



Roman Kuhar

Na križiščih diskriminacije

Večplastna in interseksijska diskriminacija



Dr. **Roman Kuhar** je raziskovalec na Mirovnem inštitutu in docent na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete. Med leti 2005 in 2008 je bil gostujoči predavatelj na Evropskem inter-univerzitetnem centru za človekove pravice in demokratizacijo v Benetkah.



Raziskovalno se ukvarja s študijami spolov in seksualnosti, medijskimi študijami, gejevskimi in lezbičnimi študijami in vprašanji nestrpnosti.

Med leti 2002 in 2008 je bil sourednik letnega *Poročila skupine za spremljanje nestrpnosti*, od leta 2007 naprej pa je urednik glbt-revije *Narobe* (www.narobe.si).

Je avtor treh knjig: *Mi, drugi* (2001), *Medijske podobe homoseksualnosti* (2003) in skupaj z Alenko Švab *Neznosno udobje zasebnosti: Vsakdanje življenje gejev in lezbijk* (2005). Skupaj z Judit Takács je uredil zbornik *Beyond the Pink Curtain: Everyday Life of Gays and Lesbians in Eastern Europe* (2007).

Roman Kuhar

Na križiščih diskriminacije

Večplastna in interseksijska diskriminacija

projekt

PROTECT - K enakosti:
Interseksijski pristop k boju proti
diskriminaciji

vodja projekta

Neža Kogovšek

projektni partnerji

Društvo informacijski center
Legebitra
Društvo za razvijanje
prostovoljnega dela Novo mesto
YHD - Društvo za teorijo in
kulturo hendikepa
Mirovni inštitut
Pravno-informacijski center
nevladnih organizacij - PIC

izvedba intervjujev in fokusnih skupin

Anja Kocman
Eva Debeljak
Jasna Magič
Natalija Jeseničnik
Neža Kogovšek
Roman Kuhar
Simon Maljevac
Tina Cigler
Vita Habjan

Na križiščih diskriminacije

Večplastna in interseksijska diskriminacija

avtor

Roman Kuhar

urednica

Neža Kogovšek

lektorica

Zala Hriberšek

fotografija na naslovni strani

Nada Žgank/Memento

fotografije

Domen Pal/Memento,
str.: 14, 26, 68, 84,

Jaka Adamič, str.: 64, 126,

Matej Leskovšek, str.: 140,

Nada Žgank/Memento,

str.: 38, 50, 92, 104, 116, 136,

Toni Dugorepec, str.: 56,

tisk

Štane Peklaj, s. p.

načrta

500 izvodov

izdajatelj in nosilec avtorskih pravic

Mirovni inštitut,
Metelkova 6,
1000 Ljubljana



izid knjige so omogočili

Evropska komisija
Open Society Institute



Za vsebino te publikacije
odgovarja izključno izdajatelj
Mirovni inštitut in se je v
nobenem primeru ne sme
tolmačiti kot odraz stališč
Evropske komisije.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

316.647.82

KUHAR, Roman, 1973-

Na križiščih diskriminacije : večplastna in interseksijska
diskriminacija / Roman Kuhar ; [fotografije Domen Pal ... et al.]. -
Ljubljana : Mirovni inštitut, 2009

ISBN 978-961-6455-56-5

248696320

Vsebina

| | |
|--|-----------|
| Diskriminacija izven kalupa | 9 |
| 1 Diskriminacija kot praksa neenakosti | 13 |
| 1.1 Tipološki pristop k diskriminaciji | 16 |
| 1.2 Delovanje in diskriminacija | 16 |
| 1.3 Jezik in diskriminacija | 18 |
| 1.3.1 Negativne reprezentacije Drugih | 19 |
| 1.3.2 Izključevanje | 20 |
| 1.3.3 Nelingvistične oblike manj ugodnega obravnavanja | 21 |
| 1.3.4 Diskriminatorna objektivifikacija | 21 |
| 2 Interseksijska in multipla diskriminacija | 23 |
| 2.1 Seštevek ali nova vsebina diskriminacije? | 26 |
| 2.2 Tipi intersekcij | 28 |
| 2.3 Interseksijska ali multipla diskriminacija | 30 |
| 2.4 Tematiziranje interseksijske diskriminacije v politikah Evropske unije | 31 |
| 3 Diskriminacija in nestrpnost | 35 |
| 3.1 Mikroideologije vsakdanjega življenja | 35 |
| 3.1.1 Stereotipi | 36 |
| 3.1.2 Predsodki | 38 |
| 3.2 Sodobni predsodki in stereotipi | 42 |
| 4 Razsežnost diskriminacije v Sloveniji | 47 |
| 5 Raziskovanje (interseksijske) diskriminacije | 53 |
| 5.1 Potek raziskave in metodologija | 54 |

| | | |
|-------------|---|------------|
| 6 | Kdaj ti bo zmanjkalo lepila? | 61 |
| 7 | Pripisovanje kot izhodišče diskriminacije | 65 |
| 7.1 | Pripisovanje na osnovi vidnih znakov | 67 |
| 7.1.1 | Jezik kot vidni znak | 71 |
| 7.1.2 | Ime kot znak, ki postane viden | 75 |
| 7.2 | Pripisovanje na osnovi nevidnih, zamišljenih ali nepoznanih znakov | 76 |
| 8 | Stigmatizirana identiteta | 81 |
| 8.1 | Diskriminacija kot reakcija na stigmatizirano identiteto | 81 |
| 8.1.1 | (Raz)skrivanja stigme | 83 |
| 8.1.2 | Stigma kot okužba | 83 |
| 9 | Način in prostor diskriminiranja | 89 |
| 9.1 | Diskriminacija prek uporabe negativno konotiranih izrazov | 89 |
| 9.2 | Diskriminacija na delovnem mestu | 91 |
| 9.2.1 | Hendikep in delovno mesto | 92 |
| 9.2.2 | Verska pripadnost in delovno mesto | 95 |
| 9.2.3 | Narodnost in delovno mesto | 98 |
| 9.2.4 | Spol in delovno mesto | 99 |
| 10 | Interseksijska diskriminacija v praksi vsakdanjega življenja | 101 |
| 10.1 | Intersekcija spola in narodnosti | 103 |
| 10.2 | Intersekcija spola in verske pripadnosti | 105 |
| 10.3 | Intersekcija spola in hendikepa | 106 |
| 10.4 | Intersekcija spola in spolne usmerjenosti | 108 |
| 10.5 | Intersekcija spolne usmerjenosti in narodnosti | 108 |
| 10.6 | Intersekcija spolne usmerjenosti in vere | 109 |
| 10.7 | Intersekcija spolne usmerjenosti in hendikepa | 110 |
| 10.8 | Intersekcija narodnosti in hendikepa | 111 |

| | |
|--|------------|
| 11 Načini upravljanja s stigmo | 113 |
| 11.1 Destigmatizacija stigme | 114 |
| 11.2 Racionalizacija in »opravičevanje« stigme | 115 |
| 11.3 Relativizacija stigme | 116 |
| 11.4 Skrivanje stigme | 116 |
| 11.5 Zrcaljenje stigme | 118 |
| 11.6 Stigma kot prednost | 119 |
| 11.7 Resignacija | 120 |
| | |
| 12 Posledice stigmatizacije in diskriminacije | 123 |
| 12.1 Socialna izključenost | 124 |
| 12.2 Samostigmatizacija | 125 |
| 12.3 Poslabšanje zdravstvenega stanja | 127 |
| 12.4 Še več diskriminacije | 129 |
| | |
| Namesto zaključka: diskriminacija in sočutje | 133 |
| | |
| Viri | 137 |

Diskriminacija izven kalupa

Pri delu na področju (ne)diskriminacije se je mogoče pogosto srečati z očitkom, zakaj se diskriminacijo toliko poudarja, zakaj izvajati vse te seminarje o načinih ukrepanja zoper njo, čemu vse plakatne in druge akcije, saj naj to vendar sploh ne bi bil tako velik problem. Vendar problem obstaja, a je skrit, saj žrtve prepogosto o njem nočejo govoriti ali pa diskriminacije ne prepoznajo, jo opravičujejo in razumejo kot povsem običajno in splošno sprejeto ravnanje. Osebe in skupine, ki so diskriminaciji še posebej izpostavljene, se ne zavedajo, da z molkom in opravičevanjem diskriminacije pomagajo vzdrževati stanje, v katerem se zdi sprejemljivo, da se v primeru diskriminacije potrpi (kar pa nikakor ne pomeni, da so one krive, da je do diskriminacije sploh prišlo).

O nesprejemljivosti in nedopustnosti diskriminacije je bil s sprejetjem zakonodaje, ki prepoveduje njene različne pojavne oblike,¹ dosežen konsenz, sedaj pa so potrebna nadaljnja prizadevanja, da se bo ta zakonodaja pričela učinkoviteje in pogosteje uresničevati. Pri tem imamo v mislih predvsem osveščanje o tem, kaj diskriminacija je, v kakšnih oblikah se pojavlja, kdo zaradi nje najpogosteje trpi in kako jo preprečevati. Pogumnejši moramo postati tudi pri uporabi različnih sredstev, ki so nam v primerih diskriminacije na voljo, od neformalnih, kot so opozorilo kršitelju ali medijem, do formalnejših, kot so prijava varuhinji človekovih pravic, zagovorniku načela enakosti ali pristojnemu inšpektoratu oziroma tožba na pristojno sodišče. Kljub zavedanju, da povečevanje represije ni pravi način za reševanje družbenih problemov, pa je za posredovanje jasnega sporočila javnosti, kje so meje dopustnega, potreben tudi pregon kaznivih dejanj, kot so kršitev enakopravnosti ali javno spodbujanje sovraštva, nasilja in nestrpnosti. Težko je

1 V Sloveniji ta zakonodaja zajema Zakon o uresničevanju načela enakega obravnavanja, Zakon o poklicni rehabilitaciji in zaposlovanju invalidov, 6. in 6.a člen Zakona o delovnih razmerjih, 131. in 297. člen Kazenskega zakonika in 20. člen Zakona o varstvu javnega reda in miru, če naštejemo najosnovnejše vire.

razumeti, da so bili storilci in storilke kaznivih dejanj v Sloveniji doslej samo dvakrat obsojeni za storitev kaznivega dejanja na področju sovražnega govora² in da še nihče ni bil preganjan zaradi kaznivega dejanja kršitve enakopravnosti.

To je še posebej težko razumeti ob branju te študije, iz katere je razvidno, da diskriminacijo trpijo tako številne in raznolike skupine ljudi. Študija namreč ponuja podroben pregled nad različnimi oblikami diskriminacije v Sloveniji, ki so ilustrirane z resničnimi primeri iz prakse. Bralec in bralka se bosta ob branju morda prepoznala v kateri od situacij, ki so se zgodile našim sogovornikom, tako intervjuvancem kot udeležencem fokusnih skupin. Ta knjiga je bila pripravljena v okviru projekta *Progressing Towards Equality (PROTECT): An Intersectional Approach to Anti-Discrimination* (K enakosti: Intersekcijski pristop k boju proti diskriminaciji) s podporo Evropske komisije, pri katerem so kot partnerji sodelovali Društvo informacijski center Legebitra, Društvo za razvijanje prostovoljnega dela Novo mesto, Pravno-informacijski center nevladnih organizacij – PIC in YHD – Društvo za teorijo in kulturo hendikepa, vodil pa ga je Mirovni inštitut. Posebna dodana vrednost te knjige je, kot izhaja že iz naziva projekta, podrobna obravnava vprašanj s področja večplastne (multiple) in intersekcijske diskriminacije, zato je nekaj poglavij posvečeno prav tem temam.

Ena najpomembnejših ugotovitev o multipli in intersekcijski diskriminaciji je, da jo je še težje zaznati zaradi njene večdimenzionalnosti, iz pravnega vidika pa njen obstoj situacijo dodatno zaplete, saj je večina pravnih instrumentov naravnanih na enodimenzionalne oblike diskriminacije – torej diskriminacije na osnovi ene osebne okoliščine. To ugotovitev potrjujeta tudi dve moji osebni izkušnji. Spominjam se svojega prvega sodelovanja na simulaciji obravnave primera pred sodiščem (t. i. *moot court*) na področju azilnega prava v Budimpešti. Obravnavali smo hipotetični primer prosilca za azil, ki je trdil, da je svojo državo zapustil zaradi preganjanja, ki ga je trpel kot pripadnik etnične manjšine in kot aktivni pripadnik ene od opozicijskih političnih strank. Naša argumentacija – sodelovala sem na strani prosilčevega zagovornika – je temeljila na trditvi, da so ga državne oblasti

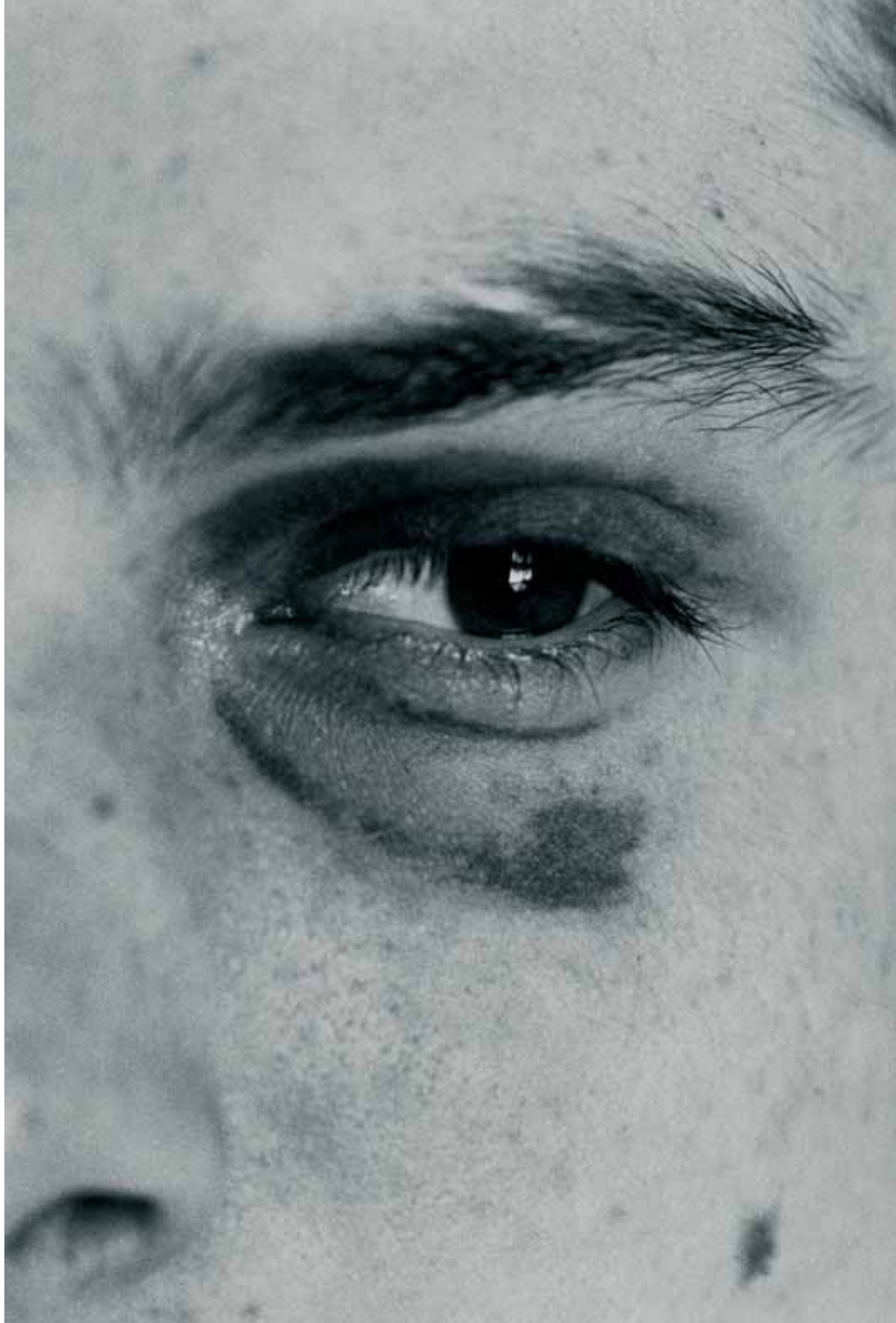
2 Glej Sodbo Okrajnega sodišča v Ilirski Bistrici, opr. št. K 50/99 z dne 31.12.2001, s katero je bil obsojen predsednik krajevne skupnosti, ker je zbiral podpise proti priselitvi romske družine, in Sodbo Okrajnega sodišča v Lendavi z dne 27.12.2005, s katero je bila obsojena oseba, ki je na enega od spletnih forumov zapisala poziv k pobujanju Romov.

preganjale zaradi obeh osebnih okoliščin. Niso namreč preganjale vsakogar, ki je bil politično aktiven na strani opozicije ali vsakogar, ki je bil pripadnik etnične manjšine, pač pa je kombinacija teh dveh okoliščin povzročila, da je bil za oblasti zanimivejši od drugih, ki niso imeli ene ali druge osebne okoliščine. Sodnik naše argumentacije ni sprejel in bili smo poučeni, da se moramo odločiti za eno ali drugo osebno okoliščino. Nam pa se je zdelo, da lahko primer uspešno zagovarjamo zgolj s poudarjanjem kombinacije obeh okoliščin, ki sta prosilca za azil naredili še posebej ranljivega in ga skupaj postavili v novo, tretjo situacijo. Drugi primer je nedaven in izvira iz pobude za presojo ustavnosti Zakona o registraciji istospolne partnerske skupnosti, pri pisanju katere sem sodelovala. V pobudi sta pobudnika zatrjevala, da je 22. člen tega zakona diskriminatoren, saj drugače ureja dedovanje za registrirane istospolne pare kot Zakon o dedovanju, pri tem pa različno obravnavanje ni bilo objektivno utemeljeno. Kot razlog razlikovanja sta izpostavila spol in spolno usmerjenost. Kot je znano, je Ustavno sodišče njuni pobudi ugodilo in razveljavilo 22. člen tega zakona z utemeljitvijo, da gre za diskriminacijo na osnovi spolne usmerjenosti. O spolu pa ni reklo niti besede, čeprav je jasno, da je zakon drugače uredil dedovanje zaradi obeh osebnih okoliščin: spolne usmerjenosti in spola. Če bi bila pobudnika namreč nasprotnih spolov, bi bilo v primeru smrti enega od njiju dedovanje uvedeno po Zakonu o dedovanju. Tudi registrirala se ne bi, saj bi lahko sklenila zakonsko zvezo, ali pa še te ne, saj so pri heterospolnih parih zunajzakonski partnerji izenačeni z zakoncema. Očitno je torej šlo za primer intersekcije, a je Ustavno sodišče svojo sicer odlično argumentirano odločitev poenostavilo in osebno okoliščino spola izpustilo iz argumentacije, s tem pa izpustilo tudi priložnost uporabe pojma intersekcije v ustavnosodni odločbi.

Čeprav sta jasnost in enostavnost ključni za razumevanje sicer zapletenih družbenih pojavov in pravnih konceptov, sta intersekcionalnost in večplastnost tisti, ki ju narekuje življenje. Vsak od nas ima namreč spol, narodnost, državljanstvo, barvo kože, zdravstveno stanje, starost in spolno usmerjenost, mnogi med nami pa tudi invalidnost in še kaj. Zato ne smemo dopustiti, da bi ob poenostavljanju spregledali oblike diskriminacije, ki jih ni mogoče vdelati v kalup.

Neža Kogovšek

urednica



Diskriminacija kot praksa neenakosti

1

Diskriminacija je eden od najpogosteje uporabljenih terminov v kontekstu razprav o človekovih pravicah, neenakosti in zaščiti manjšin. Politični govori, medijski teksti in produkti, sociološki zapisi, pravne študije – v vseh teh razpravah je moč zaslediti vprašanje diskriminacije.

Beseda izvira iz latinske besede »*discriminare*«,³ kar pomeni »medsebojno ločevanje«. V izvornem pomenu diskriminacija pomeni ločevanje med različnimi opcijami, pomeni imeti preference do določene izbire, pa naj gre za osebo ali predmet.

V sodobnem pomenu je diskriminacija praviloma razumljena kot »neprimerno ločevanje«, v pravnem smislu pa kot »nedopustno razlikovanje«. Dejanje diskriminacije je torej negativno ovrednoteno, čeprav v teoriji (in seveda v praksi) poznamo tudi tako imenovano pozitivno diskriminacijo oziroma pozitivne ukrepe, kjer ločevanje določenemu posamezniku ali skupini prinese prednosti. Gre za začasne ukrepe, s katerimi ranljive družbene skupine postavimo v ugodnejši položaj v primerjavi s preostalimi, da bi jim tako zagotovili enake možnosti oziroma izenačitev izhodiščnega položaja. Tak primer je politika aktivnega zaposlovanja, v katero so vključene težko zaposljive osebe, kot so Romi, starejše ženske, hendikepirani in podobno. A ne glede na to izjemo, so posledice diskriminacije/razločevanja praviloma negativne za posameznika ali skupino, ki je diskriminirana. Lahko bi rekli, da je diskriminacija *praksa neenakosti*.

Diskriminacija poteka na osnovi kategorij ali pripadnosti določenim skupinam. Gre za različne osebne okoliščine, ki posameznike in posameznice povezuje v ločeno družbeno skupino. Seznam osebnih okoliščin je lahko skorajda

3 Povzeto po Harper, Douglas. 2001. *Online Etymology Dictionary*, www.etymonline.com (10. 10. 2009).

neskončen, zato se različne protidiskriminacijske klavzule v zakonodaji pogosto končajo z odprto definicijo »... in druge osebne okoliščine.« Tak je, na primer, 14. člen slovenske ustave, ki določa, da so vsi državljani in državljanke Slovenije pred zakonom enaki ne glede na »narodnost, raso, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, gmotno stanje, rojstvo, izobrazbo, družbeni položaj, invalidnost⁴ ali katerokoli drugo osebno okoliščino.«

V pričujočem besedilu bomo prvenstveno razpravljali o tistih osebnih okoliščinah, ki jih tematizirajo različni dokumenti Evropske unije. Kot ugotavlja Verloo (2006: 212), so v Evropi v zadnjih tridesetih letih na področju diskriminacije sprejemali predvsem zakonodajo, ki je izenačevala možnosti moških in žensk, v zadnjih nekaj več kot desetih letih pa k vprašanju spola dodajajo tudi druge osebne okoliščine. Prelomnico v tem kontekstu predstavlja Amsterdamska pogodba iz leta 1997,⁵ s katero so se članice Evropske unije zavezale k preprečevanju vsakršne diskriminacije na osnovi šestih osebnih okoliščin:

- a spol
- b rasa ali etnična pripadnost/narodnost⁶
- c vera ali prepričanje
- d invalidnost
- e starost
- f spolna usmerjenost.

Z omenjenimi osebnimi okoliščinami so povezani najbolj trdovratni predsodki, razlike, ki se tako vzpostavljajo, pa so »tkivo najmočnejših ideoloških sistemov« (Ule, 2005). Pravzaprav bi lahko govorili o ideološkem modelu za-hodnega človeka, ki je postavljen kot vzor:

- 4 Strokovnjakinje in strokovnjaki, ki se v Sloveniji ukvarjajo z vprašanjem invalidnosti oziroma hendikepa, si niso enotni, kako uporabljati terminologijo, povezano z invalidnostjo oziroma hendikepom. V pričujočem tekstu praviloma uporabljamo izraz »hendikep«, vendar tam, kjer citirana dela ali sogovorniki uporabljajo izraz »invalidnost«, tega nismo spreminjali. Tu tako z enim in drugim terminom označujemo eno od šestih osebnih okoliščin, ki jih omenja 13. člen Amsterdamske pogodbe (v angleščini: disability).
- 5 Amsterdamska pogodba, http://www.svz.gov.si/fileadmin/svz.gov.si/pageuploads/Primer-na_zakonodaja/Amsterdamska.pdf (10.10.2009)
- 6 V tekstu uporabljamo izraza »etnična pripadnost« in »narodnost« kot sopomenki.

»To je heteroseksualni moški, belec, ki pripada zahodni urbani kulturi, izpoveduje pripadnost liberalnemu krščanstvu in pripada srednjemu in višjemu družbenemu razredu. Vse vodilne ideologije v sodobnih razvitih družbah so umerjene po teh merilih in merijo na ta 'model' človeka. Natančno po teh merilih in razlikah nastaja v sodobnih zahodnih družbah največ predsodkov in ti so najbolj trdovratni: predsodki do ne-moških, ne-belcev, ne-heteroseksualnih, pripadnikov ne-zahodnih kultur, ne-kristjanov, ne-zdravih, ne-bogatih.« (Ule, 2005: 27)

Na podobno »normativnega človeka« je s svojim konceptom WASP (*white Anglo-Saxon Protestant*) opozoril že Goffman (2008 [1963]) v svoji razpravi o stigmati. Zagotovo je neustreznost normativnemu modelu – pa naj gre za WASP ali širšo različico, kot jo postavi Ule, izhodišče za diskriminatorno obravnavo vseh, ki odstopajo od tega normativnega modela in ga pravzaprav s svojim odstopanjem omogočajo, saj se ta lahko vzpostavlja šele kot negacija svojega binarnega nasprotja.

Obstajajo različne oblike, načini in prakse diskriminacije. V najbolj splošni obliki se diskriminacija dogaja preko družbenega izključevanja določenih posameznikov ali skupin. V pravnem smislu diskriminacijo lahko označimo kot z zakonom prepovedano neenako obravnavanje osebe ali skupine v primerjavi z drugo osebo ali skupino zaradi ene ali več osebnih okoliščin, v širšem sociološkem smislu pa je diskriminacija oblika družbene prakse, ki praviloma temelji na predsodkih in stereotipih, globoko zakoreninjenih v kulturi določene družbe. Tovrstna praksa rezultira v formalnih ali neformalnih oblikah segregacije, marginalizacije oziroma družbenega izključevanja posameznikov ali skupin. Z drugimi besedami to pomeni, da je diskriminacija vsaka praksa, ki določenim posameznikom ali skupinam onemogoči uživanje njihovih pravic in svoboščin in jih v primerjavi s preostalimi člani in članicami določene politične ali družbene entitete postavlja v slabši položaj in v fizičnem ali simbolnem smislu odrinja na rob družbe.

1.1 Tipološki pristop k diskriminaciji

Ena od možnih kategorizacij diskriminacije je povezana z osebnimi okoliščinami. Najpogosteje govorimo o (1) **etnični ali rasni diskriminaciji** in o (2) **diskriminaciji na osnovi spola**. Zgodovinsko gledano sta bili ti dve diskriminaciji z rasističnimi politikami (kot je bilo na primer ločevanje med belci in črnci v Ameriki) in s sistemom patriarhata ter s tem povezanim seksizmom najpogosteje tematizirani v različnih politikah, vključujoč identitetne politike. Poleg tega lahko ločimo še med (3) **starostno diskriminacijo**, (4) **versko diskriminacijo**, (5) **diskriminacijo na osnovi hendikepa**, (6) **spolne usmerjenosti** in podobno.

Philomena Essed (1991) v svoji razpravi o vsakdanjem rasizmu, ki je povezan z etnično ali rasno diskriminacijo, loči tri pojavne oblike rasizma, ki se med seboj prepletajo. V prvi vrsti gre za (1) **marginalizacijo** tistih, ki so v etničnem ali nacionalnem smislu konstituirani kot *Drugi*, torej drugačni od večine. S tem je povezana tudi (2) **problematizacija njihove kulture** oziroma identitete in, tretjič, za vsakdanji rasizem so značilne (3) **strategije represije ali rezistence**, ki onemogočajo manjšinske skupine oziroma se upirajo njihovim zahtevam. Menimo, da je možno te pojavne oblike – marginalizacija, problematizacija identitete in rezistenca – razširiti tudi na druge vrste »vsakdanje diskriminacije«, kot so seksizem, homofobija, gerontofobija in podobno.

1.2 Delovanje in diskriminacija

Pojavne oblike vsakdanje diskriminacije, kot jih predstavlja Essed na primeru rasizma, so pravzaprav med seboj povezan sistem, ki predstavlja eno od oblik, načinov oziroma praks diskriminacije. Kogovšek in Petkovič (2007) med oblikami diskriminacije naštevata tudi (1) **neposredno** in (2) **posredno diskriminacijo**, kot najbolj osnovno obliko kategoriziranja oblik diskriminacij. Neposredna diskriminacija je tista oblika izključevanja, kjer je posameznik ali skupina *neposredno* obravnavana neenakopravno in manj ugodno zaradi osebne okoliščine, pa naj bo to spol, vera, narodnost ali katera koli druga

osebna okoliščina. Posredna diskriminacija je tista praksa, kjer uporabljamo *navidez nevtralna merila*, vendar ta rezultirajo v postavljanju posameznikov in posameznic z določeno osebno okoliščino v manj ugoden položaj.

Poleg neposredne in posredne diskriminacije ločimo še med (3) **individualno diskriminacijo** in (4) **sistemsko diskriminacijo** (včasih se pojavljajo tudi oznake institucionalna oziroma strukturna diskriminacija). Gre za tisto obliko diskriminacije, kjer je praksa izključevanja in neenakopravnega obravnavanja vpisana v sam sistem ali pravila delovanja določene družbene institucije (npr. diskriminacija, vpisana v zakon), medtem ko je individualna diskriminacija njeno nasprotje in pomeni diskriminacijo, ki jo izvaja ena oseba/skupina v odnosu do druge osebe/skupine in ni povezana z družbenimi institucijami.

Poleg teh oblik poznamo tudi prakse diskriminacije, ki so pravzaprav neizčrpen vir najrazličnejših delovanj, katerih posledice so družbeno izključevanje posameznikov ali skupin. Najpogostejše prakse diskriminacije vključujejo (5) **nadlegovanje**, (6) **viktimizacijo**, (7) **etnično profiliranje**, (8) **diskriminacijo preko povezave** in podobno. Nadlegovanje je oblika nezaželenega delovanja, ki je povezano s posameznikovo osebno okoliščino (npr. s spolom) in je za posameznika žaljivo, ponižujoče ali sovražno. Viktimizacija označuje tisto prakso delovanja, kjer je posameznik zaradi tega, ker je bil izpostavljen diskriminaciji, v postopkih iskanja pomoči izpostavljen neugodnim posledicam. Nanaša se torej na diskriminacijo, do katere je prišlo v preteklosti. Viktimizacije se, na primer, pogosto bojijo osebe, ki so bile na delovnem mestu spolno nadlegovane, vendar tega ne želijo prijaviti, ker se bojijo posledic. Etnično profiliranje pomeni rangiranje skupin glede na njihovo etnično ali raso (lahko tudi versko) pripadnost in pripisovanje določenih lastnosti tako nastalim kategorijam ljudi. Gre za apriorno pripisovanje kriminalitete, manjših sposobnosti, določenih (negativnih) osebnostnih lastnosti in podobno in za delovanje na teh osnovah. Diskriminacija preko povezave pa pomeni, da je oseba ali skupina diskriminirana zaradi neke osebne okoliščine, ki je nima sama, temveč jo ima druga oseba ali skupina, ki je z njo povezana. Če na primer ženska dobi odpoved v službi zato, ker se izve, da je njen mož okužen z virusom HIV, je diskriminirana zaradi zdravstvenega stanja svojega moža.

Še ena ob oblik diskriminacije je (9) **dajanje navodil za diskriminacijo**. To pomeni, da neka oseba drugim osebam posreduje navodila, kako naj določeno osebo ali skupino diskriminirajo oziroma segregirajo in marginalizirajo. Ta oblika diskriminacije se torej nanaša na diskriminatorno ravnanje v prihodnosti (za razliko od viktimizacije, ki se nanaša na diskriminatorno ravnanje, do katerega je prišlo v preteklosti). Pogosta oblika diskriminacije, ki je tesno povezana z diskurzivno diskriminacijo, o kateri govorimo v nadaljevanju, je (10) **sovražni govor**. Pri tem je potrebno poudariti, da sovražni govor ni vsako mnenje, ki nam ni všeč ali se nam zdi grobo oziroma nespoštljivo do določenih posameznikov in skupin, pač pa le tisti govor, ki vsebuje določeno intenco oziroma namen. Ta mora biti jasno izražen. Gre torej za govor, ki druge podpihuje k temu, da določeno skupino ali posameznika izključujejo, marginalizirajo, fizično ali verbalno napadejo in podobno (Kogovšek, Petkovič, 2007: 15–25).

1.3 Jezik in diskriminacija

Poseben sklop praks diskriminacije je povezan z jezikom oziroma različnimi diskurzivnimi oblikami izključevanja. Kristina Boréus (2006) govori o **diskurzivni diskriminaciji**, ki jo izvajamo prek uporabe jezika. Gre za uporabo lingvističnih sredstev, s katerimi manj ugodno obravnavamo določeno skupino ali posameznike, za katere domnevamo, da pripadajo izbrani skupini. Slednje je, kot se je izkazalo iz raziskave, še kako pomemben element v diskriminaciji, saj so naši sogovorniki in sogovornice na primer pogosto omenjali, da so bili preprosto označeni kot »Bosanci«, čeprav niso bosanske narodnosti. Prepoznani so bili kot pripadajoči tej skupini, ki je v Sloveniji konstituirana kot *Drugi* in zagotovo manj ugodno obravnavana, s tem pa so bili posledično žrtve tovrstne (lingvistične) diskriminacije. Pred to vrsto diskriminacija varuje tudi zakon, ki pravi, da je prepovedana diskriminacije *zaradi* osebne okoliščine in torej ne zahteva, da diskriminirani posameznik to osebno okoliščino tudi zares ima, ampak mu je lahko zgolj pripisana.

Boréus loči med štirimi osnovnimi tipi diskurzivne diskriminacije: (1) **negativne reprezentacije Drugih**, (2) **izključevanje**, (3) **nelingvistične oblike manj ugodnega obravnavanja**, (4) **diskriminatorna objektivifikacija**.

Negativne reprezentacije Drugih

1.3.1

Izhodišče negativne reprezentacije *Drugih* je pravzaprav isti izvoru predsodkov in stereotipov. Gre za vzpostavljanje razlike med »nami« in »njimi«, pri čemer lastno skupino praviloma povzdiguje, preostale pa konstituiramo kot *Druge* (manj vredne, ogrožajoče ipd. – več o tem v poglavju »Diskriminacija in nestrpnost«).

Prvi tip diskurzivne diskriminacije se po Boréus (2006: 410–413) lahko pojavlja na različne načine. Prvi med njimi je zavestna (1) ***uporaba oznak, ki so negativno konotirane***. Namesto da uporabimo politično korektno označevanje, z izbiro žaljivega izraza namerno izključujemo ali ponižamo določenega posameznika ali skupino. Do diskurzivne diskriminacije prihaja tudi v primerih, ko nam (2) ***niso na voljo izrazi, ki ne bi bili žaljivi*** ali ponižujoči. V tem primerih, poudarja Boréus, lahko govorimo o globoko zakoreninjeni diskurzivni diskriminaciji. Pogosto se celo zgodi, da so izrazi, ki so bili sprva nevtralni, pridobili negativne konotacije zaradi diskriminacije določenih skupin, ki jih označujejo. Značilni primer za slovenski prostor je, denimo, beseda *Cigan*, ki jo v formalnem diskurzu nadomeščamo z besedo *Rom*, v ameriškem prostoru pa je takšna beseda »nigger«, ki je sprva pomenila zgolj temnopolto osebo, nato pa je dobila negativni rasistični pomen.

Tretji tip diskurzivne diskriminacije, ki jo omenja Boréus, je moč prepoznati v načinu opisovanja določenih posameznikov in skupin. Pri tem gre predvsem za (3) ***pripisovanja tipičnih lastnosti ali vedenj***. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da gre v tem primeru za stereotipizacijo, ki se odvija predvsem prek medijskega diskurza. Pri tem je zelo povedna ugotovitev švedskega novinarja Öivvia Polita, ki pokaže, kako kontinuirana uporaba negativnega predstavljanja manjšin pripelje do diskurzivne diskriminacije:

»Kadar kot novinar pišem o mladem migrantu in o njegovi poti v resno kriminaliteto, ker se počuti izključenega iz družbe, se navezujem na nekaj, kar je resnično. Ampak če veliko mojih kolegov piše podobne članke in če so tovrstni članki edini teksti, ki jih pišemo o mladih migrantih, potem vsi skupaj sproduciramo laž« (Polite, 1998, citirano v Boréus, 2006: 411).

Težava je torej v tem, da v reprezentacijah določenih skupin iz množice različnih dejstev o tej skupini vedno znova reproduciramo le eno.

1.3.2 Izključevanje

Izključevanje kot diskurzivna diskriminacija je sorodna socialnemu izključevanju, ki rezultira v tem, da posamezniki ali skupine nimajo enakovrednega dostopa do dobrin, vključujoč ekonomske vire in izobrazbo. Boréus (2006: 413–416) loči med dvema osnovnima tipoma diskurzivnega izključevanja: (1) **izključevanje glasu** in (2) **vzpostavljanje nevidnosti**.

Izključevanje glasu je povezano z neobstojem določenih tipov glasov v razpravi, medijskem tekstu in podobno ali pa so ti glasovi le povzeti, obrobni in slučajni. Študija o medijskih reprezentacijah muslimanov v Sloveniji v času afere s karikaturami preroka Mohameda je na primer pokazala, da je bil v medijih o tem vprašanju najpogosteje slišan glas politikov, ki so bili predstavljeni z imenom in priimkom, medtem ko je bil glas prizadetih zožen v »glas muslimanskega sveta«, poenoten v eno mnenje in pogosto izenačen z glasom, ki se je zdel najbolj radikalen (cf. Kuhar, 2006).

Boréus (2006) opozarja, da izključevanje glasov ne rezultira zgolj v tišini določenih skupin, pač pa so s tem utišani tudi alternativni pogledi na probleme in alternativne rešitve zanje. To je še posebej pomembno v kontekstu intersekcionalnosti (križanje različnih identitetnih pozicij, več o tem v poglavju »Intersekcijska in multipla diskriminacija«), saj skupine, ki predstavljajo le eno od intersekcij določenega posameznika, praviloma niso pozorne na specifične pozicije, ki nastajajo ob intersekciji z drugimi identitetami. Tako, na primer, ne gejevska ne invalidska organizacija praviloma ne naslavljata specifičnih problemov, ki jih doživljajo geji s hendikepom.

Druga oblika izključevanja je vzpostavljanje nevidnosti določenih posameznikov ali skupin. Ne samo da ti v množičnih medijih nimajo glasu, pač pa se o njih in njihovi kulturi sploh ne poroča ali pa se ta nevidnost vzpostavlja

tako, da se o njih poroča izključno v negativnih kontekstih. Nevidnost je tako vzpostavljena z izključitvijo pozitivnih reprezentacij.

Ta vrsta izključevanja je tesno povezana s konceptom (multi)kulturnega državljanstva (Kymlicka, 1995), ki opozarja prav na pravico, da je posameznikova kultura reprezentirana v določenem prostoru, kjer je posameznik državljan, čeprav ta kultura ni večinska. Primer zagotavljanja pravic, ki izhajajo iz kulturnega državljanstva, so na primer radijske in televizijske oddaje, ki jih RTV Slovenija proizvaja za italijansko, madžarsko in romsko manjšino.

Nelingvistične oblike manj ugodnega obravnavanja

1.3.3

Čeprav vse do sedaj našteje oblike diskurzivne diskriminacije lahko v svojih posledicah vodijo tudi v izključevanja, ki presegajo mejo jezika, Boréus (2006: 416–417) posebej omenja nelingvistične oblike manj ugodnega obravnavanja. Mednje spadajo tiste oblike diskurzivnih praks, ki ne ostajajo zgolj na ravni jezika, pač pa v svojih posledicah povzročajo škodljive posledice v psihološkem, fizičnem ali družbenem smislu. Med njimi Boréus omenja (1) **argumentacijo** kot tipično obliko govornega dejanja, ki lahko vodi k izključevanju določenih skupin (npr. argumentacija vključuje predloge, kako ravnati z določenimi posamezniki ali skupinami).

Diskriminatorna objektivifikacija

1.3.4

Četrta oblika diskurzivne diskriminacije je diskriminatorna objektivifikacija. Do nje prihaja takrat, ko o določenih skupinah ali posameznikih razpravljajo, kot da bi bili objekti oziroma predmeti. Tovrsten diskurz te skupine (1) **oropa subjektivitete**. Primer diskriminatorne objektivifikacije lahko najdemo v domači zakonodaji: *Zakon o registraciji istospolne partnerske skupnosti* z izrazom »registracija« istospolne zveze na nek način konstituira kot objekt, ki ga je potrebno registrirati, podobno kot osebni avtomobil.



Intersekcijska in multipla diskriminacija

2

Izhodišče razprav o intersekcionalnosti ali diskriminaciji na osnovi več osebnih okoliščin zgodovinsko gledano izhaja iz feminističnih analiz temnopoltih avtoric, ki so opozarjale, kako rasizem bistveno vpliva na izkušnjo spola. Hernández (2005: 327) za ilustracijo omenja stereotipe, ki so v ameriški kulturi od suženjstva naprej veljali za temnopolte in belopolte ženske. Temnopolte ženske so bile seksualizirane in razumljene kot »kurbe po naravi«, medtem ko so bile bele ženske dostojne in čiste. Drugi primer, ki ga navaja Hernández (2005: 329), prav tako govori o sovplivanju spola in rase. Primerjava med izkušnjami spolnega nadlegovanja belih in temnopoltih žensk je namreč pokazala, da spolno nadlegovanje ni zgolj kršitev posameznikove pravice do lastnega telesa, kjer rasa ne igra nobene vloge, ampak je rasa bistveno za-znamovala izkušnje spolnega nadlegovanja belih oziroma temnopoltih žensk. Slednje so namreč omenjale, da so storilci kaznivega dejanja ob spolnem nadlegovanju uporabljali rasistične pridevnike, o čemer belke z isto izkušnjo niso poročale.

Koncept intersekcije, ki naslavlja prej omenjene primere, izvira iz kritik identitetnih politik, predvsem od sredine osemdesetih let naprej. Politika, zasnovana na identiteti, je osredotočena okrog interesov in perspektiv določenih družbenih manjšin ali marginaliziranih skupin, ki jih družijo oziroma v skupino povezujejo izkušnje iste osebne okoliščine, pa naj bo to spol, religiozna pripadnost, narodnost, spolna usmerjenost, hendikep in podobno. Skupine torej svojo identiteto vzamejo za osnovo svojega političnega delovanja in na tej osnovi zahtevajo priznanje ali zaščito človekovih pravic in hkrati politično prevprašujejo svoj položaj in zatiranje v širši družbi. Identitetne politike so torej tesno povezane z družbenimi gibanji, kot je na primer feministično gibanje, ki je zagotovo najbolj znan primer identitetne politike.

Ena od najpogosteje izrečenih kritik tovrstne politike, iz katere se je razvil tudi koncept interseksionalnosti, je unificirajoča narava identitetne politike. Politika se namreč vedno odvija »v imenu nekoga«, s tem imenom pa je povezana tudi identiteta. Romska politika je tako povezana z vprašanji, s katerimi se srečujejo Romi, gejevska in lezbična politika s težavami, s katerimi se srečujejo geji in lezbijke, ženska politika z vprašanji, povezanimi z ženskami in tako naprej. Tisto, kar je skupno vsem tem pridevnikom – ženska, romska, gejevska, lezbična – je, da ustvarjajo vtis unificirane skupine, v imenu katere se dela določena politika. Gre torej za politiko v imenu Geja/Lezbijke z veliko začetnico, Ženske z veliko začetnico in tako naprej. Domneva se, da se pripadniki in pripadnice skupine srečujejo z istimi problemi in vidijo iste rešitve zanje. Identiteta je torej izvor problema, hkrati pa se v politiki, ki je zasnovana na tej identiteti, skriva rešitev tega problema.

Čeprav ne trdimo, da tovrstne unificirane izkušnje niso možne – Judit Butler (1993) je na primer zapisala, da je tisto, kar je skupno vsem gejem in lezbijkam v njihovi različnosti, izkušnja družbene homofobije –, je identitetna politika vendarle vedno zasnovana na neki »imaginarni identiteti« skupine. To pomeni, da tej skupini sicer pripadajo ljudje z izkušnjo določene identitete, vendar so te izkušnje lahko tudi različne, saj nanje zagotovo vplivajo tudi razlike med posamezniki in posameznicami v tej skupini oziroma druge identitete/okolščine, ki sestavljajo posameznikovo subjektiviteto. Izkušnja razkritja spolne usmerjenosti geja, ki živi v liberalnem okolju, je zagotovo drugačna od izkušnje geja, ki živi v okolju, kjer sta politika in kultura tesno prepletena z religijo, v katero je vpisano nesprejemanje homoseksualnosti. Rečeno drugače: posamezniki si sicer delijo izkušnjo določene identitete, vendar so ti posamezniki in posameznice hkrati tudi različni med seboj. Prav te razlike znotraj določenih skupin, ki so se politično organizirali na osnovi določene identitete, v teh politikah niso artikulirane. Tako je v feminističnem gibanju kmalu postalo jasno, da se v političnih zahtevah reflektirajo potrebe le določenih žensk – na primer srednjerazrednih belk, medtem ko specifične interseksionalne pozicije za temnopolte ženske, lezbijke itd., niso reprezentirane in tematizirane. Do podobnih izključevanj je prihajalo (in še vedno prihaja) tudi v primeru drugih identitetnih politik. Politika se namreč, kot smo že

zapisali, vedno izvaja v imenu nekoga – ta nekdo pa je, kot je pokazala praksa identitetne politike, vedno oblikovan po vzoru najmočnejših znotraj določene manjšinske skupine. Hkrati identitetne politike pogosto niso senzibilne za druge osebne okoliščine, ki lahko sovplivajo na določene družbene pojave.

V osnovi torej lahko govorimo o dveh med seboj povezanih problemih, ki se pojavljajo v zvezi z identitetno politiko:

- a unifikacija skupine
- b prelitje ene identitete preko preostalih identitet posameznika oziroma posameznice

Omenjena problema sta bila izhodišče za razpravo o intersekcionalnosti. Koncept intersekcije je uvedla Kimberle Crenshaw leta 1991 (čeprav o različicah tega koncepta lahko govorimo že pred tem), ki poleg kritike identitetne politike omenja tudi sodno in zakonodajno prakso. Ta posameznika oziroma posameznico praviloma razume skozi eno samo kategorijo – posameznik ima ali spol ali narodnost ali spolno usmerjenost ali hendikep – redko pa se zgodi, da bi bile te kategorije na sodišču ali v antidiskriminacijski zakonodaji obravnavane v intersekcijah oziroma križanjih. Na ta način bi tovrstna zakonodaja ali sodna praksa naslovlila več virov diskriminacije, ki lahko sočasno učinkujejo. Hernández (2005) na osnovi vrste študij sodnih primerov, povezanih z diskriminacijo na delovnem mestu, ugotavlja, da so bile v tovrstnih primerih v slabšem položaju ženske nebele polti, saj je sodni sistem upošteval le enodimenzionalno diskriminacijo, čeprav je šlo v njihovem primeru najpogosteje za kombinacijo diskriminacije, ki so jo doživele zaradi spola in zaradi barve kože. A če so se sklincevale na rasno diskriminacijo, sodniki niso želeli upoštevati tudi vpliva spola, in obratno: če so tožile zaradi spolne diskriminacije na delovnem mestu, sodniki niso upoštevali tudi barve kože. Spregledali so, da vprašanje seksizma ni izključno povezano zgolj s spolom, tako kot tudi vprašanje rasizma ni vezano izključno na raso.

Crenshaw (1991) izhaja iz teze, da je ključni problem identitetne politike v tem, da tovrstna politika pogosto prekrije ali ignorira intra-skupinske razlike.

Tako politike, ki naslavljajo nasilje nad ženskami, ponavadi upoštevajo zgolj dimenzijo spola, čeprav na nasilje nad ženskami lahko vplivajo (ali celo primarno vplivajo) tudi druge dimenzije njihovih identitet, kot so rasa, razred, etničnost, spolna usmerjenost in tako naprej.

2.1 Seštevek ali nova vsebina diskriminacije?

Ključno vprašanje, ki se postavlja ob tematiziranju intersekcijske diskriminacije, je, ali je možno različne neenakosti, ki se pojavljajo na osnovi različnih osebnih okoliščin, preprosto sešteti in kot take nasloviti v politiki, ali pa so te družbeno in kulturno skonstruirane okoliščine v medsebojni interakciji, kar pomeni, da se na križiščih različnih osebnih okoliščin vzpostavljajo nove vsebine in nove realnosti, ki niso preprosti seštevek v smislu spol + spolna usmerjenost + hendikep? Z drugimi besedami: če želimo nasloviti diskriminacijo, s katero se sooča temnopolta ženska, ali moramo preprosto nasloviti diskriminacijo, ki jo doživlja zaradi svoje barve kože, in diskriminacijo, ki jo doživlja zaradi svojega spola, ali pa intersekcija teh dveh osebnih okoliščin vzpostavlja novo »realnost«, ki ne odgovarja »realnosti« temnopolte osebe in »realnosti« osebe ženskega spola hkrati.

Crenshaw (1991) poda jasen odgovor na to vprašanje. Intersekcija vzpostavlja »novo realnost« oziroma novo vsebino. Posameznika, ki je diskriminiran zaradi več osebnih okoliščin hkrati, ne moremo v politiki naslavljati po posameznih osebnih okoliščinah ali v smislu seštevka diskriminacij, pač pa skozi avtentično novo realnost diskriminacije, ki se vzpostavlja na intersekciji. To pomeni, da na primer rase in spola ne smemo naslavljati ločeno, če želimo razumeti neenakost, ki jo doživlja temnopolta ženska. Crenshaw (1989) intersekcijo ilustrira s primerom prometnega križišča:

»Diskriminacija, tako kot promet v križišču, lahko poteka v eno smer ali v drugo smer. Če se zgodi nesreča, imamo opravka z intersekcijo; povzročili so jo lahko avtomobili, ki so vozili iz katerekoli strani, včasih pa jo povzročijo kar vsi avtomobili« (Crenshaw, 1989: 149).

Družbeno skonstruirane kategorije, ki so povezane z našo identiteto (in hkrati konstitutivni element le teh), ne funkcionirajo neodvisno ena od druge, pač pa so prepletene, so v intersekciji. Ali kot pravi Rosenblum:

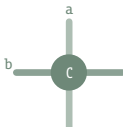
»Temnopolta ženska doživlja diskriminacijo kot temnopolta oseba in kot ženska. Hkrati doživlja diskriminacijo, ki je specifična za njeno identitetno pozicijo, ki je ni moč analizirati zgolj s perspektive barve kože ali s perspektive spola« (Rosenblum, 1994: 88).

Intersekcijo identitet in s tem povezano vprašanje diskriminacije je mogoče grafično predstaviti s pomočjo preseka (glej sliko 1). Čeprav spodnja slika prikazuje enostaven model dveh identitetnih pozicij, to seveda ne izključuje treh ali več identitetnih pozicij, ki se pojavljajo v intersekciji.

Navpična premica prikazuje izkušnje, povezane z eno od identitet, vodoravna premica izkušnje, povezane z drugo identiteto, v preseku identitet pa je interseksijska identiteta, ki ne odgovarja ne identiteti A, ne identiteti B, niti ni seštevek identitet $A + B$, pač pa je to povsem nova identitetna realnost C, povezana s potencialno interseksijsko diskriminacijo. Rečeno drugače: če bomo osebo z identitetami A in B obravnavali zgolj kot osebo, ki ima identiteto A ali B, bomo pri tem izgubili specifičnost njene identitete C, ki nastaja v interakciji med identitetama A in B. V primeru identitetne politike tovrstna politika lahko reflektira le del izkušnje, povezane z eno od identitet, praviloma pa ne naslavlja specifične pozicije, ki nastaja zaradi intersekcije identitet.

Intersekcija identitet ($c=a+b$)

slika 1



Zdi se, da koncept intersekcije, kot ga predstavlja Crenshaw, naslavlja le drugi del problema identitetne politike. Interseksijski pristop preprečuje zlitje in prekritje različnih identitet z eno identiteto, hkrati pa popolnoma ne razrešuje problema unificiranja skupine. Čeprav koncept intersekcije naslavlja dve ali več družbenih kategorij, ki se križajo, se ponovno zdi, da teži k oblikovanju unificiranih skupin, le da te niso oblikovane zgolj enodimenzionalno, pač pa upoštevajo več dimenzij osebnih okoliščin. Pod »mega« oznako »ženske« se tako ne izgubijo več »temnopolte ženske« ali »temnopolte lezbijke« in tako naprej, ni pa povsem jasno, če je možno upoštevati tudi razlike znotraj teh manjših ali razdrobljenih interseksijsko-identitetnih skupin. Vendar pa, tako se zdi, procesa drobljenja identitetnih skupin ni mogoče pripeljati do konca, preden predmet politike ne postane posameznik sam. To bi namreč v kontekstu današnje »represzentativne demokracije« predstavljalo velik problem, saj je tovrsten politični sistem prvenstveno zgrajen na principu reprezentacije skupin, ne pa posameznika, ki bi bil predmet politične intervencije.

Iz te zagate nas lahko pripelje predlog Darren Rosenblum, da identiteto razumemo kot kontinuum. Pri tem se opre na koncept Adrienne Rich (1993) o lezbičnem kontinuumu⁷ in v kontekstu gejevske in lezbične politike predlaga uporabo *queerovskega kontinuumu*, ki predstavlja »niz seksualnih identitet, ki subvertirajo kompulzivno heteroseksualnost« (Rosenblum, 1994: 90). Uporaba koncepta nekakšnega »identitetnega kontinuumu« bi preprečevala vzpostavljanje unificiranih in fiksnih identitetnih pozicij in bi hkrati naslavljala tudi vprašanje intersekcije identitet.

2.2 Tipi intersekcij

Crenshaw (1991) loči med tremi tipi intersekcij: (1) **strukturna intersekcija**, (2) **politična intersekcija** in (3) **intersekcija reprezentacij**.

7 Rich (1993) meni, da izenačevanje lezbištva z moško homoseksualnostjo samo zaradi tega, ker sta obe identiteti stigmatizirani, pomeni brisanje realnosti spola, ki je konstitutivno za lezbično identiteto.

S strukturno intersekcijo označuje potrebo po naslavljanju strukturnega konteksta določene identitetne pozicije, da bi s tem lahko v popolnosti razumeli, na kakšen način prihaja do diskriminacije in izključevanja. Crenshaw tako opozarja, da bodo vse intervencije za preprečevanje diskriminacije žensk imele omejen doseg, če ne bodo pri tem specifično naslavljale tudi ekonomskega, socialnega in političnega konteksta, v katerem te ženske živijo. Družbena struktura je torej vedno v intersekciji s posameznikovo identiteto. Ali, kot ugotavlja Verloo (2006: 213), pri strukturni intersekciji gre za vprašanje ojačevanja. Vprašanje torej je, kako in na kakšen način razisem okrepi oziroma »ojača« seksizem, kako razredne strukture okrepijo homofobijo, kako homofobija okrepi rasizem in tako naprej.

Politična intersekcija naslavlja različne politike, ki jih oblikujejo skupine, ki jim posameznik hkrati lahko pripada. Politike teh skupin so si lahko celo v nasprotju ali pa so izključevalne, in ne reflektirajo pozicij tistih, ki so znotraj določene skupine v intersekciji z drugimi identitetami. S tako konfliktno situacijo se zagotovo sreča istospolno usmerjena oseba, ki je hkrati verna. Medtem ko na primer gejevske in lezbične organizacije v vrh svoje politične agende dajejo vprašanje istospolnih porok, je v vrhu politične agende verske skupine lahko prav nasprotovanje tovrstnim porokah. Crenshaw (1991) v kontekstu politične intersekcije omenja primer temnopoltih žensk, ki so na eni strani postavljene v kontekst protirasističnih političnih strategij – te pa praviloma postavljajo in vodijo temnopolti moški – po drugi strani pa so soočene z anti-seksističnimi politikami, ki jih v ospredje postavljajo ženske organizacije. Tam pa te politike praviloma definirajo belke. Specifična pozicija temnopoltih žensk je tako lahko izključena na eni in drugi strani.

Verloo (2006: 213), za razliko od strukturne intersekcije, ki ji pripiše ojačevanje določenih izključevanj, politično intersekcijo označi z marginalizacijo določenih izključevanj. Gre torej za vprašanja, kako feminizem marginalizira vprašanje narodnosti, kako merila, ki naslavlajo enake možnosti žensk, marginalizirajo specifično pozicijo lezbijk in tako naprej.

Medtem ko sta prvi dve obliki intersekcije povezani z družbenimi strukturami in političnimi agendami, intersekcija reprezentacij naslavlja tako strukturo kot politiko skozi optiko diskurza. Crenshaw opozarja, da takrat, ko en tip diskurza ne prepozna pomembnosti drugega tipa diskurza, se pozicije moči, proti katerim sta oba diskurza usmerjena, okrepijo. Dober primer tega so medijske reprezentacije gejevske in lezbične skupnosti, ki so vse bolj reprezentirane skozi optiko istospolnega (poročenega?) para, medtem ko ta diskurz hkrati ne obravnava tudi vprašanj rasizma in seksizma, čeprav sta konsitutivna dela homofobije. Slednje namreč ni mogoče popolnoma razumeti, če jo ozko gledamo in naslavljammo zgolj skozi optiko spolne usmerjenosti. Zato nekateri opozarjajo, da je osnova homofobije pravzaprav vprašanje spola, ne spolne usmerjenosti.⁸

2.3 Interseksijska ali multipla diskriminacija

V naslovu tega poglavja smo zanalašč združili interseksijsko in multiplo oziroma večplastno diskriminacijo. Nekateri avtorji med eno in drugo postavljajo enačaj (in se pri tem bržkone ne motijo veliko), nekateri avtorji opozarjajo, da gre za isto stvar, le da je interseksijska diskriminacija pogosteje uporabljen termin v akademskih razpravah, medtem ko naj bi aktivisti in aktivistke, ki se ukvarjajo s človekovimi pravicami, pogosteje govorili o multipli diskriminaciji, vsi pa naj bi s tem označevali isto stvar.

V tej razpravi želimo vzpostaviti razliko med eno in drugo diskriminacijo. Multipla ali večplastna diskriminacija za razliko od interseksijske namreč ne govori o »novi vsebini«, ki se vzpostavlja ob križanju več osebnih okoliščin, pač pa različne oblike diskriminacije, ki jim je posameznik potencialno izpostavljen, razume v obliki seštevek. Nekdo, ki je hendikepiran, doživlja diskriminacijo zaradi hendikepa, če pa je hkrati še veren, pa je tudi to lahko izhodišče za

8 V matriko družbenega spola so vpisana različna pričakovanja, ločena po spolu. Mednje sodi tudi pričakovana spolna usmerjenost, ki mora biti heteroseksualna. Spol in seksualnost sta torej neločljivo povezana; ne-heteroseksualna spolna usmerjenost ali identiteta torej ni samo »kršitev« seksualnih norm, pač pa tudi (ali celo v prvi vrsti) spolne konformnosti.

diskriminacijo. Ukvarjati se mora torej z obema diskriminacijama, pri čemer pa ni mišljeno, da kombinacija obeh izkušenj vzpostavlja novo vsebino. Multipla diskriminacija ima, kot pravi Makkonnen (2002b: 9), matematične konotacije seštevka, zato je neprimerna oznaka za situacije, kjer diskriminacije učinkujejo simultano in ne ločeno. Grafično bi razliko med multiplo in interseksijsko diskriminacijo lahko pokazali takole:

Interseksijska diskriminacija in multipla diskriminacija

slika 2



Ključna razlika med interseksijsko in multiplo diskriminacijo je torej ta, da interseksijska upošteva presek diskriminacij (preseki so nova vsebina diskriminacije), multipla diskriminacija pa označuje seštevek diskriminacije. V realnosti se seveda včasih težko ločiti med eno in drugo obliko diskriminacije.

Tematiziranje interseksijske diskriminacije v politikah Evropske unije

2.4

Mark Bell (2004) v svoji primerjalni študiji o analizah evropskih direktiv omenja tri glavna vprašanja ali dileme, ki se pojavljajo v povezavi z anti-diskriminacijskimi direktivami in s prizadevanji Evropske unije, da prepove oziroma preprečuje diskriminacijo na osnovi različnih osebnih okoliščin. Prva dilema je povezana z vprašanjem, ali so si vse osebne okoliščine sorodne v tolikšni meri, da jih je moč obravnavati skozi ista merila in politike. Je moč spolno usmerjenost naslavljaliti na enak ali podoben način kot, na primer, versko prepričanje ali narodnost? Verloo (2006: 221) v kontekstu tega vprašanja omenja tri dimenzije – (1) **dimenzija izbire**, (2) **dimenzija vidnosti** in (3) **dimenzija**

možnosti sprememb –, s katerimi dokazuje, da so različne osebne okoliščine različne in zato zahtevajo specifično, sebi lastno naslavljanje v anti-diskriminacijskih politikah.

Z dimenzijo izbire Verloo opozarja, da določene osebne okoliščine lahko izberemo (npr. potencialno lahko izberemo svojo vero), drugih pa ne (npr. ne moremo »izbirati« svoje starosti). Dimenzija vidnosti kaže na različne odtenke osebnih okoliščin, kjer nekatere do določene mere lahko skrijemo (npr. seksualnost), drugih pa ne (npr. barve kože). Tretja dimenzija – možnosti za spremembe – kaže, kako je osebne okoliščine vedno potrebno razumeti v družbenem kontekstu in kako so kot take povezane z vprašanjem moči:

»Vsi smo na začetku mladi in bomo – upajmo – vsi postali stari. Nekateri izmed nas lahko postanemo hendikepirani in nekateri med nami bodo celo spremenili svoj spol ali narodnost. To kaže, kako so te družbene kategorije nestabilne in jih je moč spodbijati: kaj šteje za raso ali narodnost v določenem kontekstu, kaj šteje za mladost ali starost, je na mnogo načinov prežeto z vprašanjem moči« (Verloo, 2006: 221).

Prav netematiziranje razmerja moči, opozarja Bell (2004), je pogost očitek evropskim anti-diskriminacijskim direktivam. Hkrati je težava tudi v tem, da se v različnih politikah pojavljajo različne osebne okoliščine, kar pomeni, da se vsem ne posveča enake pozornosti in da je koncept enakosti različno razumljen v različnih politikah.

Drugi dve dilemi, ki ju omenja Bell, sta povezani z vprašanjem politične intersekcije. Gre za bojazen, da med različnimi osebnimi okoliščinami oziroma oblikami neenakosti obstaja nekakšno tekmovalno razmerje oziroma hierarhija, ki rezultira v prej omenjenem problemu neenakovredne obravnave različnih neenakosti. Še več, neenakosti niso tematizirane skozi intersekcijsko optiko: nove »vsebine«, ki nastajajo ob križanju različnih neenakosti, niso tematizirane, ali pa se razume, da jih je moč nasloviti skozi preprost seštevek posameznih neenakosti. To je hkrati povezano tudi z različnimi družbenimi pozicijami, ki jih imajo skupine, organizirane okrog določenih neenakosti.

Tretji problem, na katerega opozarja Bell, je odsotnost strukturnega pristopa k neenakopravnosti. Zdi se namreč, da Evropska unija neenakopravnost, ki izhaja iz različnih osebnih okoliščin, naslavlja prvenstveno na osebni ravni diskriminiranega posameznika, pri tem pa spregleda širše, strukturne elemente neenakosti, začenši z različnimi pozicijami skupin, ki so na osnovi določenih okoliščin obravnavane neenako.

Evropske anti-diskriminacijske politike so pogosto omejene prav zaradi tega, ker upoštevajo le eno dimenzijo, medtem ko je diskriminacija kombinacija različnih neenakosti in izključevanj. Tovrstne politike vse preostale dimenzije izključujejo, zato je tudi njihov domet omejen. Hkrati se zastavlja vprašanje, ali lahko iste mehanizme za preprečevanje neenakosti (kot je na primer *gender mainstreaming*) preprosto prekopiramo tudi na druge kategorije, ki jih omenjajo evropska anti-diskriminacijska priporočila in direktive. Sandra Fredman (2005: 14) zato ugotavlja, da bolj ko posameznik odstopa od norme, večja je verjetnost, da bo izpostavljen intersekcijski diskriminaciji in manjša je verjetnost, da bo dobil zaščito. Njeno tezo nenazadnje potrjuje tudi besedilo tako imenovane rasne direktive (2000/43/EC), ki omenja, da naj bi si članice Evropske unije prizadevale k odpravi neenakega obravnavanja na osnovi rase ali narodnosti in k vzpostavljanju enakopravnosti med moškimi in ženskami, saj so »ženske pogosto žrtve multiple diskriminacije«. Čeprav besedilo direktive omenja in prepozna »multiplo diskriminacijo«, hkrati ne vzpostavi nobenih posebnih mehanizmov za boj proti njej. Vse anti-diskriminacijske politike – tudi v drugih direktivah – ostajajo enodimenzionalno zasnovane, in ne tematizirajo multiple ali intersekcijske diskriminacije.



Diskriminacija in nestrpnost

3

Diskriminacija je, kot smo videli v uvodnem delu, pojav z mnogimi obrazi in množtvom transformacij. Poleg tega je tesno prepletena z vprašanji nestrpnosti in sovražstva. Leskošek (2005) v knjigi *Mi in oni: nestrpnost na Slovenskem* nestrpnost definira kot ideje in prepričanja, ki »vključujejo podreditve drugih, ali [pa] je njihov cilj preprečiti njihovo polnopravno udeležbo v družbi, kar dosežejo tako, da jih razglasijo za neustrezne, barbarske, neumne, lene, izkoriščevalske, kriminalce, nemoralne, skratka potencialno nevarne za večinsko prebivalstvo« (Leskošek, 2005: 9). Tovrstna opredelitev je skorajda identična opredelitvi diskriminacije. Nestrpnost in diskriminacija sta torej tesno povezani in tako rekoč pogojujeta druga drugo. Če z nestrpnostjo opredelimo odnos do drugih ljudi, potem je diskriminacija opredmetenje tega odnosa.

Razlogi za diskriminacijo se skrivajo v razlogih za nestrpnost. V osnovi so razlogi povezani z družbeno kategorizacijo, ki je zapisana v naslovu prej omenjene knjige: *mi in oni*. Nestrpnost (in s tem diskriminacija) je povezana z vzpostavljanjem razlik med »nami« in »njimi« in z vrednotno označitvijo teh binarnih kategorij. Z drugimi besedami: »nam« pripišemo pozitivne lastnosti, »njim« pa, zato da se v odnosu do njih lahko konstituiramo kot dobri oziroma boljši, pripišemo negativne lastnosti. Pri tem ključno vlogo odigrajo predsodki in stereotipi.

Mikroideologije vsakdanjega življenja

3.1

Stereotipi in predsodki so oblike kognitivnih oziroma miselnih shem, s katerimi si urejamo razvejanost vsakdanjega življenja. Mirjana Ule (2005) ugotavlja, da so predsodki in stereotipi »mikroideologije« (v nasprotju z makroideologijami, kot so religija, mitologija, politika itd.), ki nam lažno pomagajo

strukturirati svet. Vendar pa iz teh mikroideologij na družbeni ravni lahko nastanejo tudi vladajoče ideologije, kjer oblastne strukture predsodkom dajejo legitimnost in svojo politiko gradijo na njih.

3.1.1 Stereotipi

Stereotipi so tipizirane sodbe, kar pomeni, da ne upoštevajo individualnih razlik med posamezniki, pač pa te na osnovi delnih in površinskih sodb razvrščajo v posamezne skupine. Stereotipi so torej oblike miselnih sodb, ki jih dobimo na osnovi delnih informacij. Lahko bi rekli, da so stereotipi miselni predali, v katere razvrščamo ljudi in tisto, kar se okrog nas dogaja. Vendar so stereotipi preveč posplošene in preveč tipizirane sodbe, zato z njimi spregledamo raznovrstnost sveta in nianse znotraj njega.

Stereotipe oblikujemo na osnovi posploševanja, pomanjkljivih dejstev, generaliziranih informacij ali celo dezinformacij. Ne glede na to so stereotipi del naše kognitivne ekonomije; s pomočjo stereotipnih predstav urejamo heterogenost sveta, v katerem živimo. Ta nam namreč ponuja toliko informacij in dražljajev, da vsega ne moremo predelati. Zato nam stereotipi omogočajo poenostavitev kompleksnih pojavov. Stereotipi niso naše osebne sodbe, pač pa so nam posredovani prek družbene interpretacije. Že Lippman (2004 [1922]) je v dvajsetih letih prejšnjega stoletja v svoji knjigi *Javno mnenje* zapisal, da »večino stvari najprej definiramo, šele potem vidimo. V zmedu zunanjega sveta opazimo samo tisto, kar je za nas naša kultura že definirala, in težimo k temu, da vse vidimo skozi stereotipne oblike, posredovane preko naše kulture« (Lippman, 2004 [1922]: 44).

Henri Tajfel (1981) poleg kognitivne funkcije stereotipov navaja še štiri funkcije, ki jih stereotipi izpolnjujejo. Poleg redukcije heterogenosti sveta ((1) **kognitivna funkcija**) stereotipi ohranjajo in reprezentirajo pomembne družbene vrednote določene skupine ((2) **motivacijska funkcija**), ustvarjajo skupinske norme in prepričanja ((3) **normativna funkcija**), razlagajo družbene pojave ((4) **razlagalna funkcija**) in seveda ohranjajo razlike med skupinami v korist lastne skupine ((5) **razlikovalna funkcija**). To z drugimi besedami pomeni

ustvarjanje in ohranjanje binarnih opozicij mi–oni, kar naj bi izhajalo iz potrebe po pozitivni samo-ocenitvi lastne družbene identitete.

Stereotipi vodijo do dveh vrst napak: ljudi, o katerih imamo stereotipne predstave, obravnavamo kot bolj podobne skupini, ki ji pripadajo, in kot bolj različne od članov drugih skupin kot v resnici so. Druga napaka, ki je hkrati izhodišče diskriminatorne obravnave, pa je ta, da praviloma skupino, ki ji pripadamo, ocenjujemo kot boljšo od tistih, ki jim ne pripadamo. Najbolj razširjeni so zagotovo etnični stereotipi, ki jih je poln tudi naš vsakdanji jezik. Prav tovrstni stereotipi so bili v osrčju umetniške inštalacije *Entropa* v Bruslju, ko je Češka v začetku leta 2009 prevzela predsedovanje Evropski uniji. Tema razstave je bila prikaz uporabe stereotipov kot umetnosti, s tem pa seveda senzibilizacija za vprašanja meja, ki jih stereotipi postavljajo med članice Evropske unije. Uradni moto češkega predsedovanja je bil namreč »Evropa brez meje«, stereotipi pa so, kot so zapisali v uradni izjavi, »ovire, ki jih je potrebno odstraniti«.⁹

Funkcije stereotipov, vključujoč kognitivno ekonomijo, seveda niso »opravičilo« za uporabo stereotipov, če so ti izhodišče za diskriminacijo. Uporaba stereotipov namreč ni zgolj psihološki proces, ki ga uporabljamo, da reduciramo heterogenost sveta okrog sebe in da zadostimo potrebi po pozitivni samopodobi, ampak so hkrati tudi politični proces. Rangiranje določenih skupin v družbi je vedno tudi politično, vsaj v svojih posledicah. To pomeni, da človekova kognicija ni nekaj povsem individualnega oziroma zasebnega, ampak je dovzetna tudi za skupinske vplive, družbene norme, vrednote in podobno. Proces predelave informacij, kot opozarja že Lippman (2004 [1922]), ne poteka izven konteksta družbe. Prav nasprotno; posameznikovo delovanje (tudi v skladu s stereotipi) je vedno (tudi) družbeno posredovano. Pri pojasnjevanju vzrokov za nestrpnost in diskriminacijo moramo biti zato pozorni, da pojasnitve ne z reduciramo na vprašanje nekih psiholoških karakteristik določenih (nestrpnih) posameznikov. Nestrpnost in diskriminacija nista zgolj

⁹ Germain, Nicolas. 2009. Czech presidency pokes fun at EU members, France 24 International News, <http://www.france24.com/en/20090113-exhibition-stereotypes-sparks-controversy-czech-republic-art-brussels-european-union>.

psihološki vprašanji, pač pa tudi politični. Kažeta se v politikah držav, v zakonodaji, v zagotavljanju (ali nezagotavljanju) socialnih in ekonomskih možnosti za vse in podobno.

Lipmann (2004 [1922]) je stereotipe označil kot selektivne, samoizpolnjujoče se in egocentrične sodbe. Ključna pri tem je samoizpolnjujoča se »narava« stereotipov (in tudi predsodkov), saj je, kot piše Ule (2005), najbolj tragičen izid uporabe stereotipov in predsodkov ta, da se žrtve poistovetijo z vsebino predsodka. V tem smislu gre za samo-izpolnjujoče se prerokbe:

»Vsebina predsodkov, usmerjenih proti njim (manjšinskim skupinam, op. a.), postane tudi vsebina njihove samopodobe in njihovih praks. Tako pride do znane 'samoizpolnjujoče se napovedi', ko žrtve predsodkov same s svojim obnašanjem legitimirajo predsodke. Krog se sklene. Tisti, ki izraža predsodke, dobi argumente za svoja ravnanja, argumente pa dobi ravno od žrtve.« (Ule, 2005: 39)

V zgornjem citatu smo prepletli vprašanje stereotipov in predsodkov, ki jih v vsakdanjem govoru praviloma omenjamo kar skupaj. Ampak kako se predsodki razlikujejo od stereotipov?

3.1.2 Predsodki

V primeru predsodkov se na miselne sodbe, ki predstavljajo stereotipe, nalepijo še čustva. Zato pri predsodkih nista več v ospredju kognicija in kognitivna ekonomija, pač pa čustva in čustveno obarvane vnaprejšnje sodbe. Predsodki se zato okrepijo še posebej v kriznih časih, ko se delitve med *nami* in *njimi* še bolj zaostrijo. Žrtve predsodkov in stereotipov so namreč priročni grešni kozli, družbene skupine, ki jih obdolžimo za naše lastno slabo počutje, slabo ekonomsko stanje in podobno. Tipičen primer tovrstnega odziva se je zgodil poleti 2009, ko je slovenska vlada napovedala, da bo v nov Družinski zakonik vključila pravno regulacijo istospolnih partnerskih zvez in njihove posvojitve otrok. Odziv nasprotnikov je bil čustven in eden od argumentov, ki so ga uporabili, je bil, da se vlada v času krize, ko delavci zgublajo službe, ukvarja z

nepomembno manjšino. Dejstvo je, da sprejetje napovedanega Družinskega zakonika v ničemer ne bi ne rešilo ne še dodatno ogrozilo položaja brezposelnih v Sloveniji. Vendar pa je krizna situacija, ki jo pogosto izkoristijo populistični demagogi, pripeljala do tega, da so že tako jezni in prizadeti ljudje pod demagogovo taktirko svojo agresivno etiko sproščali na grešnem kozlu, ki naj bi bil kriv za njihove težave. S predsodki torej legitimiramo zaostrovanje razlike med *nami* in *njimi* – torej tistimi, za katere lažno menimo, da so izvor vseh naših problemov.

Mirjana Ule (2005) pojasnjuje, da se predsodkov, ki se izražajo preko šal, dvumnosti, nespoštljivosti, netolerantnosti in podobno, pogosto ne zavedamo, saj se nam zdijo tako vsakdanji. Vendar pa, opozarja Ule, predsodki lahko »hitro postanejo družbeno vezivo množic« in se širijo kot virus. »Tedad se predsodki spremenijo v orodje agresije, so napoved linča, opravičilo vsakovrstnih diskriminacij, preganjanja, izganjanja ali prepuščanja ogroženih skupin njihovi 'usodi'« (Ule, 2005:27).

Allport (1954) omenja pet stopenj izražanja predsodkov. Prva stopnja je (1) **opravljanje**, ki se izvaja predvsem skozi humor (šale in vice) o drugih skupinah. Druga stopnja je (2) **izogibanje** oziroma vzpostavljanje socialne distance do skupin, do katerih gojimo predsodke. Tretjo stopnjo Allport označi za (3) **diskriminacijo**. Pri tem ima v mislih ožjo definicijo diskriminacije v primerjavi s tisto, ki smo jo začrtali v pričujočem tekstu. Diskriminacija kot izražanje predsodkov je za Allporta tisto dejanje, ki je neposredno usmerjeno proti drugim skupinam, ki jim preprečujemo enakopravnost (npr. v dostopu do določenih dobrin). Četrta stopnja je (4) **nasilje**, ki je povezano s fizičnim ogrožanjem skupin, peta, najbolj ekstremna oblika izražanja predsodkov, pa je (5) **genocid**.

Moč predsodka je odvisna od več faktorjev – tako od osebnih kot družbenih. Na družbeni ravni smo že omenjali krizne situacije (npr. ekonomska recesija), ki praviloma okrepijo predsodke in stereotipe, ki jih gojimo do določenih manjšinskih skupin. Ti postanejo grešni kozel. Predsodki so hkrati močnejši, če so vpeti tudi v (politično) kulturo določene skupnosti. Če je v določeni državi

za homoseksualnost predpisana smrtna kazen, potem tovrsten »sistemski predsodek« zagotovo utrjuje (in legitimira) predsodke do homoseksualcev. Podoben primer so države, katerih zakonodaja je prežeta z rasističnimi politikami.

Na osebni ravni je za nastanek in ohranjanje predsodkov pomembna primarna socializacija, v času katere pridobimo prve posplošene sodbe o svetu. Korelacija med predsodki, ki jih gojijo starši, in predsodki, ki jih gojijo njihovi otroci, je zato praviloma visoka. Pomembna je tudi sekundarna socializacija, kjer prek tako imenovanega »skritega učnega kurikula« prav tako lahko pridobivamo stereotipne informacije, polne predsodkov. Analize beril pogosto kažejo, kako so ženske in moški predstavljeni v izključno stereotipiziranih podobah, prežetih s seksizmom (cf. Hrženjak, 1999). Poleg socializacije so pomembne tudi osebne krize in nezadovoljstva. Več frustracij in večje nezadovoljstvo s svojim življenjem praviloma rezultira v hitrejšem pristajanju na predsodke, ki se jih nujno niti ne zavedamo. Britanska raziskava *Profiles of Prejudice*¹⁰ iz leta 2001 je tako pokazala, da za ljudi, ki gojijo predsodke do katerekoli etnične skupine, velja dvakrat večja verjetnost (v primerjavi s splošno populacijo), da imajo tudi predsodke do gejev in lezbijk in štirikrat večja verjetnost, da gojijo predsodke tudi do hendikepiranih. Moon (2006) tovrstno povezavo predsodkov označi za »intersekcijo predsodkov«.

Izražanje predsodkov pri osebah, ki so nezadovoljne, lahko deluje »terapevtsko« na situacijo, v kateri se znajdemo. Če za svoje težave obtožimo določeno skupino, jo označimo kot leno in škodljivo, na simbolni ravni očistimo sami sebe in pozicioniramo sebe oziroma svojo skupino nad *njih*. To je že ena od funkcij izražanja predsodkov, kot jih definira Herek (1991).

Herek sicer razpravlja o funkcijah homofobije in psiholoških koristih, ki jih posameznik pridobi, če zagovarja določeno (homofobično) stališče. Vendar pa je njegovo funkcionalistično shemo moč posplošiti na izražanje najrazličnejših predsodkov, ki vodijo do pojavov, kot so ksenofobija (strah pred tujci),

10 Raziskavo je izvedla raziskovalna skupina MORI za organizacijo Stonewall na vzorcu 1183 oseb. Povzetek je dostopen na naslovu: www.stonewall.org.uk/documents/profiles.doc.

homofobija (strah pred homoseksualci), islamofobija (strah pred muslimani in islamom), rasizem (odklonilen oziroma zavračujoč odnos do določenih oseb zaradi njihove barve kože oziroma rase), gerontofobija (strah pred stariji ljudmi in staranjem), nacionalizem (poudarjanje večvrednosti lastnega naroda in države), seksizem (poudarjanje večvrednosti moških nad ženskami) in podobno. Ti pojavi pa vodijo tako do individualne kot tudi do strukturne in institucionalne diskriminacije.

Herek loči med (1) **eksperimentalno-shematsko funkcijo**, (2) **samo-ekspresivno funkcijo**, kjer lahko ločimo med *vrednotno-* in *družbeno-*ekspresivno funkcijo, in (3) **defenzivno funkcijo**.

Eksperimentalno-shematska funkcija predsodkov je tista, ki osmišlja pretekle izkušnje z določenimi posamezniki ali skupinami in uravnava nadaljnje vedenje. Če so bile pretekle izkušnje negativne, te zgolj utrjujejo predsodek – in obratno: v primeru pozitivnih izkušenj, ki so povezane s tako imenovano strategijo stika,¹¹ predsodek zgublja na svoji moči oziroma razpada. Eksperimentalno-shematska funkcija je edina, ki temelji na izkušnji.

Samo-ekspresivna funkcija, povezana z izražanjem predsodkov, je v utrjevanju posameznikove samopodobe, ki se utrjuje na dva možna načina: prek izražanja (in utrjevanja) vrednot, ki so v središču posameznikovega razumevanja samega sebe, in prek izražanja stališč, za katere posameznik dobi podporo znotraj družine, prijateljskega kroga ali širše družbe. V prvem primeru Herek govori o vrednotno-ekspresivni funkciji. Izražanje predsodkov do homoseksualcev je lahko oblika utrjevanja svojih religioznih prepričanj in vrednot. Podobno tudi vsi tisti, ki izražajo rasistična stališča, utrjujejo svoja vrednostna stališča glede večvrednosti bele barve kože (torej glede večvrednosti sebe).

11 V raziskovanju predsodkov in stereotipov je bilo razvitih več strategij, kako odpravljati predsodke in stereotipe. Ena od najbolj poznanih strategij je *strategija stika*. Ta vključuje aktivne stike z ljudmi, do katerih gojimo predsodke. Izkazalo se je namreč, da osebna izkušnja lahko bistveno pripomore k odpravi predsodka, vendar mora biti ta izkušnja dolgotrajna in kvalitetna. Le bežni (in nezaintresirani) stiki predsodkov ne odpravijo. A tudi strategija stika nujno ne odpravlja predsodkov – v nekaterih primerih jih lahko celo pogloblja.

V drugem primeru Herek govori o družbeno-ekspresivni funkciji, ki se kaže v potrditvah, ki jih posameznik dobi, ko izraža določene predsodke. Izražanje predsodkov do migrantskih skupin, na primer, lahko utrjuje posameznikovo pozicijo znotraj prijateljske skupine, kjer je zavračanje migrantov razumljeno kot vrednota. Nasilje, ki pogosto izhaja iz tovrstnega izražanja predsodkov in stereotipov, zato ni le izraz posameznikove nestrpnosti, pač pa tudi posledica družbene nestrpnosti, saj marsikatero družbene skupine še vedno dovoljujejo ali celo nagrajujejo tovrstna dejanja.

Tretja, defenzivna funkcija izražanja predsodkov, ki smo jo omenili že prej, pomeni redukcijo nelagodnosti in anksioznosti, ki jo določena skupina lahko sproži pri posamezniku. Z izražanjem predsodkov do teh skupin posameznik vzpostavlja nekakšno obrambo pred njimi, hkrati pa lahko na simbolnem nivoju obračuna s tistimi vidiki samega sebe, ki se mu ne zdijo sprejemljivi in jih niti ne ozavešči, vendar jih projicira na skupine, do katerih goji predsodke. V primeru homoseksualnosti, ki je Herekova izhodiščna točka, je anksioznost pogosto povezana s posameznikovo konfliktno pozicijo glede lastnega seksualnega ali spolnega statusa.

Herek meni, da se je s predsodki in s pojavnimi oblikami predsodkov najbolj učinkovito možno spopasti, če v obzir vzamemo tisto primarno psihološko funkcijo, ki ji izražanje določenih predsodkov služi.

3.2 **Sodobni predsodki in stereotipi**

Več avtoric in avtorjev (Kuzmanič, 2002, Ule, 2005, Renner, 2008) opozarja, da se sodobno izražanje predsodkov in stereotipov razlikuje od tradicionalnih. Kuzmanič (2002: 17) ugotavlja, da v sodobnosti lahko govorimo o kulturnem rasizmu in o ksenofobiji, ki ni več utemeljena v bioloških, nevroloških in fizičnih okvirih, pač pa v kulturi in kulturnih razlikah. Rasizem in ksenofobija tako nista več utemeljena v naravi, pač pa v kulturi. Podobno ugotavlja tudi Ule (2005: 21), ki opozarja na kvalitativne spremembe v izražanju predsodkov. Ti niso več eksplicitni in neposredni, pač pa prikriti in simbolni in se izražajo v

pasivnem zavračanju *Drugih*. Pri tem niso več ključne zunanje ali površinske razlike med ljudmi, pač pa kulturne razlike, ki niso vidne na prvi pogled, kot so stopnja izobrazbe, zdravstveno stanje, življenjski stil in podobno.

Ignoriranje in distanca kot sodobni obliki izključevanja sta nadomestili odkrito fizično nasilje, kar pomeni, da smo v sodobnosti soočeni, kot pravita Benokratis in Feagin (1986, v Ule, 2005), s prikrito in simbolno diskriminacijo ali, kot to poimenuje Rener (2008), s kultiviranjem nasilja, ki kot tako pretendira k splošnemu sprejetju. Ne samo da je tovrstno »kultivirano« ali »simbolno« nasilje oziroma diskriminacijo težje »zagrabiti« in se bojevati proti, pač pa se za tovrstno nasilje celo zdi, da je upravičeno in dopustno in da si ga žrtve, na primer Romi, zaslužijo.

Rener (2008: 24) ugotavlja, da se eksplicitno seksistični, rasistični in podobni govori v javnosti skorajda ne pojavljajo več ali pa se pojavljajo le kot eksces, saj je tovrstni govor sankcioniran. Nadomestila ga je politična korektnost. Posledica tega preobrata pa ni samo v omejevanju sovražnega govora, pač pa tudi v ploskanju tistim, ki si navkljub temu premiku upajo uporabljati izključevalni jezik. Zanje se govori, da si stvari upajo povedati takšne, kot so. Rener (2008) in Ule (2005) ob tem opozarjata tudi, da v ospredje prihajajo nove družbene skupine kot tarče predsodkov in stereotipov (na primer kadilci, debeli in podobno), kar pa ne pomeni, da tudi »stare družbene skupine« niso več žrtve predsodkov, stereotipov, diskriminacije in nasilja.

Rener (2008) omenja tri posledice zgoraj opisanih premikov. Prva je povezana z vzpostavljanjem ideje o presežnih enakostih. Sodobno izražanje predsodkov in stereotipov ni več povezano z vprašanjem, ali si določene skupine zaslužijo enakopravnost, pač pa s predstavami, da so to enakopravnost že dosegle in da si pravzaprav prizadevajo za presežek enakosti, za več pravic, kot jim pripadajo. Druga posledica je povezana z vzpostavljanjem selekcije *Drugih*; čeprav je v osnovo stereotipov zapisana generalizacija sodb, v sodobnosti lahko opazimo selektivno ocenjevanje pripadnikov in pripadnic določenih manjšin. To pomeni ločevanje na dobre in slabe pripadnike določene skupine, kar vzpostavlja razdor znotraj samih skupin. V sodobnosti tako ločimo med dobrimi in slabimi

Romi in tovrstna selekcija se dogaja tudi med samimi Romi: Romi obtožujejo druge Rome, da se ne asimilirajo. Podobno geji obtožujejo druge geje, da se vedejo feminilno, kar naj bi metalo slabo luč na celotno gejevsko skupnost. S tem pravzaprav prevzamejo govorico tistih, ki govorijo s pozicije moči in za izključevanje obtožijo svojo lastno skupino.

»Izbor in selekcija sta nevarni, ker perfidno fragmentirata: od zunaj, s pozicije moči vabita k sebi šibkejše, manj utrjene ali bolj ranjene pripadnice in pripadnike 'drugačnih'. Nagrade, ki jih ponujata, če se v izboru in selekciji prepoznamo, res niso majhne, tveganja, če jih zavrnemo, pa velika, zato ni čudno, da prihaja do izčrpujočih notranjih napetosti prav takrat, ko so pritiski od zunaj najmočnejši in ko bi najbolj potrebovali solidarnost« (Renner, 2008: 24–25).

Tretja posledica premikov v smer simbolne diskriminacije je povezana z ideologijo varnosti, znotraj katere je diskriminacija na nek način konstituirana kot racionalna in opravičljiva. Gre za izjave tipa »Nič nimam proti njim, ampak ...«, kjer drugi del izjave opravičuje diskriminacijo, pa naj gre za zagotavljanje varnosti, za bojazen pred nižanjem šolskih standardov, za bojazen pred zmanjševanjem vrednosti določene nepremičnine in tako naprej. Dobra ilustracija tega premika so bile izjave določenih političnih strank ob napadu na glbt-skupnost pred *Cafejem Open* poleti 2009. Takrat so politični predstavniki obsodili tovrstno homofobično nasilje, nekateri pa k temu dodali še besedo »ampak«. To je bilo potem izhodišče za ponovno izrekanje, da se ne strinjajo s homo porokami in še manj s posvojitvami otrok s strani istospolnih parov. Tovrstno izrekanje je šolski primer »kultivirane diskriminacije«, kjer v prvem koraku navidezno stopiš na stran manjšine, v naslednjem koraku pa – zaradi ideologije varnosti (homo poroke bi ogrozile družine, posvojitve so nevarne za otroke v takih skupnostih itd.) – ponovno reproduciraš diskurz, ki je prvotno pripeljal do nasilnega izražanja homofobije.



Razsežnost diskriminacije v Sloveniji

Ker ima diskriminacija najrazličnejše pojavne oblike, ne obstaja skupna statistika raznovrstnih diskriminacij, ki se pojavljajo na različnih nivojih vsakdanjega življenja. V nadaljevanju bomo zato prikazali nekaj fragmentiranih podatkov o diskriminaciji, ki izvirajo predvsem iz konteksta raziskovanja diskriminacije v Evropski uniji (npr. raziskave Eurobarometer, raziskave Agencije Evropske unije za temeljne pravice in podobno) in iz rezultatov ciljno-raziskovalnega projekta »Posledice diskriminacije na družbeno, politično in socialno vključenost mladih v Sloveniji« (Švab in drugi, 2008).

Raziskava Eurobarometra »Diskriminacija v Evropski uniji«, ¹² ki je bila v Sloveniji opravljena na reprezentativnem vzorcu 1003 respondentov, starejših od 15 let, je vsebovala vprašanja o lastnih izkušnjah diskriminacije ali poznavanju izkušenj diskriminacije ljudi, ki so blizu respondentom (družinski člani, prijatelji znanci), pri čemer so raziskovalci upoštevali naslednje osebne okoliščine kot razlog za diskriminacijo: vera, hendikep, starost, spolna usmerjenost, spol, rasa ali etnična pripadnost oziroma kombinacija teh kategorij.

Na evropski ravni večina vprašanih nikoli ni izkusila diskriminacije: med desetimi ljudmi sta jo izkusila dva oziroma sta poznala nekoga v svojem krogu, ki je bil diskriminiran. Med tistimi, ki so bili diskriminirani ali so poznali koga, ki je bil diskriminiran, je bil najpogostejši razlog za diskriminacijo etnična pripadnost (19 %), starost (ali kombinacija starosti in etnične pripadnosti) (16 %), sledita spol in hendikep (vsak po 14 %), versko prepričanje (11 %) in spolna usmerjenost (8 %).

12 Flash Eurobarometer 232 (The Gallup Organization). 2008. Discrimination in the European Union: Perceptions and experiences of discrimination in the areas of housing, healthcare, education, and when buying products or using services. Evropska komisija.

Spodnji graf prikazuje podatke o izkušnjah diskriminacije zgoj za Slovenijo in primerjalno s povprečjem Evropske unije.



Osebnih izkušenj z diskriminacijo, vključujoč poznavanje bližnjih ljudi, ki so bili diskriminirani, kažejo, da se v Sloveniji diskriminacija v vseh postavkah, razen v primeru verske pripadnosti, pojavlja v manjšem deležu v primerjavi z evropskimi povprečjem. Največji razliki obstaja v izkušnjah multiple diskriminacije in diskriminacije na osnovi narodnosti, ki jo je v povprečju v Evropski uniji za 6 oziroma 7 odstotkov več kot v Sloveniji. Najbližje evropskemu povprečju smo v primeru izkušenj diskriminacije na osnovi starosti, o več izkušnjah diskriminacije kot evropsko povprečje pa so respondente in respondenti iz Slovenije poročali v primeru verskega prepričanja. Pri tem ni možno navesti, za diskriminacijo katere verske pripadnosti je šlo, saj v raziskavi respondentov niso spraševali po njihovi verski pripadnosti.

Domača raziskava med muslimani (Bajt, 2008) na vzorcu 129 pripadnikov in pripadnic muslimanske veroizpovedi je pokazala, da 42 % vprašanih v svojem okolju ne zaznava nestrpnosti, 34 % pa jih je menilo, da je okolje, v katerem živijo, do muslimanov nestrpno. 60 % vprašanih je že vsaj enkrat doživelo negativne odzive okolice zaradi svoje verske pripadnosti, 16 % vprašanih pa je v določenih okoliščinah že zanikalo oziroma zamolčalo svojo muslimansko versko pripadnost.

Raziskava EU Midis¹³ na vzorcu muslimanov je pokazala, da je na ravni Evropske unije 34 % vprašanih muslimanov in 26 % vprašanih muslimank v zadnjih dvanajstih mesecih doživelo diskriminacijo zaradi svoje verske pripadnosti. Ti, ki so bili diskriminirani, so v povprečju omenjali 8 primerov diskriminacije v zadnjih dvanajstih mesecih. Zanimivo je, da raziskava ugotavlja, da nošenje vidnih znakov verske pripadnosti (kot je na primer naglavna ruta) ni vplivalo na posameznikove izkušnje z diskriminacijo.

Podatki iz slovenskega vzorca v omenjeni raziskavi kažejo, da je v zadnjih dvanajstih mesecih diskriminacijo izkusilo 15 % vprašanih muslimanov, ki živijo v Sloveniji. V povprečju so omenjali nekaj več kot tri primere diskriminacije.

25 % vprašanih muslimanov v Evropski uniji je poročalo, da jih je v zadnjih dvanajstih mesecih ustavila policija. 40 % teh meni, da jih je ustavila zaradi njihove narodnosti. Podatki za Slovenijo se bistveno razlikujejo od evropskega povprečja: 33 % muslimanov iz Slovenije je poročalo, da jih je v zadnjih dvanajstih mesecih ustavila policija, vendar je glavnina, 93 % vprašanih, menila, da v tem primeru ni šlo za etnično profiliranje in jih policija ni ustavila zaradi njihove etnične pripadnosti. O etničnem profiliranju je poročalo 5 % vprašanih muslimanov, kar v evropskem kontekstu predstavlja najmanjše deleže. Muslimani iz severne Afrike, ki živijo v Italiji, so namreč v 74 % primerov menili, da jih je policija ustavila in pregledala zaradi njihove narodnosti.

13 European Union Agency for Fundamental Rights. 2009. European Union Minorities and Discrimination Survey: Data in Focus Report 2: Muslims. V slovenski vzorec so bili zajeti muslimani iz bivših jugoslovanskih republik.

V povprečju muslimani v Evropski uniji, ki so bili vključeni v raziskavo, v 79 % primerov diskriminacije niso prijavili. 59 % jih je menilo, da s prijavo ne bi ničesar dosegli, 38 % pa se je zdelo, da diskriminacija, ki so jo izkusili, ni nič posebnega in so s tovrstnim izključevanjem soočeni ves čas.

Podobna raziskava o diskriminaciji Romov v Evropski uniji (EU Midis – The Roma¹⁴), ki pa je bila opravljena le v sedmih državah (Bolgarija, Češka, Grčija, Madžarska, Poljska, Romunija in Slovaška), je pokazala, da je bil v zadnjih dvanajstih mesecih diskriminiran vsak drugi Rom, ki je sodeloval v raziskavi. V tem časovnem obdobju so v povprečju doživeli 11 primerov diskriminacij. Med 66 % in 92 % Romov, ki so bili diskriminirani – odvisno od države –, diskriminacije ni prijavilo, večinoma zaradi tega, ker so menili, da prijava diskriminacije ne bi ničesar spremenila (78 %), ker niso vedeli, kako prijaviti diskriminacijo (52 %), ali ker so menili, da je bila diskriminacija preveč trivialna in so navajeni na to, da se jim kaj takega dogaja vsak dan (44 %).

Do podobnih podatkov o neprijavljanju primerov diskriminacije in nasilja je prišla tudi raziskava o nasilju in diskriminaciji glbt-oseb v Sloveniji (Kuhar, Magič, 2008),¹⁵ ki je pokazala, da večina anketiranih, 92 % vprašanih z izkušnjo nasilja ali diskriminacije, tega ni prijavilo. Proporcionalno gledano je največji delež (36 %) vprašanih minimaliziral nasilje ali diskriminacijo, ki so jo izkusili, in zato tega niso prijavili. 27 % jih je menilo, da s prijavo ne bi ničesar dosegli.

Raziskava je pokazala, da je 68 % vprašanih glbt-oseb že doživelo različne oblike diskriminacije zaradi svoje spolne usmerjenosti. V večini primerov je šlo za obliko verbalne diskriminacije, kot je zmerjanje (80 %), sledijo pa namerno izključevanje in ignoriranje (35 %), grožnje s fizičnim nasiljem (32 %) in tako naprej. Podobno je študija o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk (Švab in Kuhar, 2005, N=443) pokazala, da je nekaj več kot 53 % vprašanih zaradi svoje spolne usmerjenosti že doživelo nasilje.

14 European Union Agency for Fundamental Rights. 2009. European Union Minorities and Discrimination Survey: Data in Focus Report 1: The Roma.

15 Vzorec predstavlja 149 anketiranih glbt-oseb in ni reprezentativen.

Raziskava med hendikepiranimi osebami v Sloveniji (Boškic, Žakelj, Humer, 2008)¹⁶ je pokazala, da je bilo 19 % vprašanih žrtev nasilja in izključevanja zaradi svoje hendikepiranosti. Najpogosteje so bili žrtve verbalne diskriminacije, kot je zmerjanje, žaljenje in poniževanje, v bistveno manjši meri pa žrtve fizičnega ali spolnega nasilja.

Raziskava Inštituta za narodnostna vprašanja med priseljenci v Sloveniji (Kotmac, 2007) je pokazala, da je 41 % vprašanih že doživelo diskriminacijo na delovnem mestu (neenaka obravnava), 31 % jih je neenako obravnavo doživelo pri iskanju zaposlitve, 20 % neenako obravnavo policije in podobno. Raziskava je pokazala, da se z diskriminacijo na delovnem mestu najbolj soočajo Bošnjaki, Muslimani in Srbi. Tretjina vprašanih se je že znašla v situaciji, ko se jim je zdelo bolje, da prikrijejo svojo narodnost. 5 % vprašanih je potrdilo, da je svoje ime ali priimek prav zaradi tega spremenilo v kaj bolj slovensko zvenečega, 15 % pa je o tem razmišljalo.

16 Raziskava je potekala preko spleta, zato so bili pri reševanju ankete prikrajšani predvsem slepi in slabovidni in tisti, ki nimajo dostopa do računalnika. Del anketnih vprašalnikov je bil hendikepiranim osebam posredovan tudi v tiskani obliki. Končni vzorec predstavlja 164 anketiranih oseb.



Raziskovanje (intersekcijske) diskriminacije

5

V raziskovanju posameznikovih osebnih okoliščin in družbenega položaja, ki ga te okoliščine (so)ustvarjajo, prevladujejo enodimenzionalni pristopi. Posameznike in posameznice praviloma obravnavamo kot določujoče preko ene osebne okoliščine (npr. raziskovanje Romov, raziskovanje hendikepiranih ipd.), ki je, kot je pokazala tudi naša eksploratorna raziskava, ponavadi izstopajoča ali poglobitna. Respondentke in respondente smo namreč spraševali o več osebnih okoliščinah, vendar praviloma niso imeli težav določiti, katera osebna okoliščina je za njih pomembnejša in jih po njihovem mnenju bistveno določa. A kot trdi Ransford (1980), ljudje zasedajo različne družbene pozicije ali mesta, ki v intersekciji ustvarjajo družbeni prostor, ki je značilen samo za njih. Tega družbenega prostora, ki je posledica intersekcije, zato ne moremo razložiti in pojasniti zgolj z eno družbeno pozicijo (ali, v našem primeru, osebno okoliščino). Vendar pa, opozarja Bowleg (2008), je v raziskovanju težko ali skoraj nemogoče zastaviti vprašanja glede intersekcije, ne da bi hkrati zastavljali vprašanja, ki različne osebne okoliščine obravnavajo ločeno oziroma seštevalno. Hkrati, tako kot je pokazala tudi naša raziskava, Bowleg opozarja, da so njeni respondenti v raziskavah o intersekcijski večini rangirali svoje identitete – praviloma so jih lahko razvrstili od pomembnejše k manj pomembni. Z drugimi besedami to pomeni, da o svojih identitetah praviloma ne razmišljamo v smislu intersekcije, pač pa seštevalno.

Raziskovanje intersekcij oziroma, bolj konkretno, diskriminatornih epizod, ki so posledica učinkovanja več osebnih okoliščin, je zaradi aditivnega razmišljanja o osebnih okoliščinah oteženo. Povsem mogoče je namreč, da je k določeni diskriminaciji pripeljala kombinacija ali součinkovanje različnih osebnih okoliščin, a ker je ena od teh prevladujoča, preljuje druge in se zato zdi, da je prevladujoča osebna okoliščina neposredni oziroma edini razlog za diskriminacijo.

Zdi se, da se posamezniki in posameznice intersekcij identitet, sploh v primerih diskriminacije, pogosto ne zavedajo in diskriminatorne epizode pripisujejo identiteti, ki je za njih pomembnejša ali bolj ozaveščena. Vendar pa to ne pomeni, da intersekcijska diskriminacija ne obstaja, četudi je posamezniki ne prepoznajo kot take. Ob medijskem zapisu v časopisu *Dnevnik*¹⁷ o projektu PROTECT - K enakosti: Intersekcijski pristop k boju proti diskriminaciji, v okviru katerega je bila izvedena raziskava, in ob ugotovitvi, da veliko ljudi sploh ne ve, da so intersekcijsko diskriminirani, se je nekdo na forumu pod člankom odzval s trditvijo, da če posameznik ne ve, da je diskriminiran zaradi več osebnih okoliščin hkrati, potem tovrstna diskriminacija ne obstaja. To seveda ni res. Bowleg (2008) navaja zanimiv primer raziskave med temnopoltimi ženskami, ki pojasnjuje prej omenjeno prelivanje dominantnih identitet. Raziskava je namreč pokazala, da te ženske omenjajo predvsem svojo barvo kože in tematizirajo rasizem, medtem ko seksizma skorajda ne omenjajo. Bowleg poudarja, da bi bilo napačno zaključiti, da temnopolte ženske nimajo izkušenj s seksizmom, pač pa je seksizem v življenju temnopoltih žensk neločljivo prepleten z rasizmom. Zato so le redke temnopolte ženske v raziskavi o seksizmu govorile ločeno od rasizma. Lahko bi torej rekli, da smo pri določitvi vzrokov za diskriminacijo in razmišljanju o intersekcijah, ki pogosto (so)učinkujejo na strukturni ravni, vedno na sploznem terenu interpretacije.

5.1 Potek raziskave in metodologija

Bowleg na osnovi svojih kvantitativnih in kvalitativnih študij intersekcije podaja tri metodološke zaključke: »(1) če [o identitetah, op. a.] sprašujete aditivno, dobite aditivne odgovore; (2) problematično je meriti intersekcijskosti skozi aditivnost; (3) vprašajte točno to, kar želite vprašati.« (Bowleg, 2008: 314). Ob tem priznava, da četudi raziskovalci sprašujejo o intersekciji identitet, respondenti pogosto težijo k temu, da v odgovorih identitete ločijo

17 Čepin Čander, Maja. 2009. Nevladne organizacije proti večplastni diskriminaciji tudi s plakati: Kdaj ti bo zmanjkalo lepila?, *Dnevnik*, 12. 6. 2009, <http://www.dnevnik.si/novice/slovenija/1042273709>.

in o tem razpravljajo tako, da eno dodajajo k drugi (jih torej seštevajo, ne križajo). Izkušnje iz naše raziskave so identične.

Namen pričujoče raziskave je bil eksploratoren. Zanimalo nas je, koliko posamezniki in posameznice, ki se srečujejo z intersekcijo osebnih okoliščin – pri tem smo upoštevali šest osebnih okoliščin, ki jih določa Amsterdamska pogodba –, razmišljajo o intersekciji teh okoliščin kot potencialnih osnovah za diskriminacijo ali izključevanje in predvsem, ali so na osnovi tovrstne intersekcije doživeli diskriminacijo.

Vzorec smo oblikovali s pomočjo snežne kepe. Na začetku smo izhajali iz osebnih kontaktov sedmih ljudi, ki so opravljali intervjuje in katerih socialne mreže se večinoma ne prekrivajo. Na ta način smo identificirali izhodiščne respondente in respondentke (pri tem so predstavniki vseh sodelujočih nevladnih organizacij iskali potencialne sogovornike predvsem na področjih, s katerimi se ukvarjajo), v naslednjih korakih pa smo respondente spraševali po nadaljnjih potencialnih sodelujočih v raziskavi. Pri tem se nismo mogli izogniti vnaprejšnji določitvi intersekcije: potencialne respondente smo k sodelovanju povabili tako, da smo jim povedali, da nas zanima več njihovih osebnih okoliščin. Ta pristop je lahko zelo problematičen, saj smo identitete, ki so v intersekciji (torej osebne okoliščine) določali/prepoznavali od zunaj, vendar so se vsi naši respondenti prepoznali v identitetah, zaradi katerih smo jih povabili k intervjuju. Vsi so se torej tudi sami definirali tako, kot smo jih prepoznali »od zunaj«.

Opravili smo 21 pol-strukturiranih intervjujev, ki so potekali od 40 minut do ure in pol. Med respondenti je bilo 21 % moških in 79 % žensk. Neuravnotežena spolna sestava vzorca je posledica dejstva, da smo za spol kot osebno okoliščino, ki je potencialno izhodišče za diskriminacijo, praviloma razumeli ženski spol. Povprečna starost sodelujočih je 35 let in pol, najmlajša oseba je bila stara 23 let, najstarejša pa 59 let. Druge osebne okoliščine so v vzorcu reprezentirane z naslednjimi razmerji: hendikep (14 %), narodnost (76 %), vera (29 %), spolna usmerjenost (38 %), barva kože (10 %) in starost (4 %). Intersekcije osebnih okoliščin so bile praviloma dvojne, 6 respondentk in

respondentov pa je omenjalo tri osebne okoliščine, ki so v intersekciji. Osebne okoliščine so bile »pokrižane« na različne načine: najpogosteje je bila v vzorcu prisotna intersekcija spola in narodnosti (33 %), sledita ji intersekcija spolne usmerjenosti in narodnosti (14 %), intersekcija spola, narodnosti in vere (14 %), sledi intersekcija spolne usmerjenosti in vere (9 %), v vzorcu pa je bil tudi po en primer (5 %) intersekcije spolne usmerjenosti in barve kože, intersekcije spola in spolne usmerjenosti, intersekcije spola, narodnosti in barve kože, intersekcije hendikepa, vere in narodnosti, intersekcije hendikepa, starosti in narodnosti ter en primer intersekcije hendikepa in spolne usmerjenosti.

Upoštevaajoč opozorilo Lise Bowleg, da se v polstrukturiranih intervjujih skorajda ni mogoče izogniti aditivnemu razmišljanju o identitetah, smo polstrukturirani intervju v prvem delu namensko zastavili tako, da smo spraševali samo po eni osebni okoliščini, nato po drugi oziroma tretji osebni okoliščini, in šele na koncu smo respondente in respondentke prosili, da sočasno razmišljajo o obeh/treh identitetah in njunem/njihovem součinkovanju.

V nekaterih primerih so respondenti sami opozarjali na intersekcijo identitet že v prvem delu intervjuja, praviloma pa so o svojih identitetah razmišljali aditivno. Temu se nismo mogli povsem izogniti tudi v zadnjem delu, saj so respondenti še vedno težili k ločenemu razmišljanju o eni in drugi identiteti, pri čemer je bila praviloma ena od dveh identitet prevladujoča in je nekako prelila drugo oziroma druge identitete.

V polstrukturiranem intervjuju smo respondentke in respondente prosili, da nam pojasnijo, kaj pomeni imeti določeno identiteto v družbenem prostoru, v katerem živijo, kaj zaradi te identitete doživljajo in kaj menijo, da s to identiteto doživljajo drugi ljudje okrog njih. Spraševali smo jih o konkretnih primerih diskriminacije, ki so jo doživeli sami ali ljudje z isto identiteto, ki jih poznajo. Zanimalo nas je, kako so na diskriminacijo odreagirali, kako so se zaradi diskriminacije počutili in kakšne »preventivne ukrepe« so uporabljali ali uporabljajo, da bi se izognili diskriminaciji na osnovi določene identitete oziroma osebne okoliščine. Pri tem smo jih posebej spraševali o diskriminaciji na delovnem mestu, v šoli, na uradih, v družinskem in prijateljskem okolju.

Vsa vprašanja smo najprej zastavili ločeno za eno identiteto, nato za drugo oziroma tretjo.

V tretjem, »interseksijskem delu«, smo jih spraševali po izkušnjah izključevanja in diskriminacije zaradi obeh (ali več) identitet hkrati. Pri tem smo največkrat naleteli na tišino, saj tovrstnih primerov ni bilo veliko. Vendar pa so dodatna vprašanja razkrila, da do tovrstne diskriminacije prihaja, le da je pogosto »skrita« za samo eno osebno okoliščino. Respondentkam in respondentom smo namreč pomagali pri razmišljanju tako, da smo jih postavili v hipotetično situacijo. Prosili smo jih, naj razmišljajo, kakšno bi bilo njihovo življenje, predvsem v kontekstu diskriminacije, če ne bi imeli ene od identitet ali če ne bi imeli obeh identitet hkrati. To vprašanje se je izkazalo kot dobro, ker smo respondente postavili v situacijo, ko so morali razmišljati o intersekciji identitet in o tem, kaj doživljajo zaradi obeh identitet, čeprav smo seveda praviloma dobivali le »hipotetične odgovore«. V nekaterih primerih pa je šele tovrstna pomoč pripomogla k obuditvi spomina na kakšno diskriminatorno epizodo, ki je bila posledica intersekcije.

V četrtem delu smo jih posebej spraševali po položaju znotraj njihovih manjšinskih skupin. Zanimalo nas je, kaj v eni od manjšinskih skupin doživljajo zaradi tega, ker imajo hkrati tudi drugo identiteto. Z izjemo vprašanja spola se je namreč izkazalo, da v Sloveniji praviloma manjka kritične mase, ki bi omogočala »institucionalizacijo« interseksijskih pozicij; medtem ko poznamo društva in nevladne organizacije, ki, na primer, združujejo romske ženske, lezbijke in podobno, v Sloveniji ne poznamo društev istospolno usmerjenih hendikepiranih, muslimanov, ki so hendikepirani, gejevsko in lezbično romsko društvo itd.

Ob tem smo respondentke in respondente spraševali tudi po potencialno diskriminatornih politikah, ki jih poznajo in ki ne naslavljajo njihovih specifičnih pozicij. To pomeni, da na primer naslavljajo samo eno od njihovih identitet, pri tem pa te politike niso dovolj senzibilne za intersekcije. Žal se je izkazalo, da večina naših respondentov in respondentk o tovrstnih politikah ne razmišlja oziroma jih sploh ne pozna.

V drugem raziskovalnem koraku smo za predstavnike in uporabnike nevladnih organizacij, ki se ukvarjajo z različnimi vidiki osebnih okoliščin, na osnovi katerih potencialno lahko prihaja do diskriminacij, organizirali šest fokusnih skupin. Organizirali smo jih v Novem mestu, Ljubljani, Kranju, Novi Gorici in Mariboru, na njih pa je sodelovalo 35 posameznikov in posameznic, ki se ukvarjajo z vprašanji etnične pripadnosti (predvsem z Romi), duševnega zdravja, motenj v razvoju, spola (npr. nasilje nad ženskami), spolne usmerjenosti in hendikepa.

Po uvodnem predavanju o diskriminaciji, v okviru katerega nismo govorili o multipli in interseksijski diskriminaciji,¹⁸ smo s sodelujočimi izvedli fokusno skupino, ki je vsebinsko potekala približno po enakem vzorcu kot individualni intervjuji. Pri tem smo zajeli dva pogleda: zunanjega in notranjega. Zunanji pogled na (multiplo/interseksijsko) diskriminacijo so nam nudili strokovnjaki, ki se ukvarjajo s posamezno osebno okoliščino, notranji pogled pa smo dobili od tistih, ki so uporabniki storitev nevladnih organizacij, kjer smo izvedli fokusne skupine. V nekaterih primerih so posamezniki podajali hkrati zunanji in notranji pogled, saj so bili hkrati delujoči v nevladni organizaciji (strokovnjak) in osebno tudi potencialne žrtve diskriminacije zaradi osebnih okoliščin, ki so bile fokus te nevladne organizacije (npr. geji in lezbijke, ki delujejo v nevladnih organizacijah za istospolno usmerjene).

V fokusnih skupinah smo sodelujoče spraševali po njihovem razumevanju/definicijah diskriminacije in oblikah diskriminacije, s katero se soočajo njihovi uporabniki. Pri tem smo jih posebej opozorili na področje šole, izobraževanja, dela, uradov, družin, prijateljskega kroga in podobno. Zanimalo nas je, kako v posameznih nevladnih organizacijah obravnavajo vprašanje diskriminacije, kako se z njo spopadajo, kakšne primere dobre prakse poznajo in v kolikšni meri so seznanjeni z evropskimi priporočili, resolucijami in direktivami s tega področja in ali jim le-te pri delu pomagajo. Zadnji sklop vprašanj se je navezoval na njihovo razumevanje multiple in interseksijske diskriminacije in njihove izkušnje z njo.

18 O tem nismo govorili zato, da bi lahko ugotovili, kako sodelujoči prepoznavajo/interpretirajo/poimenujejo primere multiple oziroma interseksijske diskriminacije.

Vse intervjuje in fokusne skupine – skupaj smo se pogovarjali s 56-imi ljudmi – smo snemali in jih pozneje transkribirali.

Metodološko smo pri analizi intervjujev in fokusnih skupin izhajali iz analitičnih pristopov utemeljene teorije (Glaser in Strauss, 1968). Zapise intervjujev in predvsem opise diskriminatornih praks smo najprej kategorizirali v splošnih opisih tipov diskriminacije, ki smo jih v naslednjih korakih natančneje kategorizirali v posamezne vsebinske sklope in pri tem upoštevali in poudarili (potencialno) intersekcijo. Tako smo dobili okvirne kategorije intersekcijske diskriminacije, v katere smo porazdelili izkušnje naših sogovornikov in sogovornic. Hkrati smo prek intervjujev zabeležili tudi vrsto diskriminatornih situacij, ki po svoji naravi niso intersekcijske. Ker menimo, da je tovrstno gradivo pomembno, ga v nadaljnji analizi ne izključujemo. To pomeni, da v nadaljevanju predstavljamo tako intersekcijsko diskriminatorno prakso in izkušnje naših respondentov in respondentk kot tudi primere, ki jih lahko postavimo v kontekst zgolj enodimenzionalne diskriminacije.

Rezultatov raziskave nikakor ni možno posplošiti. Raziskavo razumemo kot deskriptivni vrez v področje, ki ostaja neraziskano in ki jim predvsem politike namenjajo premalo pozornosti.



Kdaj ti bo zmanjkalo lepila?¹⁹

6

»Svet je narejen po meri tridesetletnega belopoltega moškega, ki je v telesni top formi. Vse, kar ni to, je diskriminacija.« (Nina, ST²⁰)

»Sistem je vedno narejen po neki uravnilovki. Ko manjšine pridejo v navzkriž s to uravnilovko, ne glede na to, kakšne so, vedno lahko pride do diskriminacije.« (Andrej, 21)

Namen pričujoče raziskave ni bil v oblikovanju pregledne klasifikacije vseh možnih oblik diskriminacije. Klasificirali smo le diskriminatorne epizode, ki jih je bilo moč razbrati iz intervjujev in fokusnih skupin. Čeprav smo pri tem poskušali biti čimbolj nazorni in opozoriti na posamezne vidike diskriminacije, se kategorije, ki smo jih uvedli, nujno prekrivajo. V osnovi smo bili pozorni na dva pristopa h klasifikaciji diskriminacije: njena oblika in prostor izvedbe. Preostale epizode diskriminacije smo uredili glede na vidnost ali nevidnost/zamišljenost znakov, ki so bili razlog za diskriminacijo, in glede na stigmo, ki je posameznim osebnim okoliščinam pripeta.

Ob prebiranju zgodb, ki smo jih zabeležili, smo ugotovili, da je potrebno naše posege z interpretacijo zgodb minimalizirati in postaviti v ozadje. Zabeležili smo namreč toliko diskriminatornih epizod, ki so tako zgovorne, da so tako rekoč same klicale po več prostora. V nadaljevanju svoje interpretacije zato

19 »Kdaj ti bo zmanjkalo lepila?« je bil slogan plakadne akcije o intersekcijski diskriminaciji (plakat je natisnjen na naslovnici te knjige). V okviru tega projekta je bila izvedena tudi pričujoča raziskava o (intersekcijski) diskriminaciji.

20 Vsa imena ob citatih iz intervjujev in fokusnih skupin so izmišljena. Številka ob imenu predstavlja starost respondenta ali respondentke. Če je ob imenu namesto številke zapisano ST, pomeni, da je bil sogovornik strokovnjak oziroma strokovnjakinja iz ene od sodelujočih nevladnih organizacij.

umikamo v ozadje, prostor pa prepuščamo samim izkušnjam, zgodbam in razmišljanjem naših respondentk in respondentov.

Pred tem pa samo še opomba o izboru identitet. Izbor prevladujoče identitete, tiste, ki se je respondentkam in respondentom zdela pomembnejša, večini ni predstavljal večjega problema. Skorajda vedno so eno od dveh ali treh identitet izpostavili kot močnejšo. Zdi se celo, kot smo že zapisali, da ena od močnejših identitet pogosto prekrije preostale identitete, ki so tematizirane v manjši meri. Hkrati se primarnost določenih identitet lahko skozi čas spremeni. Tista identiteta, ki je v določenem času bolj ogrožena, stigmatizirana ali izključena, praviloma postane posameznikova pomembnejša identiteta, razen če ni ena od strategij upravljanja s stigmo prav ukinitev ali mimikrija stigmatizirane identitete. Lahko bi govorili o osebni in družbeni determiniranosti identitet; pomembnost določene identitete je odvisna tako od posameznikovega razumevanja identitete kot tudi od družbene umeščenosti te identitete.

»V vsakdanjem življenju ne razmišljam o svoji identiteti ženske. [...] Kot človek sem toliko opolnomočena, da mi moja identiteta ženske ne prinaša ne vem kakšne diskriminacije. Razen morda na institucionalni ravni. [...] Moja etnična pripadnost pa je stvar, o kateri sem že včasih veliko razmišljala, [...] še posebej pa konec osemdesetih, ko so se začela vprašanja odcepitve. Takrat močno. [...] Takrat sem dobila zelo močno sporočilo: ti nisi naša, ti nisi enakovredna. Če bo šlo kaj po zlu, boste vi prvi, ki vam bo hudo. Takrat so bila nacionalistična sporočila zelo močna. [...] Potem je to pri meni upadlo. Zdaj, ko se pojavljajo spori s Hrvaško, pa spet.« (Tina, 36)

Razlika v razumevanju identitet se vzpostavlja tudi na nivoju potencialne zamenljivosti identitet. Tiste identitete, ki so nezamenljive, imajo primarno pozicijo prav zaradi svoje fiksnosti. To se je še posebej pokazalo na primeru hendikepa, kar pojasnjujeta tudi Mate (musliman) in Marija (Bošnjakinja²¹).

21 Respondentka je sicer eksplicitno poudarila, da se je vedno počutila kot Jugoslovanka, ne Bošnjakinja, a v zgornjem kontekstu ta opomba ne igra bistvene vloge.

»Hendikep je bolj pomemben, ker to sem jaz. Vero podeduješ, lahko jo potem sproti neguješ ali zavržeš, pri hendikepu pa, da bi lahko obstal, se moraš spopasti sam s seboj.« (Mate, 55)

»Ne bi rekla, da je hendikep najbolj pomembna identiteta, ampak me je zaznamovala že z rojstvom. Tega si nisem sama izbrala, ker pa me je to 'stanje' določilo že ob rojstvu, se s tem tudi najbolj identificiram. Od rojstva mi veliko stvari ni bilo dostopnih, od tega, da nisem mogla iti v vrtec, da nisem mogla hoditi v redno šolo, zaradi zakonodaje in arhitektonskih ovir pa je bila edina možnost za izobraževanje v tistem času zavod.« (Marija, 59)



Pripisovanje kot izhodišče diskriminacije

7

Čeprav sleherni diskriminacija v osnovi temelji na predsodkih in stereotipih, je diskriminacija na osnovi pripisovanja najbolj eksplicitna oblika diskriminacije, kjer je posameznik neenakopravno obravnavan zaradi tega, ker so njegovi identiteti pripisane določene lastnosti in zmožnosti. Te pa seveda niso nujno resnične, saj pripisovanje praviloma ne temelji na izkustvu. Veliko tovrstne diskriminacije v kontekstu delovnega mesta doživljajo hendikepirani, intelektualno ovirani in ljudje s težavami v duševnem zdravju, saj so apriorno označeni kot nesposobni za opravljanje določenega dela. Vendar pa so tudi druge osebne okoliščine lahko izhodišče za pripisovanje manjših sposobnosti. Sanjin in Milanov primer – oba sta pripadnika manjšinske etnične skupnosti – jasno kažeta, kako se preko procesa pripisovanja reproducira logika »mi–oni«, kjer je »mi« pozicioniran višje, »oni« pa šele omogočajo tovrstno pozicioniranje »nam«.

»Ko sem [v osnovni šoli] prišla do sociologinje, mi je rekla, da moram razumeti, da smo bili kot narod povabljeni v Slovenijo, da bi delali, ne da bi se izobraževali. Zaradi tega mi je predlagala, da se vpišem v trgovsko šolo.« (Sanja, 27)

»V osnovni šoli sem sedel zraven fanta, ki je bil s kmetov. Vedel sem, da so pri njih zidali hišo [...] in se niso umivali in fant je zaudarjal. [...] Moja tovarišica je takrat rekla, če se lahko moja starša oglasita pri njej na sestanku. [...] Vprašala ju je, kako skrbita za mojo higieno, ker kadarkoli se sprehaja ob moji mizi, močno zaudarjam. [Zanimalo jo je], če se redno kopam, menjam perilo in tako dalje. To je en tak primer, ki ga ne bom nikoli pozabil.« (Milan, 34)

Široko razpredena diskriminacija, temelječa na pripisovanju, je povezana tudi s spolnimi stereotipi, ki izhajajo iz patriarhalno zaznamovane kulture.

Izključevanje se dogaja na točki spolno označene primernosti ali zmožnosti opravljanja določenih opravil. Z drugimi besedami: gre za diskriminacijo, ki izhaja iz seksizma.

»Diskriminacijo nad ženskami čutim v vsakdanjem življenju. Recimo v prometu, ko tipi stresajo na ženske, da so slabe voznice, pa čeprav ni res. [...] Prodajalci mislijo, da te lažje 'nategnejo', če si ženska in kupuješ kakšne tehnične stvari. Kot da se ženske na te stvari ne spoznamo. Ali pa si mislijo, da je to za nas čisto dovolj. [...] Pa kakšne psovke po radiu. Ravno danes sem po radiu slišala, da lahko kupiš neko 'gajbo za babo', pa še nek nagobčnik zraven dobiš.« (Tanja, 32)

Seksistična kultura se prevaja v spolno označeno različno obravnavanje moških in žensk, kar že v izhodišču vodi v diskriminacijo.

»Odnos strank do natakarič je drugačen kot do natakarjev. Ženske 'pecajo' in mislijo, da jim lahko rečejo vse, ker je ona za šankom v gostilni. Fantom najbrž ne rečejo ravno vsega, imajo vseeno malo spoštovanja.« (Elvira, 31)

S seksizmom sorodna oblika diskriminacije je pripisovanje določenih lastnosti osebam glede na njihov socialni status in posledično izključevanje, ki temelji na pripisanih ali pričakovanih značilnostih. V intersekciji socialnega statusa s spolom so tako še posebej na udaru ženske.

»Iskala sem podnajemniško stanovanje preko agencije in me je vprašala: 'Koliko pa vas bo prišlo v to stanovanje?' Stanovanje je bilo trosobno. Rekla sem: 'Trije.' In je rekla: 'Aha, imate enega otroka?' Rekla sem: 'Ne, dva imam.' In je bilo konec. Začela me je spraševati, koliko imam prihodkov, kako mislim to plačevati. Pa je šlo za stanovanje, ki sem si ga brez težav privoščila. [...] Rekla mi je: 'Ne, ne morete. Mama samohranilka ne more priti v stanovanje.'« (Mateja, ST)

Zelo zaskrbljujoča oblika diskriminacije, na katero so opozorile strokovnjakinje s področja duševnega zdravja, je zavrnitev zdravstvene pomoči osebam s

temi težavami. Ko strokovni delavci namreč kličejo iz svojih nevladnih organizacij in prosijo za pomoč, je zdravstvenim delavcem jasno, za kakšne težave gre. Lahko bi rekli, da kar vnaprej pripišejo »diagnozo« človeku, ki pa izhaja zgolj iz njegove osebne okoliščine.

»Imam izkušnjo, ko zdravnica sploh ni hotela priti, ko sem klicala in rekla, da ženska leži tukaj, da ni odzivna in da po mojem umira. [...] In je rekla zdravnica: 'Saj če ne bo umrla danes, bo pa jutri. Saj gre samo za odvisnost. Ona se že toliko let postopoma ubija. Če ne bo danes umrla, bo pa jutri.' Ženska je bila alkoholičarka. Bila je zdravljena, ampak je ponovno začela piti ... To je bila direktna kršitev, ker je bila ogrožena. In je potem res umrla.« (Nina, ST)

Pripisovanje na osnovi vidnih znakov

7.1

Pripisovanje kot izhodišče za diskriminacijo lahko temelji na osnovi vidnih znakov, kot je na primer spol, ali pa tudi na osnovi bolj ali manj nevidnih znakov, ki so lahko znani ali pa o njih sklepamo na osnovi drugih delnih, lahko tudi povsem napačnih informacij.

Znak kot viden simbol najprej učinkuje na ravni pogleda oziroma neverbalne komunikacije. Pogledi, strmenje, grimase in podobno so lahko oblike neverbalne diskriminacije oziroma izključevanja. Marija, ki ima telesni hendikep, se spominja, da so bili tovrstni pogledi zanjo zelo boleči.

»V mladosti so me zelo prizadeli prodorni pogledi ljudi. Že zelo zgodaj sem se zavedala, da sem drugačna. Včasih sem želela, da bi se zemlja odprla in bi se pogreznila vanjo. Pa kaj me tako gledajo?« (Marija, 59)

Znak, ki praviloma pravzaprav govori o določeni identiteti posameznika, je lahko tako močan, da prekrije vse druge (vidne ali nevidne) znake in s tem seveda tudi identitete. Nekateri respondenti in respondentke v intervjujih so omenjali, da ne doživljajo diskriminacije kot posledice intersekcije različnih osebnih okoliščin, pač pa opažajo, kako ena od identitet (ali eden od znakov)

zakrije drugo. To je še posebej očitno pri tistih posameznikih, ki so bili nekaj časa izključeni zaradi enega znaka, s prevzetjem novega znaka (npr. vstop v novo versko skupnost) pa je ta postal tako močan, da prekrije tistega, ki je bil nekoč izhodišče za diskriminacijo. Ajša, ki je prevzela muslimansko vero, je na primer omenila, da je bila pred prevzetjem vere pogosteje diskriminirana ali izključena zaradi svojega spola, s prevzemanjem vidnih znakov muslimanske vere (Ajša nosi naglavno ruto) pa opaža, da se je diskriminacija na osnovi spola zmanjšala, hkrati pa pogosteje doživlja izključevanja zaradi svoje vere in s tem povezanih prepoznavnih znakov. Lahko bi torej govorili o nekakšni hierarhizaciji vidnosti določenih identitet. Zdi se, da večja vidnost ali prepoznavnost določene identitete generira več potencialnega izključevanja in diskriminacije.

»Hodila sem po ulici in se pogovarjala po telefonu. Mimo se je pripeljal avto in v njem so bili neki mulci, ki so se nekaj začeli dreti za menoj in pljuvati [zaradi naglavne rute]. Moji kolegici, [ki prav tako nosi naglavno ruto], pa se je prav zgodilo, da so vanjo pljunili.« (Ajša, 29)

Na podoben izključevalen način deluje tudi barva kože kot prepoznaven znak, na osnovi katerega se izključuje. Slovenska družba je namreč bistveno definirana skozi belo barvo kože, odstopanje od tega pa je lahko interpretirano kot *eksotika* (kar je pokroviteljski način izključevanja skozi fascinacijo) ali kot *tujost* (v tem primeru gre za klasične rasistične načine izključevanja). Sani, ki je arabskega rodu, in Miha, ki je po enem staršu Afričan, pravita, da zaradi svojega izgleda pogosto doživljata neposredno izključevanje.

»Ja, zmeraj je tisto: Arabec, ti si tujec, nimaš nobene pravice biti tukaj. Pojdi tja, od koder si prišel.« (Sani, 45)

»Zgodi se, da se nekdo s tabo na poštnem uradu ali pa na banki pogovarja ne v tujem jeziku, ampak ti poskuša v zelo preprosti slovenščini razlagati stvari, čeprav ti njemu v izvrstni slovenščini razlagaš, kaj pravzaprav od njega hočeš. Včasih dobiš občutek, da te hočejo še bolj na hitro odpraviti, kot te ponavadi hočejo. Včasih je zelo težko biti vztrajen, ker se pri določenih ljudeh zelo hitro sproži refleks, kaj boš pa ti meni niger, črnc, zamorec ...

karkoli razlagal. [...] Skoraj dobiš občutek, bodi srečen, da si lahko tukaj, da te nismo nazaj poslali.« (Miha, 28)

Skozi vidne znake se generirajo stereotipne predstave, ki so pripisane določenim znakom. Stereotipi pravzaprav delujejo na osnovi znaka (kot delne informacije), iz katerega potem zgradimo »preostalo zgodbo« o človeku. Ta zgodba pa je seveda tipska in zato odlično gojišče za diskriminatorno obravnavo.

»Doživljaš nezaupanje. Dostikrat slišiš take pripombe ... ja, on je Arabec, je nepošten in take stvari. Včasih to rečejo samo v hecu, včasih pa ne veš, kaj pravzaprav mislijo. [...] Poleg tega moram reči, da se je na uradih parkrat tako zgodilo ... mešani občutki. Bi rekel prijaznost, malo pa te gledajo tudi tako skeptično.« (Sani, 45)

Izključevanje ali nasilje, ki ga posamezniki in posameznice z vidnimi znaki svoje stigmatizirane identitete doživljajo na ulicah, se v kontekstu uradnih služb, kot so na primer uradi, prenese v diskriminatorno obravnavo ali celo odrekanje storitev.

»Moja prijateljica je lani rodila v ljubljanski porodnišnici, kjer je babica ni hotela poroditi, ker je rekla, da Bosanke smrdijo. Pa je punca rojena v Sloveniji, šolala se je v Sloveniji, sama je medicinska delavka. Si predstavljate, kakšen šok je bil to zanjo? Ona še danes opisuje svoj porod kot posilstvo.« (Sanja, 27)

»V gostilni naju niso postregli [ker sem Romkinja]. [...] Usedla sva se. Vse druge so postregli, naju pa niso. Po dolgem času je prišla natararica in se zelo grdo obnašala ... tako da sva šla potem ven. [...] Nekoč, ko sem imela granulom, bila sem vsa zatečena, zelo me je bolelo ... ampak tukaj v Novem mestu me niti en zobozdravnik ni hotel sprejeti. Niti eden. [...] Ampak to je res že zelo dolgo nazaj.« (Fani, 58)

Tako kot je eksplicitno izražena verska pripadnost lahko delni znak, iz katerega je moč izpeljati stereotipni del »preostanka zgodbe«, so tudi implicitni znaki

verske pripadnosti, ki so lahko povsem napačni, zidaki v izgradnji predstave o določenem človeku. Tak znak je na primer študij na Teološki fakulteti, o čemer je na fokusni skupini pripovedoval Andrej, ki se je prijavil na študentsko delo za polnitev avtomatov za kavo. Ker je bil študent Teološke fakultete, je izpraševalce na razgovoru zanimalo vse kaj drugega, kot sposobnosti, potrebne za opravljanje razpisanega dela.

»Na študentskem servisu je bil razpis za delo: razvoz in polnitev avtomatov za kavo. Pridem tja [na razgovor] in se predstavim. Gospa in gospod sta me začela spraševati: 'Se čutite dovolj močni, da bi lahko to dvignili? Se čutite, da ste tehnični tip in bi lahko zamenjali tudi kakšno varovalko?' Ko sem jima povedal, da študiram teologijo, sta me začela spraševati po moralnih stališčih. [...] Kakšno je moje stališče do splava, do umetne oploditve ... [...] Na koncu, kar se mi je zdelo absurdno, me je vprašala, če imam punco. Ko sem jima rekel, da imam fanta, se je razgovor kar zaključil. Že zvečer sem dobil obvestilo, da [...] me ne potrebujejo.« (Andrej, 21)

Različne oblike diskriminacije, ki se pojavljajo na institucionalnih ravneh in v širših družbenih kontekstih, se prenašajo tudi v medosebne odnose, med drugim tudi v kontekst družine. Respondentke in respondenti so poročali, da jih družinski člani diskriminirajo in izključujejo na različne načine; pri istospolno usmerjenih se to kaže v vzpostavljanju družinske skrivnosti in skozi »ne-govor« o spolni usmerjenosti, v kontekstu spola so respondentke omejnale spolno označene vloge, ki so jim bile pripisane, nestrpnost do določenih manjšin, na primer do etničnih manjšin, pa lahko pomembno vpliva tudi na partnerska razmerja.

»Mene je diskriminirala mama mojega fanta. Ni hotela, da sem v partnerstvu z njenim sinom, ker nisem Slovenka. [...] Ona ni nikoli nič rekla. To sem izvlekla iz svojega fanta, ker je bilo njemu tako neprijetno. Večkrat mi je razlagal, kakšna je, pa tudi sama sem opazila, da ima zelo nacionalistične izjave. No, potem pa se je enkrat zlomil in mi priznal, da mu je mama dala na izbiro: naj gre ali pa ... da mene pač tam noče videti. Morala bi biti Slovenka.« (Tina, 36)

Jezik kot vidni znak

7.1.1

»Slovinci že v vrtcu vedo, kdo je Prešeren, oni [otroci migrantov] pa ne. Oni vedo, kdo je Vuk Karadžić, česar ne vedo slovenski otroci. [...] In potem so ti otroci v šoli diskriminirani zaradi neznanja.« (Tanja, 32)

Tako kot zgoraj omenjeni primeri barve kože, verske pripadnosti in podobno tudi jezik učinkuje kot znak in določa posameznikovo identiteto. Izgovorjen ali zapisan postane vidni znak in potencialna osnova za diskriminacijo.

Ker je bil v pogovorih z respondenti in respondentkami najpogosteje omenjen kot izhodišče za neenako obravnavo, ga tukaj posebej omenjamo. Jezik kot izhodišče diskriminacije je v slovenskem kontekstu praviloma povezan s pripadnicami in pripadniki manjšinskih etničnih skupin oziroma natančneje povedano: nepriznanih »novih narodnih skupnosti« (pripadniki narodov iz bivših jugoslovanskih republik). Pri njih jezik kot vidni znak lahko učinkuje v smislu tega, čemur Miran Komac (2003) pravi nevarnost »romskega sindroma«. To pomeni, da so njihove skupnosti prek jezika (tudi imen in priimkov) prepoznane kot družbeni problem, ne pa kot kulturni fenomen. Jezik je znak »problema«, iz katerega stereotipno izhajajo določene lastnosti in sposobnosti, tako kot to velja tudi v primeru romske etnične pripadnosti. Respondentka, ki se je še v času pred vpeljavo romskih pomočnikov v prve razrede osnovne šole posebej ukvarjala s tem, da bi romskim otrokom olajšala vstop v nov, nepoznan jezik in je zanje pripravila delovne zvezke v romščini, je omenjala, s kakšnim odporom so učiteljice in učitelji spremljali njena prizadevanja. Označili so jo za »cigansko učiteljico« in jo »izrinili na rob zbornice«.

»Mislim, da je pravica vsakega otroka, da v šoli [...] sliši žoga, jabolko, drevo, sonček v svojem jeziku. [...] To je oblika diskriminacije, ko učitelji rečejo: 'A zdaj se bomo pa cigansščino učili? Kaj pa smo mi, učitelji, da se bomo cigansščino učili?' Ampak če bi učitelj znal reči vsaj 'loli', rdeča barva, 'kham', sonček, pa 'kher', hiška, če bi znali vsaj nekaj osnovnih besed, potem je to njihovo bogastvo. [...] Vedno so se mi smilile te majhne bučke, kako me

bodo gledale, če me nič ne razumejo. Kako bodo sedeli pri miru, če nič ne razumejo?» (Anam, ST)

Jezik kot znak je sodeč po zgodbah, ki so jih pripovedovali respondentke in respondenti z neslovensko etnično pripadnostjo, posebej pereč problem v šolskem prostoru. Tu ne izključujejo zgolj sošolke in sošolci, pač pa tudi učitelji in učiteljice, predvsem z drugačno obravnavo, ki se kaže v apriorni predpostavki, da pripadniki drugih etničnih manjšin slabše govorijo slovenski jezik.

»V osnovni šoli sem se večkrat počutila, da mi etničnost povzroča same težave tako s strani učiteljev kot sošolcev. Niso me marali, ker smo bili 'Bosanci', večkrat so me zmerjali. [...] Vsi, ki smo bili 'Bosanci', smo morali znati več kot drugi, še posebej pri slovenščini. [...] Učitelji so izvajali tudi psihične pritiske nad tistimi, ki smo bili na -i-č.« (Zdenka, 25)

»Težav zaradi svoje narodnostne pripadnosti nisem imel. Razen pri slovenskem jeziku. Spise sem imel od prvega do četrtega letnika vedno nezadostno. [...] Na maturi pa sem za spis dobil 4. [...] Nekdo drug je popravljajl spise, ne moja profesorica, in sem naenkrat dobil pozitivno oceno. To me je zmedlo. Ampak saj sem vedel, da kolikor toliko obvladam jezik.« (Milan, 34)

Več respondentov je omenjalo, da so učitelji od njih zahtevali več potrditve, da resnično poznajo določeno snov oziroma vsebino, kar je izhajalo iz podobne apriorne predpostavke, da so otroci migranti v šolah manj uspešni (cf. Razpotnik, 2004).

»V srednji šoli sem večkrat doživela, da moram imeti več znanja, da dobim enako oceno. Učitelji so imeli ponotranjeno mnenje, da priseljenci enostavno niso enako pametni. Seveda tega nihče ni nikoli eksplicitno rekel, ampak takrat sem parkrat začutila, da mene, ki sem imela dobre ocene, bolj opazujejo, če plonkam. Ko so ugotovili, da ne in da sem morda tudi inteligentna, sem bila pa izjema, ki potrjuje pravilo.« (Nina, 36)

»Učiteljica je moji mami povedala, da mi nikoli navkljub dobrim ocenam ne bo mogla zaključiti slovenščine 5, zaradi tega, ker nisem Slovenka po rodu.« (Sanja, 27)

Diskriminatorna apriorna pričakovanja pa niso vezana zgolj na vprašanje jezika, pač pa se v povezavi s tem lahko prelevijo tudi v druge oblike tako imenovanega kulturnega rasizma (cf. Kuzmanič, 2002). Posameznik ni izključen zaradi njegovih zmožnosti ali nezmožnosti, pač pa zaradi pripisane kulture, ki da je manj razvita in vredna kot »naša«. Kulturni rasizem je torej še eden od vzvodov, prek katerega se vzpostavlja tako imenovani *Drugi* oziroma se reproducira binarna opozicija »mi–oni«.

»V srednji šoli mi je profesorica za slovenščino – in pri njej sem imela oceno pet – na čisto normalno obnašanje, to, ko kaj klepetaš in se hecaš med poukom, rekla, da se ne morem obnašati v razredu tako kot 'dol'. [...] To mi je bilo grozno. [...] Boli te, da te nekdo ocenjuje na podlagi imena in priimka ali na podlagi tega, od kod so tvoji starši.« (Elvira, 31)

Podobno kot priimki na »-ić« tudi sledovi jezikov iz bivših jugoslovanskih republik v izgovorjenem ali zapisanem jeziku posameznika pri delu večinske populacije sprožajo nekakšno jezo – kar je prav tako oblika kulturnega rasizma –, ker se prav prek tovrstnega jezika kaže »neuspela« ali »nedokončana« asimilacija oziroma, kot temu v primeru islamofobije pravi Srečo Dragoš (2004: 11), gre za reakcijo na »neuspeh kompulzivne asimilacije«. Že pregovorna ugotovitev o neproblematizaciji jezikov pripadnikov drugih nejugoslovanskih narodnosti, ki živijo v Sloveniji, je tu še kako povedna.

»Moj oče se nikoli ni naučil dobro slovensko in mu je bilo vedno nerodno klicati po telefonu. Ker po telefonu so bili na uradih ... zdaj ne več toliko, v devetdesetih pa je bilo pogosto, da so bili zelo neprijazni, če nisi govoril čisto slovensko. [...] Tako da sva začeli potem midve s sestro klicati. In meni je bilo vedno zoprno, ker si se predstavil z imenom in priimkom. Toliko že imam vključene senzorje, da vem, kdo ob tem kaj pomisli in kdo ne, tako da mi je še zdaj zoprno kam klicati zaradi tega. Na kakšne urade ali institucije.« (Tina, 36)

Zanimivo je, da so nekateri respondenti zaradi boljšega znanja slovenščine od pričakovanega, doživljali nekakšno »pozitivno diskriminacijo«, vendar ne v klasičnem »pozitivnem« pomenu besede, pač pa pravzaprav v negativnem. Zaradi svoje asimilacije so bili nagrajeni in izvzeti iz stigmatizirane skupine. Tako so bili hkrati postavljeni v pozicijo, kjer so »nagrado« lahko uživali, dokler so se distancirali od svoje stigmatizirane skupine in zadostno prikrili svojo identiteto, da ta v večinski skupini ni bila ogrožajoča. Pravzaprav se je na relaciji »mi« – »oni« vzpostavila nova delitev: »dobri migranti« in »slabi čefurji«.

»Prijatelj mi je rekel, da ne mara 'čefurjev'. Potem pa sem rekla: 'Ja, kaj sem pa jaz?' Pa mi je odgovoril, da jaz nisem 'čefurka', ker govorim slovensko, sploh pa da se mi ne vidi, da sem 'čefurka' in da sem asimilirana.« (Tanja, 32)

Tovrstni primeri izključevanja lahko delujejo tudi kot nekakšna oblika pokroviteljstva.

»Delala sem s strankami po telefonu. [...] Na vezi sem bila z neko žensko, debatirava, vse ji razložim, ženska je zelo prijazna in me na koncu vpraša, kako mi je ime. Povem ime [romsko/neslovensko ime, op. a.], pa reče: 'O, a ste že dolgo tukaj? Vi pa zelo lepo govorite slovensko.' Rekla sem ji, da sem rojena tukaj ... to je bilo leta 2005! Da mi nekdo reče zaradi imena in priimka 'o, vi pa zelo lepo govorite slovensko' ...« (Elvira, 31)

Sorodnost jezika kot vidnega znaka z drugimi znaki potrjuje epizoda, ki jo je doživela respondentka s hrvaško etnično pripadnostjo. Dejstvo, da se je na ulici s prijateljico pogovarjala v hrvaškem jeziku, je, podobno kot v primeru naglavne rute, funkcioniralo kot »moteči znak«, ki ga je potrebno odstraniti.

»Enkrat se mi je zgodilo, da sva se s kolegico, ki je tudi s Hrvaške, pogovarjali hrvaško. V tistem trenutku je mimo prišel nek tip, ki je stopil do naju s kolegico in vprašal, zakaj se pogovarjava po hrvaško, in če ne veva, da smo v Sloveniji.« (Maja, 20)

Ime kot znak, ki postane viden

7.1.2

»Na zavodu za zaposlovanje so rekli, naj si spremenim priimek, da bom lahko našla službo.« (Milka, 41)

Respondentke in respondenti, ki so bili vključeni v našo raziskavo zaradi njihove neslovenske etnične pripadnosti, so poleg jezika najpogosteje omenjali svoje ime kot tisti znak, ki pri drugih sproži diskriminatorno obravnavo, izključevanje ali pripisovanje stereotipov in posledično ravnanje v skladu z njimi oziroma kot odziv nanje (cf. Kuzmanič, 1999). V nekakšni »sprevrženi« različici *nomen est omen* je ime, ko je izrečeno in postane vidni znak, dober pokazatelj potencialne diskriminacije. Subjektiviteta posameznika ali posameznice je reducirana na njegovo oziroma njeno ime.

»Klicala sem v kadrovsko službo nekega podjetja in vprašala, zakaj me niso poklicali na razgovor, ker sem vedela, da izpolnjujem vse pogoje, ki so jih zahtevali v razpisu. Še enkrat so me vprašali za ime in priimek in sem jim ga povedala. In ženska je rekla: 'No, zato'. [...] Podobno je bilo na pravni fakulteti, kjer sem opravljala ustni izpit. Poklicali so me, vendar so se zmotili – pravilno so povedali ime, pri priimku pa so se zmotili. Šla sem noter in iz previdnosti vprašala, če so mislili mene, da ne bi odgovarjala namesto koga drugega. Pogledal je na test in rekel: 'Ja, sem mislil vas, ampak veste, kako je ... mi smo s temi priimki bolj tako. Ampak je tudi tendenca naše fakultete, da tako tudi ostane.' Posledično nisem mogla niti odgovarjati na vprašanja, ker sem bila v šoku. [Ne pričakuješ,] da ti bo doktor prava na tak način odgovoril.« (Sanja, 27)

»Mi [Romi, op. a.] smo si morali spreminjati priimke. Če si bil Brajdič, je bilo vprašanje, ali boš dobil službo ali ne. Ali boš lahko prodal avto, ker v prometni piše Brajdič? Ga boš lahko kupil, ko boš povedal, da si Brajdič? [...] Mnogi Romi smo se morali odpovedati svoji kulturi, da so nas Slovenci sprejeli takšne, kot smo.« (Bobo, ST)

Neslovensko ime hkrati lahko deluje tudi kot eksotika ali zanimivost, pri čemer ne gre za klasične oblike diskriminacije, pač pa izpostavljanje tega imena v svojih posledicah ponovno lahko deluje izključujoče za posameznika.

»To z imenom mi je bilo zelo mučno. Ljudje komentirajo moje ime. Ko se predstaviš, noben nič ne reče, jaz pa moram vedno ... ali pa mi zapojejo tisto pesem [znano hrvaško pesem, v katerem je ime respondentke, op. a.]. To mi je pa 'jao bože!'. Saj za nekatere je to v nekem smislu tudi pozitivno, ampak mene pa to vedno opomni, da nisem ista.« (Tina, 36)

»Lažje bi mi bilo, če bi bila recimo Katarina Novak. Moje ime in priimek sta taka, da se takoj ve, da nisem čisto prava Slovenka. [...] Verjetno bi bilo lažje, da bi bila Katarina Novak na pošti, na uradih, pri vpisu v srednjo šolo, na faks, kjer koli ... Mogoče me ne bi tako pogledali, kot da sem ... Saj potem so tudi taki odzivi: 'o, kako lepo ime imate, od kod pa ste?' Večina reče, da je lepo ime, zanimivo, nenavadno, ker ga ne slišijo vsak dan. Ampak to je nekaj drugega. Na Katarina Novak ne bo nihče nič rekel.« (Elvira, 31)

7.2 Pripisovanje na osnovi nevidnih, zamišljenih ali nepoznatih znakov

Diskriminacija ne izhaja samo iz vidnih oziroma očitnih znakov, pač pa lahko tudi iz nevidnih ali zgolj zamišljenih znakov, hkrati pa diskriminacijo lahko sprožajo tudi znaki, ki jih ne prepoznamo in pravzaprav ne vemo, kaj sporočajo. Ajšin primer je odlična ilustracija tega. Njena nova identiteta (znak »tuje vere«) je v slovenskem prostoru rezultirala v drugačni obravnavi na drugih nivojih, ki ne izhajajo neposredno iz verske pripadnosti. Kot Slovenko, ki je prevzela muslimansko vero, jo namreč pogosto apriorno obravnavajo kot tujko (podobne primere intersekcije barve kože in (slovenske) etnične pripadnosti smo omenjali v prejšnjem poglavju). V Ajšinem primeru se zdi, da naglavna ruta odigra ključno vlogo.

»Včasih opazim, da ljudje, ki se z menoj pogovarjajo, hočejo na glas in bolj razločno govoriti, da bom lažje razumela. Ali pa mi rečejo: 'Do you speak

English?' [...] Ljudem včasih ne gre v glavo, ko vidijo, da spregovorim v popolni slovenščini. Ne dopuščajo možnosti, da si lahko Slovenec musliman.« (Ajša, 29)

»Znaki vidnosti« niso nujno dejstveni (kot je na primer naglavna ruta), pač pa so lahko tudi zamišljeni. Predvsem v primeru spolne usmerjenosti domnevni prepoznavni znaki, po katerih osebe, ki diskriminirajo ali izvajajo nasilje, nekoga prepoznajo kot istospolno usmerjenega, zadoščajo za diskriminatorno obravnavo, čeprav so ti znaki lahko tudi povsem napačni.

»Na železniški postaji je skinheadovec [zaradi mojega videza] začel za menoj vpiti, če sem malo čudna. Jaz pa sem mu samo rekla, da naj pride sem, če ima težave, in jih bomo na hitro rešili.« (Maja, 20)

»Sredi noči, ko sem šel 'rahlo koma' po cigarete, so mi nasproti prišli štirje fantje v neki militantni opravi. Rekli so mi, če se lahko malo ustavim, pa sem rekel, da nimam časa. 'A si ti peder?', so rekli. Rekel sem, da včasih tudi. On pa: 'A hočeš, da te nabrišem v rit?'. Jaz pa: 'Ne, sem rekel, da nimam časa.' Potem se je bočno zaletel vame, me pritisnil ob zid in me držal z obema rokama. K sreči sem se mu uspel izviti. Tekel sem stran, oni pa za mano, ampak so potem kmalu odnehali.« (Tine, 25)

Napačno branje vidnih znakov vodi v pripisovanje določenih (stereotipnih) lastnosti, ki pa jih oseba s tem znakom ni želela sporočati.

»Dostikrat, ker so imele trgovine stopnice, me je mama pustila čakati [na invalidskem vozičku] pred vrati in so mi ljudje mimogrede dajali denar. Takrat bi se kar zjokala, tako strašno je bilo. Potem so se ljudje navadili na osebe na invalidskih vozičkih in se je to nehalo.« (Marija, 59)

»Žena našega direktorja se piše kot eden od trenutno popularnih Romov. Ko je negovalka prišla na dom, ko so dobili novorojenčka, je najprej vprašala, preden je sploh pogledala dojenčka: 'A ste vi cigani?' A si predstavljate? [...] Ali je to sploh pomembno, ali je cigan ali ne? [...] Očitno se ni hotela dotakniti ciganskega otroka ...« (Sanja, 27)

Znaki, ki izstopajo in so prepoznani kot tuji oziroma kot znaki, za katere ne vemo, kaj nam sporočajo, lahko postanejo izhodišče za zahtevo po pojasnitvi. Pri tem se »spraševalce« avtomatično postavi na pozicijo svoje lastne kulture kot norme (posledično tudi kot nekaj boljšega), od česar vse ostalo odstopa (kot potencialno problematično ali ogrožajoče). V teh primerih ne moremo nujno govoriti o namerni diskriminaciji, a vendarle tovrstno pozicioniranje na ravni diskurza vodi v izključevanje.

»To se mi pogosto dogaja pri ljudeh, ki nimajo znanja. Ravno pred nekaj dnevi me je neka gospa [zaradi naglavne rute, op. a.] vprašala: 'Kateri sekti pa ti pripadaš? Kaj si ti za ena?' Vprašajo te na tak neumen način, da ne veš, kako bi odreagirala.« (Ajša, 29)

Tako kot je verska identiteta brez znakov praviloma nevidna in neopazna, tako tudi spolna usmerjenost kot osnova za potencialno diskriminacijo šele postane viden znak, na primer skozi istospolno partnersko vezo. Diskriminacija v obliki neverbalnih izrazov ali žaljivih pripomb in vprašanj se v primeru lezbičnega razmerja, kot ga opisuje Lepa, lahko vzpostavlja tudi skozi interseksijo homofobije in seksizma.

»Vidijo me z ženskami, da jih pripeljem domov in to. [...] Otroci tega ne opazijo, bolj tisti od 20 do 30. Potem ocenjujejo in jim dela domišljija. To zdaj govorim za moške. Ker jih vidiš, če si na primer skupaj v dvigalu, kako gleda tebe in kako tvojo partnerko. Vidiš, kako mu v glavi film dela [...] Enkrat sem, ko je sosed rekel: 'A je to tvoja sestrična?', odgovorila, da je to moja punca. Ne spomnim se, kaj je rekel nazaj, jaz pa sem mu rekla: 'Glej, ko boš ti tako babo pripeljal, kot sem jo jaz, se pa ti pri meni oglasi.' In sem imela mir. Ni bilo nobenega problema več.« (Lepa, 25)

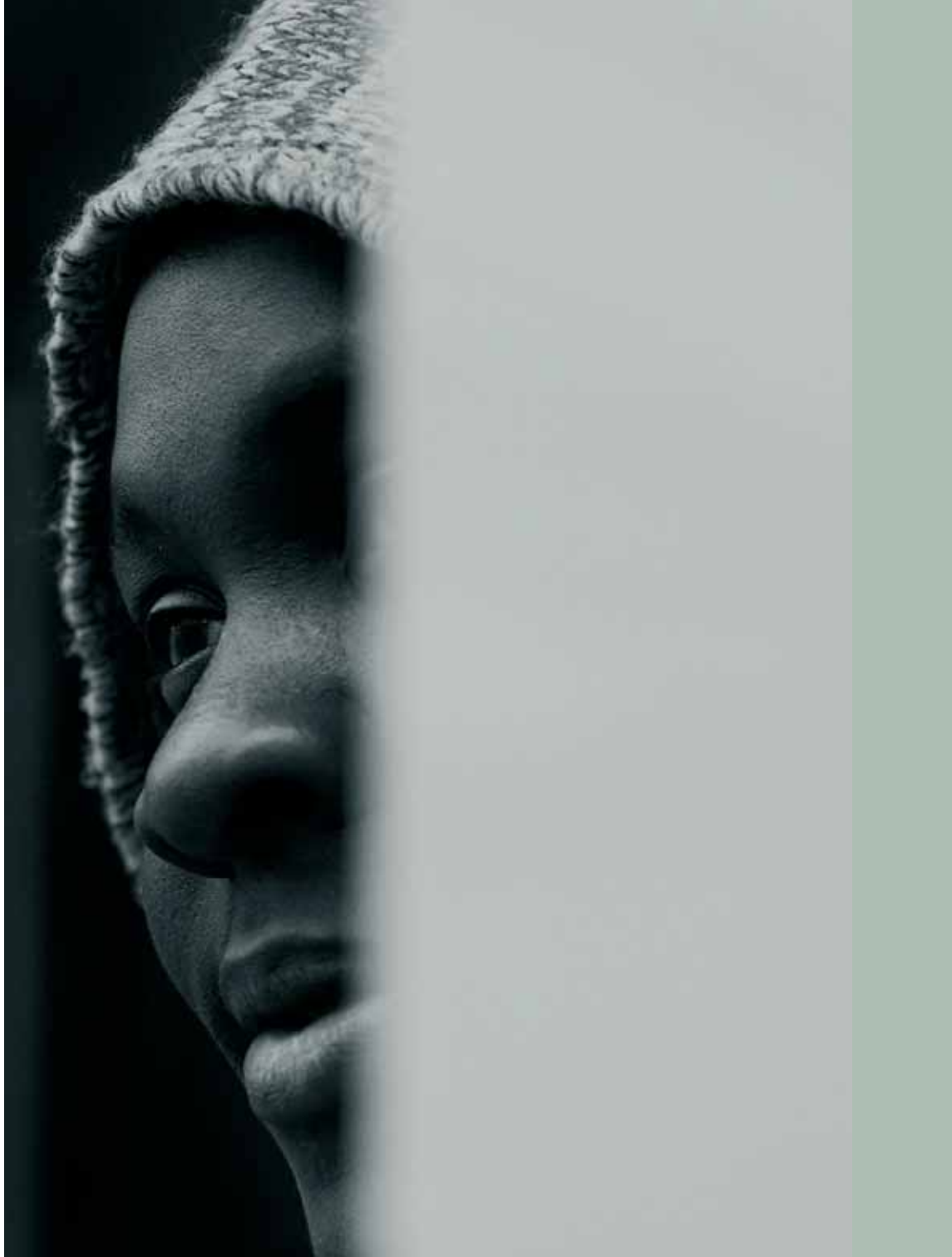
Večina naših respondentk in respondentov ni omenjala fizičnega nasilja, ki bi ga zaradi svoje identitete doživljali, z izjemo ene skupine: istospolno usmerjeni. Predvsem istospolno usmerjeni moški (ne pa izključno!) so poročali o fizičnem nasilju, ki ga v vsakdanjem življenju doživljajo zaradi svoje spolne usmerjenosti in zaradi stigmatizacije te spolne usmerjenosti. Kot kažejo raziskave

(Švab in Kuhar, 2005, Velikonja in Greif, 2001, Kuhar, Maljevac, Koletnik in Magič, 2008) so pogosto žrtve fizičnega nasilja neznanih oseb v javnem prostoru (na primer mladostniških skupin), ki v tem, da »prebutajo pedre«, vidijo obliko zabave in dokazovanja svoje prave moškosti. Švab in Kuhar (2005) poročata, da je skoraj 24 % vprašanih gejev in lezbijk zatrnilo, da so bili že žrtve fizičnega nasilja. V več kot 60 % primerov so bili izvajalci nasilja neznanci, do nasilnih situacij pa je prišlo na javnem prostoru (ulica, bari ipd.).

»Šla sva žurat v strejt lokal, ki ni bil gej frendli. Na plesišču sva se sprostita [...] in nekdo nama je takoj rekel: 'Pridita ven, da vaju razbijem, pedra frdamana'. Ko sva šla ven na cigaret, se je začel dreti: 'Pička vama materna, pedra! To je tvoja žena?' [...] Potem je mojega prijatelja počil po glavi. Varnostniki niso reagirali. Stala sta pri vhodu in se posmihala. Potem sva poklicala taksi in se odpravila na policijo. Tam so nama rekli, naj greva na urgenco, če nama je kaj, in da bodo tam naprej ukrepali.« (Andrej, 21)

»S fantom sva šla iz Metelkove. Tam zunaj, kjer je avtobusna postaja, naju je ustavila skupina fantov, češ da so geji in iščejo gejevski klub. [...] Rekla sva, da je to tam. 'Pa vidva, sta geja?' je bilo vprašanje. In sva rekla, da ja. In potem so hoteli, da počepneva ali kaj jaz vem ...ampak nisem popustil in sem zbežal. Nekaj malega sem dobil v trebuh, ampak mi je uspelo. Njega pa so zadržali in ga topli in meni je potem počil film. [...] Drl sem se, naj pokličejo policijo, ampak oni so potem izginili in ga pustili na miru. [...] [V takih situacijah] je zelo pametno oditi, tako da ne pokažeš strahu. To je formula, da ne dobiš kaj po gobcu.« (Matjaž, 30)

»Bila sem žrtev fizičnega nasilja v družini, ker sem lezbijka. Takrat sem si morala sama pomagati. Iskala sem psihosocialno pomoč v različnih svetovalnicah. K sreči se je potem to nasilje končalo, ker sem že razmišljala, da bi to prijavila policiji. In tudi varno hišo sem iskala, če bi potrebovala umik.« (Uli, 31)



Stigmatizirana identiteta

8

V zdaj že klasični študiji o stigmati Erving Goffman (2008 [1963]) poudarja, da je stigma, torej lastnost, ki je za posameznika ali posameznico »hudo diskreditirajoča«, vedno relacijska; ista okoliščina je lahko v določenih kontekstih nestigmatizirajoča, v drugih pa povzroča stigmo in posledično lahko tudi izključevanje in diskriminacijo.²² Z drugimi besedami to pomeni, da je odvisno od tega, kako je določen znak, ki reprezentira posameznikovo identiteto, prepoznan in ocenjen. Stigma je pravzaprav posledica kontinuiranega prepoznavanja določenih znakov kot ogrožajočih, kar hkrati pomeni, da so ti znaki tudi izhodišče za diskriminacijo. V začaranem krogu znak postane stigma, ki sproža nove diskriminacije. Neenako obravnavanje izhaja tako iz reakcij na stigmo kot tudi iz poskusov preprečevanja potencialne diskriminacije (skrivanje stigme).

Diskriminacija kot reakcija na stigmatizirano identiteto

8.1

Diskriminacija ni vedno zavestno dejanje izključevanja oziroma drugačnega obravnavanja določenih posameznikov in posameznic. Lahko nastaja tudi posredno prek odzivov na stigmo, ki so za osebo žaljivi in ponižujoči. V teh primerih gre ponavadi za različne oblike verbalne diskriminacije, ki nastane kot binarna opozicija diskurzu o normi. Diskurz o telesu skozi medicinski, medijski in druge diskurze vzpostavlja zdravo telo in skrb zanj kot normo (cf. Foucault, 1993), ki hkrati generira tudi svoje nasprotje – nezdravo telo. Zato v sodobnosti nastajajo nove skupine, ki so diskriminirane prav na tej točki – na

22 Goffman loči med tremi oblikami stigme, ki izhajajo iz (1) telesnih posebnosti (npr. fizični hendikep), (2) značajskih lastnosti (npr. nezaželene lastnosti) in (3) skupinske pripadnosti, ki temelji na različnih osebnih okoliščinah, kot so rasa, vera, etnična pripadnost itd. V naši razpravi govorimo prvenstveno o tretji obliki stigme.

primer debeli ljudje. Norma zdravega telesa kot izvor verbalne diskriminacije pa je seveda najbolj neposredno očitna v primeru hendikepa.

»[V domačem okolju] je bila predvsem zelo opazna razlika med hendikepom in zdravo osebo. Ker ljudje, ki ne poznajo hendikepa, čisto drugače gledajo na hendikepirano osebo kot na normalno, zdravo osebo. Takrat pride do tistega omalovaževanja, zaničevanja, čisto drugače te gledajo.« (Mate, 55)

Stigmatizirana identiteta je lahko povod za diskriminatorno oziroma izključujočo obravnavo zaradi »neprijetnosti«, ki jo okolica ob stigmati ali vidnem znaku določene identitete občuti.

»Ko pridejo [prijatelji, op. a.] v situacijo, ko imam fanta, je vsem neprijetno. Ker če bi me sprejeli, jim ne bi bilo neprijetno, ne bi postali bledi, ne bi čudno gledali ...« (Tomaž, 23)

Klasični primeri diskriminacije kot reakcije na stigmatizirano identiteto so številne epizode brezupnega iskanja prostorov za odvisnike z drogami, o čemer pogosto poročajo mediji. Pri tem gre za tako imenovan fenomen NIMBY (*not in my back yard*, ne na mojem dvorišču), kar pomeni, da posameznik načeloma prepozna stigmatizacijo določenih skupin oziroma njihovo izključevanje iz družbe, vendar rešitev tega vprašanja prelaga na druge (kot da sam ni del iste družbe). Strinja se z rešitvijo, vendar ne na njegovem dvorišču, ker naj bi to domnevno znižalo standard njegovega življenja.

»[Pri nevladni organizaciji Ozara, kjer smo želeli ustanoviti stanovanjsko skupino za ljudi z duševnimi motnjami] smo že imeli stanovanje na Kidričevi ulici, kjer večinoma živijo bogatejši. [...] In oni so celo peticijo napisali, da tja se pa že ne bodo preselili norci, ker kaj če kakšen skoči, ko se mu zmeša, skozi okno in pade na njegovega otroka, ki bo ravno takrat na gugalnici. Takrat sem rekla, da lahko tudi kakšna vaša sosedka, ki je stara in živi sama, iz osamljenosti skoči in pade na vašega otroka. [...] Ampak so uspeli doseči svoje, celo leto se nismo uspeli vseliti in potem smo iskali drugo lokacijo. To je bilo leta 1997. [...] [Pri tem nismo uporabili pravnih sredstev], ker se

mi je to zdelo neumno narediti. Čeprav bi sodno verjetno dosegli vselitev v tisto stanovanje, bi jih sosedje naprej diskriminirali in ti ljudje se ne bi dobro počutili.« (Nina, ST)

(Raz)skrivanja stigme

8.1.1

Skrivanje stigme je hkrati oblika upravljanja s stigmo in tudi oblika diskriminacije, če pritisk k skrivanju stigme prihaja od zunaj. Zaradi konstantne prisotnosti implicitne sovražnosti, ki vedno lahko izbruhne v eksplicitno, se pri stigmatiziranih skupinah vzpostavi nekakšna samo-kontrola. Ta pomeni nadzorovanje/prekrivanje stigme oziroma nadzorovanje tega, kako sebe kažeš navzven. Tam, kjer je možno, znake svoje stigme prekriješ, saj se s tem izogneš diskriminaciji. Goffman meni, da bodo »zaradi številnih koristi, ki izvirajo iz tega, da te štejejo za normalnega, [...] skoraj vsi ljudje, ki imajo možnost zamolčati svojo stigmo, to kdaj tudi namenoma naredili«. (Goffman, 2008 [1963]: 69).

Implicitno prisotna sovražnost, ki lahko postane eden od elementov določene kulture ali družbe, ob stiku s stigmo postane eksplicitna (verbalizirana). Izraža se na primer skozi povsem vsakdanje pripombe, kot je tale, ki jo je mimogrede slišala respondentka z neslovensko etnično pripadnostjo:

»Spomnim se, kako sem šla s svojo sosedo pogledat, v katerem razredu sem v srednji šoli, pa je bila tam neka punca, ki je rekla: »Oh, hvala bogu, da smo čistokrvni razred. [...] Imela sem občutek, da moram biti še boljša, da bom na enakem nivoju. Na primer, v družbi mi je bilo vedno pomembno, da sem 'faca'. Verjetno ne samo zaradi tega, ampak tudi zaradi tega.« (Tina, 36)

Stigma kot okužba

8.1.2

Respondenti in respondentke so v raziskavi omenjali več primerov pritiska k ustrežanju »normi«. Pritisk je praviloma prihajal iz ožjega družinskega kroga, saj stigma namreč deluje kot nekakšna okužba – stigmatiziran ni samo posameznik z določeno identiteto, pač pa tudi ljudje okrog njega, sploh če

se določena identiteta zdi sramotna. Pritisk k skrivanju stigme je povezan z bojaznijo pred diskriminacijo prek povezave (diskriminacije ne doživljaš zaradi svoje identitete, pač pa identitete nekoga, s katerim si povezan). Ajša je na primer v času šolanja skupaj s svojo sestro doživljala oblike izključevanja zaradi hendikepiranosti njenega brata.

»Ko je mama prišla po naju v šolo, ga je [brata, op. a.] imela na ramah, včasih pa tudi v vozičku. Otroci so potem govorili, da je mama prišla s tisto opico po naju. [...] Včasih so potem tudi name gledali tako, ali je z mano vse v redu ali ni.« (Ajša, 29)

Iz diskriminacije preko povezave v zgornjem primeru lahko razberemo družbeni pritisk k nehendikepiranemu telesu. Diskriminacija preko povezave je bila vzpostavljena zaradi tega, ker je bil hendikep družbeno skonstruiran kot nekakšna oblika okužbe, za katero sta morali žrtvi izključevanja še le dokazati, da ju ni okužila.

Nekoliko drugačen primer omenjata Švab in Kuhar (2005) v raziskavi o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk, v kateri poročata, kako družina pogosto pritiska na posameznika, da skrrije svojo spolno usmerjenost, o kateri se v družinskem krogu niti ne želijo pogovarjati. Na ta način se vzpostavlja neka- kšna »družinska skrivnost«.

»Moji mami sem povedal [da sem gej] dve leti nazaj in je bilo zelo neprijetno. Ni najbolje sprejela in se tudi danes noče o tem pogovarjati. Rekel sem ji: 'Glej, imam svoje življenje, ne bom te obremenjeval s tem, če ne želiš nič vedeti.' [...] Moti jo, da bo družina uničena, da ne bo imela več nikogar, ker jo bodo vsi tako gledali. Bolj jo skrbi to, kaj bodo drugi rekli. [...] Teta pa mi je rekla, da pri njih nimam več kaj iskati. Rekla je, da je to zanjo nenormalno, nesprejemljivo, to je sramota za družino.« (Tomaž, 23)

Tišino o homoseksualnosti v kontekstu družine lahko zamenja tudi žaljenje ali čustveno izsiljevanje, povezano s posameznikovo spolno usmerjenostjo. Tudi v tem primeru gre za izraz nesprejemanja posameznikove identitete.

»Doma sem outiran, vendar mama tega ne sprejema dobro. In včasih mi tudi reče 'peder'. [...] Ko se na primer skregava. Ampak me ne prizadane kaj dosti.« (Marko, 18)

Vzpostavljanje »družinske skrivnosti« ni omejeno zgolj na spolno usmerjenost, pač pa do podobnih pojavnih oblik izključevanja lahko prihaja tudi v primeru nekaterih drugih osebnih okoliščin. Marija se na primer spominja, kakšna stigma je bil hendikep v času njenega odraščanja.

»Poznam primere, kjer so se starši sramovali hendikepiranih otrok in jih držali doma skrite, tako da nikoli niso videli zunanjega sveta. Vse to so bile stvari, ki so me že od rojstva ločile od drugih, od zdravih otrok.« (Marija, 59)

Podobno skrivanje hendikepa, čeprav je bil očiten, je omenjal tudi Mate. Starši hendikepiranega otroka niso pristali na prilagoditev vhoda v hišo, saj se je to zdelo kot dokončna potrditev hendikepa in viden zunanji znak, ki bi opozarjal na stigmatizirano identiteto.

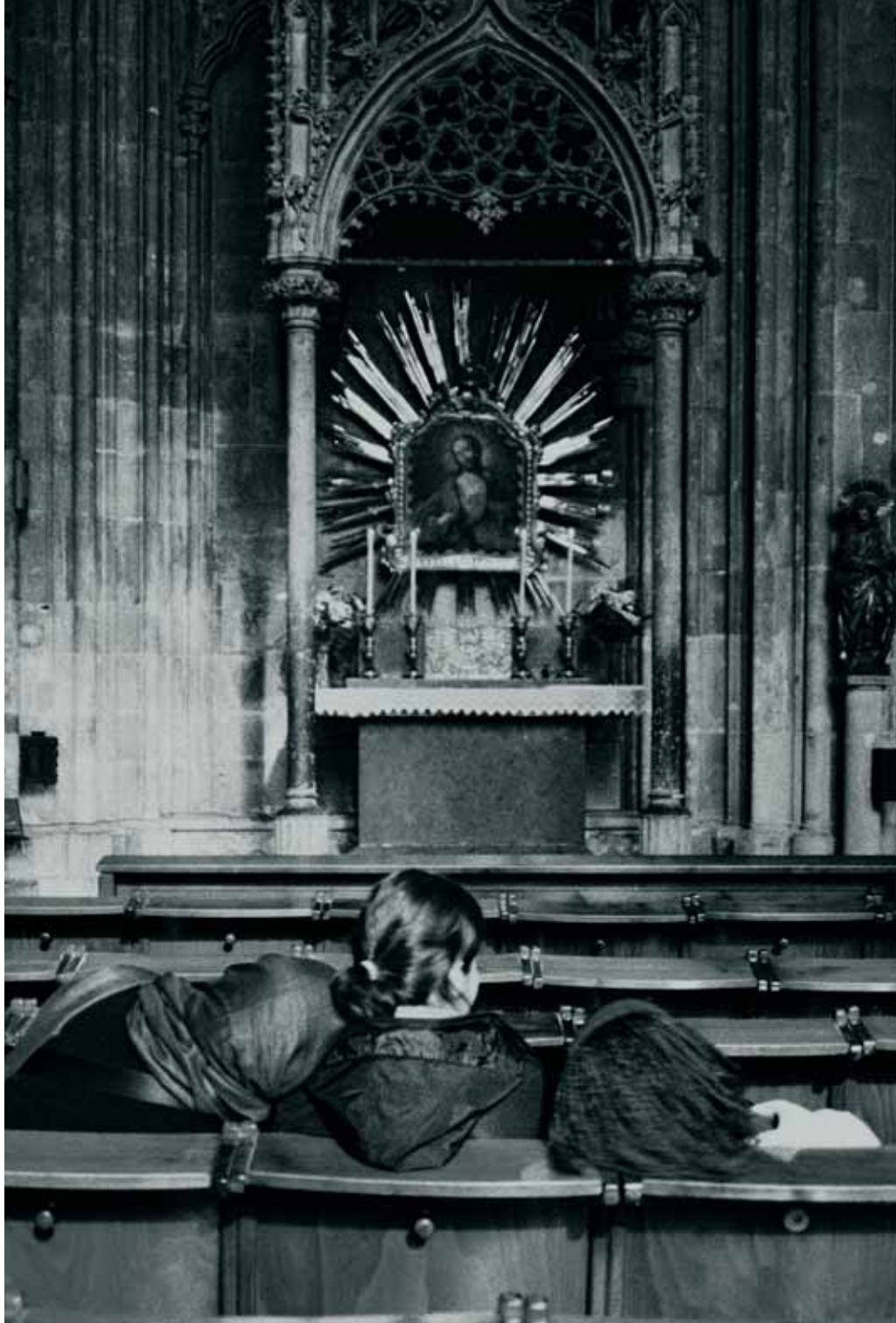
»Poznam na primer fanta, ki živi na podeželju s svojimi starši. Pri vhodu v stanovanje je ogromna velika stopnica, ki je ne moreš prevoziti z vozičkom. Tako da njega nekako naložijo na voz in vedno mu mora pri tem nekdo pomagati. Nekoč smo se s prijatelji dogovorili, da mu bomo zgradili rampo, vendar njegovi starši tega niso dovolili.« (Mate, 55)

Do podobnih situacij prihaja tudi v družinah ljudi s težavami v duševnem zdravju, o učinku stigme kot okužbe pa so pripovedovale tudi strokovnjakinje, ki se ukvarjajo s tem vprašanjem. Zaradi dela z njimi so tudi same pogosto stigmatizirane oziroma diskriminirane.

»Ko nekdo v družini zboli za duševno boleznijo, se nalepi stigma celotni družini. Kar naenkrat je manj prijateljev v hiši, manj obiskov. [...] Najslabše je, če se svojci začnejo tega posameznika sramovat, se mu izogibat, ga ne razumeti. [...] Ko sama povem, da sem zaposlena na Šentu, slovenskem društvu za duševno zdravje, ljudje naredijo kar dva koraka nazaj, češ saj tam so pa

itak vsi nori in tudi ljudje, ki tam delajo, prej ali slej postanejo nori. Mislim, da gre za podcenjevanje, prisotna je stigma.« (Vesna, ST)

»Dobila sem nalepko: šefica norcev. Ampak me ne gane. Ker z veseljem to delam, ker je to področje, kjer je še ogromno potrebno narediti.« (Nena, ST)



Način in prostor diskriminiranja

9

Do sedaj smo si ogledali dva osnovna pristopa k diskriminaciji: prva oblika temelji na vidnih znakih, druga na nevidnih, nepoznanih ali zamišljenih znakih, v obeh primerih pa so ti znaki, ki v začaranem krogu diskriminacije postanejo stigma, izhodišče za neenakovredno obravnavo. Konkretno se diskriminacija lahko udejanja skozi različne oblike diskriminacije, o čemer smo razpravljali v uvodu. V nadaljevanju bomo diskriminacijo pogledali skozi dva vidika: prvi je vezan na način diskriminacije oziroma izključevanj, drugi pa na prostor, kjer se diskriminacija izvršuje. Čeprav naših zaključkov ne moremo generalizirati, za naš vzorec zagotovo velja, da najpogosteje prihaja do *verbalne diskriminacije* v obliki uporabe negativno konotiranih izrazov, medtem ko so respondentke in respondenti najpogosteje omenjali diskriminacijo v povezavi z *delovnim mestom*. A izkušnja slehernega posameznika je različna, zato je analitična delitev, ki jo tu vzpostavljamo, potencialno lahko zavajajoča. Obe obliki diskriminacije smo pravzaprav omenjali že v okviru zgoraj omenjenih pristopov k diskriminaciji, zato bi bilo morda bolje zapisati le to, da je s potencialno diskriminacijo prežeta sleherna pora vsakdanjega življenja in da ima diskriminacija neverjetno moč mutacije. Pojavlja se lahko v najrazličnejših oblikah. Vendar pa zavoljo zbranega empiričnega gradiva iz intervjujev in fokusnih skupin vendarle pogledjmo dve obliki diskriminacije, o katerih so naši respondetke in respondenti najpogosteje govorili.

Diskriminacija prek uporabe negativno konotiranih izrazov

9.1

Boréus (2006) kot obliko diskurzivne diskriminacije omenja uporabo oznak, ki so negativno konotirane, vendar pri tem dodaja, da gre za namerno izbiro tovrstnega besednjaka, s katerim izključujemo določeno skupino ljudi. Verjetno so takšne epizode diskurzivne diskriminacije ena od najbolj razširjenih oblik

diskriminacije, ki jo posamezniki in posameznice doživljajo v vsakdanjem življenju, kot kažejo tudi spodnji primeri.

»Za hrbtom slišiš opazke kot so vodoinštalater. Najhujša je ritopik. In to od ljudi, od katerih bi to najmanj pričakoval. Tako da zdaj praktično nikomur ne zaupam. Tukaj imam tri ljudi, ki jim popolnoma zaupam, ostale pa bi najraje, pa čeprav nisem nasilen, z enim udarcem nekam poslal.« (Tomaž, 23)

»Tupa glupa Bosanka. To sem kar naprej poslušala in te besede mi zvonijo v ušesih.« (Sandra, 50)

»Ljudje pridejo do tebe in te ogovarjajo z 'niger'. [...] Dejansko te naslavljajo z niger, ali pa črncem ali zamorec ali pa ... imajo probleme z uporabo. Imajo probleme s politično korektnostjo. Ne vejo, ali je bolj prav, če rečemo, da je nekdo črncem, ali je bolj prav, da je nekdo temnopolt ...« (Miha, 28)

Negativno konotirani izrazi, ki so oblika verbalnega izključevanja določenih skupin, so lahko zgolj izhodišče, ki se prevesi v fizične oblike izključevanja.

»V osnovni šoli sem bil vedno označen kot spodnji, čefur, hrček ... Zaradi tega so me pred šolo tudi pretepli.« (Milan, 34)

Raziskava je pokazala, da uporaba negativno konotiranih izrazov ni nujno namenjena neposrednemu izključevanju določenih oseb, ki so prisotne v določeni situaciji, pač pa tovrstne besede lahko izključujejo tudi osebe, ki namensko niso bile cilj izključevanja. Do tovrstnih situacij prihaja predvsem v primerih, ko stigmatizirana identiteta ni vidna, zato je pomembno, da potencialno stigmatizirana oseba postavi mejo sprejemljivosti. Spolna usmerjenost, na primer, je pogost teren tovrstnega izključevanja, saj uporaba besed, kot je »peder«, presega zgolj izključevanje posameznikov z določeno spolno usmerjenostjo, ampak lahko postane tudi žaljivka, »nesprejemljiva identiteta«, ki jo posamezniki nalepijo drugim, da bi jih s tem užalili in ponižali. Ob tem pa sočasno lahko užalijo in ponižajo tudi osebe s to spolno usmerjenostjo, ki so

v komunikacijski situaciji prisotne, a njihova identiteta ni vidna ali poznana. Primerljiva situacija lahko nastane tudi z uporabo besede »čefur« in podobno.

»Sedeli smo za mizo in punca je rekla 'vi, čefurji'. To ni bilo namenjeno meni, ker sem se takrat pogovarjala z neko drugo punco. Ampak sem ujela to besedo in rekla: 'Kaj mi, čefurji?' [...] Ona ni vedela, da sem čefurka, ker meni se dejansko ne vidi ... Tudi po imenu ne moreš sklepati, nimam tistega tipičnega stila oblačenja ... Je rekla: 'Kaj, a ti si čefurka?' Sem rekla, da nisem, da sem muslimanka, ampak da po njenem spadam med čefurje. Ker čefurji smo vsi dol ... Rekla je, da ni tako mislila, jaz pa, da nima veze, kako je mislila. Vprašala sem jo, kako bi se ona počutila, če bi ji nekdo rekel: 'Kaj ti, lezbača?' [...] Takrat sem bila jezna. Zakaj me predalčkaš, če nismo vsi isti? Zakaj? Ne vem, ni mi bilo kul, no ...« (Lepa, 25)

»Peder je neke vrste psovka. V službi imam sodelavce in kadar jim gre kaj narobe ... takoj prileti ta izraz 'peder'. In jaz rečem: 'Kaj je spet? Kaj smo spet mi? Kaj je spet z nami?' 'Joj, ne, ne, oprosti, oprosti,' rečejo [ker vedo, da sem gej]. Ljudje se sploh ne zavedajo, da ta izraz uporabljajo, ker so prepričani, da tako ali tako nobenega pedra ni okrog.« (Franci, 38)

»Takoj se outiram, ko pridem na novo delovno mesto. Ne skrivam, da sem lezbijka. Nisem bila deležna nobene diskriminacije na delovnem mestu, razen ko so kakšni vici padli. Ampak v takih primerih nisem bila tiho in smo hitro razčistili, da nekatere šale pač niso vsem smešne.« (Lojzka, 32)

Diskriminacija na delovnem mestu

9.2

»Saj te zaposlijo. Najde se kakšna fina direktorica, pa si lahko telefonist ali kaj podobnega. Ampak predsodki glede invalidov so pa res močni. Ljudje ne vedo, kaj invalidnost je. Mislijo si, da je invalidnost povezana z neumnostjo.« (Tomaž, 23)

Eno od prvih področij preprečevanja diskriminacije v slovenski zakonodaji (poleg določil v ustavi in kazenskem zakoniku) je bilo povezano z zaposlovanjem in trgom dela. Leta 2002 je bil sprejet nov *Zakon o delovnih razmerjih*, ki je na osnovi evropske Direktive o splošnih okvirih enakega obravnavanja pri zaposlovanju in delu (2000/78/ES) prepovedal diskriminacijo na osnovi različnih osebnih okoliščin. Na evropski ravni so zdaj v pripravi tudi druge antidiskriminacijske direktive, ki bodo zajele tudi preostala področja življenja, a vendarle se zdi, da je bilo prav zaposlovanje in z njo povezana diskriminacija področje, ki je urgentno klicalo po zakonski ureditvi.

Podatki, pridobljeni iz intervjujev in fokusnih skupin, kažejo na pogosto diskriminacijo, povezano tako s pridobitvijo delovnega mesta kot tudi s samim opravljanjem dela. V intervjujih in fokusnih skupinah je bilo v tem kontekstu kot problematično izpostavljeno predvsem vprašanje diskriminacije, povezane s hendikepom, vendar niso nepomembne tudi druge oblike diskriminacije, na primer v povezavi s spolom in versko pripadnostjo, pa tudi s preostalimi osebnimi okoliščinami.

9.2.1 Hendikep in delovno mesto

Čeprav naša raziskava, kot smo že opozorili, nikakor ni reprezentativna v smislu »količinske« opredelitve diskriminacij, ki jih posamezne skupine doživljajo, intervjuji s hendikepiranimi vendarle kažejo, da je neposredna, groba diskriminacija, ki jo doživljajo ljudje s hendikepom, pogosta izkušnja teh ljudi. Zaradi tega je njihov dostop do zaposlitvenega trga bistveno omejen, navkljub zakonskim določbam (npr. *Zakon o poklicni rehabilitaciji in zaposlovanju invalidov*), ki na primer vpeljujejo dolžnost razumne prilagoditve in situacijo nekoliko korigirajo. Dolžnost razumne prilagoditve namreč pomeni, da so delodajalci dolžni prilagoditi delovno mesto tako, da je dostopno tudi hendikepiranim, razen če je zahteva po prilagoditvi nerazumna (npr. terja previsoke stroške).

»Klical sem na sodišče, kjer so iskali za prevajalstvo, jaz pa dobro govorim nemško, pa tudi angleško. [...] Rekli so, da bom prišel na razgovor, da bodo

naredili teste. Potem sem jim povedal, da je še ena težava, da težko hodim. [...] Ampak to me ne bi oviralo, ker itak sediš za mizo ali pa doma prevajaš. Potem mi je ženska na drugi strani rekla, da ni vedela, da invalidi tudi obvladamo tuje jezike. Rekel sem: 'Ja, ne vem, gospa, to morate pa sami presoditi, ker sploh ne veste, zakaj sem hendikepiran.' [...] Rekel sem ji, da ni lepo, kar je rekla, pa mi je rekla, kako sem lahko tako vulgaren. Potem sem rekel, da vidim, da ne bom nič dosegel in sem prekinil.« (Tomaž, 23)

Fokusne skupine s strokovnjakinjami in strokovnjaki, ki se ukvarjajo z ljudmi s težavami v duševnem zdravju in z intelektualno oviranimi – nekateri med njimi imajo tudi status invalida –, so pokazale, da v primeru hendikepa lahko govorimo o nekakšni hierarhizaciji invalidnosti. Marinka, ki deluje v združenju Humana (Združenje svojcev pri skrbi za mentalno zdravje), je, recimo, zatrdila, da duševna bolezen še vedno ni »*enakopravna z ostalimi boleznimi, kot so rak ali kakšna druga fizična bolezen*«. Zdi se namreč, da ljudje s težavami v duševnem zdravju bistveno težje dobijo zaposlitev ne zgolj zaradi nezmožnosti za delo, pač pa predvsem zaradi vnaprejšnje stigme, ki je pripisana ljudem s »psihiatrično diagnozo«. Ko podjetja zaradi zakonskih in drugih razlogov iščejo hendikepirano osebo za zaposlitev, preferirajo fizični hendikep pred duševnim.

»Iz nekega podjetja so nas [nevladno organizacijo Šent Prima, op. a.] poklicali, češ da rabijo toliko in toliko ljudi s statusom invalida. Ponudila sem jim ljudi s težavami v duševnem zdravju, pa so mi rekli: 'Rajši enega brez dveh nog in brez dveh rok, kot pa nekoga s štaló v glavi.'« (Nina, ST)

»Zgodilo se je prejšnji teden. V časopisu je bil objavljen oglas, da za delo iščejo invalidno osebo. Kolegica [iz nevladne organizacije Šent Prima, op. a.] je poklicala na podjetje in jim povedala, da imamo primerno osebo s tako in tako izobrazbo in s statusom invalida, ker ima težave v duševnem zdravju. Nato se je čez en dan pojavil oglas, v katerem je pisalo, da iščejo invalidno osebo, ampak brez težav v duševnem zdravju. Mislim, da je to 100 % diskriminacija. Ne morem verjeti, da se je to zgodilo en teden nazaj.« (Zarja, ST)

Pri ljudeh s težavami v duševnem zdravju je zelo jasno viden vpliv družbene konstrukcije *Drugega*, torej tistega »zunaj«, nekakšnega bolnega telesa, v katerega je projicirano vse, kar je nasprotje definicijam zdravja, zaželenosti, sprejemljivosti. Tako kot je psihiatrija konec devetnajstega stoletja človekovo seksualnost razdelila na zdravo in bolno – in v slednjo kategorijo umestila homoseksualnost (posledice tega pa je moč še dandanes razkrivati v diskriminaciji istospolno usmerjenih posameznikov), tako so bili tudi ljudje s težavami v duševnem zdravju zgodovinsko gledano konstituirani kot »norci«, vanje pa so bile projicirane najrazličnejše lastnosti, povezane z nevarnostjo, strašljivostjo in podobno. Zdi se, kot da bi stigma v tem primeru ohranjevala »nevidnost razloga« za drugačnost. Bolj je sprejemljiv fizičen hendikep, ki je viden in za katerega se zdi, da ga je moč razumeti/nadzorovati, kot pa hendikep, ki je »skrit v glavi«. Delodajalci se najbolj bojijo nepredvidljivosti.

»Nekdo, ki je brez roke, bo vsak dan enako učinkovito delal, ker se je brez te roke naučil opravljati svoje delo. Nekateri ljudje, ki imajo težave v duševnem zdravju, pa se lahko tudi kljub rednemu jemanju terapije vmes sesujejo. Potem bolnišnica ne traja en teden, tako kot če imaš gripo. Lahko traja pol leta, lahko eno leto. Za delodajalca to pomeni res velik rizik. [...] In verjetno se tega delodajalci najbolj bojijo, te nepredvidljivosti.« (Nina, ST)

Diskriminacija v povezavi z duševnim zdravjem in delovnim mestom je pogosto tudi projicirana; posameznik postane »nezmožen« ali »neprimeren« za delo šele potem, ko do delodajalca pridejo govorice, da je določena oseba »duševno motena«. Pri tem se zdi, da dejanska učinkovitost posameznika pri delu ni več važna – prekrije jo stigma težave v duševnem zdravju in vse, kar je v to stigio projicirano.

»V nekem nakupovalnem središču so zaposlili veliko ljudi in med njimi je bil tudi on. Zaposlitev je dobil za poskusno obdobje. Ne vem, če je delodajalec takrat vedel, kakšne težave ima ta fant, zagotovo pa so bile prisotne: mogoče malo okornosti, počasnosti. Ampak ta fant tam ni imel neke posebne funkcije – pospravljal je vozičke. Mislim, da za to ne potrebuješ fakultete, le da pospraviš in si relativno učinkovit. Po poskusnem obdobju mu niso podaljšali

in ko mi je to povedal, sem dobila občutek, da se mu je zgodila krivica. 'Ja, meni pa niso podaljšali, ne'. Sem ga vprašala, zakaj misli, da mu niso. Pa je rekel: 'Ja, so rekli, da ne rabijo in so vzeli druge.' Potem se vprašaš, ali je bil res tako neučinkovit pri tem delu, ali pa so do delodajalca prišle kakšne informacije.« (Zarja, ST)

Kljub vsemu, opozarjajo strokovnjakinje, se glavnina diskriminacije, ki jo doživljajo ljudje s težavami v duševnem zdravju, dogaja zaradi nepoznavanja problematike.

»Že mediji ustvarjajo fobijo. Tisto, kar pricurja v Slovenske novice in z veseljem objavijo na Kanalu A, je recimo: 'Prišel iz psihiatrične bolnišnice in postrelil družino'. [...] To se veže tudi na neko vrsto etikete: tisti, ki ima psihiatrično diagnozo ali pa je bil na psihiatričnem zdravljenju, je nevaren.« (Nena, ST)

Ljudje s težavami v duševnem zdravju dobijo možnost na trgu dela le, če je delodajalec dovolj senzibiliziran in pripravljen na delo s to osebo.

»Včasih je mogoče neka osebna okoliščina, ki jo ima ta delodajalec doma, povod za to, da je bolj občutljiv za to tematiko. Ni nujno, da je to težava v duševnem zdravju. [...] Ozaveščanje, ki ga na vsakem koraku izvajamo – pa ne samo za delodajalce, tudi za širšo družbo –, pripelje do tega, da so nekateri delodajalci vsaj pripravljeni poslušati. [...] Ena od oblik, ki jo uvajamo v zaposlitveni rehabilitaciji, je podporno zaposlovanje. To pomeni, da ima delodajalec neko referenčno osebo, na katero se lahko obrne. Delodajalca je potrebno izobraziti, ozaveščati, kaj se lahko zgodi, da je potem pozoren na spremembe in spremlja to osebo.« (Zarja, ST)

Verska pripadnost in delovno mesto

9.2.2

Veronika Bajt (2008: 227–229) ugotavlja, da je eno od izhodišč diskriminacije verskih manjšin oziroma, konkretnije, muslimanov v Sloveniji, to, da so državni prazniki usklajeni s katoliškimi prazniki. Muslimani so tako prepuščeni

samim sebi, kako organizirati praznovanje svojih verskih praznikov. Pojasnjuje, da je odsotnost od dela na dan praznika pri muslimanih povezana z vprašanjem, v kakšnih odnosih so s svojimi nadrejenimi (enako velja za opravljanje dnevni molitev). Pri tem gre torej predvsem za vprašanje fleksibilnosti delodajalca in njegove senzibilitete za vprašanje posameznikovega verskega prepričanja. Bajt ob tem omenja še dodaten problem, ki izhaja iz intersekcije narodnosti in verskega prepričanja. Njena raziskava je namreč pokazala, da muslimani pogosto niti ne upajo vprašati svojega delodajalca po možnosti za molitev, ker ne znajo dovolj slovensko ali pa sploh ne znajo. V nekaterih družbenih kontekstih, piše Bajt, muslimani ostajajo preprosto tiho, s tem pa se vzpostavlja nekakšno pristajanje na marginalizacijo, ki je v tem primeru učinek verske in etnične pripadnosti.

Zakonsko je diskriminacija na osnovi verske pripadnosti v Sloveniji (in drugod v članicah EU) na delovnem mestu sicer prepovedana, je pa res, da slovenski *Zakon o delovnih razmerjih* ne upošteva molitve kot eno od možnih potreb zaposlene osebe (razen v primeru vojske in policije).

»Delodajalcu sem povedala, da sem prevzela islam in ga vprašala, če bi popoldne, ko so določene pisarne prazne, kakšno od njih lahko uporabila za pet minut za molitev. Rekel je, da to ne bi bilo dobro, ker bi ljudje videli, da hodiš v prazne pisarne in bi začeli sumiti kakšne negativne stvari. Lahko bi prišlo do šikaniranja. [...] Kuhinja pa je skupni prostor, v katerega se ne moreš zakleniti in pričakovati, da noben drug ne bo mogel notri. Rekel mi je, da moram paziti, da me drugi ne bodo šikanirali, hkrati pa me je on šikaniral na nek način, saj ni bil toliko odprt, da bi mi odobril en majhen prostor za tistih pet minut.« (Ajša, 29)

Odgovor na to dilemo prav tako leži v institutu razumne prilagoditve, ki se je razvil na področju diskriminacije hendikepiranih, saj ga je mogoče uporabiti tudi za druge osebne okoliščine, kot je na primer veroizpoved. Ko se je nek musliman v Sloveniji pritožil pri zagovornici načela enakosti zato, ker mu podjetje ni omogočilo prehrane v času dela, ki bi ustrezala njegovi veroizpovedi, je bila pri delodajalcu ugotovljena kršitev prepovedi diskriminacije.

Zagovornica je delodajalca pozvala, naj spoštuje dolžnost razumne prilagoditve in ugoti delavčevi prošnji za denarno nadomestilo za prehrano.²³

Da bi se izognili stigmatizaciji in izgubi službe (ali pa, nasprotno, da službe kot muslimani zaradi vere sploh ne bi dobili), nekateri racionalizirajo asimilacijo v tej meri, da odpoved določenim elementom svoje vere razumejo kot sprejemljive pogoje za opravljanje službe. Še več. Kot je razvidno iz odgovora Sebire, ki je na vprašanje o naglavni ruti odgovorila, da sama tega ne bi nikoli nosila, ker je nihče ne bi vzel v službo, lahko govorimo tudi o vzpostavljanju notranjega nadzora in razkola, čemur Renner (2008) pravi »perfidna fragmentacija«. Sebira namreč omenja, da jo pokrivanje z naglavno ruto v slovenskem okolju pravzaprav moti, ker to ne sodi v tako okolje. V tej interpretaciji lahko vidimo, kako »perfidna fragmentacija« deluje, kako k sebi za ceno priznanja vabi šibkejše posameznike marginaliziranih skupin in kako ti prevzamejo diskurz tistih, ki jih pravzaprav izključujejo. V Sebirinem odgovoru je moč prepoznati odtenke argumentacije, ki jo na primer pogosto uporabljajo nasprotniki gradnje džamije.

»Jaz se ne bi pokrila. Kdo bi te vzel v službo, povej mi? Vsi ljudje bi gledali v tisto. [...] Včasih me to moti, ti povem odkrito. [...] Saj po eni strani je lepo, po drugi strani pa ni lepo. Če si pokrit, bodi pokriti tam, kamor to sodi. Tam, kjer nisi zavezan službi. Če si na kmetiji, si lahko pokrit, če si na vasi, si lahko pokrit, če je okolica okrog tebe pokrita, si lahko pokrit. Tukaj, med toliko ljudmi, si tega, da bi bila izvzeta, ne morem dovoliti. [...] Tam, kamor to sodi, naj se pokrivajo, naj molijo, skrbijo za to.« (Sebira, 43)

Sebira hkrati meni, da molitev na delovnem mestu ne bi bila poštena do njenih sodelavk, ki delajo za isto plačo in bi delale v času, ko bi se ona klanjala.

Podobne težave, ki nastajajo ob neupoštevanju posameznikove vere, ki ni večinska, nastajajo tudi v primeru pravoslavnih vernikov in vernic. Ti namreč ne praznujejo božiča in novega leta na isti dan kot katoliki. Medtem ko slednji praznik lahko praznujejo ob prostem dnevu, pravoslavci tega ne morejo.

23 Mnenje zagovornice načela enakosti št. UEM-0921-10/2008-3, z dne 28. 8. 2008.

»Šla sem do poslovodje in ji rekla, da smo pravoslavni in da danes praznujemo božič. Ona pa mi je rekla, da to ni uradni praznik in je potrebno delati. Tudi za novo leto se je zgodba ponovila. Nimajo nobenega spoštovanja do moje vere.« (Zdenka, 25)

9.2.3 Narodnost in delovno mesto

Diskriminacija na delovnem mestu se ne izraža nujno v oprijemljivih neenakopravnih ukrepih (respondenti so najmanjkkrat omenjali primere sistemske ali institucionalne diskriminacije, čeprav to ne pomeni, da ta ne obstaja), pač pa jo je moč zaznati tudi v odnosu nadrejenih nad zaposlenimi in seveda v odnosu med zaposlenimi. Zdi se, da je ena od najpogostejših oblik tovrstne diskriminacije v primeru etnične pripadnosti uporaba negativno konotiranih izrazov. Njihov namen je pozicionirati določene delavke in delavce na margino, jih ponižati in s tem vzpostaviti jasno distinkcijo med ljudmi, ki opravljajo različne oblike dela.

»Na delovnem mestu so se pojavljale razne žaljivke, na primer: 'Nobenega Slovenca ni v bajti, sami na »ič« so tukaj, vsi so »južni«. Vsi južni smo morali več delati, zlagati robo, dosti več delovnih nalog smo imeli kot Slovenci. [...] Kadar je [nadrejena oseba] izrekla moj priimek, je ponavadi močno poudarila moj »ič«, ki stoji na koncu mojega priimka. Drugačen ton glasu je bil, kadar je hotela nam »južnjakom« kaj reči, kot pa Slovencem.« (Zdenka, 25)

Etnična pripadnost, izražena skozi ime, pogosto prekrije posameznikove sposobnosti, znanje, kvalifikacije ... in zdi se, da v določenih situacijah, kot je na primer iskanje službe, v ospredju dobesedno ostane samo še fizično telo, ki je determinirano z neslovenskim imenom ali imenom, ki je na primer tipično romsko. Pripadniki manjšinskih etničnih skupin, vključujoč Rome, so včasih prisiljeni spremeniti svoje ime, da so vsaj povabljeni na razgovor za službo.

»Napisala sem šestdeset prošenj [za delo, op. a.], in nihče, nihče ni odgovoril nazaj. Ni bilo odgovora. Ne ja, ne ne. [...] Takrat se mi je zdelo, da je kriv moj

priimek. [...] Če pa se kje pojavim in vidijo, da govorim čisto slovenščino, poleg tega pa še moje znanje, takrat pa ni nobenih problemov.« (Tanja, 32)

Spol in delovno mesto

9.2.4

Posebna oblika neenakovredne obravnava na delovnem mestu se pojavlja v povezavi s spolom in pričakovanji, ki so spolno specifična. Feministična teorija na primer govori o tako imenovanem »emocionalnem delu« (Šadl, 2002), ki od žensk zahteva »transmutacijo čustvenega sistema« (Hochschild, 1985). To pomeni, da se od posameznice, ki opravlja določeno delo, zahteva, da sproži ali zataji določena čustva, da bi tako vzpostavila prijetno in ustrezno duševno stanje pri ljudeh, s katerimi ta oseba dela. Na tovrstno obliko neenakovrednih pričakovanj od delavcev, ki so povezana s spolom, je iz svoje izkušnje opozorila Tanja.

»Dostikrat sem se spraševala, če bi bil moški na mojem delovnem mestu, ali bi mu bilo potrebno kuhati kavo, prijazno sprejemati ljudi, pa to 'sranje' po telefonu poslušati. Ali bi kot moški lahko kar po mizi udarila, pa bi rekla, zdaj pa dosti. Če to narediš kot ženska, bi verjetno poslušala očitke.« (Tanja, 32)

V tem kratkem pregledu oblik diskriminacij, ki se pojavljajo v kontekstu delovnega mesta, smo izpostavili le tiste zgodbe, ki so nam jih respondentke in respondenti pripovedovali. To seveda ne pomeni, da spol, tako kot tudi spolna usmerjenost, ki je tu nismo posebej omenjali, pa tudi druge osebne okoliščine niso osnova tudi za drugačne oblike diskriminatorne obravnave na delovnem mestu. Pravzaprav se na delovnem mestu, tako kot v vseh drugih kontekstih, pojavlja vsakovrstna diskriminacija. Istospolna usmerjenost je, recimo, dober primer diskriminacije, ki nastaja zaradi pritiska k skrivanju stigmatizirane identitete. Raziskava o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk (Švab in Kuhar, 2005) je pokazala, da več kot polovica vprašanih skriva svojo istospolno usmerjenost na delovnem mestu, ker se bojijo izključevanja, zasmehovanja in podobno, nekateri pa menijo, da bi jim bila ob razkritju istospolne usmerjenosti možnost napredovanja onemogočena.



Intersekcijska diskriminacija v praksi vsakdanjega življenja

10

»Belska gejevska skupnost hoče, da se razkrijem.
Hoče, da se razkrijem kot gej in da sem na to ponosen.
Azijska skupnost pa si želi, da ostanem znotraj svoje lupine.
Poskušajo me spremeniti.
Obe skupnosti tekmujeta druga z drugo.
Ljudje, kot sem jaz, pa vse to plačamo.
Plačamo, da smo na sredi.«
[Iz dokumentarnega filma BBC »Gay Muslim«]

»Ko je sin moje sestre prišel domov iz šole, kjer so se pogovarjali o narodnosti, je vprašal:
'Mami, kaj sem jaz?'
Pa mu je odgovorila: 'Ma, ti si vse! Ti si Slovenec, pa si Hrvat, pa si še Bosanec.'
In je bil mali zaradi tega zelo vesel. Ona je znala s tem dobro opraviti.«
[Tina, 36, o intersekciji etničnih identitet]

Ob vpeljavi vprašanja intersekcije in intersekcijske diskriminacije v intervju oziroma fokusno skupino (o teoretskih ozadjih te oblike diskriminacije govorimo v prvem delu pričujoče razprave) je ponavadi najprej nastala tišina in zadrega. Enodimenzionalno razmišljanje o diskriminaciji je tako prevladujoče in praksa prelivanja ene, močnejše identitete nad preostalimi je tako vseprisotna, da je bilo razmišljanje o intersekcijski diskriminaciji večinoma težavno. Na vprašanje, ki smo ga zastavili predstavniku gejevske in lezbične organizacije, kako bi se odzval, če bi se po pomoč k njemu obrnila Romkinja, ki je lezbijka, je dejal:

»Pri Lingsiumu bi jo lahko le sprejeli in se pogovarjali glede njene spolne usmerjenosti. To, da je Romkinja, bi na nek način odmislili. Razen če bi rekla, da ima problem zaradi tega, ker je Romkinja. Potem bi se res morali obrniti na nekoga, ki ima izkušnje s tem, ker mi jih nimamo. [...] Usmerili bi jo tja. Drugače pa bi jo sprejeli enakovredno med sebe.« (Matjaž, ST)

Respondentke in respondenti praviloma pred tem nikoli niso razmišljali o diskriminaciji kot posledici součinkovanja ali intersekcije več osebnih okoliščin. Nenazadnje tudi nevladne organizacije, kot kaže zgornji primer, praviloma delujejo enodimenzionalno. Hkrati so strokovnjakinje opozarjale, da so nekatere (stigmatizirane) identitete tako močne, da preprosto prekrijejo preostale, ki tako postanejo nepomembne.

»Meni se zdi, da tudi če bi imela ta oseba [s težavami v duševnem zdravju] aids in bi bila še lezbijka ali gej hkrati, bi še vedno bila duševna motnja tisti element, ki bi tako močno prekril vse, da vse ostalo ni pomembno.« (Nina, ST)

V nekaterih primerih so respondenti menili, da bi upoštevanje intersekcij povzročilo kaos. Mate, ki je musliman in hendikepiran, je, čeprav je omenjal težave z dostopom do verskih objektov, kljub temu menil, da upoštevanje posameznikove vere ni smiselno.

»Društva in organizacije, ki združujejo hendikepirane osebe, bi se morale ukvarjati s tem, kako omogočiti čim bolj kvalitetno življenje hendikepirani osebi, vera tukaj ne igra nobene vloge. Ker če bomo še tukaj vero mešali v to, bo nastal pravi kaos.« (Mate, 55)

Pojasnitev, kaj je interseksijska diskriminacija, je nekatere respondente, ki so bili v raziskavo vključeni prav zaradi intersekcije njihovih osebnih okoliščin (vsi so bili torej potencialne »žrtve« interseksijske diskriminacije), navedlo k »večdimenzionalnemu« razmišljanju o diskriminaciji. Tovrsten pogled je odprl nekaj epizod, ki jih lahko opredelimo kot primere interseksijske diskriminacije. Na kratko jih povzemamo v nadaljevanju in na ta način poskušamo čimbolj plastično pokazati, kako intersekcija vzpostavlja novo vsebino

diskriminacije, ki ni primerljiva samo z eno ali samo z drugo osebno okoliščino, ki sta v intersekciji.

Intersekcija spola in narodnosti

10.1

»Kot ženska sem se morala vedno bolj dokazovati na delovnem področju kot moški. [...] Kot pripadnica etnične manjšine pa sem se počutila drugačno, nezaželeno na delovnem mestu in v šoli.« (Zdenka, 25)

Tipičen primer interseksijske diskriminacije, ki drugače zadeva ženske s slovensko in neslovensko narodnostjo, je Milkin primer, ki je bila ob iskanju službe postavljena v slabši položaj ne samo zaradi tega, ker je ženska, pač pa tudi zaradi svoje narodnosti, ki naj bi vplivala na njeno identiteto ženske.

»Delodajalci so mi rekli, da bom nekoč imela otroke, ker sem ženska, ker pa sem hkrati Bosanka, naj bi jih imela še več. Zaradi tega me niso hoteli zaposliti. [...] Bila sem užaljena in sem jim rekla, da lahko podpisem, da bom imela le dva otroke.« (Milka, 41)

Respondentke z neslovensko narodnostjo so pogosto omenjale kulturne razlike v odnosu do obeh spolov znotraj svoje lastne skupine ali družinske skupnosti. Pri tem so nakazovale na konflikt, ki nastaja zaradi različnega odnosa do spola v širšem družbenem okolju oziroma v njihovi etnični skupnosti. Slovensko družbo so praviloma opredeljevale kot bolj »demokratično«, medtem ko naj bi same v primerjavi s širšo družbo doživljale neenakopraven položaj znotraj lastne skupnosti. Pri tem gre seveda za obravnavo, ki izhaja iz patriarhalne ureditve, za katero ne moremo trditi, da v slovenski družbi ni več prisotna.

»V družinskem okolju je moja identiteta ženske še najbolj na udaru. Kot moški imaš več prednosti in privilegijev, kot ženska pa moraš pospravljati in streči. Ženske so v naši skupnosti bolj zatirane. Pri nas »južnjakih« so ženske avtomatsko na nek način manjvredne, nimaš toliko pravic kot moški. [...]

Mojemu bratu nikoli ni bilo potrebno pospraviti, skuhati, pomiti. [...] Tudi mama je zagovarjala tak odnos, ker so tako vzgojeni.« (Zdenka, 25)

»Kot ženska sem na boljšem v Sloveniji. Hrvatje so v teh stvareh še precej tradicionalni, patriarhalni. Pri njih je normalno, da je ženska podrejena.« (Tanja, 32)

Tovrstne predstave v stereotipiziranih podobah učinkujejo tudi v širši družbi in se v svojih posledicah kažejo v spolno označenem odnosu do pripadnikov oziroma pripadnic različnih manjšinskih etničnih skupin. Sanja je na primer omenjala, da intersekcija moškega spola in manjšinske etnične pripadnosti v določenih pogledih skozi kulturne predstave izvablja večjo diskriminatorno obravnavo moških pripadnikov etničnih manjšin.

»Mislim, da o moških iz Črne gore na splošno velja močna stigma. Ali so kriminalci ali pa so takšni in drugačni. Mislim, da je njim dejansko težje. Vem, koliko težav je imel moj oče zaradi tega. Bil je pošten človek, pošten delavec v Litostroju ... Ko smo kupili večje stanovanje zaradi tega, ker sta bila moja dva oba velika garača [...], se je enkrat celo zgodilo, da je oče moral celo na policijo, ker nas je nekdo ovadil, češ da se moj oče ukvarja s črnimi posli. Vem, da je bil to takrat za nas velik šok. Celó do te mere je šlo, da se je mama hotela preseliti v Črno goro, čeprav živi v Sloveniji veliko dlje, kot je živela v Črni gori.« (Sanja, 27)

Sklop o intersekciji spola in etnične pripadnosti lahko zaokrožimo še z enim primerom intersekcije, ki je zelo plastično pokazal, da intersekcijska diskriminacija ni seštevek posameznih tipov diskriminacije, pač pa vzpostavlja novo vsebino in zahteva posebno obravnavo. Respondentka, ki dela v zavetišču za ženske, žrtve nasilja, je omenila, da je v njihovo zavetišče nekoč pribežala Romkinja, ki je bila poleg nasilja doma potem deležna še diskriminacije znotraj pribežališča (diskriminacija znotraj skupine žensk, žrtev nasilja). Za strokovne delavke je vse to pomenilo posebno obravnavo te ženske in dodatno delo z njo. V tem primeru se je jasno pokazalo, kako model dela, ki je bil bržkone naravnán na žensko, žrtev nasilja, ki je Slovenka srednjega razreda,

ni funkcioniral v primeru Romkinje, čeprav je s temi ženskami delila isto ali podobno izkušnjo nasilja.

»Z njo smo res delali vsakodnevno po par ur, ker si vedel, kakšen riziko je, če bo šla nazaj. [...] [Druge ženske v zavetišču so nas spraševale:] 'Zakaj mora biti ona zraven nas? Dajte jo ven, ona je drugačna od nas! Zakaj ne gre, ne vem, v psihiatrično bolnico? Zakaj jo moramo prenašati? Zakaj ji ne rečete, da naj se tako in tako obleče? To je vzorec družbe, ki ga te ženske prinesejo s seboj. In se jim zdi, da so manj vredne, če bodo z nekom, ki ne dosega njihovih kriterijev. Namišljenih, seveda. Tistih, ki jih je ustvarila družba tekom njihovega življenja.« (Mateja, ST)

Intersekcija spola in verske pripadnosti

10.2

Pri izključevanju muslimank²⁴ lahko potencialno govorimo o interseksijski diskriminaciji, saj spol determinira določene zunanje znake, po katerih so muslimanke prepoznavne. Ajša je v intervjuju tako omenjala, da je kot ženska in muslimanka pogosteje izpostavljena kot so izpostavljeni muslimanski moški. Zdi se, da spol v prej omenjenih oblikah diskriminacije ni konsitutiven element diskriminacije, pač pa le posredno vpliva na večjo izpostavljenost muslimank, iz česar nato izhaja diskriminacija.

»Ženske smo bolj izpostavljene in smo bolj opazne. Moški v islamu na drugačen način izstopajo, ampak še zmeraj niso tako prepoznavni kot ženske. Zaradi tega je za nas ženske toliko težje.« (Ajša, 29)

Zdi se, da spol v intersekciji z muslimansko vero vendarle ni pomemben zgolj zaradi vidnih znakov, ki se razlikujejo po spolu, pač pa tudi zaradi predstav o položaju žensk v islamu. Pri tem je v ospredju predvsem tretji tip diskurzivne diskriminacije po Boréus (pripisovanje tipičnih lastnosti in vedenj), v okviru katere je muslimankam stereotipno pripisana neenakopravnost v islamu.

24 Tu v ospredje postavljamo versko pripadnost, čeprav identiteta muslimana v Sloveniji lahko predstavlja tudi narodnost.

Tovrstne podobe v svojih posledicah lahko učinkujejo kot oblika pritiska k izstopu iz islama.

»Največkrat mi omenjajo, da ženske v islamu niso enakopravne. Moja mama mi je čisto na začetku rekla, da je žalostno, ker sem se odločila živeti po načelih, ki so tristo let nazaj za časom, da bom vedno morala hoditi en korak za možem in take neumnosti. Diskriminacija torej prihaja iz neznanja.« (Ajša, 29)

Zanimivo je, da je intersekcija s spolom in vero po drugi strani pripeljala tudi do izključitve določenih oblik diskriminacije, ki so pred tem obstajale. To kaže na že omenjeno prekrivanje identitet oziroma fokusiranje na najbolj vidno identiteto določene osebe. Pred nošenjem naglavne rute je bila Ajša prvenstveno razumljena kot ženska, pozneje pa je njena verska identiteta prekrila spolno identiteto. Čeprav je interakcija teh dveh identitet pripeljala do novih oblik diskriminacije, je hkrati ukinila prej obstoječe oblike izključevanja, ki so bile spolno označene.

»Pred tem so me otipavali na avtobusu, v javnosti, žvižgali so ... [...] Definirali so me po določenih delih telesa. Recimo, a to je tista, ki ima velike prsi ... [...] Opazila sem, da odkar sem pokrita, se te stvari ne dogajajo. Nobenega ni, ki bi se me skušal dotakniti. Moja ruta mi predstavlja neke vrste ščit. [...] Sem bila pa kot ženska bolj diskriminirana kot zdaj, ko sem muslimanka.« (Ajša, 29)

10.3 Intersekcija spola in hendikepa

»Do oseb [moškega in ženskega spola] s hendikepom je bil nekoč kar približno isti odnos, kakor da smo srednji spol.« (Marija, 59)

Respondentke in respondenti so se večinoma strinjali, da je hendikep tako močan identitetni označevalec, da praviloma prekrije vse druge identitete, ki zaradi tega postanejo manj pomembne, predvsem pa skoraj ne določajo hendikepa. Glede na opravljene intervjuje bi lahko rekli, da intersekcija

hendikepa z drugimi osebnimi okoliščinami deluje predvsem na nivoju (stereotipnega) družbenega dojetanja moških in žensk, ki je nato preveden v kontekst hendikepa. Podobno so omenjale tudi strokovnjakinje, ki se ukvarjajo s področjem duševnega zdravlja. Strinjale so se, da spol kot tak nima pomena, razen v družbenem dojetanju teh oseb: ženske so razumljene kot manj nevarne, moški pa so skozi optiko razumevanja »močnejšega spola« dojeti kot bolj nevarni.

»Ljudje se žensk manj bojijo, ker fizično niso tako močne kot moški. Ob njih se ne počutijo tako ogroženi, tudi če se jim totalno strga film. [...] Za ženske bolj velja prepričanje, da se bo obesila, da bo vzela tablete, če se ji je zmešalo, da bo skočila pod vlak. Ta samomorilna naravnost. Pri moških pa se kar avtomatično razmišlja, da bodo fizično agresivni.« (Nina, ST)

Nasprotno naj bi spol v intersekciji s hendikepom funkcioniral v primeru partnerskih vez in družin, ki so bile sicer izpostavljene kot eno od perečih vprašanj tako v primerih heteroseksualnih kot homoseksualnih hendikepiranih oseb. Na to opozarjajo tudi druge študije. Boškić, Žakelj in Humer (2008: 262–263) na primer omenjajo, da so hendikep (in odsotnost spodbude iz okolja), neskladnost podobe hendikepirane osebe s predstavo o materi kot skrbstveni figuri in neobstoj javnih servisov, ki bi pomagali hendikepiranim osebam pri opravljanju starševske vloge glavni razlogi, zakaj hendikepirane osebe pogosto ne osnujejo svoje družine. Hkrati opozarjajo, da hendikepirane ženske pogosteje živijo same, medtem ko imajo moški s hendikepom več možnosti, da živijo z osebo, ki zanje opravlja skrbstvene aktivnosti (partnerica ali mati). Podobno ugotavlja tudi naša respondentka.

»Ne bi rekla, da so bili hendikepirani moški kaj v boljšem položaju od žensk, razen morda, da so v nekaterih primerih ženske bolj pripravljene stopati in zakon s hendikepiranimi moškimi, ker so že bile navajene kuhati, delati in tako naprej. V tem smislu, če so bili moški dovolj agilni, simpatični in prijetni ... poznam dosti takih zakonov. [...] Veliko več je primerov, ko se eden od partnerjev ponesreči, postane hendikepiran, moški zaradi tega prej odide iz zakona kot ženska.« (Marija, 59)

V kontekstu razprave o nasilju nad ženskami se je na eni od fokusnih skupin jasno pokazal problem in »nova vsebina«, ki jo vzpostavlja intersekcija identitet. Ko je namreč voditeljica fokusne skupine vprašala osebo, ki dela na področju nasilja nad ženskami, kako bi ravnali z žensko, ki je invalidka, je ta odgovorila:

»Joj, mi pa invalidke ne moremo imeti [zaradi nedostopnosti varne hiše]. Če je tako, če je na vozičku ... To je velik problem na področju nasilja.« (Mateja, ST)

10.4 Intersekcija spola in spolne usmerjenosti

Respondenti so omenjali, da lahko govorimo o različnih reakcijah na moške in ženske istospolno usmerjene posameznike in posameznice. Določena konservativna okolja, ki so opredeljena z mačistično in s patriarhalno kulturo, po mnenju naših sogovornikov ostreje nastopajo proti moški homoseksualnosti. To ne pomeni, da v tovrstnih okoljih lahko govorimo o nekakšni »pozitivni diskriminaciji« lezbičnosti, pač pa je reakcija na moško oziroma žensko homoseksualnost različna.

»Na Jesenicah je veliko takih lokalov, kjer se vrti narodna muzika, kjer se zbira tak folk ... Po eni strani imam srečo, ker sem ženska in sem homoseksualka. Ker če bi bila moški in bi opazili, da bi prihajala s fantom v ta lokal, bi bila verjetno tepena. Glede na to, da sem punca in sem jo pripeljala v ta lokal, nisem imela nobenih težav. Folku je bilo zanimivo. [...] Če bi bila pa moški, bi pa verjetno bila tepena.« (Lepa, 25)

10.5 Intersekcija spolne usmerjenosti in narodnosti

Podobno kot v razmerju med spolom in narodnostjo, so respondenti in respondentke z intersekcijo spolne usmerjenosti in narodnosti omenjali razlike v razumevanje spolne usmerjenosti znotraj svoje manjšinske etnične skupine v primerjavi s širšo družbo.

»Slovenec je gej, čefur pa je strejt. Mislim, da to ni le dvakrat, ampak stokrat bolj sprejemljiva opcija.« (Tine, 25)

»Problem je bil pri moji ožji družini. To je bil velik šok, ker sem pač po narodnosti Srb in sem še gej. To je bilo nekaj zelo katastrofalnega.« (Milan, 34)

Čeprav sogovorniki praviloma niso omenjali diskriminatornih epizod, ki bi jih zaradi svoje narodnosti doživeli znotraj gejevske in lezbične skupnosti, so vendarle menili, da bi bila pozornost njihovi specifični situaciji, ki nastaja na intersekciji narodnosti in spolne usmerjenosti, dobrodošla. To pa, poudarjajo nekateri, seveda ne bi rešilo vprašanja diskriminacije, s katerim so soočeni v vsakdanjem življenju.

»Edina organizacija, ki bi lahko [pokrila obe moji identiteti], bi bila organizacija čefurjev homoseksualcev. Tu bi bili manj diskriminirani kot smo samo v čefurski ali samo v lezbični ali gejevski organizaciji. Bi bili pa še vedno diskriminirani.« (Tine, 25)

»Ljudje, ki so iz bivših jugoslovanskih republik in so odraščali v močnih tradicionalnih družinah, imajo s tem [z istospolno usmerjenostjo, op. a.] ogromno problemov. Mislim, da bi se morala zanje organizirati kakšna akcija. [...] Ne vem, pogovori, kako priti ven, kako se rešiti. Ker teh primerov je ogromno.« (Milan, 34)

Intersekcija spolne usmerjenosti in vere

10.6

Intersekcija vere in istospolne usmerjenosti je unikatna zaradi tega, ker praviloma ena identiteta izključuje drugo identiteto; v našo raziskavo so bili zajeti pripadniki muslimanske, pravoslavne in katoliške vere, ki vse obsojajo homoseksualnost in jo obravnavajo kot obliko grešnosti. Posamezniki in posameznice, ki so verni in hkrati istospolno usmerjeni, pri vzpostavljanju ravnovesja med obema identitetama uporabljajo različne strategije, najpogosteje pa gre

za nekakšno obliko akomodacije verskega prepričanja z istospolno željo, kot na primer v primeru Lepe, ki je lezbijka in muslimanka.

»Okrog tega sem si postavila merila, v kaj bom verjela in v kaj ne. To se mi zdaj ne zdi sporno.« (Lepa, 25)

Homoseksualna identiteta se je Lepi sprva zdela tako nesprejemljiva, da je prostovoljno pristala na zdravljenje homoseksualnosti oziroma nekakšno izganjanje hudiča.

»Nisem se zdravila v Sloveniji, zdravili so me na Balkanu. [...] Ko sem prišla, so me sprejeli [muslimanski duhovniki, op. a.]. Povedala sem jim, kakšen problem imam, in so rekli, da v redu, da se to lahko vsakomur zgodi. Nobene diskriminacije, nihče ni rekel, da me ne bo zdravil. Potem so poskušali, pa jim ni uspelo. [...] To je neke vrste hipnoza ... z molitvijo. Spravijo te pod hipnozo in gre za neko vrsto izganjanja hudiča. Samo da to poteka v arabščini. Mene niso uspeli spraviti pod hipnozo. Če je nekaj v tebi, jim ne uspe. Jaz sem se jim samo smejala v obraz. [...] Potem sem se počutila dobro, ker sem razčistila določene stvari. [...] Po vsem tem sem si prišla na jasno, da to tako je in da to moram sprejeti. Ali pa, ne vem, sebi lagati celo življenje ...« (Lepa, 25)

10.7 Intersekcija spolne usmerjenosti in hendikepa

Respondent z omenjenima identitetama (hendikep, gej) je v kontekstu intersekcije omenjal predvsem vprašanje partnerskih vez oziroma možnosti vzpostavitve partnerske veze, kar je, kot smo omenili že prej, poleg vprašanja zaposlitve eno od najbolj žarečih področij potencialne diskriminacije v kontekstu hendikepa. Respondent z obema osebnima okoliščinama je poudaril, da tudi v gejevski in lezbični skupnosti njegov hendikep zakrije njegovo celotno podobo. Njegova subjektiviteta je pravzaprav ukinjena in je viden zgolj še kot hendikepirano telo.

»Pri meni je še to, da tudi vidijo potem samo te noge in jih to odbija.«
(Tomaž, 23)

Intersekcija narodnosti in hendikepa

10.8

Strokovnjakinje s področja težav v duševnem zdravju so na fokusnih skupinah opozorile, kako so migranti pogosto v slabšem položaju glede zdravstvene oskrbe, če se soočijo s težavo v duševnem zdravju. Zaradi njihovega neurejenega položaja – delodajalci jih zaposlujejo na črno – nimajo niti možnosti obiska pri psihiatru.

»Zaradi neurejenih zdravstvenih konvencij so bili migranti – vsaj v preteklosti, zdaj ne vem, kako je s tem – deležni bistveno slabše obravnave kot slovenski državljani. [...] Imela sem primer dveh delavcev iz južnih republik, ki sta imela še to smolo, da nista bili prijavljena. Pri delodajalcu sta delala na črno. Niti k psihiatru nista mogla. Potem smo našli nekega psihiatra, ki je bil Srb in samo zaradi tega, ker sta bila tudi ona dva Srba, ju je sprejel. Ampak ju je seveda sprejel na črno.« (Nina, ST)

Čeprav je naša eksploratorna raziskava pokazala na bistveno večjo prisotnost enodimenzionalne diskriminacije (ali pa je bila diskriminacija razumljena na ta način – možno je namreč, da je v primeru diskriminacije součinkovalo več okoliščin, ki jih respondent ni zaznal), zgornji primeri vendarle kažejo na nujnost tematiziranja interseksijske diskriminacije. Tematiziranje je pomembno predvsem v smislu senzibilizacije, kar pomeni, da morajo biti tisti, ki delajo z ljudmi, ki so diskriminirani, pozorni na to, da diskriminacijo lahko povzroča součinkovanje več okoliščin. Hkrati je tovrstna senzibilizacija pomembna tudi v primeru anti-diskriminacijskih politik, ki z upoštevanjem zgolj ene dimenzije ne preprečujejo interseksijske diskriminacije.



Načini upravljanja s stigmo

11

Goffmanova študija o stigmi predstavlja vrsto različnih načinov upravljanja s stigmatizirano identiteto, ki pa jo lahko razdelimo na štiri tipične odzive stigmatiziranih oseb na svojo stigmo: (1) popravilo, (2) kompenzacija (posredno popravilo), (3) prekinitev z realnostjo in (4) osamitev. V prvem primeru posameznik poskuša popraviti tisto, za kar misli, da je objektivni razlog njegove stigme (to seveda velja le za tiste, ki to domnevno lahko naredijo – na primer odstranitev telesne posebnosti s plastično operacijo). Kompenzacija (Goffman sicer ne omenja tega termina) pomeni obliko posrednega popravila svoje stigme. Posameznik vnaša dodatne napore v to, da lahko na primer opravlja stvari, katerih zaradi razloga svoje stigme praviloma ne more opravljati (npr. slepi se nauči smučanja). Prekinitev z realnostjo pravzaprav pomeni reinterpretacijo svoje stigme; posameznik se oprime nekonvencionalne interpretacije (v nasprotju s stigmatizirajočo), ki razlogu za stigmo pripisuje drugačno vrednost (tak primer reinterpretacije so zagotovo gejevske in lezbične parade ponosa). Osamitev kot oblika upravljanja s stigmo pomeni pobeg iz realnosti vsakdanjega življenja, kjer se posamezniku ali posameznici ni potrebno soočati s svojo stigmo (Goffman, 2008 [1963]: 17–25).

Načine upravljanja s stigmo, ki so jih omenjali respondentke in respondenti v intervjujih in fokusnih skupinah, je moč razporediti v Goffmanovo kategorizacijo odzivov na stigmo. Vendar pa jih bomo tukaj dodatno razčlenili in razporedili v sedem vsebinskih kategorij. Večina ustreza Goffmanovi tretji in četrti kategoriji, medtem ko prvih dveh tipov odzivov na stigmo po Goffmanu v naših intervjujih skorajda nismo zaznali.

Respondentke in respondenti so različne oblike izključevanja ter verbalne in fizične napada nase razumeli kot pritisk k uklonitvi normam, ki veljajo v določeni kulturi. Hkrati so zaradi prepoznavnih znakov konstituirani kot

stereotipni predstavniki določene skupine, na primer verske, etnične in podobno, in vedno znova postavljeni v situacijo, kjer morajo svojo pozicijo braniti in zagovarjati. To je nenazadnje ena od značilnosti stigme, saj poleg njene *relativnosti* (različen pomen stigme v različnih družbenih kontekstih), Stafford in Scott (1986) omenjata tudi *kolektivnost* kot značilnost stigme. Ta po našem mnenju ne pomeni samo, da razvrednotenje prihaja iz skupine ali družbe kot take, pač pa tudi, da negativno vrednotenje enega posameznika zelo verjetno pomeni tudi razvrednotenje skupine, ki ji pripada.

11.1 Destigmatizacija stigme

Eni od pogostih strategij, ki jo naši respondenti in respondentke uporabljajo v vsakdanjem življenju kot obliko upravljanja s stigmo, lahko rečemo destigmatizacija stigme. Gre za vzpostavitev samozavestne pozicije v identiteti, ki jo okolica sicer stigmatizira, kar odgovarja Goffmanovi kategoriji »prekinitve z realnostjo«. Samozavestna pozicija deluje kot obrambni ščit pred stigmo, gre za nekakšno pozicijo ponosa v stigmati, s katero okolici ne dovoliš razvrednotenje svoje identitete.

Muslimanka Ajša je opozorila, da jo ljudje pogosto sprašujejo o njeni veri, pri čemer so vprašanja praviloma zastavljena tako, da poskušajo spodbijati legitimnost te vere. Strategija upravljanja s stigmo, s katero se sooča Ajša kot muslimanka, ki je vero prevzela (odraščala je v slovenski katoliški družini), po njenih besedah vključuje predvsem »močno voljo« in samozavesten nastop.

»Moraš imeti močno voljo, da lahko vztrajaš naprej, da se ne pustiš omajati okolici. [...] Sem taka oseba, da se naredim samozavestno. Nočem pokazati strahu, ker sem opazila, da ko enkrat pokažeš strah, ljudje planejo po tebi in te hočejo še bolj poriniti dol.« (Ajša, 29)

Destigmatizacija stigme deluje tudi v smislu pritiska na širšo okolico, da sprejme posameznika in njegovo identiteto. Lepa, ki je istospolno usmer-

jena muslimanka, je tako poudarila, da je šele z lastnim sprejetjem spolne usmerjenosti k sprejetju prisilila tudi druge.

»Na začetku je bila panika, kaj bodo drugi rekli in kako bodo to sprejeli. Potem sem se pa pač odločila, da bom tako živela ne glede na vse. Zdi se mi, da so me potem tudi sprejeli, da jim ni preostalo drugega.« (Lepa, 25)

Proces sprejemanja stigmatizirane identitete je lahko tudi obraten. V skupinah za samopomoč, na primer, poskušajo uporabnikom pomagati, da sprejmejo svojo identiteto.

»Na področju duševnega zdravja opažam, da si človek stigmo prilepi sam, šele potem mu jo da okolica. Delamo predvsem na tem, da človek sprejme samega sebe takega, kot je. Šele potem mu postane stigma, ta nalepka, nepomembna, ker je zadovoljen sam s sabo.« (Vesna, ST)

Podobna oblika destigmatizacije stigme je tudi nepriznavanje stigme, ki se odraža v nesenzibilnosti za izključevanje. Posameznik preprosto ne dopusti, da bi bil obravnavan kot žrtev in se tudi sam ne razume na tak način.

»Imam sicer eno črko v priimku in imenu, ki je slovenska abeceda ne pozna, ampak nisem imela nobenega občutka, da bi me kdo obsojal zaradi tega. Mogoče nisem dovolj pozorna, kaj se dogaja okrog mene, ker me 'boli kurac'. [...] Če ti ni kul sedeti tukaj z mano, potem pojdi stran. Ne silim te, da moraš biti v moji družbi. Morda zato ne opazim takšnih težav.« (Maja, 20)

Racionalizacija in »opravičevanje« stigme

11.2

Druga oblika opravljanja s stigmo je racionalizacija stigme. Gre za ugotovitev, da je stigma neobhodna in na nek način razumljiva. Racionalizacija tako deluje v smislu sprejetja »stvari takih kot so«. Vendar pa v tem primeru ne gre za resignirano sprejetje svojega položaja, pač pa pojasnitev stigme posledič-

no pripelje do sprejetje le-te. Sebira, muslimanka iz Bosne, ugotavlja, da je drugačna obravnava Bošnjakov v Sloveniji v primerjavi s Slovenci »normalna«.

»Zavedamo se, da ne moremo biti original Slovenci. Tudi če imamo državljanstvo. [...] Državljanstvo smo vzeli zaradi pravic in vsega tega, ampak se tudi zavedamo, da ne moremo biti kakor Slovenci. Družimo se z njimi, z njimi opravljamo marsikatera dela, ampak normalno, v telesu ne moremo biti Slovenci. Kakor Slovenci ne morejo biti muslimani.« (Sebira, 43)

11.3 Relativizacija stigme

Podobna strategija kot racionalizacija je relativizacija stigme. Pri tem posameznik svojo stigo razume kot eno od možnih okoliščin, zaradi katerih si kot posameznik izključen, vendar pa naj bi pri tem šlo za nek splošen trend izključevanja, ki je na primer v skupini mladostnikov običajen.

»Nisem se počutila izključeno. Otroci se zafrkavajo med seboj, pa nekaj najdejo na tebi. Lahko tudi dolg nos, mogoče veliko glavo, pa te zaradi tega zafrkavajo.« (Tanja, 32)

11.4 Skrivanje stigme

Skrivanje ali prikrivanje stigme je ena od pogostih strategij upravljanja s stigo. Posameznik se izogne situacijam, v katerih bi bil potencialno diskriminiran, na način, da skriva svojo stigo. Skrivanje stigme je hkrati lahko tudi oblika diskriminacije, če ta pritisk oziroma zahteva prihaja od ljudi okrog posameznika s stigo, ki skrivanje zahtevajo zaradi tega, da bi tudi sami sebe zaščitili pred stigo oziroma sramoto, ki jo ta prinaša (o tem pišemo zgoraj). Tomaž, na primer, svoj hendikep lahko deloma skriva, ker še vedno lahko malo hodi. Ukinitev vidnega znaka hendikepa mu, pravi, šele omogoča navezovanje stikov v gejevski diskoteki.

»Če grem ven, če grem v Štirko ali v Inbox, kamor grem zelo redko, [...] grem tja brez voza, brez bergel, in četudi se utrudim, tudi če ne morem, grem rajši peš kot z vozom. Ker drugače ne bi imel nobene možnosti nikogar spoznati.« (Tomaž, 23)

Podobno je »vidni znak« (določen tip oblačil) ukinil tudi Marko, da bi v šoli prikriž vnaprejšnje povezovanje oblačil z njegovo spolno usmerjenostjo.

»Hodim v srednjo šolo, kjer so pretežno fantje. Glede homoseksualnosti je tukaj zelo nesprejemljivo. [...] Če bi se outiral, predvidevam, da bi bilo zelo slabo. Tudi v razredu, ko profesor sliši, da kdo komu reče peder, sploh ne reagira. Doživel sem že, da je profesor rekel, da so pedri klasa za sebe. [...] Zaradi šole sem spremenil svoj stil oblačenja. Oblačil sem se bolj ... pedrsko, kako naj rečem ... oprijete majčke, oprijete hlače in take fore. Zaradi tega so me začeli zafrkavati. [...] Dejansko me je šola prisilila, da sem se spremenil. Na začetku mi je bilo zelo žal, počutil sem se osramočenega. Ampak zdaj sem se pa navadil.« (Marko, 18)

Osnovna funkcija skrivanja svoje stigmatizirane identitete je seveda zaščita pred nasiljem oziroma socialnim izključevanjem.

»Nekako spustiš te ograje in jih postaviš kakorkoli hočeš zaradi tega, ker se nekako moraš zavarovati. Toliko poznam socialne razmere in družbo, da vem, kje me čaka kakšna grožnja [zaradi istospolne usmerjenosti, op. a.], in se ji niti ne izpostavim, ker se mi zdi brezveze.« (Nika, 31)

»[Ljudje s težavo v duševnem zdravju] ne želijo o tem govoriti, ker vedo, da bodo potem spet izločeni. Spomnim se neke naše uporabnice, ki je imela fanta iz drugega okolja, ki je pred tem ni poznal. Lep čas mu ni želela povedati. Potem pa, ko mu je po več kot pol leta druženja povedala, da ima psihiatrično diagnozo in terapijo – nekako se je dovolj varno počutila, da mu je povedala – potem pa je bil to razlog, da sta šla narazen.« (Nena, ST)

Skrivanje identitete je lahko v posameznikovi interpretaciji definirano ne kot zaščita sebe, pač pa drugih pred nerodno situacijo, v kateri bi se znašli, če bi poznali določeno identiteto posameznika. A ne glede na tovrstno preinterpretacijo skrivanja stigme, ta vendarle deluje kot obrambni mehanizem.

»Na določenih mestih ne razlagam tega [da sem istospolno usmerjena]. Pa ne zato, ker me je sram ali kaj takega, ampak predvsem zaradi drugih. Bi bilo potem tudi njim zoprno.« (Magda, 35)

Skrivanje stigme lahko poteka tudi na ravni izrekanja, ki je v naslednjem primeru povezano z intersekcijo različnih etničnih identitet. To pa v binarni shemi čistih etničnih identitet ponovno predstavlja težavo.

»Imajo me za Neslovenko. Tisti, ki me poznajo, vedo, da je moj oče Rom, ampak to je drugače kot biti Romkinja. Nikoli ne rečem, da sem Romkinja. S tem se tudi sama distanciram od tega. Rečem, da je moj oče Rom. Verjetno zato, ker mi je neprijetno. [...] Oče je Rom, mama je Slovenka, kaj sem pa jaz? Jaz pa sem Ljubljanka z romskimi koreninami ali kaj?« (Elvira, 31)

11.5 Zrcaljenje stigme

Podobno kot oblika destigmatizacije stigme je tudi zavrnitev stigme kot problema, s katerim bi se posameznik moral ukvarjati, oblika ukvarjanja s stigmo (spet podobna Goffmanovi »prekinitvi z realnostjo«). Zrcaljenje stigme se vzpostavi tako, da je »lastništvo problema« preneseno na tiste, ki stigmatizirajo. Rečeno drugače: problema nima človek s stigmo, pač pa družba, ki ga stigmatizira. Problem je torej v posameznikovi preinterpretaciji pripisan okolici in ne več njegovi identiteti. Stigma se na ta način zrcali na tiste, ki jo posamezniku pripisujejo.

»Vse te komplekse sem v določenem času odvrгла in dojela, da to ni več moj problem. To je njihov problem. [...] Od takrat naprej so se mi odprla čisto neka druga vrata, neka dogajanja in vse skupaj je šlo čisto drugo pot. Stagnacija je

prenehala in stalno pričakovanje nečesa nedoločenega. [...] Enostavno sem veliko manj trpela, veliko manj sem bila prizadeta, prizadetost sem praktično odvrгла. Zdaj se mi to zelo redko zgodi, razen če mi je neka oseba zelo pri srcu, da ne morem objektivno oceniti situacije. V glavnem pa, če me nekdo prizadene namenoma ali pa nevede, vse to jemljem kot njegov problem, ne moj. « (Marija, 59)

Marija je upravljanje s stigmo, ki jo je pravzaprav izničila tako, da ni »priznala« in pristala na izključenost, ki jo stigma prinaša, obrnila v pozitivno izkušnjo.

»Odkar sem se sama odprla proti družbi, doživljam neverjeten sprejem ljudi. Tukaj, kjer živim in kjer hodim vsak dan v trgovino, mi osebje, kadar sem brez asistencе, vedno priskoči na pomoč in s toliko prijaznosti, da je neverjetno. Tukaj je kot ena malo večja vas, veliko ljudi me pozdravlja. Tako sem doživela pred nekaj leti okrog božiča, da je do mene pristopila neznana ženska, me objela in rekla: 'Hvala, ker ste vedno nasmejani'.«(Marija, 59)

Stigma kot prednost

11.6

Tudi strategija konstituiranja stigme kot prednosti je podobna destigmatizaciji stigme, le da je stigma v tem primeru »ukinjena« prek uvida, da iz izkušnje stigme izhajajo pozitivne pridobitve za posameznika. V prvi vrsti izkušnja stigme prinese večjo senzibilizacijo do različnosti, v odnosih med ljudmi in podobno, hkrati pa gre za ugotovitev, da je stigma pripeljala do izkušenj, ki so pravzaprav posameznikova prednost. Tanja, na primer, meni, da je njena izkušnja hrvaške etnične pripadnosti in življenja v Sloveniji, kar je bil nekoč in še vedno je lahko razlog za izključevanje, njena prednost, saj namesto ene kulture pozna dve.

»Včasih, ko sem bila mlajša, se mi je zdelo, da sem na slabšem. Zdaj pa ne. Zdi se mi, da sem na boljšem, ker imam znanje obeh kultur. Ko sem bila majhna, sem bila na slabšem, ker te zafrkavajo, potem pa traja nekaj časa,

da se navadijo nate. In pozneje tudi postaneš bolj ponosen na to, da poznaš obe kulturi.« (Tanja, 32)

»Ravno zaradi tega sem v prvi fazi razvila sočutje do vseh različnih vrst drugačnosti, ker vidiš, da nisi nič naredil, pa te vseeno drugače obravnavajo. Najprej je bilo sočutje, zdaj pa se mi zdi, da sem zaradi tega totalno širši človek. Zdi se mi, da me je to v resnici zelo obogatilo. Ljudje, ki gledajo drugače na spol ali narodnost ali karkoli drugega, se mi zdaj zdijo totalno zaplankani. Zaradi tega imam večvrednostni kompleks, ki je prišel iz manjvrednostnega.« (Tina, 36)

11.7 »Mama ima v službi zelo dobrega sodelavca, ki je po narodnosti Slovenec. Njegova hči je končala medicinsko fakulteto, končala specializacijo in bila je zelo dobra zdravnica. Zato so jo povabili na delo v Avstrijo. Afirmirana ženska, stara 35 let, se je po enaindvajsetih dneh vrnila nazaj domov, objokana kot petletni otrok zaradi tega, ker je bila za njih »ausländer«. Takrat je rekla očetu, da nikoli več ne bo pomislila o naših priseljencih na tak način, ker zdaj ve, kako to boli.« (Sanja, 27)

Resignacija

Vdanost v usodo morda ni strategija aktivnega upravljanja s stigmo, je pa to pozicija, ki jo nekateri posamezniki, kontinuirano izpostavljeni stigmati in diskriminaciji, prevzamejo. Na fokusnih skupinah je bila resignacija pogosto omenjena prav v povezavi z ljudmi s težavo v duševnem zdravju.

»Pri številnih vidiš, da so sprejeli [to stanje]. So osamljeni, tukaj se družijo med sabo, vedo, da jih okolje ne sprejema in so tudi sami to sprejeli. [...] To je motnja, ki jih spremlja že desetletja, to je njihov način življenja. Dostikrat izrazijo željo: 'Joj, veste, tako pogrešam družbo, pogrešam partnerja, bi imela otroka, bi imel družino, bi se zaposlil ...' Ampak to jim nekako ni dosegljivo in to sprejmejo.« (Nena, ST)



Posledice stigmatizacije in diskriminacije

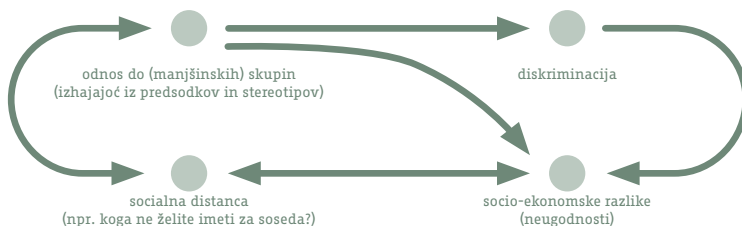
12

Posledice diskriminacije so raznotere, v osnovi pa je njihov imenovalec »*proces drugačenja*«. Vzpostavitev *Drugega* (v binarni igri moči med »mi« in »oni«) pomeni, da tiste, ki niso »mi«, prepoznamo kot kategorično drugačne. V tej drugačnosti pa je vedno potencialno skrita tudi možnost hierarhizacije (»mi smo več kot oni«) in stereotipnega dojetja teh »drugačnih« skupin. Proces *drugačenja* kot posledica diskriminacije torej pomeni v prvem koraku primerjanje z drugimi skupinami/posamezniki in takoj v naslednjem tudi že distanciranje od teh skupin/posameznikov. Gre za ohranjanje lastne identitete kot večvredne in pozitivne ter hkratno stigmatiziranje oziroma diskriminiranje drugih identitet.

Posledice »drugačenja« oziroma diskriminacije so različne – od ekonomskih, socialnih, političnih do povsem psiholoških, kot so na primer anksioznost in depresija. Makkonen (2002a) poudarja, da diskriminacija pogosto privede do »verižne reakcije neugodnosti«, kar pomeni, da diskriminacija na enem nivoju lahko vodi tudi do slabšanja posameznikovega položaja na drugih nivojih vsakdanjega življenja. Tako vstopimo v začaran krog diskriminacije.

Začaran krog diskriminacije (prirejeno po Makkonen, 2002a)

slika 4



Začaran krog diskriminacije s svojimi posledicami deluje takole: izhodišče je odnos do določenih posameznikov ali skupin v družbi. Če ta odnos izhaja iz predsodkov in stereotipov, potem to vpliva na eni strani na socio-ekonomske razlike, ki se vzpostavljajo v družbi, predvsem pa na socialno distanco do teh skupin. Slednja se v socioloških raziskavah meri z vprašanjem, koga ne želite imeti za soseda in je dober »napovednik« (seveda ne brez pomanjkljivosti), kdo v družbi je potencialno diskriminiran.²⁵ Socialna distanca prav tako povratno deluje na socio-ekonomske razlike ali neugodnosti, ki so jim skupine zaradi marginaliziranja v družbi izpostavljene. Ker teh povezav, kot trdi Makkonen (2002a), ljudje ponavadi ne prepoznajo, tovrstne razlike vzamejo kot dokaz inferiornosti določenih skupin v družbi. Takšen odnos je seveda tudi izhodišče za diskriminacijo, ta pa v svojih posledicah ponovno vpliva na socio-ekonomske razlike. Odnos torej ohranja stereotipe in predsodke, ti ohranjajo socialno distanco in diskriminacijo, ta vpliva na socio-ekonomske razlike in začaran krog se zavrti v neskončnost.

V pričujoči raziskavi smo respondentke in respondente spraševali po konkretnih posledicah diskriminacije, ki so jih po njihovem mnenju utrpeli zaradi neenakopravne obravnave. Zabeležili smo pet tipov posledic, ki so prvenstveno vezane na psihološke in zdravstvene posledice.

12.1 Socialna izključenost

Posledice sistemske diskriminacije lahko rezultirajo v popolni izključitvi posameznika. Mate, ki je hendikepiran, je na primer moral zaradi nepriklagenega vhoda v šolo posledično pristati na zgodnjo upokožitev in s tem socialno izključenost. Gre za tipičen primer »veržne reakcije neugodnosti« (Makkonen, 2002a).

»Vpisal sem se v srednjo ekonomsko šolo, ki sem jo na žalost po treh mesecih moral zapustiti, ker ni bila dostopna za osebo, vezano na voziček. Tam je pet

²⁵ Vprašanje je vključeno v raziskave Slovenskega javnega mnenja. Glej: <http://www.adp.fdv.uni-lj.si/opisi/serija/SJM/>.

stopnic, da prideš v šolo, da prideš v učilnico 25 stopnic, sanitarije so bile nedostopne za osebo na vozičku, tja pa sem moral vsak dan. Večina šol še danes ni prilagojena hendikepiranim osebam. Tako da sem po treh mesecih moral šolo zapustiti in se počasi upokojiti, ker druge možnosti ni bilo. In od takrat sem pač v penzionu in čakam na lepši jutri.« (Mate, 55)

Izključitev posameznika ni zgolj posledica (sistemske) diskriminacije, ampak je izolacija sama lahko tudi oblika diskriminacije.

»Na šoli so se dogovorili, da bo vsak otrok, ki ima rojstni dan, prinesel kaj za druge otroke. Ko je nek neromski otrok imel rojstni dan, je sladkarije dal vsem, razen moji hčerki. Sošolka, ki je temu fantu pomagala deliti sladkarije, ga je vprašala: 'Kaj pa za Megico?' 'Ne,' je odgovoril, 'ona je pa ciganka'. [...] Takrat sem znorel in šel do učiteljice. Rekla je, da ni vedela, da je šele od otrok izvedela, kaj se je zgodilo. [...] Moja hčerka je imela rojstni dan dva meseca pozneje. Rekel sem ji: 'Odloči se, ali boš dala vsem, ali tistemu fantu ne boš dala.' Pa je rekla: 'Ne, ati, jaz bom pa vsem dala'.« (Bobo, ST)

Diskriminacija lahko povzroča izolacijo, ki je po eni strani posledica družbenega izključevanja, po drugi strani pa posledica posameznikovega upravljanja s stigmo. Posameznik se namreč izogiba situacijam, v katerih bi bil lahko potencialno diskriminiran.

»Če ne bi bila Romkinja ... bi mogoče imela več kolegov, kolegic. Ne mogoče, zagotovo.« (Fani, 58)

»Stvari so me večkrat prizadele. Počutila sem se osamljeno, ker sem se pač odmaknila od ljudi. [...] Ampak izolacija je, kakorkoli to obrneš, neke vrste diskriminacija.« (Nika, 31)

»Mene občutek diskriminacije zelo potre. [...] Ne želim konfliktov, zato se potegnem vase in potem se mi zdi, da občutim neko neizhodnost. [...] Najrajši bi se izoliral, bil sam s seboj in s svojim partnerjem.« (Matjaž, 30)

12.2 Samostigmatizacija

Eksplicitno ali implicitno izključevalni karakter okolja, v katerem posameznik z določeno (stigmatizirano) identiteto živi, na dolgi rok lahko deluje kot samo-izpolnjujoča se prerokba. Kontinuirana stigmatizacija pripelje do prevzema stigme, do prepričanja, da je stigma upravičena, izključevanje pa utemeljeno in razlogi zanj resnični. Na ta način pride do nekakšne samo-stigmatizacije. Več respondentk in respondentov je namreč omenjalo, da so postopoma začeli verjeti temu, kar so ljudje o njih govorili. Tovrstno izključevanje zagotovo povzroča osebne travme in težave.

»Enostavno je bilo velikokrat rečeno, pa kaj ti pričakuješ, bodi zadovoljna s tem, kar imaš, saj več ti pa ne pripada. Ko si dolgo časa soočen s takim načinom mišljenja, potem tudi že sam skoraj verjameš, da je tako.« (Marija, 59)

»Ko sem bila majhna, so mi govorili, da smrdim, da sem ciganka, da sem takšna in drugačna, zaradi tega ker nisem Slovenka. In morate se zavedati, da je to na meni definitivno pustilo nek pečat, zato ker ko majhnega otroka postavljaš v nič, potem ta otrok s tem tudi raste.« (Sanja, 27)

Podobno samo-izpolnjujoča se prerokba lahko deluje kot strah pred obtožbo, ki bi bila osnovana na stigmati in stereotipnih predstavah, povezanih z določeno stigmo oziroma osebno okoliščino.

»Mene je bilo vedno strah, da bi me kdo obdolžil, da sem kaj ukradla. [Bala sem se], da bodo mene obtožili, če bo kaj izginilo, ker nisem Slovenka. Ker je bilo to tako prisotno. V garderobah v šoli pa tudi na tekmah ... velikokrat je kaj izginilo. In mene je bilo zelo strah, da me bodo obtožili.« (Nina, 36)

Samostigmatizacija je lahko tudi posledica ponotranjenega sovraštva do samega sebe, ki izvira iz družbeno pripisane stigme. Tipičen primer je ponotranjena homofobija, s katero se sooča tako rekoč sleherni gej ali lezbijka, saj kontinuirano izpostavljenost homofobičnemu in heteroseksističnemu okolju privede do ponotranjena predstav o nesprejemljivosti homoseksualnosti.

Ponotranjena homofobija se lahko izraža na različne načine – od skrivanja homoseksualnosti kot znaka potencialne diskriminacije do samosovraštva.

»Ne počutim se sproščene, da svojega fanta primem za roko in grem čez mesto. Pa vsi vedo, da sem gej. Ampak vseeno je v meni neke vrste strah, ki je zakoreninjen, da delam nekaj nepravilnega. [...] To je globoko zakoreninjena diskriminacija, ki jo sam pri sebi izvajam.« (Franci, 38)

»Pred leti sem se držala za roko z ljubico. Šli sva po cesti mimo Gimanzije Ledina. Očitno je bil ravno odmor, ker so bili ljudje na oknu in se drli dol na naju. Potem so začeli predmeti leteti skozi okno in seveda sva se spustili za roko, pospešili korak in šli naprej. [...] To je taka stvar, ki je ne pozabiš in jo imam ves čas v glavi in grem sama sebi zaradi tega na živce. Samocenzura je posledica strahu.« (Lojzka, 32)

Poslabšanje zdravstvenega stanja

12.3

Diskriminacija je neposredno povezana tudi z izbruhi bolezni ali poslabšanji zdravstvenega stanja posameznika oziroma posameznice. Zarja je na primer omenjala primer fanta s težavami v duševnem zdravju, ki se mu je zdravstveno stanje poslabšalo kmalu po tem, ko ni dobil delovnega razmerja v podjetju, kjer so ga sprva hoteli zaposliti, potem pa so očitno izvedeli za njegovo diagnozo.

»Spomnim se fanta, ki je bil na rehabilitaciji [...] in je bil v nekem računalniškem podjetju na usposabljanju in so že potekala pogajanja, da bi dobil to zaposlitev. Zelo rad se je ukvarjal z računalniki. In potem je bil tisti dolgi vikend 25. junija, ko je praznik vmes. Takoj po tistem vikendu je k meni prišla njegova mama in sem rekla: 'Ja, očitno je bil ta vikend predolg.' Delodajalec je moral kaj več poizvedovati in ga ni zaposlil. Posledica tega je bila, da smo ga v roku dveh tednov peljali v bolnišnico. Seveda se zruši človek, ko ve, da tudi takrat, ko je tako blizu za prijeto z roko ... pa seveda ni bilo eksplicitno rečeno, zakaj in kako [da ga ni zaposlil].« (Zarja, ST)

Tako kot je težava v duševnem zdravju lahko vzrok za diskriminacijo, pa je hkrati diskriminacija lahko eden od razlogov za nastanek težave v duševnem zdravju. Taka težava je torej lahko v prvem koraku posledica izključevanja in diskriminacije, v naslednjem koraku pa spet razlog za novo diskriminacijo.

»Nekateri omenjajo razloge, da se je motnja začela. Recimo to, da so izstopali iz svojega okolja. Ne primer, bil je moški iz bivše jugoslovanske republike, govoril je srbo-hrvaško in s seboj je prinesel svojo kulturo. Pojavila se je diskriminacija, izločili so ga. Dobil je vse te nalepke, čefur in to. Potem se je začel umikati in začela se je ta motnja.« (Nena, ST)

»Poznam primer duševne bolezni pri neki lezbijki, kjer je bila to posledica zatiranja spolne identitete. Nesprejemanje tega. Potem je sledila depresija ... Nastopi trenutek, ko spoznaš, zakaj je do tega prišlo. Ampak včasih je po petnajstih letih prepozno, ko spoznaš, da je duševna bolezen posledica nečesa takega.« (Zarja, ST)

Izkušnja diskriminacije v posameznika lahko vsadi strah pred ponovitvijo tovrstne izkušnje. To zagotovo pripelje do skrivanja svoje »stigme« in do različnih oblik samonadzora. Istospolno usmerjeni posamezniki in posameznice so omenjali, da se v javnosti ne držijo za roko s svojim partnerjem, da bi se tako izognili nasilju in diskriminaciji. V nekoliko drugačni obliki je strah prisoten v primeru duševnih motenj. Tu gre predvsem za strah pred ponovitvijo motnje, saj ta za seboj med drugim povleče tudi potencialno diskriminacijo in izključevanje.

»Meni je strah bolj grozen kot ponoven izbruh bolezni zaradi diskriminacije. Ker bolezen z zdravili spet lahko obvladaš, spet razmišljaš normalno, ampak strah, ko si enkrat zavržen od prijateljev, od partnerja ... In sploh ta strah, kaj če bo moj otrok tudi zbolel, kaj če bom na njega prenesel to bolezen? Strah je hud dejavnik diskriminacije.« (Nena, ST)

Še več diskriminacije

12.4

Diskriminacija sproža novo diskriminacijo. Ta se nujno ne dogaja na prvotnem nivoju, pač pa se po nekakšni »diskriminatorni spirali« prenaša tudi na druge nivoje in razmerja med skupinami in posamezniki. V tem primeru lahko govorimo o diskriminaciji med diskriminiranimi skupinami (ali celo znotraj diskriminirane skupine), ki deluje po principu grešnejega kozla. Reakcija na diskriminacijo, ki jo posameznik doživlja v svojem okolju, je projekcija negativnih lastnosti na druge manjšinske skupine, za katere se zdi, da so v družbi še bolj marginalizirane in nekako »slabše« kot manjšinska skupina, ki ji posameznik pripada. Tovrstna diskriminacija lahko deluje kot simbolno očiščenje lastne pozicije ali kot izraz agresivne etike, ki je posledica lastne družbene marginalizacije. Tomaž je, na primer, opozoril na diskriminacijo, ki jo izvajajo osebe s hendikepom.

»Ne razumem, zakaj ljudje, ki so ovirani, ki so diskriminirani, potem diskriminirajo druge. Saj so tudi oni drugačni. [...] Zakaj drugačni diskriminirajo drugačne? (Tomaž, 23)

Ajša je zrcalno obliko diskriminacije, ki jo je doživljala v svojem širšem okolju kot Slovenka, ki je prevzela muslimansko vero, doživljala tudi znotraj svoje manjšinske verske skupine. Če je zunanje okolje s težavo sprejelo »napačno vero« glede na njeno narodnost, so pripadniki verske skupnosti težje sprejeli »napačno narodnost«. V tem primeru tako lahko govorimo o dveh koncih iste diskriminacije, ki je v svoji osnovi interseksijska diskriminacija, saj se pojavlja na intersekciji med vero in narodnostjo. Ajša je znotraj svoje verske skupnosti občutila pritisk k temu, da postane taka kot Bošnjaki, ki so večinoma muslimani. Slednje se je izražalo predvsem na ravni jezika.

»Bošnjaki ali pa Turki me sprašujejo, ali sem že začela govoriti bosansko ali pa turško. Ko jih vprašam, zakaj, mi rečejo, da moram kot muslimanka tako govoriti. [...] Rekla sem jim: 'Čakajte, vera je za cel svet, ne samo za en

narod.' [...] Rekla sem, da sem še zmeraj Slovenka in da bom to do konca svojega življenja. Najprej sem muslimanka, potem pa sem Slovenka. Zanimivo je, da kaj takega slišiš od muslimanov. [...] V moji verski skupini večkrat pride do narodnostne diskriminacije.« (Ajša, 29)

Do diskriminacije znotraj lastne skupine pa ne prihaja nujno zgolj zaradi intersekcij z drugimi osebnimi okoliščinami, pač pa lahko različno manifestiranje iste osebne okoliščine rezultira v diskriminatorni obravnavi določenega dela manjšine. Tipičen primer je upor določenega dela gejevske skupnosti proti »feminiziranim« predstavnikom skupnosti. Feminizacija je opredeljena kot negativna in nezaželena, je moteči znak, ki meče »slabo luč« na celotno skupnost.

»Tisto obnašanje, miganje z rokami, jaz se tega striktno ne držim. Ljudje so si lahko enaki in jaz nobenega ne bom diskriminiral, ampak ravno zaradi takšnih, ki se tako obnašajo, je še slabše, je še več diskriminacije. Nekateri se tako obnašajo, da delajo sramoto in ljudje potem še bolj obsojajo. Malo se moraš prilagajati družbi, ker vseeno živiš v njej.« (Tomaž, 23)

»Poznam nekoga [geja], ki se noče družiti s feminiziranimi geji, ker ga je sram, kaj bo rekla okolica. In se sploh ne zaveda, da v osnovi sta oba enaka, samo videz je tisti, ki ju razlikuje.« (Marko, 18)

V opisanih primerih lahko govorimo o obliki »perfidne fragmentacije« (Re-ner, 2008), ki smo jo omenjali že prej. Zdi se, da sta prav prevzem stigme na eni strani (posameznik postane to, kar mu je skozi stigmo pripisano) oziroma izstop iz lastne skupine in posledično povratno izključevanje te skupine (posameznik se za ceno socialne vključenosti pridruži tistemu, ki ga je prej izključeval in namesto njega prevzame vlogo korektorja svoje lastne skupine) dve najhujši posledici stigmatizacije in diskriminacije, ki jasno kažeta, kako je diskriminacija povezana z razmerji moči. Gre pravzaprav za nasprotna dela istega kontinuuma.



Namesto zaključka: diskriminacija in sočutje

Številne, mestoma skorajda neverjetne zgodbe o diskriminaciji, ki smo jih izvajalci in izvajalke fokusnih skupin in intervjujev poslušali – del teh je zapisanih v tej študiji, čeprav so nujno omejene, saj zgodbe zvenijo drugače, ko jih slišiš in vidiš človeka, ki je bil diskriminiran –, najprej vzbudijo občutke sočutja. Čeprav so ta čustva lahko iskrena, si v prizadevanjih proti diskriminaciji z njimi ne moremo kaj dosti pomagati. Spodbujanje sočutja je lahko celo kontraproduktivno, saj diskriminirani v tej sočutni perspektivi postanejo »uboge žrtve«, pasivni subjekti družbenega izključevanja. Zdi se, da je namesto tega potrebno zavzeti aktivno pozicijo; diskriminacija je namreč vedno relacijska, zato žrtve diskriminacije niso samo tisti, ki so neposredno diskriminirani, pač pa je diskriminacija uničujoča tudi za družbo, v kateri se odvija. Družba, ki izključuje, zagotovo nima prihodnosti. Prav zaradi tega se zdi pomembna fraza, čeprav že zguljena, da nas različnost bogati, ne siromaši. Z vsako diskriminacijo, proti kateri ne posežemo aktivno, siromašimo tudi sami sebe.

V pričujoči razpravi smo posebej izpostavili intersekcijsko diskriminacijo, saj raziskave kažejo, da z upoštevanjem enodimenzionalne diskriminacije lahko spregledamo dimenzije, ki učinkujejo hkrati in vzpostavljajo neko »novo vsebino« diskriminacije, ki jo je potrebno nasloviti skozi različne dimenzije. Enodimenzionalni pristop k intersekcijski diskriminaciji je namreč vedno omejen. Vendar pa s tem ne želimo reči, da je intersekcijska diskriminacija hujša, nevarnejša, ima bolj uničujoče posledice kot klasična »enodimenzionalna« diskriminacija, na kar je v šali nakazala ena od respondentk. Ob razpravi o intersekcijski diskriminaciji je namreč rekla: »Če si ženska, pa lezbijka in še na invalidskem vozičku, potem si lahko že skoraj šus v bučo pošlješ.«

Različnih oblik diskriminacij nikakor nismo želeli hierarhizirati, čeprav gotovo obstaja razlika med verbalnim nasiljem in genocidom, na kar v svoji klasifikaciji izražanja predsodkov opozarja že Allport (1954). To pa seveda ne pomeni, da verbalnega nasilja ni vredno obravnavati z isto resnostjo.

Prebiranje zgodb o diskriminaciji, ki so nam jih pripovedovali sodelujoči v raziskavi, daje skorajda brezupen občutek, da se diskriminacija vedno znova pojavlja navkljub prizadevanjem za njeno izkoreninjenje. Eden od respondentov je diskriminacijo primerjal z Lernejsko Hidro iz grške mitologije. Heraklej je to kačo z devetimi glavami le s težavo ubil, saj sta za vsako odrezano glavo zrasli dve novi:

»Diskriminacija je kot Hidra. Odrežeš ji glavo in se pojavita dve novi. Širi se vsepovsod, kamorkoli se obrneš. Čisto tako nalezljiva se mi zdi. Ljudje, ki danes izgledajo razumno, niso imuni na te stvari. Kamorkoli pogledam okrog sebe, povsod to vidim.« (Dalibor, ST)

Spirala diskriminacije je zagotovo neskončna, a pravne regulacije in antidiskriminacijska zakonodaja, primeri dobrih praks in večja senzibilnost za diskriminacijo vendarle pričajo o tem, da boj proti diskriminaciji ni povsem brezploden. Morda nam nikoli ne bo uspelo to, kar je uspelo Herakleju, vendar nas to ne odvezuje od aktivnega preprečevanja diskriminacije, izobraževanja o diskriminaciji, opozarjanja na diskriminacijo, prepoznavanja diskriminacije in prizadevanja k vključujoči družbi.



Viri

Allport, Gordon W.

1954. *The Nature of Prejudice*. New York: Addison Wesley Publishing Company.

Bajt, Veronika.

2008. Muslims in Slovenia: Between Tolerance and Discrimination. *Revija za sociologiju* 39 (4): 221–234.

Bell, Mark.

2004. Critical Review of Academic Literature Relating to the EU directives to combat Discrimination. Brussels: European Commission.

Boréus, Kristina.

2006. Discursive Discrimination: A Typology. *European Journal of Social Theory* 9 (3): 405–424.

Boškic, Ružica, Tjaša Žakelj in**Živa Humer.**

2008. Everyday Life of Disabled Persons in Slovenia: The Case of Family Life and Leisure Time. *Revija za sociologiju* 39 (4): 251–265.

Bowleg, Lisa.

2008. When Black + Lesbian + Woman ≠ Black Lesbian Woman: The Methodological Challenges of Qualitative and Quantitative Intersectionality Research. *Sex Roles* 59: 312–325.

Butler, Judith.

1993. Imitation and Gender Subordination. V: Ablove, Henry, Michele Aina Barale in David M. Halperin (ur.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. London: Routledge, str. 307–320.

Crenshaw, Kimberle.

1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum* 139:139–142.

1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241–1299.

Čepin Čander, Maja.

2009. Nevladne organizacije proti večplastni diskriminaciji tudi s plakati: Kdaj ti bo zmanjkalo lepila?, Dnevnik, 12. 6. 2009, <http://www.dnevnik.si/novice/slovenija/1042273709> (10. 10. 2009).

Dragoš, Srečo.

2004. Islamofobija na Slovenskem. V: Trplan, Tomaž, Sabina Avtor in Roman Kuhar (ur.). Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti. Ljubljana: Mirovni inštitut, str. 10–27.

Essed, Philomena.

1991. Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory. London: Sage.

European Union Agency for Fundamental Rights.

2009. European Union Minorities and Discrimination Survey: Data in Focus Report 2: Muslims.

2009. European Union Minorities and Discrimination Survey: Data in Focus Report 1: The Roma.

Flash Eurobarometer 232 (The Gallup Organization).

2008. Discrimination in the European Union: Perceptions and experiences of discrimination in the areas of housing, healthcare, education, and when buying products or using services. Evropska komisija.

Foucault, Michel.

1993. Zgodovina seksualnosti: Skrb zase. Ljubljana: Škuc.

Fredman, Sandra.

2005. Double Trouble: Multiple Discrimination and EU Law. *European Anti-Discrimination Law Review* 2: 13–18.

Germain, Nicolas.

2009. Czech presidency pokes fun at EU members, France 24 International News, <http://www.france24.com/en/20090113-exhibition-stereotypes-sparks-controversy-czech-republic-art-brussels-european-union> (10. 10. 2009).

Glaser, Barney G. in Anselm Strauss.

1968. The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research. London: Aldine Transaction.

Goffman, Erving.

2008 [1963]. *Stigma: Zapiski o upravljanju poškodovane identitete*. Ljubljana: Aristej.

Harper, Douglas.

2001. Online Etymology Dictionary, www.etymonline.com (10. 10. 2009).

Herek, Gregory M.

1991. *Stigma, Prejudice, and Violence Against Lesbians and Gay Men*. V John C. Gonsiorek in James D. Weinrich (ur.). *Homosexuality: Research Implications for Public Policy*. Newbury Park: Sage Publications, str. 60–80.

Hernández, Tanya Katerí.

2005. *The Intersectionality of Lived Experience and Anti-discrimination Empirical Research*. V: Nielsen, L. B. in L. R. Nelson (ur.). *Handbook of Employment Discrimination Research: Rights and Reality*. Dordrecht: Springer, str. 325–337.

Hochschild, Arlie Russel.

1985. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

Hrženjak, Majda.

1999. *Več zlih kot lepih: podoba ženske v slovenskih osnovnošolskih berilih*. *Delta* 5(1/2): 133–150.

Kogovšek, Neža in**Brankica Petković.**

2007. *O diskriminaciji: Priložnik za novinarke in novinarje*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Komac, Miran (ur.).

2007. *Priseljenci. Študije o priseljevanju in vključevanju v slovensko družbo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.

Komac, Miran.

2003. »Nove« narodne skupnosti. V: Klopčič, Vera, Miran Komac, Vera Kržišnik Bukič (ur.). *Albanci, Bošnjaki, Črnogorci, Hrvati, Makedonci in Srbi v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, str. 38–136.

Kuhar, Roman in Jasna Magič.

2008. *Experiences and Perceptions of Homophobic Violence and Discrimination (Report)*. Ljubljana: Legebitra.

**Kuhar, Roman, Simon Maljevac,
Anja Koletnik in Jasna Magić.**

2008. Vsakdanje življenje istospolno usmerjenih mladih v Sloveniji (Raziskovalno poročilo). Ljubljana: Legebitra, http://www.drustvo-legebitra.si/legebitra/Istospolno_usmerjeni_mladi.pdf (10. 10. 2009).

Kuhar, Roman.

2006. Manjšine v medijih. V: Petkovič, Brankica in drugi. Mediji za državljane. Ljubljana: Mirovni inštitut, str. 119–167.

Kuzmanič, Tonči.

1999. Bitja s pol strešice: slovenski razizem, šovnizem in seksizem. Ljubljana: Mirovni inštitut.

2002. Post-socialism, Racism and the Reinvention of Politics. V: Pajnik, Mojca in Tonči Kuzmanič (ur.). Xenophobia and Post-socialism. Ljubljana: Mirovni inštitut, http://www2.mirovni-institut.si/eng_html/publications/pdf/MI_politike_symposion_xenophobia.pdf (10. 10. 2009).

Kymlicka, Will.

1995. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon Press.

Leskošek, Vesna.

(ur.) 2005. Mi in oni: Nestrpnost na Slovenskem. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Lippman, Walter.

2004 [1922]. Public Opinion. New York: Dover Publications.

Makkonen, Timo.

2002a. The Causes, Forms and Consequences of Discrimination. IOM-Helsinki, <http://www.iom.fi/anti-discrimination/pdf/CH%20I%202003%20FINAL.pdf> (10. 10. 2009).

2002b. Multiple, Compound and Intersectional Discrimination. Bringing the Experiences of the Most Disadvantaged to the Fore. Research Report No. 11. 'bo Akademi Institute for Human Rights.

Moon, Gay.

2006. Multiple Discrimination – Problems Compounded or Solutions Found?, <http://www.justice.org.uk/images/pdfs/multiplerediscrimination.pdf> (10. 10. 2009).

Ransford, H. E.

1980. The Prediction of Social Behaviour and Attitudes. V: V. Jeffries in H. Ransford (ur.). *Social stratification: A multiple hierarchy approach*. Boston: Allyn & Bacon, str. 265–295.

Razpotnik, Špela.

2004. Preseki odvečnosti. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.

Reber, Tanja.

2008. O življenju med filozofi in plemskim govedom. *Narobe* 2(7): 24–25.

Rich, Adrienne.

Compulsory Heterosexuality and the Lesbian Experience. V: Abelo, Henry, Michele Aina Barale in David M. Halperin (ur.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. London: Routledge, str. 227–254.

Ronsenblum, Darren.

1994. Queer Intersectionality and the Failure of the Recent Lesbian and Gay 'Victories'. *Law & Sexuality* 4: 83–122.

Stafford, Mark C. in Richard R. Scott.

1986. Stigma, Deviance, and Social Control. V: Ainlay, Stephen C., Gaylene Becker, in Lerita M. Coleman (ur.). *The Dilemma of Difference*. New York: Plenum Press, str. 77–91.

Šadl, Zdenka.

2002. Emocionalno delo in intimni odnosi v pozni moderni. *Teorija in praksa* 8 (39): 59–71.

Švab, Alenka in drugi.

2008. Posledice diskriminacije na družbeno, politično in socialno vključenost mladih v Sloveniji (Raziskovalno poročilo). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Švab, Alenka in Roman Kuhar.

2005. Neznosno udobje zasebnosti: Vsakdanje življenje gejev in lezbijk. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Tajfel, Henri.

1981. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ule, Mirjana.

2005. Predsodki kot mikroideologije vsakdanjega življenja. V: Leskošek, Vesna (ur.). Mi in oni: Nestrpnost na Slovenskem. Ljubljana: Mirovni inštitut, str. 21–40.

Varloo, Mieke.

2006. Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union. *European Journal of Women's Studies*. 13 (3): 211–228.

Velikonja, Nataša in Tatjana Greif.

2001. Anketa o diskriminaciji na osnovi spolne usmerjenosti. Lesbo 11/12, http://www.ljudmila.org/lesbo/raziskave_porocilo1.htm (10. 10. 2009).

ISBN 978-961-6455-56-5



12,00€