ou les littératures

„помалите“ книжевности, како и нивното пошироко значење и афирмација, зависи во голема мера од посредничката функција на западните јазици (односно јазиците на колонизацијата). Присвојувањето на англискиот, империјалниот јазик, во постколонијалната теорија претставува средство за полесна интервенција во доминантниот дискурс, за интерполација на сопствените културни реалности како и за допирање на поширока публика. Така, надвиснувајќи се повторно со помош на критичките алатки на постколонијалната теорија над современиот балкански контекст и оној на земјите од поранешна Југославија, можеме да ја цитираме *Замислувајќи го Балканот*, успехот на бугарската теоретичарка Марија Тодорова, која живее и работи во САД, чија книга беше забележана и доживеа успех во пошироки рамки, особено благодареејќи на фактот што беше објавена на јазикот на „глобализацијата“ и „неоколонијацијата“, односно на англиски. На ова можеме да го додадеме и светскиот успех на најпопуларниот словенечки филозоф Славој Жижек, кој пишува речиси исклучиво на англиски, вешто присвојувајќи го, како и многу други интелектуалци, автори од овие „периферни“ или „маргинализирани“ („балканизирани“) култури, кои се постојано принудени да (се) преведуваат на некој од западните јазици.

Но, истовремено, употребата на јазикот на (нео)колонијацијата не е само чин на „преведување“ на колонизираниот текст во јазикот на колонизаторот и афирмација на сопствената колонизирана култура, туку тоа може да биде, исто така, чин на тројна субверзија: преведувањето во себе ја содржи постапката на децентрирање и на колонизираниот и на колонизаторскиот текст, како и на нивниот контекст. Преведувањето на „сопствените“ и „изворни“ култура и јазик и нивното дистанцирано перцепирање и

« minoitaires », ainsi que leur signification plus large et affirmation, dépend dans une grande mesure du rôle médiateur des langues occidentales (c'est-à-dire des langues de la colonisation). L'appropriation de la langue anglaise, impérialiste, dans la théorie postcoloniale, représente un moyen d'intervention plus facile dans le discours dominant, un moyen d'interpoler ses propres réalités culturelles et de toucher un public plus large. Ainsi, appréhendant encore une fois le contexte balkanique contemporain et celui des pays de l'ancienne Yougoslavie, nous pouvons citer le succès de la théoricienne bulgare Maria Todorova, qui vit et travaille aux Etats-Unis, et dont le livre, *Imaginant les Balkans*, a été largement remarqué et a eu un grand succès, grâce au fait, également, qu'il a été publié dans la langue de la « globalisation » et de la « néocolonisation », c'est-à-dire en anglais. A cela nous pouvons ajouter le succès mondial du philosophe slovène le plus populaire, Slavoj Žižek, qui écrit presque exclusivement en anglais, se l'appropriant habilement, ainsi que de nombreux autres intellectuels et auteurs, représentants des cultures « périphériques » ou « marginalisées » (« balkanisées ») qui doivent (se) traduire constamment dans une des langues occidentales (en anglais, principalement).

En même temps, cependant, l'utilisation de la langue de la « (néo)colonisation » n'est pas seulement un acte de « traduction » du texte colonisé dans la langue du colonisateur et affirmation de sa propre culture, mais elle peut aussi être celui d'une triple subversion: celle du texte colonisé et du texte colonisateur, ainsi que du contexte. La traduction de ses « propres » et « originaires » culture et langue et leur perception distanciée en tant qu'« étrangères » et « traduites », permet en même temps leur désacralisation, décolonisation et déterritorialisation, par-

како „туѓи/странски“ и „преведени“, истовремено ја овозможува нивната десакрализација, деколонизација и дислокација, особено потребна во одредени (и нам познати) контексти во кои опасно преовладуваат културниот есенцијализам и стравот од другоста.³¹

3. Деколонизацијата на јазикот

3.1. Билингвалната парадигма

Билингвалниот идентитет, кој се гради низ еден процес на дисконтинуирано преведување/преговарање, се јавува како своевидна парадигма на постколонијалниот транслационен идентитет. Како што тоа го анализира Ф. Грожан (F. Grosjean), билингвалецот не се смета веќе за два монолингвисти во едно лице, туку за комуникациско битие кое се служи со двата јазика (одвоено или заедно) за да влезе во интеракција со светот кој го опкружува, односно како лице кое има „единствен“ идентитет кој се заснова врз двете култури/двата јазика истовремено.³² Според една нова дефиниција, билингвизмот се дефинира како редовна употреба на два (или повеќе) јазика или дијалекти. Во таа смисла, половината од светот е билингвална и билингвизмот се манифестира во сите земји на светот, кај сите општествени класи, кај сите старосни групи: научниците проценуваат дека барем половината од светското население е билингвално.

Постколонијалната теорија го промовира искуството на билингвизмот (мултилингвизмот) и како искуство на деконструирање на монолингвизмот (и на монокултурализмот), односно, на јазичната и културната хегемонија и супрематија врз која се базира колонијалниот империјализам. Постколонијалниот билингвален субјект е оној кој живее во и е заживеан од два јазика, оној кој се наоѓа меѓу две култури,

ticulièrement nécessaire dans certains contextes (bien connus de nous-mêmes) dans lesquels règnent dangereusement l'essentialisme culturel et la peur de l'autre.³¹

3. La décolonisation de la langue

3.1. Le paradigme bilingue

L'identité bilingue, qui se construit à travers un processus de traduction/négociation discontinue, apparaît comme une sorte de paradigme de l'identité translationnelle postcoloniale. Ainsi que l'analyse F. Grosjean, le bilingue n'est plus considéré comme deux monolingues en une seule personne, mais comme un être de communication qui se sert de ses deux langues (séparément ou ensemble) pour interagir avec le monde environnant, c'est-à-dire comme une personne ayant une identité « unique » fondée dans les deux cultures simultanément.³² Une nouvelle définition du bilinguisme définit celui-ci comme l'utilisation régulière de deux (ou plusieurs) langues ou dialectes. Dans ce sens, la moitié du monde serait bilingue et le bilinguisme se manifeste dans tous les pays du monde, dans toutes les classes de société, dans tous les groupes d'âge: les scientifiques estiment qu'au moins la moitié de la population du monde est bilingue.

La théorie postcoloniale promeut également l'expérience du bilinguisme (multilinguisme) comme une expérience de décolonisation du monolinguisme (et du monoculturalisme), c'est-à-dire de l'hégémonie et suprématie linguistique et culturelles sur lesquelles se fonde l'impérialisme colonial. Le sujet postcolonial bilingue est celui qui habite (et est habité par) deux langues, qui se trouve entre deux cultures, en déconstruisant leur hiérarchie

деконструирајќи ја притоа нивната традиционална (колонијална) хиерархија. Така, билингвизмот и мултилингвизмот може да бидат протолкувани и како весело и повеќезначајно полиглотско ослободување од затворениот монолингвален/монокултурен мит, митот на хомогениот идентитет.

3.2. Билингвална љубов

Билингвална љубов е насловот на романот на маргребскиот постколонијален писател Абделкебир Катиби (Abdelkebir Khatibi) (1938),³³ во кој употребата на францускиот јазик на колонизаторот, врз позадина од арапско-исламска култура, станува можност за нивно заемно мелезење и подривање. За Катиби, движењето на деколонизацијата е она на еден радикален билингвизам,³⁴ плурилингвизмот е за него радикалниот елемент кој ги предизвикува поделбите и хиерархиите. Тој самиот, во таа смисла, пишува: „А меѓутоа, ние, Третиот свет, можеме да следиме еден трет пат“.³⁵ Овој „трет пат“ (кој се надоврзува на концептот на „третиот простор“ на Хоми К. Баба³⁶) е тоа двојно подривање на двата јазика, двете култури. Катиби, впрочем, од тоа прави теориски концепт, а тоа е концептот на „билангвизмот“ (bilanguisme).³⁷

Според Катиби, таму каде што билингвалецот употребува еден единствен јазик, тој истовремено се наоѓа во постојано движење меѓу различни слоеви на јазикот/јазиците, држејќи се постојано во еден меѓу-простор и барајќи од читателот да го стори истото. Билангвалниот писател-преведувач работи во една состојба на постојана меѓузависност и меѓузначност во текстот. Процесот на преведување е синцир на бесконечни и непрекинати значења кои коегзистираат во духот на билангвалецот.³⁸ Монолингвалните читатели имаат тешкотии да ги читаат постколонијалните текстови.

traditionnelle. Le bilinguisme et le multilinguisme, ainsi, peuvent être interprétés comme une libération polyglotte, joyeusement plurivoque, du mythe monolingue/monocultural fermé, le mythe de l'identité homogène.

3.2. Amour bilingue

Amour bilingue est le titre du roman du romancier magrébin postcolonial Abdelkebir Khatibi (1938),³³ dans lequel l'utilisation de la langue française du colonisateur, sur fond de culture arabo-islamique, devient une possibilité d'expérimentation, de métissage et de subversion de celle-là. Pour Khatibi, le mouvement de la décolonisation est celui d'un bilinguisme radical,³⁴ le plurilinguisme devenant pour lui l'élément radical qui défie la « compartimentalisation » et les hiérarchies. Il écrit lui-même dans ce sens: « Et pourtant, nous pouvons, Tiers-monde, poursuivre une tierce voie ».³⁵ Cette « tierce voie » (qui rejoint le concept du « tiers-espace » de Homi Bhabha³⁶), est cette double subversion des deux langues, des deux cultures. Il en fait d'ailleurs aussi un concept théorique: le concept du « bilanguisme ».³⁷

Là où, selon Khatibi, le bilingue utilise une seule langue à la fois, le bilangu se trouve en mouvement constant entre les différentes couches de la/des langue(s), se maintenant perpétuellement dans un espace « entre-les-deux », et demandant au lecteur de faire la même chose. L'écrivain-traducteur bi-langue opère dans un état constant d'interdépendance et d'inter-signification dans le texte. Le processus de traduction est une chaîne de significations sans fin et sans interruption qui coexistent dans l'esprit du bi-langue.³⁸ Les lecteurs monolingues ont du mal à lire les textes postcoloniaux. Ainsi, *Amour bilingue*

Така, *Билингвална љубов* на Катиби, во кој преводот станува бескраен, ги предизвикува исто нашите компетенции на читатели-преведувачи и нè кани да ги развиеме нашите капацитети на глобално читање во еден постколонијален свет.

3.3. Децентрирање на „мајчиниот јазик“

Делото на билингвалните и/или плурилингвалните постколонијални автори се јавува како чин на отпор спрема колонијалниот и империјалниот монолингвизам, кој продолжува да верува дека може да го чита светот низ сопствените доминантни јазици.³⁹ Билингвалното конструирање на постколонијалниот хибриден идентитет воедно се разоткрива како скапоцено искуство на деконструирање на монолингвалниот идентитет и на културниот есенцијализам, кои ги поддржуваат империјалистичките/колонијалните (и на националните/националистичките) поделби. Мелезејќи ги јазиците и пречекорувајќи ги нивните граници, постколонијалниот билингвален идентитет врши подривање на традиционалната надмоќ на колонизаторскиот јазик. Од друга страна, тој се впишува и во еден поширок процес на деколонизација на самиот концепт на „изворен јазик“, бидејќи билингвизмот претставува и искуство на деконструирање (на концептот) на „мајчиниот јазик“.⁴⁰ Преминувајќи постојано од еден кон друг јазик, билингвалниот идентитет се конституира како „разлика во себе“, а билингвалноста се јавува како искуство на застрашување и на удвојување, на скршнување и на децентрирање на мајчиниот јазик, овозможувајќи дури и тој самиот да се разоткрие како лингвистичка и културна конструкција, претстава, превод и подривајќи го неговиот „природен“, „изворен“ и „апсолутен“ карактер (традиционалната хиерархиска поделба меѓу „изворниот текст“ и „изведениот превод“, се заснова

de Kathibi défie aussi nos compétences de lecteur-traducteurs, et nous invite à développer nos capacités de lecture globale dans un monde postcolonial.

3.3. Décentrement de la « langue maternelle »

L'oeuvre des écrivains postcoloniaux bilingues et/ou plurilingues apparaît ainsi comme un acte de résistance face au monolingusime colonial et impérialiste qui continue à croire qu'il peut lire le monde à travers ses propres langues dominantes.³⁹ La construction bilingue/plurilingue de l'identité postcoloniale hybride, se découvre en même temps comme une expérience précieuse de déconstruction de l'identité monolingue et de l'essentialisme culturel, qui soutiennent les divisions impérialistes/coloniales (et aussi nationales/nationalistes). Métissant les langues et transgressant leurs frontières, l'identité postcoloniale bilingue subvertit la suprématie traditionnelle de la langue colonisatrice. Elle s'inscrit aussi dans un processus plus large de décolonisation du concept même de « langue source », car le bilinguisme représente également une expérience de déconstruction de la « langue maternelle ».⁴⁰ En passant constamment d'une langue à une autre, l'identité bilingue se construit comme une « différence à soi » et la bilingualité apparaît comme une expérience d'égarement et de dédoublement, de divagation et de décentrement de la langue maternelle, permettant que celle-ci se découvre en tant que construction/représentation linguistique et culturelle, et que son caractère « naturel », « originaire » et « absolu » soit déconstruit (la division hiérarchique traditionnelle entre le « texte source » et la « traduction dérivée » se fonde aussi sur le concept de la « pureté de la langue maternelle », qui est considérée comme naturelle, et c'est pourquoi tout éloignement de celle-ci est impur, mons-

исто врз концептот на „чистотата на мајчиниот јазик“ кој се смета за природен и затоа секое оддалечување од него е нечисто, монструозно и аморално, па и анационално). Искуството на излегувањето од сопствениот јазик за тој да се разоткрие како странски, туѓ, друг (како јазик подеднакво подложен на преведување и на претставување) е токму „иницијациското“ искуство што го овозможува билингвалниот идентитет. Тоа е искуството на деколонизацијата на јазикот што го разработува постколонијалната теорија, каде идентитетот и јазикот се секогаш веќе преведени и претставени. Билингвалната локација, така, станува хибридниот простор на преклопување на текстовите, јазиците и културите, среде кој никнува еден деконструиран „трет јазик“ за којшто пишува Хоми Баба,⁴¹ кој се воспоставува во дисконтинуираниот процес на преговарање и преведување на постколонијалните идентитети како своевиден „трет простор“, во кој културите меѓусебно се преклопуваат, се совпаѓаат, поттикнувајќи никнување на други, деколонизирани локации и јазици, односно поинаков простор, кој воедно го овозможува субверзивното појавување на „отпор при преведувањето“.

Средбата на преведувачките студии со постколонијалната теорија, средбата со повеќејазичноста и вкрстувањето на повеќе култури, ни овозможува преиспитување на традиционалните европоцентрични вредности на западната култура: оваа средба ни покажува дека самата идеја за „изворен“ текст, за „изворна“ и „чиста“ култура, не може веќе да постои во рамките на еден глобален и хибриден свет, во кој „размената е во коренот на зборот“.⁴²

trueux et amoral, et aussi anational). L'expérience de la sortie de sa propre langue pour découvrir celle-ci comme étrangère, autre (comme une langue également soumise à la traduction et à la représentation), est justement l'expérience « initiatique » permise par l'identité bilingue. C'est l'expérience de la décolonisation de la langue qui est élaborée par la théorie postcoloniale, où l'identité et la langue sont toujours déjà traduites et représentées. La location bilingue, ainsi, devient l'espace hybride du recoupement des textes, des langues et des cultures, au sein duquel émerge une « tierce langue » déconstruite, sur laquelle écrit Homi Bhabha,⁴¹ et qui s'établit dans le processus discontinu de négociation et traduction des identités postcoloniales, comme une sorte de « tiers-espace » dans lequel les cultures s'enchevêtrent, coïncident entre elles, en provoquant l'émergence d'autres locations et langues décolonisées, c'est-à-dire un espace autre, qui permet également l'apparition subversive de la « résistance à la traduction ».

La rencontre des études de traductologie avec la théorie postcoloniale, la rencontre avec le multilinguisme et l'enchevêtrement de plusieurs cultures, nous permet la remise en question des valeurs traditionnelles eurocentriques de la culture occidentale: cette rencontre nous montre que l'idée même de « texte source », de culture « originaire » et « pure » ne peut plus exister, dans le cadre d'un monde global et hybride dans lequel « l'échange est dans la source des mots ».⁴²

Наместо заклучок: Странци на самите себе

„Странци“ од секаков вид го населуваат глобализираниот постколонијален свет, емигранти, имигранти, мигранти, бегалци, раселени лица кои доаѓаат од поранешните колонии и од Третиот свет, обездомени и обескоренети битија со хибридни идентитети. Како што тоа го пишува дислоцираната постструктуралистичка теоретичарка и психоаналитичарка со бугарско потекло Јулија Кристева (Julia Kristeva) во својата книга *Странци на самите себе* (*Étrangers à nous-mêmes*), странците се оние кои се принудени постојано да се преведуваат и да ги преговараат своите (културни) идентитети и, во тој процес на преведување, и отука на мелезење, тие го изгубиле „природниот поглед на светот“ и критичката дистанца останува постојано присутна. Кристева ги анализира странците како оние кои се „егзилирани од мајчиниот јазик“. ⁴³ Принуден да се изразува во идиом кој не му е близок, одвоен засекогаш од автентичноста и од оригиналната смисла на мајчиниот јазик, имајќи го „пресекнато мајчинскиот извор на зборовите“, ⁴⁴ странецот, според Кристева, е оној кој е „меѓу два јазика“, ⁴⁵ оној кој е осуден да се (ис)кажува на „секогаш подеднакво приближни начини“. ⁴⁶ Во загубата на „мајчиниот јазик“, во својата потрага по „оригиналниот/изворниот“ и „точниот“ начин на именување на нештата во идиомот на новиот јазик, странецот станува кралот на поместувањата на јазикот, на неговите метафори и метонимии. Странецот, кај Кристева, е кралот на реториката и на полиглосијата. ⁴⁷

Наликувајќи на странецот-полиглот на Кристева, лишен од мајка, постколонијалниот билингвалец, тоа „разнебитено“ дислоцирано хибридно битие, минува низ клучното деколонизаторско искуство за кое

En guise de conclusion: Etrangers à nous-mêmes

Des « étrangers » de toute sorte peuplent le monde globalisé postcolonial, des émigrés, des immigrés, des migrants, des réfugiés, des personnes déplacées provenant des ex-colonies et du Tiers-monde, des êtres déracinés et sans-domicile, aux identités hybrides. Les étrangers, comme l'écrit la théoricienne poststructuraliste déterritorialisée d'origine bulgare Julia Kristeva, dans son livre *Etrangers à nous-mêmes*, sont ceux qui doivent constamment se traduire et négocier leurs identités (culturelles) et, dans ce processus de traduction, et par là de métissage, ils ont perdu « le regard naturel sur le monde » et la distance critique reste constamment présente. Kristeva analyse les étrangers comme ceux qui sont « exilés de la langue maternelle ». ⁴³ Devant s'exprimer dans un idiome non-familier, séparés à jamais de l'authenticité et du sens originaire de la langue maternelle, ayant « coupé la source maternelle des mots », ⁴⁴ l'étranger, selon Kristeva, est celui qui est « entre deux langues », ⁴⁵ celui qui est condamné à se dire de « manières toujours aussi approximatives ». ⁴⁶ En perte de la « langue maternelle », dans sa recherche de la façon « originaire/originelle » et « juste » de nommer les choses dans l'idiome de la nouvelle langue, l'étranger devient le roi des déplacements de la langue, de ses métaphores et de ses métonymies. L'étranger, chez Kristeva, devient le roi de la rhétorique et de la polyglossie. ⁴⁷

Ressemblant à l'étranger-polyglotte de Kristeva, cet être déchu de sa mère, le polyglotte postcolonial, cet être déterritorialisé et dépourvu d'essence, traverse l'expérience clé décolonisatrice dont nous parle la théorie postcolo-

ни зборува постколонијалната теорија, вкусувајќи ја децентрираната компонента на „сопствениот“ идентитет како алтеритет, како „разлика во себе“, откривајќи го токму „странецот во себе“. А откривањето на странецот во себе, на тој „вонемирувачки алтеритет“, како што тоа го констатира повторно Јулија Кристева во својата книга *Странци на самиите себе*, ја сместува разликата во нас и ја дава како краен услов на нашето собитствување со другите:

„Страното е во мене, значи, сите сме странци. Ако сум јас странец, нема странци.“⁴⁸

Преводот од француски јазик е на авторката

Белешки:

1. Армандо Њиши, прир. *Компјарајивна книжевност*. (Скопје: ДККМ и Магор, 2006), 265-266.
2. *Translation*: превод; од лат. *translatio*, од *transfere*: пренесува, преселува, поместува.
3. Види Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994).
4. За Хоми Баба колонизаторот и колонизираниот не можат да бидат видени како одвоени ентитети кои се дефинираат поединечно. Наместо тоа, Баба предлага дека преговарањето на културниот идентитет повлекува постојана конфронтација и размена на културните перформанси кои овозможуваат заедничко и променливо препознавање и претставување на културната разлика.

niale, en goûtant la composante décentrée de sa « propre » identité en tant qu'altérité, en tant que « différence en soi », découvrant justement l'étranger en soi-même. Et la découverte de l'étranger en soi-même, de cette « altérité troublante », comme le constate encore Julia Kristeva dans son livre *Etrangers à nous-mêmes*, installe la différence en nous et la donne comme condition ultime de notre être avec les autres:

« L'étrange est en moi, donc nous sommes tous des étrangers. Si je suis étranger, il n'y a pas d'étrangers. »⁴⁸

Note:

1. Армандо Њиши (édité par) *Компјарајивна книжевност* (Скопје: ДККМ & Магор, 2006), 265-266.
2. Nous avons gardé ici l'expression anglaise de Bhabha («translational identities»), se référant aussi au sens premier du terme en ancien français : « traduction » 1170 ; du lat. *translatio*, de *transfere*.
3. Cf. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994).
4. Pour Bhabha, le colonisateur et le colonisé ne peuvent être vus en tant qu'entités séparées qui se définissent séparément. A la place de cela, Bhabha suggère que la négociation de l'identité culturelle entraîne la confrontation et l'échange continus des performances culturelles, lesquelles produisent une reconnaissance ou représentation mutuelle et mutable de la différence culturelle.

5. Види Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit.; "Culture's in-Between," во Stuart Hall and Paul du Gay (ed.), *Questions of cultural identity* (London and New Delhy: Thousand Oaks, 1996).
 6. Homi K. Bhabha, "Culture's in-Between," во *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall and Paul du Gay (London and New Delhy: Thousand Oaks, 1996).
 7. Homi K. Bhabha, "Postcolonial Criticism," во *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn (New York: MLA, 1992), 437-465.
 8. Потпирајќи се врз постструктуралистичката теорија, Баба, во *Локацијата на културата*, вели дека сака да ѝ придаде на истатата „специфично постколонијална провениенција“.
 9. R. J. C., Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London: Routledge, 1995), 25.
 10. "The Third Space, Interview with Homi Bhabha," во *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Ruthford (London: Lawrence & Wishart, 1990), 207-221.
 11. Амбивалентноста е уште еден од клучните теориски концепти на делото на Хоми Баба. Овој термин (според *Post-colonial Studies, The Key Concepts*, (London and New York: Routledge, 2000), 13-14), најпрвин беше развиен од психоанализата за да опише една постојана флукуација меѓу симултаната привлечност и одбивност на некој објект. Адаптирана на постколонијалната теорија од Хоми Баба, овој концепт ја опишува комплексната мешавина на привлечност и одбивност која го карактеризира односот меѓу колонизаторот и колонизируаниот. Односот е амбивалентен бидејќи колонизируаниот субјект никогаш не е едноставно и целосно противставен на колонизаторот. Наместо да претпоставува дека одредени колонизирани субјекти
5. Cf. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit.; "Culture's in-Between," Stuart Hall and Paul du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity* (London and New Delhy: Thousand Oaks, 1996).
 6. Homi K. Bhabha, "Culture's in-Between," in Stuart Hall and Paul du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity* (London and New Delhy: Thousand Oaks, 1996).
 7. Homi K. Bhabha, "Postcolonial Criticism," in *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. (New York: MLA, 1992), 437-465.
 8. S'appuyant sur la théorie poststructuraliste, Bhabha, dans *La location de la culture* (1994), se dit vouloir donner à celle-ci une «provenance spécifiquement postcoloniale».
 9. R. J. C., Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London: Routledge, 1995), 25.
 10. "The Third Space, Interview with Homi Bhabha," in *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. by Jonathan Ruthford (London: Lawrence & Wishart, 1990), 207-221.
 11. L'ambivalence est encore un des concepts théoriques clé de l'œuvre de Homi Bhabha. Ce terme, (selon *Post-colonial studies, The Key Concepts, Routledge Key Guides* (London and New York: Routledge, 2000), 13-14) a tout d'abord été développé par la psychanalyse pour décrire une fluctuation constante entre vouloir une chose et son contraire. Adapté à la théorie postcoloniale par Homi Bhabha, ce concept décrit le mélange complexe d'attraction et de répulsion qui caractérise la relation ente le colonisé et le colonisateur. La relation est ambivalente, car le sujet colonisé n'est jamais simplement et complètement opposé au colonisateur. Au lieu de présupposer que certains sujets colonisés sont « complices » et d'autres « résistants », l'ambivalence suggère que la complicité et la résistance

се „соучесници“, а други „претставници на отпорот“, амбивалентноста сугерира дека соучесништвото и отпорот постојат во една флукуиращка релација во самиот колонијален субјект. Амбивалентноста ја подрива јасно етаблираната моќ на колонијалната доминација бидејќи таа го вознемирува едноставниот однос меѓу колонизаторот и колонизируваниот. Така амбивалентноста ја подрива монолитската колонијална доминација.

12. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, op.cit.

13. Види ја во таа смисла анализата на своевидниот „постколонијален“ статус на Балканот што ја прави Марија Тодорова во својата книга *Замислувајќи го Балканот*, (1997, 2001 за македонското издание), или пак анализата на колонијалниот учинок на имаголошките модели за Балканот како „маргина“, „периферија на Европа“ што ја прави Елизабета Шелева во *Отворено писмо* (2003) и на Македонија како „нулта точка на Европа“ или како „гранична култура“ во *Дом/Идентитет* (2005), како и анализата на постколонијалната и катахрестичка позиција на посткомунистичка Македонија, во книгата *Македонскиот катихрезис* на Бранислав Саркањац, (2001). Саркањац ја критикува културната колонизација и (авто)стигматизација на Република Македонија и на Балканот како периферија на Европа, при што тој го анализира локалното присување на западната теорија. Според Саркањац, применливоста на постколонијалниот дискурс на Балканот и балканските земји е сосем соодветна.

14. Балканот е анализиран во неговиот семиколонијален или неоколонијален статус и во однос на неговата симболичка позиционираност како секогаш веќе Друг по однос на Европа, абалканизмот е анализиран како варијанта на колонијалниот дискурс во кој позицијата на балканските култури е амбивалентна, односно тие учествуваат во инвенциите од двете страни на колонијалните граници и ја деконструираат традиционалната колонијална поделба на колонизатор-колонизиран.

existent dans une relation fluctuante dans le sujet colonial lui-même. Ainsi, l'ambivalence désamorce la domination coloniale monolithique.

12. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, op.cit.

13. Voir dans ce sens l'analyse de la position dans une certaine mesure « postcoloniale » des Balkans, faite par Maria Todorova dans son livre *Imaginant les Balkans* (1997, 2001 pour l'édition macédonienne), ou bien l'analyse de l'effet colonial sur les modèles imagologiques des Balkans en tant que « marge », « périphérie de l'Europe » faite par Elizabeta Šeleva dans *Lettre ouverte (Отворено писмо)* (2003) et de la Macédoine en tant que « point zéro de l'Europe » et « culture limitotrophe » dans *Foyer/Identité (Dom/Identitet)* (2005: 58, ainsi que l'analyse de la position postcoloniale et catachrestique de la R.de Macédoine postcommuniste, dans le le livre *La Catachrèse macédonienne (Македонскиот катахрезис)* (2001) de Branislav Sarkanjac. Sarkanjac y critique la colonisation culturelle et l'(auto)stigmatisation de la R.de Macédoine et des Balkans en tant que périphérie de l'Europe, ainsi que l'appropriation de la théorie occidentale. Selon lui le discours postcolonial est applicable aux Balkans et aux pays balkaniques.

14. Les Balkans sont analysés dans leur statut semi- ou néocolonial et, considérant leur positionnement symbolique, en tant que toujours déjà Autre par rapport à l'Europe. Le discours du balkanisme est analysé en tant que variante du discours colonial dans lequel la position des cultures balkaniques est ambivalente, c'est-à-dire que celles-ci participent dans les inventions des deux côtés des frontières coloniales en déconstruisant la division traditionnelle coloniale du colonisateur-colonisé. Ainsi, le théoricien bul-

Така, бугарскиот теоретичар на книжевноста и културата, Александар Косев, пишувајќи за Балканот, го употребува концептот на „себеколонизација“ (во Bjelic, I. Dusan and Obrad Savic, *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, (MIT press, 2002).

15. Susan Bassnett and André Lefevere, *Translation, History and Culture* (London and New York: Pinter, 1990.)
16. Исто.
17. Suzan Bassnett and André Lefevere, eds. *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*. (Clevedon et al.: Multilingual Matters, 1998).
18. Марина Гуљелми, „Книжевен превод“ во *Комјарашивна книжевност*, op.cit., 189-221.
19. Lawrence Venuti, ed. *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology* (London and New York: Routledge, 1992.)
20. Види Lori Chamberlain, "Gender and the metaphors of translation", во Lawrence Venuti, *Rethinking translation*, op.cit., 57-74.
21. Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation* (London and New York: Routledge, 1995.)
22. Lawrence Venuti, ed. *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. op.cit.
23. Исто, 1-17.
24. Jacques Derrida, *Des Tours de Babel*, 188, според Lawrence Venuti, *Rethinking Translation, Discourse, subjectivity, Ideology*, op.cit., 7.
25. Види Lawrence Venuti, *Rethinking Translation*, op.cit., 7.

gare de la littérature et de la culture, Alexander Kiossev, en écrivant sur les Balkans, utilise le concept d' « autocolonisation » (in Bjelic, I. Dusan and Savic, Obrad, *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, MIT press).

15. Susan Bassnett and André Lefevere, *Translation, History and Culture* (London and New York: Pinter, 1990).

16. Idem.

17. Suzan Bassnett and André Lefevere, eds. *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 1998.

18. Марина Гуљелми, „Книжевен превод“ in *Комјарашивна книжевност*, op.cit., 189-221.

19. Lawrence Venuti, ed. *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology* (London and New York: Routledge), 1992.

20. Cf. Lori Chamberlain, "Gender and the metaphoric of translation", in Lawrence Venuti, *Rethinking translation*, op.cit., 57-74

21. Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation* (London and New York: Routledge, 1995).

22. Lawrence Venuti, (ed.). *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. op.cit.

23. Idem, 1-17.

24. Jacques Derrida, *Des Tours de Babel*, 188, cité par Lawrence Venuti, *Rethinking Translation, Discourse, Subjectivity, Ideology*, op.cit., 7.

25. Cf. Lawrence Venuti, *Rethinking Translation*, op.cit., 7.

26. Bill Aschroft, Gareth Griffiths and Hellen Tiffin, eds., *Post-Colonial Studies, the Key Concepts* (London and New York: Routledge, 2000), 64.
27. Види, 19-22.
28. Франческа Нери, „Мултикултурализам, постколонијални студии и деколонизација“, во Армандо Њиши, прир., *Компаративна книжевност*, op.cit., 251-280.
29. Heaney, S. „The intersetting case of John Alphonsus Mulrennan,” во *Planet: The Wels internationalist* n. 41, Jan: 34-40), според Maria Tymoczko, „Postcolonial writing and literary translation”, во *Post-colonial translation Theory and practice*, ed. Susan Bassnett and Harish Trivedi, (London and New York: Routledge, 1999), 35.
30. Види Марина Гуљелми, „Книжевен превод“, во *Компаративна книжевност*, op.cit., 189-221.
31. Балканот и балканските земји, токму, како регион во кој особено се фаворизира „културата на потеклото“.
32. Види F. Grosjean, *Life with Two Languages: An introduction to bilingualism* (Harvard University Press, 1982).
33. Поважни дела на Абделкебир Катиби: *Тејовирана-џа меморија (La memoire tatouee)* (1971), *Ранаџа на личноџо име (La blessure du nom propre)* (1974), *За илјада и тиреџаџа ноќ (De la mille et trosieme nuit)* (1980), *Билингвална љубов (Amour bilingue)* (1983), *Триџџих на Рабаџ (Triptique de Rabat)* (1993), *Едно леџо во Сџокохолм (Un été à Stockholm)* (1992).
34. Северна Африка е пример за ова каде што во трите земји под поранешна француска доминација – Тунис, Мароко, Алжир – билингвалните интелектуалци придонесуваат во процесот на деколонизацијата, користејќи го сопствениот билингвизам како средство за здобивање со самосвест и за ослободување.
26. Bill Aschroft, Gareth Griffiths and Hellen Tiffin eds, *Post-Colonial Studies, the Key Concepts* (London and New York: Routledge, 2000), 64.
27. Idem., 19-22.
28. Франческа Нери, „Мултикултурализам, постколонијални студии и деколонизација“, in Армандо Њиши (édité par), *Компаративна книжевност*, op.cit., 251-280.
29. Heaney, S. “The intersetting case of John Alphonsus Mulrennan,” *Planet: The Wels internationalist* 41 Jan: 34-40), Cité par Maria Tymoczko, “Postcolonial writing and literary translation”, in *Post-colonial Translation Theory and Practice*, ed. by Susan Bassnett and Harish Trivedi, (London and New York: Routledge, 1999), 35.
30. Cf Марина Гуљелми, „Книжевен превод“, in Армандо Њиши, *Компаративна книжевност* op.cit., 189-221.
31. Les Balkans et les pays balkaniques, justement, en tant que région où l’on favorise particulièrement la “culture de l’origine”.
32. Cf. F. Grosjean, *Life with two languages: An Introduction to Bilingualism* (Harvard University Press, 1982).
33. Oeuvres principales: *La mémoire tatouée*, 1971, *La blessure du nom propre*, 1974, *De la mille et troisième nuit*, 1980, *Amour bilingue*, 1983, *Triptique de Rabat*, 1993, *Un été à Stockholm*, 1992.
34. L’Afrique du Nord en est un exemple, où, dans les trois pays qui étaient sous la domination française – la Tunisie, le Maroc et l’Algérie – les intellectuels bilingues contribuent au processus de la décolonisation, en utilisant leur propre bilinguisme comme moyen de prise de conscience de soi et de libération.

35. Khatibi, според Samia Merhez, "Translation and the postcolonial experience: The Francophone North African Text", во Lawrence Venuti, *Rethinking Translation: Discourse Subjectivity, Ideology*, op.cit., 133.
36. Види *The Third Space*, "Interview with Homi Bhabha", во *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. by Jonathan Rutheford (London: Lawrence & Wishart, 1990), 207-221.
37. Khatibi, според Samia Merhez, "Translation and the postcolonial experience: The Francophone North African Text," во Lawrence Venuti, *Rethinking translation: Discourse Subjectivity, Ideology*, op.cit., 133.
38. Исто.
39. Види Samia Merhez, "Translation and the postcolonial experience: The Francophone North African Text," in Lawrence Venuti, *Rethinking translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, op.cit., 137.
40. Терминот „мајчин јазик“ според Suzanne Jill Levine во "Translation as (sub)version: on translating Infantes Inferno," во Lawrence Venuti, *Rethinking translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, op.cit., 75-85, е „лажлива метафора“ зашто мајката можеби прва го учи детето да зборува, но таа, всушност, само му го пренесува јазикот на таткото.
41. Homi K. Bhabha, *The Third Space*, "Interview with Homi Bhabha," во *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutheford (London: Lawrence & Wishart, 1990), 207-221.
42. Марина Гуљелми, „Книжевен превод“, во *Компаративна книжевност*, op.cit., 211.
43. Види Julija Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes* (Paris: Gallimard, 1988).
35. Khatibi, cité par Samia Merhez, "Translation and the postcolonial experience: The Francophone North African Text", in Lawrence Venuti, *Rethinking translation: Discourse Subjectivity, Ideology*, op.cit., 133.
36. Cf. *The Third Space*, "Interview with Homi Bhabha", in *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. by Jonathan Rutheford, (London: Lawrence & Wishart, 1990), 207-221.
37. Khatibi, cité par Samia Merhez, "Translation and the postcolonial expérience: The Francophone North African Text," in Lawrence Venuti, *Rethinking translation: Discourse Subjectivity, Ideology*, op.cit., 133.
38. Idem.
39. Cf. Samia Merhez, "Translation and the postcolonial experience: The Francophone North African Text," in Lawrence Venuti, *Rethinking Translation: Discourse Subjectivity, Ideology*, op.cit., 137.
40. Le terme « langue maternelle », selon Suzanne Jill Levine dans "Translation as (sub)version: on translating Infantes Inferno," in Lawrence Venuti, *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, op.cit. 75-85, est une « métaphore trompeuse », car la mère peut être la première qui apprend à l'enfant à parler, mais elle ne fait que lui transmettre la langue du père.
41. Homi K. Bhabha, *The Third Space*, "Interview with Homi Bhabha," in *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. by Jonathan Rutheford (London: Lawrence & Wishart, 1990), 207-221.
42. Марина Гуљелми, „Книжевен превод“, во *Компаративна книжевност*, op.cit., 211.
43. Cf. Kristeva, Julia, *Etrangers à nous-mêmes* (Paris: Gallimard), 1988.

44. Исто, 26.

45. Исто, 26.

46. Исто, 26.

47. Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, op.cit., 34.

48. Исто, 285.

Библиографија:

Ashcroft B., G.Griffiths, and H. Tiffin. *The Empire writes Back*. London and New York: Routledge, 1989.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffith, and Helen Tiffin (eds.) *Post-colonial Studies, the Key Concepts*. London and New York: Routledge, 2000.

Bassnett, Susan and Lefevere, André. *Translation, History and Culture*. London and New York: Pinter, 1990.

Bassnett, Susan and Lefevere, André, eds. *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 1998.

Bassnett, Susan and Trivedi, Harish, eds. *Post-colonial translation Theory and practice*. London and New York: Routledge, 1999.

Bhabha, K. Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.

Bhabha, K. Homi, ed. *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1990.

Bjelic, I. Dusan and Obrad Savic. *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*. MIT Press, 2002.

Chambers, Ian. *Migrants, Culture, Identity*. London and New York: Routledge, 1994.

Derrida, Jacques. "Des tours de Babel." In *Difference in Translation*. Edited by J. F. Graham. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1985, 165-207.

Greenblatt, Stephen and Giles Gunn, eds. *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*. New York: MLA, 1992.

44. Idem, 26.

45. Idem, 26.

46. Idem., 26.

47. Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, op.cit., 34.

48. Idem, 285.

Bibliographie:

Ashcroft B., G.Griffiths, and H. Tiffin. *The Empire writes Back*. London and New-York: Routledge, 1989.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffith, and Helen Tiffin (eds.) *Post-colonial Studies, the Key Concepts*. London and New York: Routledge, 2000.

Bassnett, Susan and Lefevere, André. *Translation, History and Culture*. London and New York: Pinter, 1990.

Bassnett, Susan and Lefevere, André, eds. *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 1998.

Bassnett, Susan and Trivedi, Harish, eds. *Post-colonial translation Theory and practice*. London and New York: Routledge, 1999.

Bhabha, K. Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.

Bhabha, K.Homi, ed. *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1990.

Bjelic, I. Dusan and Obrad Savic. *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*. MIT Press, 2002.

Chambers, Ian. *Migrants, Culture, Identity*. London and New York: Routledge, 1994.

Derrida, Jacques. "Des tours de Babel." In *Difference in Translation*. Edited by J. F. Graham. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1985, 165-207.

Greenblatt, Stephen and Giles Gunn, eds. *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*. New York: MLA, 1992.

- Grosjean, F. *Life with Two Languages: An Introduction to Bilingualism*. Harvard University Press, 1982.
- Hall, Stuart and Paul Du Gay. Ed. *Questions of Cultural Identity*. London and New Delhy: Thousand Oaks, 1996.
- Kristeva, Julia. *Etrangers à nous mêmes*. Paris: Gallimard, 1988.
- Њиши, Армандо, прир. *Компјарајивна книжевност*. Скопје: ДККМ и Магор, 2006.
- Rutheford, Jonathan, ed. *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- Саид, Едвард. *Ориентализам*. Скопје: Магор, 2003.
- Саркањац, Бранислав. *Македонски капахрезис*. Скопје: 359°, 2001.
- Schulte, R. and J. Buiguenet, eds. *Theories of Translation from Dryden to Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Спивак, Гајатри Чакаворти. *Посколонизална критика*. Скопје: Темплум, 2003.
- Тодорова, Марија. *Замислувајќи го Балканот*. Скопје: Магор, 2001.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London and New York: Routledge, 1995.
- Venuti, Lawrence, ed. *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. London and New York: Routledge, 1992.
- Young, R.J.C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.
- Шелева, Елизабета. *Отворено писмо*. Скопје: Магор, 2003.
- _____. *Дом/Идентитет*. Скопје: Магор, 2005.
- Grosjean, F. *Life with Two Languages: An Introduction to Bilingualism*. Harvard University Press, 1982.
- Hall, Stuart and Paul Du Gay. Ed. *Questions of Cultural Identity*. London and New Delhy: Thousand Oaks, 1996.
- Kristeva, Julia. *Etrangers à nous mêmes*. Paris: Gallimard, 1988.
- Њиши, Армандо, прир. *Компјарајивна книжевност*. Скопје: ДККМ и Магор, 2006.
- Rutheford, Jonathan, ed. *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- Саид, Едвард. *Ориентализам*. Скопје: Магор, 2003.
- Саркањац, Бранислав. *Македонски капахрезис*. Скопје: 359°, 2001.
- Schulte, R. and J. Buiguenet, eds. *Theories of Translation from Dryden to Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Спивак, Гајатри Чакаворти. *Посколонизална критика*. Скопје: Темплум, 2003.
- Тодорова, Марија. *Замислувајќи го Балканот*. Скопје: Магор, 2001.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London and New York: Routledge, 1995.
- Venuti, Lawrence, ed. *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. London and New York: Routledge, 1992.
- Young, R.J.C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.
- Шелева, Елизабета. *Отворено писмо*. Скопје: Магор, 2003.
- _____. *Дом/Идентитет*. Скопје: Магор, 2005.

Синтија
Левајн–Раски

**Одбрани европски групи
и белата расизација:
Илустративна студија**

Cynthia
Levine-Rasky

**Selected European Groups
and White Racialization:
An Illustrative Study**

Вовед

Во основата којашто ја поставуваат за сега веќе добро прифатеното тврдење дека расата е општествена конструкција, Оми и Винан (Omi and Winant, 1994) го дефинираат *создавањето на расите* како „општествено-историски процес во кој се создаваат, вгнездуваат, трансформираат и уништуваат расните категории“. Така, расизацијата укажува на процес преку кој расните групи се појавуваат низ општествено-политичките односи за да остварат доминација над субдоминантните групи. Тоа подразбира и субјективни искуства и материјални последици за групите. Конвенционално поврзани со црни, азиски и абориџански и други „малцински“ населенија, расизацијата не се поврзува со белите, европски групи. Сепак, белоста исто така се појави низ расно создавање. Разгледувањето на некои европски етнички групи – како што се претставени во ова илустративно изложување – ги открива процесите во кои овие групи се историски конструирани како расно различни, а потоа трансформирани во бели со процесот на интегрирање во северноамериканската култура. Нормативноста на белоста не може ниту да се земе здраво за готово, ниту пак може да избегне анализа на расно формирање.

Introduction

In the foundation they lay for the now well-established claim that race is a social construction, Omi and Winant (1994) define *racial formation* as “the sociohistorical process by which racial categories are created, inhabited, transformed, and destroyed.” Racialization thus refers to the process through which racial categories emerge through socio-political relations to achieve domination of subdominant groups. It infers both subjective experience *and* material consequences for groups. Conventionally associated with Black, Asian, Aboriginal, and other “minority” populations, racialization is not associated with White, European groups. Yet whiteness has also emerged through racial formation. Examination of some European ethnic groups—such as those represented in this illustrative account—reveals the process in which these groups were historically constructed as racially distinct then transformed to white as they were integrated into North American culture. The normativity of whiteness can neither be taken for granted nor can it escape an analysis of racial formation.

Намерата со оваа студија не е да се предложи дека расизмот ќе престане да постои во Северна Америка или дека историскиот расизам против белите групи повлекува незаслужено внимание во однос на другите групи. Посматрајќи ја белоста како расно создавање, ние сме подобро подготвени да му одолееме на создавањето на расната разлика за сите групи и да ѝ се противставиме на белоста како општествена категорија којашто нема расно значење.

Ирска расизација

Како што ирската имиграција во Соединетите Американски Држави достигна 6.3 милиони во 1880 година, така и анти-ирското чувство се прошири со брзина на светлината. Популарните списанија печатеа портрети на „Педи“ како Ирец со мајмунски одлики. Со претставувањето на физичката разлика и со конструирањето на нивната природа како суштински непожелна, Кени (Kenney, 2006) ја покажува нејзината расистичка намера. Корените на расизмот против Ирците лежат во помнењето на ирското насилство, коешто потекнуваше од политичките конфликти. Нивниот католицизам, нивните бедни економски услови, недостатокот на работни вештини и нивната наводна мрзливост, сите заедно создадоа база за замислување на Ирците како суштински инфериорни во однос на „Американецот“ (Knobel, 1986). На крај ирските имигранти се откажаа од својот етнички идентитет за да се квалификуваат за политичките предности кои се нуделе со асимилацијата (Ignatiev, 1995). Кога се поврзаа со антиаболиционистичката Демократската партија, Ирците се свртеа против Афро-Американците во кои всушност можеби ќе најдеа солидарност во барањето на подобри услови и надници од работодавците.

This study is not meant to suggest that racism will cease to exist in North America or that historical racism against white groups warrants undue attention relative to other groups. In witnessing whiteness as racial formation, we are better prepared to resist the invention of racial difference for all groups and to resist whiteness as a social category that is devoid of racial meaning.

Irish Racialization

As Irish immigration to the United States reached 6.3 million in 1880, anti-Irish sentiment ran apace. Popular magazines published representations of “Paddy” as simian Irishman. In evoking a physical difference and in constructing their nature as innately undesirable, Kenny (2006) shows its racist intent. The roots of anti-Irish racism lay in the record of Irish violence, itself rooted in political conflicts. Together with their Catholicism, their poor economic conditions, a lack of labour skills, and their perceived indolence, a basis was formed for imagining the Irish as essentially inferior to the “American” (Knobel, 1986). Irish immigrants eventually relinquished their ethnic identity so as to qualify for the political advantages associated with assimilation (Ignatiev, 1995). In attaching themselves to the anti-abolitionist Democratic Party, the Irish turned against African-Americans in whom they may have found solidarity in demanding improved conditions and wages from employers.

Еврејска расизација

Во Европа, Евреите историски беа класификувани како расно различни, дури и како одбивни (Gilman, 1991). Раните прогонувања засновани на уништување на религиските разлики во Шпанија и Португалија од 15-от век беа заменети со желбата да се уништуваат народите различни по „крв“ (Tessman, 2001). Во Европа, обвинувањата за неетички деловни практики и лошо здравје ѝ се припишуваа на расната инфериорност на Евреите. Евреите беа обележени со вечна различност којашто ниту богатството ниту интеграцијата не можеа да ја избришат (Jacobson, 1998). Холокаустот неизбришливо го обележа исклучувањето врз основа на расна стигма. Вдахновен од ксенофобичниот национализам и германската *фелкиш** мисла, *шоа*** е основата на тврдењето на Брицман (Britzman) дека „идејата за Евреинот како ‘бел’ едвај да постои 50 години и во Северна Америка и во Европа“ (1998:104). Сепак, Евреите ги учеа „манирите на белоста“ во нивната транзиција до примерни американски граѓани (Brodkin, 1999). Помагани од бројни фактори, вклучувајќи го и уривањето на антисемитистичките бариери во универзитетите, искуството на Евреите со самовработувањето и нивниот активизам во синдика-

Jewish Racialization

In Europe, Jews were historically classified as racially distinct, even abject (Gilman, 1991). Early persecutions based on the destruction of religious difference were replaced in 15th century Spain and Portugal by the desire to destroy a people different in “blood” (Tessman, 2001). In Europe, allegations of unethical business practices and ill health were attributed to Jewish racial inferiority. Jews were assigned an eternal difference that neither wealth nor integration could erase (Jacobson, 1998). Exclusion on the basis of a race stigma was indelibly marked by the Holocaust. Animated by xenophobic nationalism and German *Völkish* thought, the *Shoah* is the basis of Britzman’s assertion that “the idea of the Jew as ‘white’ in both North America and Europe is barely fifty years old” (1998:104). Yet Jews learned “the ways of whiteness” in their transition to model American citizen (Brodkin, 1999). Facilitated by numerous factors including a breakdown of anti-Semitic barriers at universities, Jews’ experience with self-employment, and their activism in trade unions, this process substantiated an ideology of meritocracy in which race is unacknowledged.

* *Völkisch* од германскиот збор *Volk*, народ или нација. Движењето фелкиш е германската интерпретација на народно движење, со романтичен фокус на фолклорот и „органското“, кое развило комбинација на езотеричките аспекти на фолклорниот окуlizам и расно воодушевување, а во некои кругови и еден вид антисемитизам поврзан со етнички национализам. Оваа идеологија била влијателна во развојот на нацизмот.

** Шоа или Ха Шоа (буквално – катастрофален пресврт) е хебрејски термин за холокаустот.

тите, овој процес поткрепуваше една идеологија на вреднување според вредноста и заслугите, во кое не се признава расата.

Ромска расизација

Ромите потекнуваат од Индија, која ја напуштија веројатно некаде во текот на единаесеттиот век од нашата ера. Уште од доцниот осумнаесетти век нивната расизација во Европа е неоспорна. Нејзините компонентите вклучуваат и идеја за „чиста крв“, осуштествена природа и начин на живеење, определен јазик и културни практики и видлива физичка разлика. Покрај воодушевувањето на кое повремено наидуваало, ромското наследство е наследство на сегрегација од европските заедници. Предизвикувајќи многу лишувања, нивното исклучување ги наведе Ромите да создадат извори на приход како што се читање на судбината, лекување, забавување, како и крадење и просење. Последниве практики се сметаа за резултат на егзогамија во која „чистата“ циганска крв била извалкана (Mayall, 2004), зацврстувајќи ја нивната расизација. Многу европски земји усвоија декрети за прогонување на ромското население. Во Германија, одредбите за образование и шегртување, како и дозволите за практикување на професиите биле ограничувани од дискриминацијата кон Ромите, предизвикувајќи ја со тоа нивната сиромаштија. Во 1886 година беше основано централизирано одделение за собирање на податоци за Ромите, вклучувајќи ја тука генеалогичката, отпечатоци од прстите, родендени и умирачки, и физиогномични „докази“ за нивното расно потекло. Во средината на 1930-те, во Рајхот и окупираните земји во полн ек беше кампањата за контролирање на 32.000 Роми. Масовното загревање на Роми во камповите во Дизелдорф, Бухенвалд, Аушвиц и на други места, започна во 1940-те.

Romany Racialization

The Romany people originated in India and left likely some time in the eleventh century CE. Since the late eighteenth century their racialization in Europe is indisputable. Components include a notion of “blood purity,” an essentialized nature and style of life, a distinct language and cultural practices, and an ostensible physical difference. Despite the admiration they sometimes commanded, the Romany’s legacy is one of segregation from European communities. Causing much deprivation, their exclusion led the Romany to develop sources of income such as fortune telling, healing, entertainment, as well as stealing and begging. These latter practices were regarded as a result of exogamy in which “pure” gypsy blood had been compromised (Mayall, 2004), reinforcing their racialization. Many European countries passed decrees to expel its Romany population. In Germany, provision of education, apprenticeships, and licenses to practice their occupations were limited by discrimination against the Romany, reproducing their poverty. In 1886, a centralized department was established for the collection of data about the Romany including genealogies, fingerprints, and births and deaths, and physiognomic “evidence” of their racial origin. By the mid-1930s, the campaign to control the 32,000 Romany inside the Reich and occupied countries was in full force. Mass internment of Romany at camps in Düsseldorf, Buchenwald, Auschwitz and elsewhere began in 1940. Like the Jews, the Romany were classified as of “foreign blood.” Over the course of the war, perhaps up to 300,000 were killed in the name of “racial hygiene.”

Како и Евреите, Ромите беа класификувани како „туѓа крв“. Во текот на војната, можеби дури 300.000 беа убиени во име на „расната хигиена“.

Под комунистичките режими на Источна Европа, агресијата кон Ромите беше задушена. Денес, Ромите го имаат напуштено својот традиционален начин на живеење и се концентрирани по станбените населби за сиромашните низ цела Европа. Перципирани повеќе како расно отколку етнички различни (Aluas and Matei, 1998) тие се сметаат за скитници, нелојални и непоправливи криминалци. Проблемот се разгорува со површната грижа за високото ниво на невработеност кај Ромите, ниските плати, и ниските образовни достигнувања. Изгледите за нивната општествена еднаквост се обесхрабрувачки и покрај порастот на граѓанските организации и иницијативите за човекови права (Jarabová, 1998).

Други европски групи

Во *Надницијите на белинаџа*, Редигер (*The Wages of Whiteness*, Roediger, 1991) покажува како црното население ја симболирало антитезата на реториката на лабуристичкиот републиканизам: создавање работна сила во слобода, достоинство и независност. Фундаменталната разлика помеѓу белите и црните работници се креираше преку правни, економски и идеолошки средства за да ги поддржи интересите на белата средна класа која беше во создавање. Во *Работејќи кон белосиј*, Редигер (*Working toward Whiteness* (Roediger, 2005) ја опишува американската политика во која „нови имигранти“ бил „расно искривен термин“ којшто се користел за да се контролира интегрирањето на Италијанците, Евреите, Полјаците, Словените, Финците, Грците, Унгарците и другите групи. Нивниот статус „некаде-помеѓу“ бил

Under the communist regimes of Eastern Europe, belligerence against the Romany was suppressed. Today, the Romany have abandoned their traditional way of life and are concentrated in low-income housing developments throughout Europe. Perceived as racially rather than ethnically distinct (Aluas and Matei, 1998), they are regarded as vagrant, disloyal, and essentially criminal. The problem is exacerbated by scant concern for the Romany's high unemployment rate, low incomes, and low educational attainment. The outlook for their social equality is discouraging despite the growth of civil organizations and human rights initiatives (Jarabová, 1998).

Other European Groups

In *The Wages of Whiteness*, Roediger (1991) shows how the black population symbolized the antithesis of labor republican rhetoric: the creation of a work force in liberty, dignity, and independence. Fundamental difference between white and black workers was fabricated through legal, economic, and ideological means to buttress the interests of an emerging white middle class. In *Working toward Whiteness* (Roediger, 2005) describes American policy in which “new immigrants” was a “racially inflected term” used to control the integration of Italians, Jews, Poles, Slavs, Finns, Greeks, Hungarians, and other groups. Their “in-between” status was fortified by writers of pseudo-science like William Ripley and Madison Grant who promoted a hierarchy of “Nordic, Alpine, and Mediterranean” Europeans. Jobs, labour unions, and housing were some of the areas in which

поткрепен од писателите на псевдонаучните трудови, како што се Вилијам Рипли (William Ripley) и Медисон Грент (Madison Grant) кои промовираа хиерархија на „нордски, алпски и медитерански“ Европјани. Работните места, синдикатите и живеалиштата беа само некои од областите во кои расниот статус на европските имигранти беше лош. Предизвиците на вклучувањето во опсегот на граѓанските права често доаѓаа од самите групи, кои се туркаа за привилегирани позиции во американското државно уредување.

Искуството на италијанските имигранти открива расно амбивалентна позиција. Кон крајот на 19-от век, антрополозите се впуштија во одредување на италијанскиот расен „тип“ и тврдеа дека Италијанците од југот се инферен сој. Согласно со нивните сопствени регионални разликувања (Guglielmo, 2003a, b), расните дистинкциите север/југ на крајот беа заменети со полагање право на белоста. И покрај општествените и економските награди кои се добиваат со белоста, Италијанците беа цел на дискриминацијата и дури и на линчови во државите од Луизијана до Илиноис. Солидарноста на Италијанците со небелите групи, со кои ја споделуваат дискриминацијата сведочи за лизгавата динамика на расизацијата.

Грците во Соединетите Американски Држави намерно артикулираа идентитет којшто конвергираше со американскиот сензибилиет: „Хеленски“; христијански; патриотски; демократски (Vaso, 2004). Овој идентитет беше заштитен во нативистичката Америка и покрај тоа што културниот плурализам ги задржа етничкиот грчки-Американес. Како расно создание, грчката белост укажува на момент којшто е зачат во величественото минато, сега веќе споено и колонизирано од страна на поновата цивилизација којашто е значително засегната.

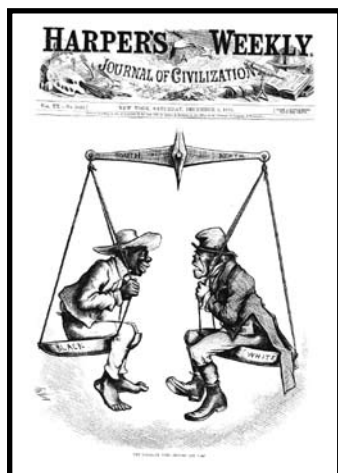
the racial status of European immigrants was tenuous. Challenges to inclusion within the purview of citizenship rights often came from within these groups themselves as they jostled for positions of privilege within the American polity.

The Italian immigrant experience reveals a racially ambivalent position. In the late 19th century, anthropologists embarked upon determining the Italian racial “type” and claimed that southern Italians were of inferior stock. Corresponding to their own regional distinctions (Guglielmo, 2003a, b), north/south racial distinctions were eventually replaced by claims to whiteness. Despite the social and economic rewards conferred by whiteness, Italians were targets of discrimination and even lynchings in states from Louisiana to Illinois. The solidarity of Italians with non-white groups with whom they shared discrimination attests to the slippery dynamics of racialization.

Greeks in the United States deliberately articulated an identity that converged with American sensibilities: “Hellenic;” Christian; patriotic; democratic (Vaso, 2004). This identity was secured in nativist America even as cultural pluralism preserved an ethnic Greek-Americaness. As racial formation, Greek whiteness implies a moment founded in a glorious past now conjoined and colonized by the newer civilization that it significantly influenced.

Расчекорена на источни/западни геополитички граници, пред Турција се соочи со единствени предизвици да се позиционира како бела (Ergin, 2004). Со придонес на европските и северноамериканските елити, Турција конструираше западен идентитет преку научни и интелектуални дискурси присутни во 1930-те години. Истакнувајќи ја својата улога во обликувањето на модерна Европа, Турција им се опираве на западните стереотипи за нејзиниот ориентализам, и ја искова неговата заменување со бел, европски идентитет.

Straddling east/west geopolitical boundaries, Turkey was presented with unique challenges in positioning itself as white (Ergin, 2004). With input from European and North American elites, Turkey constructed a western identity through the scientific and intellectual discourses available in the 1930s. In highlighting its role in shaping modern Europe, Turkey resisted western stereotypes of its Orientalism and forged its replacement with a white, European identity.



Harper's Weekly, 1876. Расно обоени портрети на двете водечки закани за Републиката, Црнецот и Келтот. Наслов: „Неуките гласаат – почестите се лесни“.

Harper's Weekly, 1876. Racially charged portraits of the two leading threats to the Republic, the Negro and the Celt. Caption: “The ignorant vote—honors are easy.”



Harper's Weekly. Непознат автор. За првпат отпечатено на 24 февруари 1866 година. Наслов: „Светиот хорор на г-ѓа Мекафрати во градски трамвај во Вашингтон. [Г-н Мекафрати гласаше против правото на глас на црниците.]“

Harper's Weekly. Artist unknown. Originally published February 24, 1866. Caption: “Holy horror of Mrs. McCaffraty in a Washington city street passenger car. [Mr. McCaffraty voted against Negro suffrage.]”

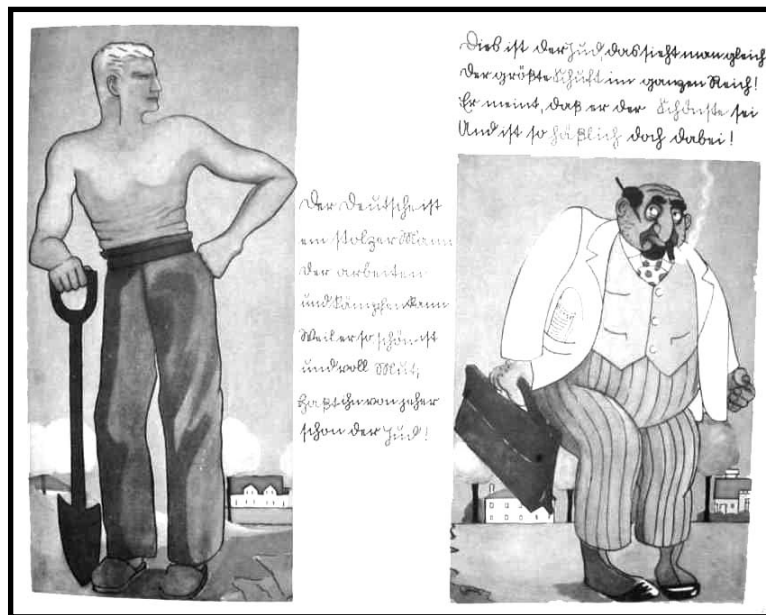
Во оваа карикатура, црната жена на десната страна е прикажана како убава, префинета и богата (или барем жена од средната класа вредна за почит). На левата страна, ирско-американска жена (речиси со сигурност можеме да претпоставиме дека е католик) е стереотипизирана со мајмунолики црти и облека карактеристична за работничката класа. Слугинка или домаќинка, г-ѓа Мекафрати била на пазар да купу свежи производи и риба. Во нејзината кошница има и две шишиња алкохол, што често се поврзува со Ирците-католици. Забелешката во загради им става до знаење на гледачите дека таа претставува тип на непристојно лице кое му се противставува на правото на глас на црното машко население.

In this cartoon, the black woman on the right is depicted as a lady of beauty, refinement, and wealth (or at least middle-class respectability). On the left, the Irish-American woman (safely assumed to be Catholic) is stereotyped with ape-like features and working-class attire. A servant or housewife, Mrs. McCaffraty has been to the market to purchase fresh produce and fish. Her basket also holds two bottles of alcohol, frequently associated with Irish-Catholics. The bracketed remark lets viewers know that she represents the type of disreputable person who opposes black manhood suffrage.



Џејмс А. Вејлс. *Puck Magazine*. 3 ноември, 1880 година. Наслов: „Мајмуноликиот ирски Келт“.

James A. Wales, November 3, 1880. *Puck Magazine*. Caption: “The Simian Irish Celt.”



Елвира Беуер, *Не верувај на лисица во зелена дивина и на Евреин на неговиот збор*. Nuremberg: Stürmer Verlag, 1936 год.

Elwira Bauer, *Trau keinem Fuchs auf grüner Heid und keinem Jüd auf seinem Eid*. Nuremberg: Stürmer Verlag, 1936.

Наслов: „Но Германците – тие стојат стројни, и споредби меѓу нив има бројни, Германецот и Евреинот. На двајцата добар поглед насочи. На сликата што за тебе се предочи. Само шега – ти мислиш дека е? Лесно за погодување кој е кој, чуј ме мене: Германецот е исправен, а Евреинот како да носи бреме. Германецот е горд млад човек, Способен да работи и да се бори! Бидејќи тој е момче фино, високо извиено, од опасност се нема скриено, Евреинот отсекогаш го мрази! Еве го Евреинот, како што можат да видат сите, Најголемиот грубијан во земјава; Мисли згоден е. А всушност никој од него погрд не е!... Не верувај на лисица во зелената нејзина дивина, И на Евреинот на неговиот збор“.

<http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/fuchs.htm>

Text: “But the Germans—they stand foursquare. Look, children, and the two compare, The German and the Jew. Take a good look at the two. In the picture drawn for you. A joke—you think it is only that? Easy to guess which is which, I say: The German stands up, the Jew gives way. The German is a proud young man, Able to work and able to fight. Because he is a fine big chap, For danger does not care a rap, The Jew has always hated him! Here is the Jew, as all can see, Biggest ruffian in our country; He thinks himself the greatest beau. And yet is the ugliest you know!... Trust No Fox on his Green Heath, And No Jew on his Oath.”

<http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/fuchs.htm>



The Holocaust Chronicle. 2003. Publications International Ltd. Извадок од нацистички пропаганден филм. Наслов: „Евреинот, копиле. Ориенталец, Азијат, Хамит, Црнец“.

The Holocaust Chronicle. 2003. Publications International Ltd. Still from Nazi propaganda filmstrip. Caption: “Der Jude, ein Bastard. Orientale, Vorder-Asiat, Hamit, Neger.”



The Holocaust Chronicle. 2003. Publications International Ltd. Постер за нацистичкиот пропаганден филм. „Вечниот Евреин“ (Der ewige Jude), Минхен, 1937.
<http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/posters2>.

The Holocaust Chronicle. 2003. Publications International Ltd. Poster for the Nazi art exhibit “The Eternal Jew,” Munich, 1937.
<http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/posters2>.



Гилад Маргалит. 2002. *Германија и нејзините Цигани: Искушение во Аушвиц*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Gilad Margalit. 2002. *Germany and Its Gypsies: A Post-Auschwitz Ordeal*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

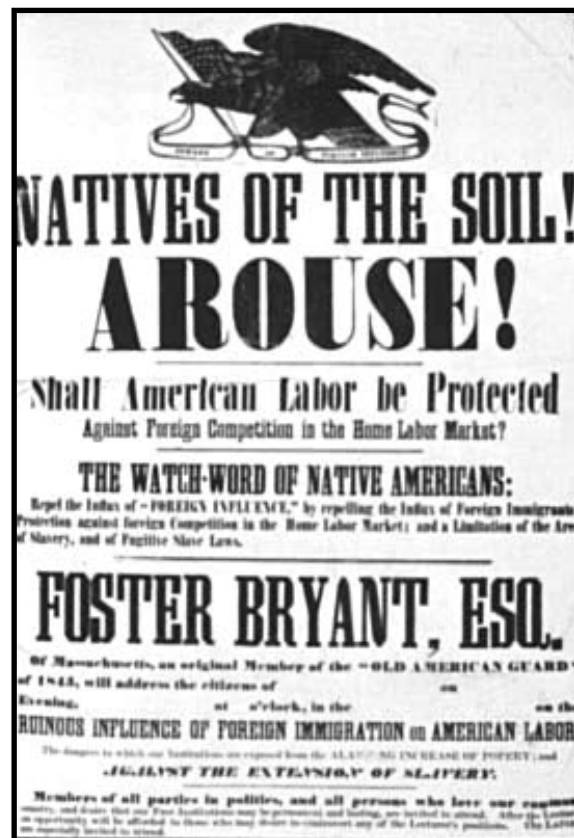
Ева Јустин зема мерки на една стара Ромка, доцни 1930-ти. Јустин е соработничка на Д-р Роберт Ритер, основач на Истражувачкиот оддел за расна хигиена и биологија на населението во Одделот за здравство при Министерството за внатрешни работи на нацистичка Германија. Ритер имал намера да собере антрополошки податоци за секој „Циган“ во Германија и до 1942 година тој речиси успеал да го стори тоа на начини како овој што е насликан на фотографијата.

Eva Justin taking measurements of an old Roma woman, late 1930s. Justin was an associate of Dr. Robert Ritter, founder of the Racial Hygiene and Population Biology Research Unit of the Department of Health in the Interior Ministry of Nazi Germany. Ritter intended to collect anthropological data on every “Gypsy” in Germany and by 1942, he had virtually succeeded in doing so by means like those portrayed in the photograph.



Доналд Кенрик и Гратон Пуксон. 1995. *Цигани под свастикава*. Hertfordshire, UK: University of Wisconsin Press. Наслов: „[Присилниот] камп во Монтреј-Беле (одделението на Мен-е-Лоар) во 1944 година“.

Donald Kenrick and Gratton Puxon. 1995. *Gypsies under the Swastika*. Hertfordshire, UK: University of Hertfordshire Press. Caption: “The [detention] camp at Montreuil-Bellay (Maine-et-Loir department) in 1944.”



9. Постер. 1850-ти. „Староседелци на Почвата! Разбудете се! Ќе се штити ли американскиот труд од странската конкуренција на домашниот пазар на трудот? Предупредување на изворните Американци: Противставете се на влезот на туѓинското влијание со одбивање на напливот на странските имигранти! Заштита од странската конкуренција на домашниот пазар на трудот! И ограничување на сферата на ропството и на законите за помилување на бегалците... Погубно влијание од странската имиграција врз американскиот труд!“
 Artstor.org документ бр. 41822001759198

9 Poster. 1850s. “Natives of the Soil! Arouse! Shall American Labor be Protected Against Foreign Competition in the Home Labor Market? The Watch-Word of Native Americans: Repel the Influx of Foreign Influence, by repelling the Influx of Foreign Immigrants! Protection against foreign Competition in the Home Labor Market! And a Limitation of the Area of Slavery, and of Fugitive Slave Laws... Ruinous Influence of Foreign Immigration on American Labor!”
 Artstor.org file no. 41822001759198



Американска ксенофобија: Ирски (со шише виски) и германски (со шише пиво) имигрант крадат гласачка кутија. 1850-ти.

Artstor.org документ бр. 41822001759164

US Xenophobia: Irish (with bottle of whiskey) and German immigrants (with bottle of beer) stealing ballot box. 1850s.

Artstor.org file no. 41822001759164



Пол Ферензи. *Harper's Weekly*. 1 февруари, 1873 година. Наслов: „Италијански имигранти во Њу-јорк. Стариот занает; американски стил“. Sterling and Francine Clark Art Institute, Williamstown, MA
Artstor.org датотека бр. 1955.4192

Paul Ferenzy. Документ *Harper's Weekly*, February 1, 1873. Caption: “Italian immigrants in New York. Plying the old trade; Taking to the American style.” Sterling and Francine Clark Art Institute, Williamstown, MA

Artstor.org file no. 1955.4192

Библиографија:

- Aluas, Ioan, and Liviu Matei. 1998. Discrimination and Prejudice: Minorities in Romania. In *Scapegoats and Social Actors: The Exclusion and Integration of Minorities in Western and Eastern Europe*. D. Joly, ed. Houndmills, UK: Macmillan Press.
- Britzman, D. 1998. *Lost Subjects: Contested Objects*. Albany, NY: SUNY Press.
- Brodkin, K. 1999. *How Jews Became White Folks*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Ergin, M. 2004. Chromatic Turkishness: Race, modernity, and western scholars in the construction of Turkish national identity. Ph.D. Dissertation, University of Minnesota. DAI-A 65/11, 4367, May.
- Gilman, S. 1991. *The Jew's Body*. New York: Routledge.
- Guglielmo, T. 2003a. "No color barrier:" Italians, race, and power in the United States. In *Are Italians White?* Edited by J. Guglielmo and S. Salerno. New York: Routledge.
- Guglielmo, T. 2003b. *White on Arrival*. New York: Oxford University Press.
- Jarabová, Z. 1998. The Romany minority in the Czech lands. In *Scapegoats and Social Actors*. Edited by D. Joly. Houndmills, UK: Macmillan Press.
- Jacobson, 1998. *Whiteness of a Different Color*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ignatiev, N. 1995. *How the Irish Became White*. New York: Routledge.
- Katz, S. T. 1989. Quantity and interpretation: Issues in the comparative historical analysis of the Holocaust. *Holocaust Genocide Studies* 4 (2): 141.
- Kenny, K. 2006. Race, violence, and anti-Irish sentiment in the Nineteenth Century. In *Making the Irish American*. Edited by J. J. Lee and M. R. Casey. New York: New York University Press.
- Knobel, D. T. 1986. *Paddy and the Republic*. Middletown, CN: Wesleyan University Press.
- Mayall, D. 2004. *Gypsy Identities: 1500-2000*. London: Routledge.
- Omi, M. and H. Winant 1994. *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge.

References:

- Aluas, Ioan, and Liviu Matei. 1998. Discrimination and Prejudice: Minorities in Romania. In *Scapegoats and Social Actors: The Exclusion and Integration of Minorities in Western and Eastern Europe*. D. Joly, ed. Houndmills, UK: Macmillan Press.
- Britzman, D. 1998. *Lost Subjects: Contested Objects*. Albany, NY: SUNY Press.
- Brodkin, K. 1999. *How Jews Became White Folks*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Ergin, M. 2004. Chromatic Turkishness: Race, modernity, and western scholars in the construction of Turkish national identity. Ph.D. Dissertation, University of Minnesota. DAI-A 65/11, p. 4367, May.
- Gilman, S. 1991. *The Jew's Body*. New York: Routledge.
- Guglielmo, T. 2003a. "No color barrier:" Italians, race, and power in the United States. In *Are Italians White?* J. Guglielmo and S. Salerno, eds. New York: Routledge.
- Guglielmo, T. 2003b. *White on Arrival*. New York: Oxford University Press.
- Jarabová, Z. 1998. The Romany minority in the Czech lands. In *Scapegoats and Social Actors*. D. Joly, ed. Houndmills, UK: Macmillan Press.
- Jacobson, 1998. *Whiteness of a Different Color*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ignatiev, N. 1995. *How the Irish Became White*. New York: Routledge.
- Katz, S. T. 1989. Quantity and interpretation: Issues in the comparative historical analysis of the Holocaust. *Holocaust Genocide Studies* 4 (2): 141.
- Kenny, K. 2006. Race, violence, and anti-Irish sentiment in the Nineteenth Century. In *Making the Irish American*. J. J. Lee and M. R. Casey, eds. New York: New York University Press.
- Knobel, D. T. 1986. *Paddy and the Republic*. Middletown, CN: Wesleyan University Press.
- Mayall, D. 2004. *Gypsy Identities: 1500-2000*. London: Routledge.
- Omi, M. and H. Winant 1994. *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge.

- Roediger, D. R. 2005. *Working toward Whiteness*. New York: Basic Books.
- Roediger, D. R. 1991. *The Wages of Whiteness*. London: Verso.
- Tessman, L. 2001. Jewish racializations: Revealing the contingency of whiteness. In *Jewish Locations*. Edited by L. Tessman and B. Bar On. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Vaso, T. 2004. Racial and ethnic constructions of Greek America. Ph.D. Dissertation. New School University, New York. DAI-A 65/01, 299, July.
- Roediger, D. R. 2005. *Working toward Whiteness*. New York: Basic Books.
- Roediger, D. R. 1991. *The Wages of Whiteness*. London: Verso.
- Tessman, L. 2001. Jewish racializations: Revealing the contingency of whiteness. In *Jewish Locations*. L. Tessman and B. Bar On, eds. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Vaso, T. 2004. Racial and ethnic constructions of Greek America. Ph.D. Dissertation. New School University, New York. DAI-A 65/01, p. 299, July.

Жарко
Трајаноски

**За родовата разлика и
културната разноликост
на Балканот**
Интервју со Сузана Милевска

Zarko
Trajanoski

**On Gender Difference and
Cultural Diversity on the
Balkans**
Interview with Suzana Milevska

Жарко Трајаноски: *Во согласност со вашите теориски пристапи, пристапувањето на родовата разлика на Балканот треба да ги земе предвид поимите на национален идентитет и разлика. Во тој контекст, дали може малку да го објасните вашите предлог да гледаме на пристапувањето на родовата разлика на Балканот како на „опасно надополнување“ и како на извор на криза на режимот на пристапување (контролиран од властите)?*

Сузана Милевска: Како што веројатно претпоставивте, „опасно надополнување“ е деконструктивистичка фраза позајмена од Жак Дерида. Во контекст на моето дело, таа се користи за да се промовира извесно застапување на „секогаш веќе“ постојната нечистотија на знакот. Така, овој концепт е релевантен затоа што тоа е еден вид показател дека режимот на претставување на родовата разлика никогаш нема претежнато на страната на претставувањето на машкоста, како што несомнено мислевме. Едноставно кажано, мојата теза е дека она што вообичаено се сметаше како „само“ безначајно „надополнување“ (или ако претпочитате додаток) на претставувањето

Zarko Trajanoski: *Consistent with your theoretical approach, the representation of gender difference in the Balkans have to take into account the notions of national identity and difference. In that context, could you expand upon your proposal to look for the representation of gender difference in the Balkans as a “dangerous supplement” to, and as a source of the certain crisis of the regime of representation (controlled by the authorities)?*

Suzana Milevska: “Dangerous supplement” as you probably guessed is a deconstructionist phrase borrowed from Jacques Derrida. In the context of my work it is used in order to promote a certain advocating of the “always already” existent impurity of the sign. Thus this concept is relevant since it is a kind of indicator that the regime of representation of gender difference has never prevailed onto the side of the representation of masculinity as undoubtedly as we used to think. To put it plainly, my thesis is that what was usually thought as “only” an irrelevant “supplement” (or if you prefer an appendix) to the representation of national identity and masculinity actually is an important and “dangerous” warning to the

на националниот идентитет и машкоста, всушност е значајно и „опасно“ предупредување за слабоста и празнотијата на самиот тој дискурс, од неговиот зачеток.

Во мојот истражувачки проект насловен „Родовата разлика на Балканот“ јас најмногу истражував фотографии чувани во различни балкански архиви, било да се институционални архиви што припаѓаат на државата и нацијата, или приватни/семејни и уметнички архиви. За време на петте години од моето архивско и теориско истражување, јас не ставив акцент врз историјата и развојот на фотографијата како медиум, величајќи ја вредноста на фотографскиот медиум и неговото значење за македонската уметност и култура. Најмногу бев преокупирана со парадоксите на конструирањето на националниот, културниот и родовиот идентитет, претставени во балканската фотографија и со важноста на улогата на фотографијата за процесот на конструирање на модернистички идентитет во овој регион. Бев соочена со различни видови историски и современи уметнички слики кои го олицетворуваа постоењето на таквото „опасно надополнување“. Сликите на жени воинки, инсценираните фотографии на жени облечени во војнички униформи, или фотографии на трансродови личности познати како феноменот на „вергина“ се само неколку такви примери. На сите овие слики никогаш не им било посветено доволно внимание заради строгата контрола на патријархалните власти која престојува во срцевината на феноменот на архивата. И Мишел Фуко (Michel Foucault) и Жак Дерида (Jacques Derrida) пишуваа за фактот дека историските и фотографските архиви обично се разбираат како простори на власта и како средства за заштитување на некој вид романтично верување во една апсолутна и есенцијализирана „вистина“ за идентитетот. Следствено, важно е да се нагласи пос-

weakness and emptiness of that very discourse from its outset.

In my research project titled “Gender Difference in the Balkans” I have been looking mostly at photographs stored in different Balkan archives, either in institutional archives belonging to the state and nation, or in private/family archives as well as in artistic ones. During the course of my five year archival and theoretical research I did not put the emphasis on the history and the development of the medium of photography praising the value of photographic medium and its importance for Macedonian art and culture. I was mostly concerned with the paradoxes in the construction of the national, cultural and gender identity present in Balkan photography and with the relevance of the role of photography for the process of construction of modernist identity in this region. I encountered various kinds of historic and contemporary art images that exemplified the existence of such “dangerous supplement.” The images of women warriors, staged photographs of women dressed in soldier uniforms, or photographs of transgendered persons known as the phenomenon of “vergina” are only a few of such examples. All these images have never been given enough attention exactly because of the strict control of the patriarchal authority that resides in the core of the phenomenon of the archive. Michel Foucault and Jacques Derrida both wrote about the fact that historic and photographic archives are usually understood as spaces of authority and as a means for guarding some kind of romantic belief in one absolute and essentialised “truth” about identity. Therefore it is important to stress the existence of these exceptional images, that they somehow prove that the patriarchy has never been completely “pure” and homogenous.

тоењето на овие ексклузивни слики, дека на некој начин тие докажуваат дека патријархијата никогаш не била сосем „чиста“ и хомогена.

Укажувам дека она што е значајно за еден феминистички научник е да ги проследува и толкува овие нечистотии наместо да продолжува со предвидливо-то „подбуцнување“ и стереотипното толкување на Балканот како најпатријархален регион управуван од машка моќ. Кога ќе се прифати како факт, кризата на режимите на претставување ни овозможува да ја мислиме родовата разлика не само како социјален процес на еманципација од патријархалната контрола, туку како *настапување на родовата разлика* што отвора можност за позитивна дејствителност која и стои на располагање на сингуларноста. Доколку таквата можност не се прифати како интринсичен процес внатре патријархалниот знак, ќе биде многу тешко да се разбере зошто и како биле најпосле направени извесни промени во патријархијата.

Ж. Т.: *Какви видови на теоретски можности се отворени со делото од вашето истражување насловено „Де-архивирање на родовата разлика на Балканот“? Како што веќе забележавте, родовата разлика на Балканот не е нешто ново: „Јас брзо гледам на родовата разлика како на нешто што секогаш веќе било таму, како на секогаш присутен и присутен додаток кој го исполнува интринсичниот „недостаток“ во идентитетот“. Дали е возможно да се избегне т.н. „ризик од есенцијализам“ за време на играњата од родови идентитети/разлики?*

С. М.: Се согласувам дека „ризикут од есенцијализам е присутен и тешко е да се заобиколи кога зборуваме за родовата разлика но, исто така, би сакала да спомена дека некои теоретичари ја поддржуваат потребата

I insist that what is important for a feminist scholar is to track and interpret these impurities instead of continuing with the predictable “nagging” and stereotypical interpretation of the Balkans as the most patriarchal and masculine power governed region. When accepted as a fact the crisis of the regimes of representation enables us to think of gender difference not only as a social process of emancipation from the patriarchal control but as *becoming gender difference* that opens up a possibility for a positive agency that is on disposal to singularity. If such a possibility is not accepted as an intrinsic crack within the patriarchal sign, it is going to remain very difficult to understand why and how certain changes have been made in patriarchy after all.

Z. T.: *What kind of theoretical possibilities are opened up by the part of your project titled “An-archiving Gender Difference in the Balkans”? As you already remarked, gender difference in the Balkans is not something new: “I rather look at gender difference as something that has always already been there, as an ever plausible and needed supplement to fill the intrinsic “lack” in the identity.” Is it possible to avoid the so called “risk of essentialism” during the gender identity/difference play?*

S. M.: I agree that the “risk of essentialism” is omnipresent and difficult to circumvent when we speak of gender difference but I also want to mention that some theorists have supported the usage of essentialism as a means of

на есенцијализмот како средство за општествена субверзија и како стратегија во деликатни општествено-политички контексти (како што е македонското општество). Тука посочувам на фразата „стратешки есенцијализам“, која стана одреден вид оправдување за извесна стратешка употреба на есенцијализмот. Меѓутоа, би требало веднаш да го споменам фактот дека набргу откако ја скова фразата во контекст на Индија и Бангладеш, самата Спивак (Gayatri C. Spivak) ја повлече од употреба. Да ги погледнеме аргументите што ја застапуваат стратешката употреба на „есенцијализмот“. Ке се обидам да парафразирам (можеби да поедноставам): бидејќи некое општество е многу конзервативно и патријархално, една група од понапреднати интелектуалци и активисти, и покрај тоа што се свесни за опасностите од есенцијализирањето на разликата помеѓу родовите, се обидува да ја зголеми свесноста на општеството за потребата од родова чувствителност и цели кон подобро разбирање на (и помеѓу) различните родови, користејќи ја веќе постоечката дихотомија меѓу половите. Не е ли очигледно дека нешто е погрешно со една таква „дипломатска премиса“?

Има неколку главни активни противречности во сржта на претпоставката дека извесни општества се премногу примитивни за да разберат дека родовата разлика е заснована врз културна конструкција (а не врз биолошка разлика и хиерархија); и дека внатрешниот контекст „есенцијализмот“ е прифатливо реторичко средство во насока кон подобро разбирање. Би споменала само две од овие противречности: таквите претпоставки сè уште прифаќаат извесна културна хиерархија помеѓу различните општества, а тоа претпоставува дека општествената промена во родовото диференцирање може да биде предизвикана со посочување кон есенцијалната разлика помеѓу

social subversion and strategy in delicate socio-political contexts (such as the Macedonian society). Here I refer to Gayatri C. Spivak's phrase "strategic essentialism" that became a kind of justification for a certain strategic usage of essentialism. However, I have to mention immediately the fact that soon after coining the phrase in the Indian and Bangladeshi context Spivak herself withdrew from using it. Let us look at the arguments advocating the strategic usage of "essentialism." I will try to paraphrase (and perhaps simplify): because some society is very conservative and patriarchal one group of more advanced intellectuals or activists, even though aware of the dangers of essentialisation of the difference between genders, try to raise the awareness of the society for the need of gender sensitivity and aim for better understanding of and between different genders by using the already existing dichotomy between sexes. Isn't it obvious that something is wrong with such a "diplomatic" premise?

There are several major contradictions at work in the core of the assumption that certain societies are all too primitive to understand that gender difference is based on cultural construction (and not on biological difference and hierarchy); and that within their context "essentialism" is acceptable rhetoric means on the way to better understanding. To mention only two of these contradictions: such assumptions still accept a certain cultural hierarchy between different societies and it assumes that the social change in gender differentiation can be provoked by referring to essential difference between sexes. To me both these assumptions sound absurd, as a kind of trust in discursive alchemy in which process one expects

половите. Мене обете претпоставки ми звучат апсурдно, како одреден вид на доверба во дискурзивната алхемија при која се очекува дека дистинкцијата пол/род ќе се разјасни сама по себе, и преку одреден вид на магиска „абракадабра“ трансформација „родот“ ќе се издестилира од „полот“. Така, да се вратам на твоето прашање, да, јас мислам дека ризикот од есенцијализација е речиси неизбежен, но токму поради нашата културна одреденост. Следствено, секој продлабочен феминистички дискурс би требало да се обидува некако да ја деконструира есенцијализацијата на родовата разлика за да го подрие ова погрешно разбирање и затоа јас мислам дека произведувањето на феминистички текстови кои што расправаат за овие проблеми е едно од клучните средства што ни стојат на располагање.

Сепак, ова не е исто како да се каже дека биологијата е сосема ирелевантен фактор при востановувањето на разликата помеѓу родовите, и дека би требало сосем да се откажеме од нејзината улога. Негативниот учинок на есенцијализирањето на разликата е сепак можен поради вообичаеното разбирање на биолошката разлика како извесен вид на фиксна и иреверзибилна положба на субјектот која создава хиерархии сама од себе, а не како разлика која е актуално користена од културата за да создаде лажни хиерархии.

Ж. Т.: *Надоградувајќи го Делезовиот концепт станување жена, како афирмација на разликата и како спроведување на какви било фиксни идентитети, вие го предлагате концептот на станување-родова-разлика. Од една страна, вие одбивате „да се спогодиете со веќе естаблираната идентитетска политика“ а, од друга страна, вие антиципираате дека сликите и проекциите можат*

that the sex/gender distinction will become clear on its own, and through some kind of magical “abracadabra” transformation “gender” will distillate from “sex.” So to return to your question, yes, I think that the risk of essentialisation is almost inevitable but exactly because of our cultural determination. Therefore each profound feminist discourse should attempt a certain deconstruction of essentialisation of gender difference in order to subvert this misconception and that is why I think that to produce feminist texts discussing these problems is one of the crucial means that we have at our disposal.

However, this is not the same as saying that biology is a completely irrelevant factor in establishing the difference between genders and that we should dismiss its role altogether. The negative impact of the essentialisation of difference is still possible because of the usual understanding of the biological difference as some kind of fixed and irreversible predicament of the subject that creates hierarchies on its own and not as a difference that is actually used by culture in order to create false hierarchies.

Z. T.: *By up-grading the Deleuze’s concept of becoming-woman, as an affirmation of difference and as an opposition of any fixed identities, you suggest the concept of becoming-gender-difference. On one hand, you refuse “to settle with pre-established identitarian politics,” and on the other, you anticipate that images and projects could “destabilise the known regimes of representation” and even “disorganise the strict social and*

„да ги де-стабилизираат познатите режими на репрезентација“ и дури „да ги „деорганизираат“ стrogиите општествени и политички поредоци“. Дали верувате дека една критична маса од проектите, преку иницијани со разоткривањето на родовата разлика зад „големиите висини“ за постојното на нацијата, државата или јазикот, би можела да има ипакви де-стабилизирачки ефекти во нашиот век постојано нестабилни општества?

S. M.: Па, ја разбираам стапцата на која што укажувате. Би се согласила дека нашите општества се веќе нестабилни па, оттаму, нагаѓам дека твоето прашање крие една провокација и дека може да се парафразира во: што може да биде толку де-стабилизирачко во едноставното укажување на извесни факти за режимите на репрезентација, дека тие отсекогаш веќе биле де-стабилизирани? Прво, ни најмалку не вела дека мојот проект де-стабилизира и ќе де-стабилизира било што кое не било проблематично, туку јас всушност се обидувам да ги обелоденам начините на кои режимите на репрезентација дејствувале во историјата и денес, и произлезе тоа дека тие не оперирале на очекуваниот стабилен начин. Уште повеќе, би тврдела дека твоето прашање ја следи линијата на кон-себе-насочената државна-владина перспектива, дека единствената стабилност што се смета е стабилноста на нацијата-држава и дека никој дискурс на родова разлика не може да биде закана за таков еден „пакт на стабилност“. И обратно, ако нацијата-држава е веќе де-стабилизирана која било опасност што доаѓа од обелоденувањето на „недостатокот“ во идентитетот од родова перспектива е ирелевантна и не може понатаму да влијае на веќе нестабилниот идентитет. Всушност, токму преиспитувањето на ова стојалиште е една од најзначајните цели на мојот проект.

political orders.” Do you believe that a critical mass of projects concerned with unveiling the gender difference behind the “big truths” about the origins of nation, state, or language could have such destabilizing effects in our “always already” unstable societies?

S. M.: Well, I understand the trap you point out. I would agree that our societies are already unstable so I guess that your question hides a provocation and it could be paraphrased into: what can be so destabilising in the simple pointing out of certain facts about the regimes of representation, that they have always already been destabilized? Firstly far from saying that my project destabilizes and will destabilize anything that was not already problematic, I was actually trying to unravel the modes in which the regimes of representation operated in history and today and it turned out that they were not operating in expected stable modes. Moreover I would argue that your question follows the line of the self-centred state/governmental perspective that the only stability that counts is the stability of nation-state and that no gender difference discourse can be threatening to such a “stability pact.” And reversely, if the nation-state is already destabilised any danger coming from the revelation of the “lack” in identity from gender perspective is irrelevant and cannot affect furthermore the already unstable identity. Actually to question this attitude is exactly one of the most important aims of my project.

На крајот, би сакала да им го појаснам на вашите читатели мојот концепт на „станување-родова-разлика“ со кој го отвораш прашањето. Тоа е очигледен хибрид помеѓу делезијанскиот концепт на „станување“ и дијалектичката разлика (*diffèrence*) на Дерида. Додека разликата на Дерида оперира како извесен вид дијалектичко движење на негации, Делезовото „станување“ ја афирмира разликата. Во моите трудови јас ги комбинирам двата концепти како извесен вид методолошко орудие кое би можело да функционира слично на парот негативна (апофатичка) и позитивна (катафатичка) теологија, преку синцир од негации и преку позитивни ефекти. Оттаму, важно е да се разбере дека „станувањето-родова-разлика“ не означува ниту суштина/битие ниту извесен вид процес на еманципација, туку се подразбира како позитивни ефекти-настани на родовата разлика на различни сингуларности.

Ж. Т.: *Обично, родово-чувствителниот теориски пристап на Балканот се соочуваат со против-аргументи за контекстно-нечувствителна теорија „уезена од надвор“, со концепти на кои им недостига културна плаузибилност. Како вие одговарате на таквите против-аргументи, имајќи ги на ум постојаните проблеми со културното преведување, како на релација Балкан-Запад, така и во рамките на парохијалните балкански култури?*

С. М.: Сметам дека ова прашање е исклучително значајно не само за нашиот балкански контекст, туку и во контекст на глобализацијата на светските култури. Во одговарањето на главната претпоставка на прашањето може да се пристапи со цинизам. Мене ми звучи апсурдно продолжувањето да се прави строга дистинкција помеѓу локални и увезени теории, бидејќи таа иронично би имплицирала дека

At the end I would like to clarify for your readers my concept of “becoming-gender-difference” with which you open up the question. It is an obvious hybrid between the Deleuzean concept of “becoming” and the dialectical “diffèrence” of Derrida. While Derrida’s “diffèrence” operates as a kind of dialectical movement of negations Deleuze’s “becoming” affirms the difference. In my work I combined both concepts as a kind of methodological tool that would work similarly to the pair of negative (apophatic) and positive (kataphatic) theology, through a chain of negations and through positive effects. So it is important to understand that “becoming-gender-difference” signifies neither essence/being nor some kind of process of emancipation but it is understood as positive effects/events of gender difference of different singularities.

Z. T.: *Usually, the gender-sensitive theoretical approaches in the Balkans face counter-arguments about the context insensitive theory “imported from outside,” with concepts that lack cultural plausibility. How do you respond to such counter-arguments, bearing in mind the constant problems with cultural translation in relation to “the Balkans-the West” as well as within the parochial Balkan cultures?*

S. M.: I find this question extremely relevant and not only for our Balkan context but in the context of globalisation of world cultures. One can approach answering the main assumption of the question by cynicism. To me it sounds absurd to continue making the strict distinction between local and imported theories since this would ironically imply that the borders between theories should be limited and determined by the borders of na-

границите помеѓу теориите би требало да бидат ограничени и предодредени од границите на нациите-држави. Уште повеќе, би рекла дека родово-чувствителните теории се ургентно потребни дури и повеќе во балкански контексти отколку на други места, за да се совлада предрасудата за Балканот како едно од последните патријархални „уточништа“ во Европа. Друго прашање е дали теориската и академска размена е обично еднонасочна улица и сметам дека е порелевантно прашањето за кое што треба тука да расправаме. За среќа, ова погрешно разбирање дека ние некритички ги увезуваме само феминистичките теории е исто така на пат да биде деконструирано. Постојат многу наши феминистички истражувачи и теоретичари од академските интелектуални кругови во нам соседните држави кои сè повеќе и повеќе се присутни во рамките на меѓународниот теориски контекст, давајќи некаков оригинален и значаен придонес во многу меѓународни списанија, читанки и книги. Додека извесни „многу загрижени“ и, зошто да не кажеме отворено, сексистички гласови сè уште нè „предупредуваат“ дека теориите за родот не се она што ни е потребно и што треба да го примениме затоа што тие биле конструирани од страна на капиталистичките либерални општества и од страна на западните бели жени, ние продолжуваме напред обидувајќи се да произведеме културно специфични и родово-чувствителни теории кои можат да го збогатат меѓународниот феминистички дискурс. Длабоко сум уверена дека таквите придонеси од различни агли на светот можат да им овозможат на феминизмот и на родово-чувствителните теории да пронајдат начин како да бидат поразнолики и, следствено, позначајни за различни културни контексти. Меѓутоа, потребно е да се истакне дека оваа задача е долгорочна и дека ќе биде можно да се оствари само со контекстуално теренско истражување во кое ќе се вкрстуваат повеќе

tion-states. Moreover, I would say that gender-sensitive theories are urgently needed even more in the Balkan contexts than elsewhere in order to combat the preconception of the Balkans as one of the last patriarchal “resorts” in Europe. Another question is whether the theoretical and academic exchange is usually a one-way street and this I find a more relevant issue to be discussed here. Fortunately this misconception that we only uncritically import feminist theories is also on its way to be deconstructed. There are many feminist scholars and theorists from our and from our neighbouring countries’ academic and intellectual circles that are more and more present within the international theoretical context giving some unique and relevant contributions to many international journals, readers and books. While certain “deeply concerned” and, why not say it openly, sexist voices still “warn” us that gender theories are not what we need and should apply since they have been constructed by the capitalist liberal societies and by white-Western women, we go ahead and try to manage to produce culturally specific gender-sensitive theories that may enrich the international feminist discourse. I profoundly believe that such contributions from various world corners may enable feminism and gender-sensitive theories to find a way to become more diverse and therefore relevant for different cultural contexts. However I need to emphasise that this task is a long-term task and that it will be possible to achieve it only with contextual and cross-disciplinary fieldwork, a serious research of our own specific historical, anthropological, cultural, textual, visual, artistic and other relevant materials. Only by looking at the regimes of representation and discourses found here, locally, one can hope to develop a culturally-specific feminist discourse that will significantly adapt and hopefully change the basic theoretical assumptions of feminism that are in common and stem out from different cultures.

дисциплини, со сериозно истражување на нашите специфични историски, антрополошки, културни, текстуални, визуелни, уметнички и други релевантни материјали. Само преку набљудување на режимите на репрезентација и овдешните локални дискурси можеме да се надеваме дека ќе развиеме културно-специфичен феминистички дискурс кој значително ќе ги прилагоди и (да се надеваме) ќе ги промени основните теоретски претпоставки на феминизмот кои што се заеднички и од кои никнуваат различни култури.

Ж. Т.: *Доминантните политички дискурси во Република Македонија, кои тврдаат дека одговараат на ургентните потреби на политичкото и насилните конфликти во 2001 година, мобилизираат есенцијални колективни, стабилни и исклучувачки етнички идентитети. Има извесни теоретски, главно родово-нечувствителни обиди да се оправда постојниот политички модел со користење на етикетата „мултикултурализам“. Што би кажале Вие, од теоретска гледна точка што им се противставува на кои било фиксни идентитети, за тековната дебата во однос на мултикултурализмот во Македонија?*

С. М.: Ќе започнам со изразот „мултикултурализам“ и неговиот однос со родовите проблеми. Ако локалната дебата за ова прашање е родово-нечувствителна, тоа не значи дека мултикултурализмот во основа не е преокупиран со родови прашања. Премногу често гледаме како позајмените и новововедените концепти локално мутираат во нешто сосем поинакво, па дури и спротивно на нивното оригинално значење. Би тврдела дека напротив, од самиот почеток на неговото концептуализирање, мултикултурализмот се занимаваше со родови проблеми и, всушност, му по-

Z. T.: *The dominant political discourses in Republic of Macedonia, claiming to answer the urgent needs of the political after the violent conflict in 2001, are mobilising essentially collective, stable and exclusive ethnic identities. There are certain theoretical, for the most part gender-insensitive attempts to justify a current political model using the label “multiculturalism”. What would you say, from a theoretical point of view opposing any fixed identities, to the current debate on multiculturalism in Macedonia?*

S. M.: Let me begin with the term “multiculturalism” and its relation to gender issues. If the local debate on this issue is gender-insensitive this does not mean that multiculturalism is not interested in gender issues by default. We have seen all too often how the borrowed and newly introduced concepts have been mutated locally into something completely different and even opposite to their original meaning. I would argue that on the contrary, multiculturalism from the outset of its conceptualisation dealt with gender issues and actually helped Western feminism to re-think some of its contextually

могна на западниот феминизам да промисли некои од контекстуално одредените претпоставки, особено по пост-феминизмот и феминистичката теорија на третиот бран. Родовите проблеми се одредени од различни културни обичаи и концепти, така што особено во мултикултурните општества имаме потреба од спогодување за различните аспекти на правилата па дури и на законите што се занимаваат со родовата специфичност. Едно од најочигледните прашања каде што родот и културата се испреpletени и заедно одредени се носењето на превезот кое предизвика многу долга и сè уште неразрешена дебата во современите европски општества. Ова прашање станува сè повеќе и повеќе значајно и за македонскиот контекст. Токму затоа, јас сметам дека е нужно да се развие продлабочен родово чувствителен и мултикултурен дискурс.

Токму во овој момент многу е значајно да се воведат и одржи идејата за нефиксиран, флуиден или трепкачки идентитет на Балканот, наспроти сите конфликти што произлегуваат од инсистирањето на чисти и строго дефинирани национални идентитети и борбата за еднонационални држави. Апсурдот за премногу големото значење што им се дава на архивите како чувари и докази за вистината на националниот идентитет е особено очигледен во контекст на оваа дебата. Земајќи ја предвид релативноста на конзистентноста на процесот на селекција и класификација на архивскиот материјал и можноста за манипулација со овие материјали (на пример, можноста за манипулација со архивските фотографии), сметам дека прашањето за фиксен национален идентитет е многу проблематично и дека е невозможно историски или научно да се докаже.

determined assumptions, especially since post-feminism and third-wave-feminist theory. Gender issues are determined by culturally different customs and concepts so especially in multicultural societies there is a need for negotiation of various aspects of rules and even laws dealing with gender specificity. One of the most obvious issues where gender and culture are intertwined and mutually determined is the issue of wearing the veil that sparked a very long and still unresolved debate in the contemporary European societies. This issue becomes more and more relevant for the Macedonian context too. That is exactly why I find it necessary to develop an elaborate gender sensitive multicultural discourse.

At this very moment it is very important to introduce and support the idea of unfixed, fluid, or flickering identity in the Balkans in contrast to all conflicts resulting from the insistence on purely and strictly defined national identities and the fights for one-nation-states. The absurd of the all too big relevance given to the archives' authorities as guardians and to the archived objects as proves of the truth about the national identity is especially obvious in the context of this debate. Taking into account the relativity of the consistence of selection process and classification of the archival material and the possibility for manipulation of these materials (for example, the possibility for manipulation with the archival photographs), I find the issue of fixed national identity highly problematic and impossible to prove historically or scientifically.

Бездруго, во периодот што следи, кога миграцијата ќе стане многу лесен и чест процес (тоа е всушност веќе присутно во Европската Унија но, за жал, за нас не претставува блиска иднина), прашањето за чист и фиксен идентитет сепак ќе загуби од своето значење. Како и да е, можам да согледам зошто за многу државни авторитети ова претставува голема опасност, особено во Македонија, каде што прашањето на националниот идентитет не беше целосно разрешено и сè уште е едно од главните прашања на политичката агенда. Но, дозволи да ја изложиме поинаку оваа дебата. Ако македонскиот идентитет сè уште се согледува како да е „под закана“, поради одбивањето на соседните земји да ја признаат Македонија и нејзиниот народ како засебна нација со суверена територија и сопствено име, јазик и народ, каква би била опасноста доколку земјата стане дел од европскиот економски, политички и општествен систем? Во едно мултикултурно општество каде што секоја различна суверена единица се состои од повеќе локално управувани единици и во која економскиот интерес е појак од националниот интерес, прашањето за националниот идентитет станува културно, а не политичко прашање. Културната различност, меѓу другото, е еден од главните белези на современото европско општество (дури и официјално е акцентирана во членот 151 од Амстердамската спогодба). Ова е различно од разбирањето на културната разноликост како агломерација на заемно изолирани идентитети кои не се мешаат и кои, следствено, не си влијаат еден на друг. Поимот на мултиплицитет, кој отсекогаш го стратификувал потеклото, се чини дека е во директен конфликт со бескрајната потрага по потеклото на сопствениот идентитет. На Балканот, таквите потраги сè уште причинуваат бескрајни судири и недоразбирања и затоа е толку важно да се разбере како функционира мултикултуралистичкиот концепт на општеството.

Needless to say, in the forthcoming period when migration will become a very easy and frequent process (this is actually already present in the European Union but unfortunately it does not sound as a near future to us) the question of pure and fixed identity will however lose much of its relevance. Nevertheless I can see why to many state authorities this sounds like a big danger, especially in Macedonia where the issue of national identity has not been resolved thoroughly and is still one of the main issues on the political agenda. But let us put this debate differently. If the Macedonian identity is still seen as “threatened” by the neighbouring countries’ refusal to recognise Macedonia or its people as a distinctive nation with sovereign territory and proper name, language and people, what would be the danger if the country becomes part of the European economic, political and social system? In a multicultural society where each different sovereign unit consists of many locally governed units and wherein the economic interest prevails over the national interest, the issue of national identity becomes not a political issue but a cultural one. Cultural diversity is, anyway, one of the main prerogatives of the contemporary European society (even officially underlined in the Article 151 of the Amsterdam Treaty). This is different from the understanding of cultural diversity as an agglomeration of mutually isolated identities that do not interfere and therefore do not influence each other. The notion of multiplicity that always already stratifies the origin seems to be in direct conflict with the endless quest for the origin of one’s own identity. In the Balkans, such quests still cause endless backlashes and misunderstandings and therefore understanding how the multiculturalist concept of society works is so important.

Ж. Т.: *Кога зборуваат за културната разноликост во контекст на „современото европско општество“, што подразбираат со придавката „европско“? Дали една таква „ЕУ-центрична“ употреба на „европско“ (исклучувајќи го „Западниот Балкан“ и другите членки на Советот на Европа кои не се во ЕУ) може да биде интерпретирана како симptom на себе-колонизирање? Понатаму, какво е Вашето мислење за популарноста на пост-колонијалниот дискурс тука и неговиот теоретски потенцијал, земајќи го предвид процесот на „европеизација“ на Балканот?*

С. М.: Тука читам две различни прашања. Ако ме прашувате која е мојата лична позиција, тоа е еден аспект, и таа супстанцијално би се разликувала од она што го согледувам како актуелна реалност на Европа, и како значење на придавката „европско“. Според моето мислење (а така јас го употребувам „европско“), би требало да бидеме свесни за разликата помеѓу официјално исполитизираната европска/ЕУ реторика и нејзиното прикриено значење. Иако лично не можам, а да не се согласам со неопходноста од ревидирање на веќе катахретичкото користење на ограничената употреба на вокабуларот од страна на ЕУ, и со неопходноста да се инсистира на приговарање кон таквата исклучива дефиниција на употребата на зборот „европско“, за жал, јас морам да се држам до она што овие зборови всушност го застапуваат денес. Сметам дека секоја друга дефиниција на зборот „европски“, барем за нас и за другите кандидати за приклучување кон ЕУ, е сè уште пушта желба. Исто така, јас всушност не гледам зошто земјите кои не се членки на Советот на Европа би требало да бидат исклучени од европското „семејство“. Иако нив ги има само неколку, некои од нив повеќе припаѓаат кон европската културна традици-

Z. T.: When you are speaking about cultural diversity in the context of “the contemporary European society,” what do you mean by the adjective “European”? Could such an “EU-centric” use of “European” (by excluding the “Western Balkans” and the other non-EU members of the Council of Europe) be interpreted as a symptom of self-colonisation? Furthermore, what is your opinion about the popularity of the post-colonial discourse here, and its theoretical potential, as far as the process of “Europeanisation” of the Balkans is concerned?

S.M.: Here I read two different questions. If you ask me what is my personal position that is one aspect and it would substantially differ from what I see as the actual reality of Europe and the meaning of the adjective “European.” In my opinion (and that is how I use “European”) we should be aware of the difference between the official politicised European/EU rhetoric and its concealed meaning. Even though I personally cannot but agree with the urgency of the revision of the already catachretic use of EU limited use of vocabulary and with the necessity of insistence to objecting to such an exclusive definition of the use of the word “European,” unfortunately I had to abide with what this words actually stands for today. I hold that any other definition of the word “European,” at least for us and the other European Countries whose accessions in EU is still only a “wishful thinking.” Also I actually do not see why the countries not belonging to the European Council should be excluded from the European “family.” Even though they are only few, some of them belong more to the European cultural tradition (Belarus, Montenegro), or at least to the European continent (Kazakhstan) than some of the ones already given the accession to the Council (for example: South Caucasus States).

ја (Белорусија, Црна Гора), или барем кон европскиот континент (Казахстан) од некои на кои им е веќе допуштено да се приклучат на Советот (на пример: Јужно-кавказките држави).

Во однос на вториот дел од прашањето, малку сум скептична во поглед на секоја некритичка примена на постоечки теории, вклучително и на пост-колонијалната теорија, во нови контексти. На пример, еден од главните приговори упатен кон пост-колонијалниот концепт „хибрид“ на Хоми К. Баба (Homi Bhabha), беше токму проблематичноста на неговата примена во секој посебен контекст и на посебни локални ситуации (видете *Absolutely Postcolonial* на Питер Халвард (Peter Hallward) или *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* на Роберт Џеј Си Јанг (Robert J.C. Young)). Само би споменала дека главните дистинкции од кои што сите би требало да започнеме, при секој обид за примена на постколонијална критика, би требало да ја имаат на ум асиметричната колонизација Исток-Исток (или, ако сакате, дури и Исток-Запад) со која што треба да се занимаваме на Балканот, за разлика од главните преокупации на Едвард Саид (Edward Said), Гајатри Чакраворти Спивак и Хоми К. Баба со колонизацијата Запад-Исток. Како и да е, има толку многу референци во пост-колонијалните теории кои не би требало да ги запустиме и пренебрегнеме, како што е проблематизирањето на есенцијализацијата на прашањата за етничкото потекло и расата (Пол Гилрој (Paul Gilroy) или Роберт Џеј Си Јанг), кои што можат да бидат многу корисни стратегии за нашата историографија, политологија или културна теорија.

Превод од англиски јазик: Жарко Трајаноски

In regard to the second part of the question I am a little sceptical about any uncritical application of existing theories including the postcolonial theory in new contexts. For example, one of the main objections addressed to Homi K. Bhabha's postcolonial concept "hybrid" was exactly the difficulty of its application to any particular context and to particular local situations (see: Peter Hallward's *Absolutely Postcolonial* or Robert J.C. Young's *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*). I would only mention that the main distinctions that we all need to start from in any attempt of application of postcolonial critique should have on mind the asymmetrical colonisation East-East (or if you like even East-West) that we need to deal in the Balkans in difference to the main concerns of Edward Said, Gayatri Chakravorti Spivak and Homi K. Bhabha with West-East colonisation. However there are so many references in postcolonial theories that we should not neglect and overlook, such as the problematisation of the essentialisation of the issues of ethnic origin and race (Paul Gilroy or Robert J. C. Young) that could be very useful strategies for our historiography, politology or cultural theory.

п р и к а з и

identities



r e v i e w s

Јорданчо Секуловски

Henri Atlan et Roger Pol-Droit,
Chemins qui mènent ailleurs,
Dialogues philosophiques,
Editions Stock, Paris, 2005.

Jordanço Sekulovski

Henri Atlan et Roger Pol-Droit,
Chemins qui mènent ailleurs,
Dialogues philosophiques,
Editions Stock, Paris, 2005.

Во време на продлабочена глобализација и инстантна размена, состојбата на интелектуалната пракса е забележително маркирана со затворање во себе, обидувајќи се да се заштити од надворешни влијанија. Мислителите од Западот ги игнорираат оние од Истокот и обратно. Целта на Анри Атлан и Роже Пол-Дроат е да го потсетат читателот дека философските прашања може навистина бргу да се претопат во теоретски контексти, поинакви од оние на кои им припаѓаат. Да се поттикне пракса на отстапување на патот кон другоста, различноста, да се предложат и воочат можни насоки и патишта. Класичните философски прашања не се неизбежни, како што нашите претходници не учеа? Дали сме нужно обврзани да го обмислуваме и обновуваме овој маѓепсан круг?

Постојат патишта кои навидум водат во ќорсокак, но тие всушност водат на други места. Тие извираат од философските пејсажи во рамките на кои се игнорирани и маргинализирани. Авторите се обидуваат да ги ревидираат големите поглавја на западната философија, позајмувајќи ги патеките низ кои тие одат, за повторно истите да се изодат, но овојпат со неизвесна или поинаква дестинација на пристигнување.

Në kohën e globalizimit të thelluar dhe të këmbimit instant gjendja e praktikës intelektuale është në mënyrë theksuar e shenjuar me mbyllje në vete, duke u përpjekur të mbrohet nga ndikimet e jashtme. Mendimtarët e perëndimit i injorojnë ata të lindjes dhe anasjelltas. Qëllimi i Anri Atlanit dhe Rozhe Pol-Druasë që ta përkujtojnë lexuesin se çështjet filozofike me të vërtetë mund të shkrihen në kontekste teorike të ndryshme nga ato të cilave u përkasin. Që të nxitet praktika e largimit nga rruga kah tjetërsia, dallimi, të propozohen dhe të vërehen kahe e udhë të mundshme. Çështje klasike filozofike nuk janë të paevitueshme, siç na mësonin paraardhësit tonë. A jemi doemos të obliguar ta mendësojmë dhe ta përtërijmë këtë rreth magjik.

Ka udhë të cilat në shikim të parë shpijnë në qorrsokak, por ato në të vërtetë shpijnë në vende të tjera. Ato burojnë nga peizazhet filozofike në kuadër të të cilave janë të injoruara dhe të marginalizuara. Autorët orvaten t'i revidojnë kaptinat e mëdha të filozofisë perëndimore duke i huazuar rrugët nëpër të cilat ato të ecin që përsëri të gjitha të përshkohen, por kësaj radhe me destinacion të pasigurt ose të ndryshëm të arritjes në cak.

Оваа книга е напишана во форма на континуиран дијалог или обраќање на двајцата автори, коишто се надоврзуваат еден на друг при изложувањето на нивните размисли, темелејќи ги, секој поединечно, своите искази врз сопствените видувања и интерпретации на различните религиозни и философски традиции, како браманизмот и будизмот, Спиноза и Кант итн.

Книгата претставува искрен обид да се отворат сопствените стојалишта вон доминантните дискурси што се предаваат на универзитетите и кои им припаѓаат на длабоковтемелените грчко-латинска и христијанска култура, во кои сме оформени и навикнати да престојваме.

Она што го нарекуваме глобализација или мондијализација, опстојува единствено преку униформирање на техниката и дискурсот на науката. Иако ефикасен, овој дијалог е премногу сиромашен. Според авторите, тоа е симплифициран базичен англиски јазик, преземен од семинари и научни трудови. Својата рамномерност ја должи на неговата екстензивност и операционална ефикасност. Всушност, модерната наука се развива, пред сè, на христијанскиот Запад.

Како да се соединат науката и техниката во сите аспекти на човечкото постоење?

Ова е прашањето со кое сите сме преокупирани. За да се одговори, потребно е да се вклучат одблесците на другите мислечки традиции, кои, во конкретниот случај, се незаменливи и неодминливи.

Кы libër është shkruar në formë të dialogut të vazhdueshëm ose të të drejtuarit të dy autorëve të cilët ndër lidhen me njëri-tjetrin gjatë shpalimit të përsiatjeve duke i bazuar çdonjëri veçmas pikëpamjet dhe interpretimet e veta në traditat e ndryshme religjioze dhe filozofike si brahmanizmin dhe budizmin, Spinoza dhe Kanti etj.

Libri paraqet orvatje të sinqertë që të hapen qëndrimet vetanake jashtë diskurseve dominante, të cilat ligjërohën nëpër universitete dhe të cilat u përkasin kulturës me themele të forta greko-latine dhe të krishterë ku jemi formuar dhe ku jemi mësuar që të ekzistojmë.

Atë që e quajmë globalizim ose mondializim, qëndron vetëm përmes uniformimit të teknikës dhe diskursit të shkencës. Edhe pse efikas, ky diskurs është tej mase i varfër. Sipas autorëve, kjo është një gjuhë angleze bazike angleze e simplifikuar e marrë nga seminarët dhe punimet shkencore. Baraspeshën e vet ia detyron ekstenzionalitetit të vet dhe efikasitetit operacional. Në të vërtetë, shkenca moderne para së gjithash zhvillohet në perëndimin e krishterë.

Si të bëhen bashkë shkenca dhe teknika në të gjitha aspektet e ekzistimit të njeriut?

Kjo është çështja me të cilën të gjithë jemi preokupuar. Që të japim përgjigje duhet të kyçen shkëlqimet e traditave mendore të të tjerëve të cilat në rastin konkret janë të pazëvendësueshme dhe të paanashkalueshme.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Јорданчо Секуловски

Sylviane Agacinski,
**Le passeur de temps,
 Modernité et nostalgie,**
 Editions du Seuil, Paris, 2000.

Jordanço Sekulovski

Sylviane Agacinski,
**Le passeur de temps,
 Modernité et nostalgie,**
 Editions du Seuil, Paris, 2000.

Нашето чувство за време се менува, модифицира. Битието за нас не е повеќе постојано, туку настан на заминување, преодност.

Дали е воопшто можно да се мисли сопственото време? Во историјата на западното општество, временските епохи се осмислени како големи временски парчиња кои соодветствуваат на поединечни светови од кои секој претставува еден посебен период, како антиката или средниот век, односно посебна цивилизација, како ориенталната, хеленистичката, романската итн.

Овие светови не само што се сукцесивни во една хегелијанска историја и прогресивни во временска смисла, тие се исто така географски подредени од исток кон запад. Настаните кои би требало да отворат пат кон нови временски епохи, како Француската револуција на пример, и самите се подредени на невидливото созревање и на агонијата на епохите на кои им претходат.

Агацински се фокусира на неколку аспекти на современата мисла за времето и неговата генеза, поточно *односот време-движење*, надоврзувајќи се на нашето

Ndjenja jonë për kohën ndryshohet, modifikohet. Qenia për ne nuk është më e përhershme, por ngjarje në kalim e sipër, kalueshmëri.

A është e mundur fare që të mendohet koha vetanake. Në historinë e shoqërisë perëndimore epokat kohore janë me kuptim të formuar si copa të mëdha kohore të cilat bashkëveprojnë në mënyrë përkatëse në botët e mëvetësishme nga të cilat secila paraqet një periudhë të veçantë, si Antika ose Mesjeta, përkatësisht civilizim të mëvetësishëm si oriental, helen, roman etj.

Këto bëtë jo vetëm që janë suksesive në një histori hegeliane dhe progresive në kuptimin kohor, ato gjithashtu janë edhe të nënrenditura gjeografikisht nga lindja në perëndim. Ngjarjet të cilat do të duhej të hapin rrugë drejt epokave të reja kohore, si për shembull revolucioni francez, edhe vetë janë të nënrenditura në një pjekuri të padukshme dhe në agoninë e epokave të cilave u paraprijnë.

Agacinski fokusohet në disa aspekte të mendimit bashkëkohor për kohën dhe gjenezën e saj, më saktë për *marrëdhënien kohë-lëvizje*, duke u ndërlidhur në për-

визуелно иконографско искуство, толку специфично за денешницата, како еден нов доказ за временоста. Конечно, конфликтите на темпоралноста кои се раѓаат помеѓу политичката темпоралност и компресија на времето, според која се води медиатечната логика.

Идејата за епохалноста е врзана за светот како временска и е неодоива од категоријата простор. Хипотезата за едно време кое би го нарекле сопствено и кое би претставувало време на овој свет и епоха е присутно кога велиме *ние*, кога во множина евоцираме заедништво на генерации.

Религиите, државите и империите веќе ги детерминирале првичните и базичните рамки во кои е дозволено низ историјата да се разграничат епохите, световите, цивилизациите. Религиозното и политичкото се традиционалните поредоци според кои се дели и се смета времето. Тие се состојат од поединечни настани, како појавата на одреден пророк или божество, раѓањето на одредена династија, освојувачки поход на една империја и сл. Историјата е религиозна и политичка, времето исто така. Сепак, историјата престанува да им се потчинува на овие две историски сили.

Веќе во 19-от век, технолошкиот напредок се наметнува како ново референцијално поле за опишување и подредување на севкупноста на човечките општества. Технолошкиот напредок го наметнува развојот како светски императив кој го обединува светот во едно единствено време.

Глобализацијата е обединување на динамиката на светот според правилата на Западот, односно според современите хронотехники. Технолошкиот напредок

војөн тонë vizuale ikonografike, aq specifike për të sotmen, si një dëshmi e re për kohësinë. Fundja, konfliktet e temporalitetit që lindin midis temporalitetit politik dhe kompresionit të kohës sipas së cilës udhëhiqet logjika mediatike.

Ideja për epokalitetin është e lidhur si ide kohore dhe është e pandashme nga kategoria hapësirë. Hipoteza për një kohë që do ta quanim vetanake dhe që do të paraqiste kohën e kësaj bote dhe epoke është e pranishme kur themi *ne*, kur në shumës evokojmë përbashkësi gjeneratash.

Religjionet, shtetet dhe perandoritë tashmë i kanë determinuar kornizat zanafillëse dhe themelore në të cilat lejohet gjatë historisë të ndahen me kufij epokat, botët, civilizimet. Religjiozja dhe politikja janë rende tradicionale sipas të cilave ndahet dhe llogaritet koha. Ato përbëhen nga ngjarjet e veçanta si paraqitja e një profeti ose perëndie të caktuar, lindja e një dinastie të caktuar, ekspedita pushtuese e një perandorie etj. Historia është religjioze dhe politike, koha po ashtu. Megjithatë historia vendos të mos u nënshtrohet këtyre dy fuqive historike.

Qysh në shekullin XIX përparimi teknologjik imponohet si fushë e re preferenciale për përshkrimin dhe nënrenditjet dhe përgjithshmërinë e shoqërive njerëzore. Përparimi teknologjik e imponon zhvillimin si imperativ botëror i cili e bashkon botën në një kohë të vetme.

Globalizimi është bashkim i dinamikës së botës sipas rregullave të perëndimit, përkatësisht sipas kronoteknikave bashkëkohore. Përparimi teknologjik në të gjitha sferat

во сите сфери станува репер на општествената класификација, така западната рационалност станува доминантна наспроти сите останати модалитети на мислење. Западната рационалност инаугурира економија според која времето треба да биде продуктивно, корисно, рентабилно. Оваа економија на времето станува планетарна. Не постои начин да излеземе надвор од рамките на времето или историјата, затоа, Агацински ни предлага етика на ефемерноста.

bëhet pikë veneruese e klasifikimit shoqëror, kështu racionaliteti perëndimor bëhet dominant përballë të gjitha modaliteteve të tjera të mendimit. Racionaliteti perëndimor inauguron një ekonomi sipas të cilës koha duhet të jetë frytdhënëse, e dobishme, rentabile. Kjo ekonomi e kohës bëhet planetare. Nuk ka mënyrë për të dalë nga kornizat e kohës ose të historisë, prandaj Agacinski na propozon etikën e efemerisë.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Јорданчо Секуловски

Fabrice Midal,
Quel bouddhisme pour l'occident?
 Editions du Seuil, Paris, 2006.

Jordanço Sekulovski

Fabrice Midal,
Quel bouddhisme pour l'occident?
 Editions du Seuil, Paris, 2006.

Со сигурност можеме да констатираме дека будистичката мисла веќе со децении, полека но сигурно, се вкоренува на европско тло. Таа не само што е една од духовните сили кои ѝ се нудат на Европа, туку е длабоко вплотена во европската свест. Оттука, се поставува прашањето: дали и каков будизам му е потребен на Западот? Прашањето според својата содржина е навидум беспредметно, но според својата тежина е суштинско во дадениот социо-историски контекст.

Според Мидал, приказната започнува лошо. Уште од самиот почеток оваа духовна традиција е претставена во лошо светло, без да се води сметка за различноста и генијалноста на будистичката идеја. Редукционистичкиот пристап при елаборацијата на будистичката мисловна традиција не е ништо повеќе од редуцирање на истата на една рационалистичка философија, конформирана на највулгарен начин на потребите на современиот Европеец!

Голем број социолози предупредуваат на начинот на кој будизмот учествува во определбата на индивидуата која се обидува набрзина да закрпи некаква, каква било, религиозна доктрина. Како пример,

Me siguri mund të konstatojmë se mendimi budist tashmë me dekada, ngadalë, por me një siguri po lëshon rrënjë në truallin evropian. Ai jo vetëm që nuk është njeri nga forcat shpirtërore që i ofrohen Evropës, por është edhe thellësisht i ndërthurur në vetëdijen Evropiane. Së këndejmi shtrohet pyetja: a i duhet dhe çfarë budizmi i duhet perëndimit? Pyetja për nga përmbajtja e vet në shikim të parë është e parëndësishme, por për nga pesha e vet është qenësore në kontekstin e dhënë socio-historik.

Sipas Midalit tregimi fillon keq. Që nga fillimi kjo traditë shpirtërore është prezantuar në një pamje të keqe, pa mbajtur llogari për vjetërsinë dhe gjenialitetin e idesë budiste. Qasja reduksioniste gjatë elaborimit të traditës mendore budiste nuk është asgjë më tepër përveç se një redukim i të njëjtës në një filozofi racionaliste të komformuar në mënyrën më vulgare për nevojat e evropianit bashkëkohor!

Një numër i madh sociologësh na tërheqin vërejtjen për mënyrën me të cilën budizmi merr pjesë në përcaktimin e individit që përpiket ta arnojë shpejt e shpejt njëfarë, çfarë do qoftë, doktrine religjioze. Si shembull autori na

авторот ни ја посочува употребата на терминот *зен*, кој е преземен од јапонската будистичка традиција. Постои инвазија на производи што се нудат како *зен* – почнувајќи од кремове за усни, млечни и месни производи, па сè до банкарски и интернет услуги – насекаде го среќаваме зборот *зен*, кој во најупростена смисла означува смиреност, опуштеност. Нема повеќе стрес при реализацијата на секојдневните задачи, должности и задоволства.

Станува збор за прогресивна денатурализација на терминот *зен*. Сепак, според Мидал, навлегувањето на *зен* во секојдневна употреба може да биде плодно. Сведоци сме на незадоволството на сè повеќе генерации млади студенти од ограниченоста на теориските знаења со кои се стекнуваат, без можност истите да ги вложат во сопствената егзистенција, заплеткани во авантуризмот на модерноста, човечки суштества во потрага по духовен извор, мажи и жени кои настојуваат порадикално да го трансформираат современото западно општество, притоа обидувајќи се да живеат поавтентично. Затоа, не смееме да забораваме дека будизмот којшто денес се вкоренува на Западот не е религија, туку, пред сè, начин одново да се испита сопственото постоење.

Во таа насока, според Мидал, зборот будизам е лошо избран, бидејќи во неговата идеја и практика не е содржано ништо од она што означува еден „-изам“. Мидал нè потсетува на еден *зен* мајстор кој им повторува на своите западни следбеници да не се обидуваат да ги имитираат Јапонците, туку да ги постават основите на еден будизам кој би бил својствен на Западот. Објаснува дека будизмот е роден во Индија, потоа пристигнува во Кина под името *чан*, дури потоа во Јапонија каде што се трансформира во *зен*, поминувајќи еден пат на трансформација и адаптација.

вè нè пах пèрдоримин е термит *зен* i cili është marrë nga tradita budiste japoneze. Ka një invazion prodhimesh që ofrohen si *zen* – duke filluar prej kremave për buzë, prodhimëve qumështore dhe atyre të mishit e deri te shërbime bankare dhe të internetit – gjithkund e hasim fjalën *zen* e cila në kuptimin më të thjeshtësuar do të thotë qetësim, lirim shpirti. Nuk ka më stres gjatë realizimit të detyrave, obligimeve dhe kënaqësive të përditshme.

Bëhet fjalë për denaturalizim progresiv të termit *zen*. Megjithatë, sipas Midalit depërtimi i zenit në përdorim të përditshëm mund të jetë i frytshëm. Jemi të dëshmitarë të pakënaqësisë të shumë brezave studentësh të rinj nga marrja e kufizuar e dijeve teorike, pa pamundësi që këto t'i venë në disponim për ekzistencën personale, të ngatërruar në aventurizmin e modernitetit, qenie njerëzore në kërkim të burimit shpirtëror, burra dhe gra që orvaten me vendosmëri në mënyrë më radikale ta transformojnë shoqërinë bashkëkohore perëndimore duke u munduar me këtë rast të jetojnë në mënyrë më autentike. Prandaj, nuk guxojmë të harrojmë se budizmi i cili sot po lëshon rrënjë në perëndim nuk është religjion, por, para së gjithash mënyrë që sërishmi të hulumtohet ekzistimi vetanak.

Në këtë drejtim, sipas Midalit, fjala budizëm është zgjedhur keq sepse në idenë dhe praktikën e saj nuk ka asgjë që përmban nga ajo që paraqet një “izëm”. Modali na e përkujton një *zen* mjeshtër i cili ua përsërit ithtarëve të vet perëndimorë të mos orvaten t'i imitojnë japonezët, por t'i vendosin themelet e një budizmi i cili do të ishte karakteristik për perëndimin. Ai shpjegon se budizmi ka lindur në Indi, pastaj arrin në Kinë me emrin *chan*, e madje më vonë në Japoni, ku transformohet në *zen* duke kaluar një udhë të transformimit dhe adaptimit.

Делото *Quel bouddhisme pour l'occident?* има за цел, пред сè, да ја претстави оваа стара традиција, издвојувајќи ги нејзините фундаментални точки, без и најмал обид да ја критикува.

Да се одговори на прашањето каков будизам му е потребен на Западот не е воопшто лесно, но таа задача е воедно суштинска потреба. Таа имплицира издвојување на културните аспекти врзани за дадениот историски и географски контекст, за да се надмине традиционалниот сомнеж и недоразбирање во западната духовна традиција, бидејќи будизмот се смета како традиција која е туѓа за нашите веќе воспоставени категории на мислење.

Vepra Quel bouddhisme pour l'occidente? ka për qëllim, para së gjithash, ta paraqesë këtë traditë të vjetër duke i ndarë pikat e saj fundamentale, pa përpjekjen as edhe më të vogël ta kritikojë.

Që t'i jepet përgjigje pyetjes çfarë budizmi i duhet perëndimit nuk është aspak e lehtë, por kjo detyrë njëherësh është nevojë thelbësore. Ajo implikon ndarje të aspekteve kulturore të lidhura me kontekstin e dhënë historik e gjeografik, që të tejkalohet dyshim tradicional dhe keqkuptimi në traditën shpirtërore perëndimore, sepse budizmi konsiderohet si traditë e cila është e huaj për kategoritë tona tashmë të vendosura të mendimit.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Јорданчо Секуловски

Quentin Meillassoux,
Après la finitude,
Essai sur la nécessité de la contingence,
 Editions du Seuil, Paris, 2006.

Овој краток есеј претставува потфат од особена важност како обид одново да се постави проблемот кој ѝ го даде сјајот на Кантовата философска критика, која, пак, на свој начин, ја преполови историјата на мислењето. Истиот проблем можеме во поедноставена форма да го пронајдеме кај Хјум, кадешто нè води кон нужноста на законитостите на природата.

Од каде оваа таканаречена нужност?

Кант е јасен, исто како и Хјум: одговорот е дека сè произлегува од нашето искуство. Не обидувајќи се да ја поистовети нужноста со онаа таканаречена нужност на законитостите на природата, Кант заклучува дека нужноста не произлегува од нашата сетилна перцепција, туку таа мора да има друг извор, а тоа е активност која го конституира универзалниот субјект, кого Кант го нарекува „трансцендентален субјект“.

Оваа дистинкција помеѓу емпириската даденост и трансценденталната поставеност е навидум рамката во која се обликува севкупната современа мисла, односно сето мислење на модалитети како „нужност“ и „контингентност“, оние за кои размислуваа Делез и Фуко.

Jordanço Sekulovski

Quentin Meillassoux,
Après la finitude,
Essai sur la nécessité de la contingence,
 Editions du Seuil, Paris, 2006.

Kjo ese e shkurtër paraqet një ndërmarrje të një rëndësie të veçantë si orvatje që përsëri të shtrohet çështja e cila ia dha shkëlqimin kritikës filozofike të Kantit dhe e cila në mënyrë të vet e ndau më dysh historinë e mendimit. Çështjen e njëjtë, në formë më të thjeshtë mund ta gjejmë te Hјumi, që na shpie te nevoja e ligjshmërive të natyrës.

Prej nga kjo ashtuquajtur nevojë?

Kanti është i qartë njësoj si Hјumi: përgjigjja është se çdo gjë del nga përvoja jonë. Duke mos u orvatur që ta identifikoјë nevojën me atë të ashtuquajturën nevojë të ligjshmërive të natyrës, Kanti vjen në përfundim se nevoja nuk del nga perceptimi ynë ndiesor, por ajo duhet ta ketë një burim tjetër, që është aktiviteti i cili e konstrukton subjektin universal, të cilin Kanti e quan “subjekti transcendental”.

Ky distingsion midis asaj të dhënës empirike dhe shtruarjes transcendente në dukje të parë është korniza në të cilën formohet mendimi i përgjithshëm bashkëkohor, përkatësisht i gjithë mendimi i modaliteteve si “nevojë” dhe “kontingjentësi”, ato për të cilat përsiasnin Delezi dhe Fukoja.

Авторот, како и Кант, се обидува да ја сочува нужноста, вклучувајќи ја тука и логичката нужност, сепак, како и Хјум, признава дека нема цврст темел за да се постави природната нужност. Неговиот обид потврдува само едно нешто како апсолутно нужно, тоа, дека законите на природата се контингентни.

Понатаму авторот се надоврзува на последиците на поставениот проблем („што е она што можам да го спознаам?“) во насока на два нови аспекти: „што е она што треба да го правам?“ и „што е она на кое што треба да се надевам?“.

Дали постои апсолутна логичка нужност? Дали постои радикална контингентност? Можеби можеме да го мислиме она што е, но дали нашата мисла е зависна од претпоставениот предмет кој самата го конституира?

Авторот ја фокусира расправата околу принципот на каузалност што го именува како „принцип на униформитет на природата“, заклучувајќи дека нужноста во светот е поинаква од онаа со логичко-математички предзнак. Односно, станува збор за нужност која што претставува еден вид физичка нужност.

Ако проблемот на Хјум го разбудил Кант од неговата догматска дремка, според авторот, нам ни преостанува да се разбудиме од нашата заемна дремка и да се обидеме да ги помириме мислата и апсолутот. Така не само што е можно да се постави апсолутното поле на мислењето, туку тоа е и нужно.

Autori, si edhe Kanti, orvatet ta ruajë nevojën, duke e përfshirë këtu edhe nevojën logjike, megjithatë, si Hјumi, pranon se nuk ka themel të fortë që të vendoset nevoja e natyrshme. Orvatja e tij vërteton vetëm një gjë si absolutisht të nevojshme, se ligjet e natyrës janë kontingjente.

Më tej autori ndërlidhet me pasojat e çështjes së shtruar (“Çfarë është ajo të cilën mund njohë”) në drejtim të të dy aspekteve të reja: “Çfarë është ajo që duhet ta bëj?” dhe “Çfarë është për të cilën duhet të shpresoj?”

A e ekziston nevojë logjike absolute? A ekziston kontingjentja radikale? Ndoshta mund ta mendojmë atë që është, por a është i varur mendimi ynë nga lënda e supozuar, që e konstituon vetë?

Autori e fokuson e trajtesën rreth parimit të kauzalitetit që e quan si “parim i uniformitetit të natyrës” duke ardhur në përfundim se nevoja në botë është e ndryshme nga ajo me parashenjë logjike-matematike. Pra bëhet fjalë për një nevojë e cila paraqet një farë nevoje fizike.

Nëse çështja e Hјumit e ka zgjuar Kantin nga gjumi i tij dogmatik, sipas autorit, neve na mbetet të zgjohemi nga gjumi ynë i ndërsjellë dhe të përpiqemi t’i pajtojmë mendimin dhe absolutin. Kësisoj jo vetëm që është e mundur të shtrohet fusha absolute e të menduarit, por kjo është edhe e nevojshme.

Përkthim: Lindita Ahmeti



URBANOMIC
OXFORD

COLLAPSE

An independent journal of
philosophical research and development

COLLAPSE is an unprecedented collection of work by leading practitioners in diverse fields of inquiry. Bringing together philosophers, theorists, artists and scientists, in each volume **COLLAPSE** aims to force unforeseen conjunctions, singular correspondences, and unnatural cross-fertilisations; to diagram abstract regions as yet unnamed.



Available Now

VOLUME I *Numerical Materialism*

ALAIN BADIOU

Philosophy, Sciences, Mathematics
(Interview)

GREGORY CHAITIN

Epistemology as Information Theory

REZA NEGARESTANI

The Militarization of Peace

MATTHEW WATKINS

Prime Evolution (Interview)

'INCOGNITUM'

Introduction to ABJAD

NICK BOSTROM

Existential Risk (Interview)

THOMAS DUZER

On the Mathematics of Intensity

KEITH TILFORD

Crowds

NICK LAND

Qabbala 101



February 2007

VOLUME II *Concept-Horror*

RAY BRASSIER

The Enigma of Realism

ROBERTO TROTTA

Dark Matter: Facing the Archi-Fossil (Interview)

QUENTIN MEILLASSOUX

Subtraction and Contraction: on Deleuze and Immanence

PAUL CHURCHLAND

Demons Get Out! (Interview)

KRISTEN ALVANSON

Elysian Space in the Middle-East

GRAHAM HARMAN

On the Horror of Phenomenology

CLEMENTINE DUZER

Stills from 'Nevertheless Empire'

REZA NEGARESTANI

Islamic Chronopolitics: The Heresy of the Apocalypse

Available online at : <http://www.urbanomic.com>


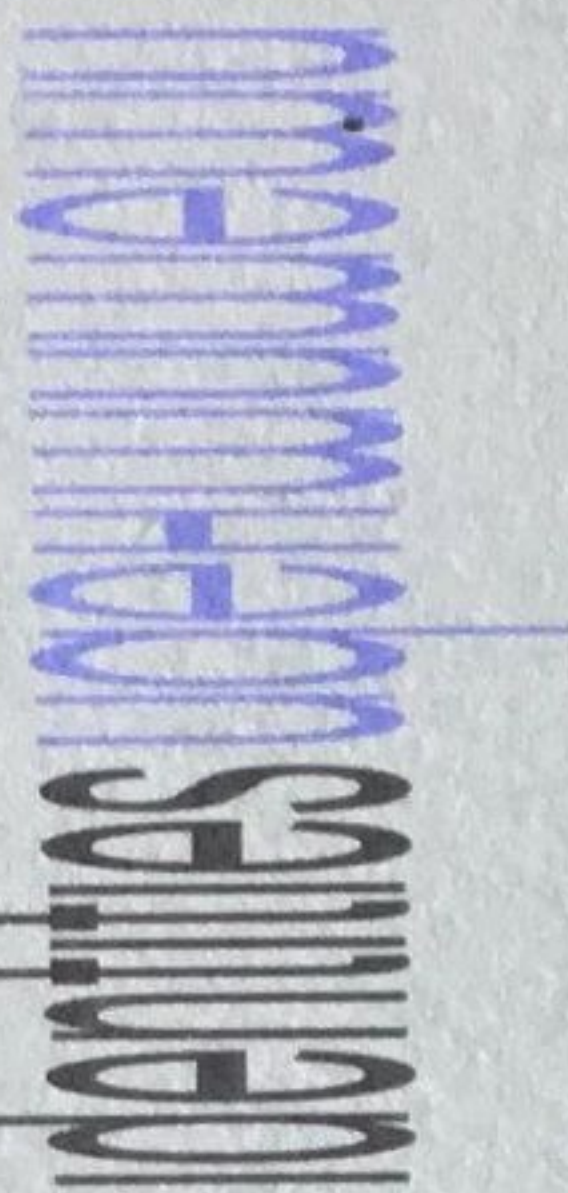
office@urbanomic.com

Идентитети: Списание за политика, род и култура
(ISSN 1409-9268)

Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
Институт Евро-Балкан,
„Партизански одреди“ 63, Скопје, Македонија
тел.: ++ 389 02 3090 731
e-mail: journal.identities@gmail.com
www.identities.org.mk

Дизајн на насловна страница:
студио - add ART

Институт Евро-Балкан,
Тираж 800 примероци

identities  

ISSN 1409-9268