

RACIAL CAPITALISM, INTERSECTIONALITY OF SEXUALITY, STRUGGLES AND BODIES AS BORDERS

EDITORIAL

- 5 **Tjaša Kancler and Marina Gržinić:** Racial Capitalism, Intersectionality of Sexuality, struggles and Bodies as Borders

CRITIQUE, THEORY, INSURECTION, AND POLITICS

- 13 **Ruth Wilson Gilmore:** Abolition Geography and the Problem of Innocence
- 33 **Irena Šumi:** "It Might Well Be That the Future of Our Planet Will Play Out in Africa." A Conversation with Achille Mbembe
- 50 **Pitcho Womba Konga:** I said: "Let's Make Patrice Lumumba's Voice Heard Even Louder!"
- 67 **Yuderkys Espinosa Miñoso:** Towards the Construction of the History of a (Dis) Encounter: The Feminist Reason and the Antiracist and Decolonial Activity in Abya Yala
- 80 **Piro Rexhepi:** Carceral Geographies along the Balkan Refugee Route
- 93 **Justas Korsakovas:** Understanding How Migrants on the Slovenian Side of the Balkan Corridor were Deprived of the Opportunity to Act Politically in 2015
- 109 **Helios F. Garcés:** Anti-Roma/Anti-Gypsy Racism and the Decolonial Approach
- 136 **Tjaša Kancler:** Afrofeminisms: Emancipatory Possibilities of Remembrance. A Conversation with Esther (Mayoko) Ortega
- 145 **Marina Gržinić:** *Necropolitics* (2019) by Achille Mbembe. An Extended Essay
- 163 **Tjaša Kancler:** Decolonial Pathways of Knowledge and Memory Building. A Conversation with Diego Falconí Trávez
- 173 **Yela An:** *Parasite*, a Patriarchal Narrative: Repeating Stereotypes of Female Behaviour
- 191 **Mia Gonan and Lina Gonan:** Transphobia and the Left
- 212 **Bogdan Popa and Kerry Mackereth:** Vampiric Necropolitics: A Map of Black Studies Critique from Marx's Vampire to *Get Out's* Politics of the Undead
- 230 **Saša Kesić:** An Extended Review of *Opposing Colonialism, Antisemitism, and Turbo-Nationalism: Rethinking the Past for New Conviviality* (2020)

ART, ACTIVISM, ANARCHY, AND POLITICS

- 247 **Marina Gržinić and Tjaša Kancler:** The Trans*Reformulation of Language in Experimental Political Videos
- 264 **Nat Raha:** From *Apparitions / [9x9]*; From *£/€xtinctions*
- 269 **Maria Basura and Jorge Benavides:** Fuck the Fascism! ReEducativo PornoVandalism ShortFilm Series
- 272 **Marina Gržinić:** "Black Feminist Rap Combines Everything That Black Empowerment Is Fighting For." A Conversation with Luana Hansen
- 281 **Linda Porn:** Abolitionism, a Question of Race and Class
- 287 **Krudxs Cubensi:** Fat; They Didn't Let Me; Still

RASNI KAPITALIZEM, INTERSEKCIONALNOST SPOLNOSTI, BOJEV IN MEJNIH TELES

UVODNIK

- 5 **Tjaša Kancler in Marina Gržinič:** Rasni kapitalizem, intersekcionalnost spolnosti, bojev in mejnih teles

KRITIKA, TEORIJA, UPOR IN POLITIKA

- 13 **Ruth Wilson Gilmore:** Geografija abolicije in problem nedolžnosti
- 33 **Irena Šumi:** »Povsem lahko se zgodi, da se bo prihodnost planeta odigrala v Afriki.« Pogovor z Achillom Mbembejem
- 50 **Pitcho Womba Konga:** Rekel sem: »Naj se glas Patriceja Lumumbe sliši še močneje!«
- 67 **Yuderkys Espinosa Miñoso:** V smeri konstrukcije srečanja in/ali razhajanja. Feministični um ter antirasistično in dekolonialno delovanje v Abya Yali
- 80 **Piro Rexhepi:** Jetnišnične geografije balkanske begunske poti
- 93 **Justas Korsakovas:** K razumevanju tega, kako so bili migranti na slovenski strani balkanskega koridorja leta 2015 prikrajšani za možnost političnega delovanja
- 109 **Helios F. Garcés:** Antiromski/anticiganski rasizem in dekolonialna opcija
- 136 **Tjaša Kancler:** Afrofeminizmi: emancipacijske možnosti spominjanja. Pogovor z Esther (Mayoko) Ortega
- 145 **Marina Gržinič:** *Necropolitics* (2019) Achilla Mbembeja. Razširjeni esej.
- 163 **Tjaša Kancler:** Dekolonialne poti vednosti in izgradnje spomina. Pogovor z Diegom Falconijem Trávezom
- 173 **Yela An:** *Parazit*, patriarhalna pripoved: ponavljanje stereotipov ženskega vedenja
- 191 **Mia Gonan in Lina Gonan:** Transfobija in levica
- 212 **Bogdan Popa in Kerry Mackereth:** Vampirski nekropolitika: Zemljevid črnskih kritičnih študij od Marxovega vampirja do politike nemrtvih v *Zbeži!*
- 230 **Saša Kesić:** Razširjena recenzija knjige *Opposing Colonialism, Antisemitism, and Turbo-Nationalism: Rethinking the Past for New Conviviality* (2020)

UMETNOST, AKTIVIZEM, ANARHIJA IN POLITIKA

- 247 **Marina Gržinič in Tjaša Kancler:** Trans* reformulacija jezika v političnih eksperimentalnih videih
- 264 **Nat Raha:** Iz *Prikazni / [9x9]*; Iz *£/€kstinkcij*
- 269 **Maria Basura in Jorge Benavides:** Odjebi, fašizem! PreVzgojni pornovan-dalizem: serija kratkih filmov.
- 272 **Marina Gržinič:** »Črnski feministični rap v sebi združuje vse, za kar se bori tudi gibanje za opolnomočenje črnškega prebivalstva.« Pogovor z Luano Hansen
- 281 **Linda Porn:** Abolicionizem, vprašanje rase in razreda
- 287 **Krudxs Cubensi:** Debela; Niso mi pustili; Še vedno

Uvodnik: Rasni kapitalizem, intersekcionalnost spolnosti, bojev in mejnih teles

Čeprav je socializem/komunizem zgodovinsko pomenil revolucionarni poskus preloma s kapitalistično kolonialno politično in ekonomsko organizacijo družbe, so se razredna delitev, patriarhat, bizarnost spola, heteronormativnost ohranjali in organizirali tudi v bratstvu in enotnosti. Zato se ta številka hkrati osredotoča na vprašanja o odnosih med socializmom, feminizmom, dekolonialnimi boji, med postsocializmom devetdesetih in postkolonializmom po drugi svetovni vojni ter stanju novega hitrega kapitalizma in dekolonialnosti.

Če socializmu/komunizmu navkljub vsemu ni uspelo, se ta točka spodletelosti zdaj spreminja v celoten ustroj, ki malodane samodejno preslikava logiko zahodne kolonialnosti in kapitalizma v nekdanji Vzhodni Evropi, kar zahteva podrobnejšo in kompleksnejšo analizo rasizacije, ki v sami osnovi definira razmerje med ekonomijo, državo, demokracijo, nasiljem in politiko smrti. Izvoru današnje politične in ekonomske situacije na Balkanu lahko sledimo po odtisih kolonialne/imperialne zgodovine, ki se prepreda čez celoten prostor in danes naprej prek nenehno spreminjajočih se logik organizira diferenciacijo, razčlovečenje ter kapitalistično uničenje.

Na mesto možnosti radikalne transformacije so tako v osemdesetih stopili kriza, razpad SFRJ in vojna v devetdesetih, ki so nas pahnili v etnonacionalno obliko državne tvorbe, t. i. rasno državo, čeprav je nekdanja Vzhodna Evropa inferiorna »nekdanjemu« Zahodu v globalnem procesu rasizacije, pa vendar dojemamo sebe (beli Slovenci) kot boljše od »drugih« iz zdaj

nekdanjih republik Jugoslavije in držav globalnega Juga, kot bolj civilizirane, bolj evropske, bolj razvite. Procesi, ki so se in se hkrati odvijajo pod okriljem Evropske unije in njenih direktiv, ki (so) jih aplicirajo skupaj z lokalnimi kolaboracionisti v zagotavljanju rasne konfiguracije in reprodukcije Evrope kot bele, krščanske, »evropske«. Rasizacija deluje hkrati tudi v smeri divizije med migranti in lokalnimi rasiziranimi skupinami, te pa se prek teh procesov postavljajo z belino naproti migrantom.

Že devetdeseta, po padcu Berlinskega zidu in z oblikovanjem postsocializma kot oblike regionalne tranzicije socializma v to, kar se bo potem pokazalo kot divji in nasilni turbokapitalizem, se lahko bere kot del procesa zahodne kolonialnosti, ki zgodovinsko in danes izvaja globalno nasilje pod imenom civilizacije, krščanstva, demokracije, tudi svobode.

Ne smemo pozabiti, da je tako najbolj ilegalna prav država sama, njeni represivni aparati in kolaboracionisti, kar se v osamosvojeni Sloveniji izpostavlja kot paradigmatično, prek izbrisa, izgona in diskriminacije migrantk_ov, begunk_cev, LGBTIQ+ ter spolnih delavk_cev. Slovenija se je konstituirala kot suverena država na izbrisu prilično 30.000 državljan_k_ov Jugoslavije, izbranih iz registra stalnega prebivalstva. V Sloveniji in njenem današnjem stanju stvari je treba v srž analize postaviti sam proces konstitucije nove države, ki se je zgodil na podlagi organiziranega administrativnega genocida, a ji sledijo zgodovina in sedanjost rasizma, antisemitizma, islamofobije, seksizma, homotransfobije.

Nedavne in sedanje vojne popolnoma spremenijo geopolitiko sveta, potem ko so kapitalistične imperialne sile ZDA in njene NATO zaveznice ter druge regionalne sile s kolonialnimi apetiti uničile Afriko (Libija), Srednji vzhod (Sirija), Daljni vzhod (Irak, Afganistan), ti pa postanejo del nove politike Zahoda, ki spreminja taktike do beguncev tako rekoč na dnevni ravni. Rezultat je, da so milijoni v begu, rasistična retorika se intenzivira, medtem pa kategorije migrantov (kot skupin, ki iščejo delo) in beguncev ter apetiti, ki delujejo v ozadju, ustvarjajo različne sile. Od plačevanja Turčije, ki naj bi obranila EU pred begunci, do plačevanja Libije, ki nenadoma postane varna država, prav tako Afganistan, in v katere se prisilno deportirajo begunci, ki nenadoma niso nič več v nevarnosti in naj bi bili grožnja trgu dela. Povsem na udaru postanejo na nekdanjem Vzhodu Evrope, kjer se razraščajo nacionalistična ideologija, pospešena privatizacija in deregulacija, saj je treba neoliberalizem vpeljati v nekaj desetletjih, kapitalizem pa je na Zahodu potreboval kar nekaj stoletij eksploatacije, ropanja, kolonializma, trgovine s sužnji, obubožanja delavcev in podobno.

V tem smislu sva skušala_i v pričujoči številki povezati avtorice_je, ki tudi sami jemljejo to globalnost rasizma, diskriminacij, antisemitizma in podob-

no kot osnovo za na novo elaborirane feministične, marksistične, trans* in spolne oblike teorij. Te se povezujejo tako z dekolonialno teorijo kot tudi s postkolonialno, ki dobiva nekatere nove elemente refleksije, prinaša nove izzive ter poglede na današnjo situacijo, politiko in družbo. V tem kontekstu in v navezavi s številnimi, malodane za slovenski prostor šokantnimi povezavami – Črnski marksizem, feminizem in intersekcionalnost, lezbična in trans* teorija, spolno delo in dekolonialnost – sva koncipirali novo številko ČKZ, ki je pred vami. Te se postavljajo v ospredje, da bi prek njih podali radikalno kritične analize države, državljanstva, rasizacije, pogojev dela in politične ekonomije, migracijske politike, mej telesa, spola in spolnosti kot tudi ekoloških vprašanj. Hkrati logika rasizacije komplicira konceptualne in družbene registre, ker ti brezpogojno ne vodijo v intersekcionalno solidarnost, kot bi lahko sklepali iz dejstva, da gre za skupno zgodovino in sedanost diskriminacij. Na to se hkrati navezuje, da je rasizacija globoko povezana z razredno delitvijo, patriarhatom, binarnostjo spola in heteronormativnostjo.

Dekolonialna teorija, ki pride po postkolonialni teoriji, se vzpostavi kot diskurz leta 2000. Teoretičarke_i, ki so aktivne_i okrog tega kroga, so vezne_i na latinskoameriški kontekst, vendar večinoma delajo na univerzah v ZDA. Njihova teza je, da se je postkolonialna teorija delno izpela v svoji dekonstruktivistični osnovi in da je znova treba vpeljati kolonialno razliko globalnega sveta, ki kot glavno matrico vsebuje kolonialno matrico moči. Ta koncept, ki je izpeljan na podlagi analiz Črnskega marksizma in feminizma, ki so že mnogo prej izpostavile »raso« in rasizem, ne kot ideološko suprastrukturo, temveč kot organizacijski pristop, integriran v heteropatriarhalno in razredno eksploatacijo ter akumulacijo kapitala na globalni ravni, izhaja iz začetka kolonizacije in njene medsebojne povezanosti z razvojem kapitalizma, zato ni le vzpostavljena na jugu neoliberalnega globalnega sveta, ampak se prek epistemologije Zahoda ter izkoriščanja in vojn nenehno reproducira po celem svetu. Kolonialnost tako zadeva ekonomijo, politiko, vednost, spol in spolnost, telesa ter subjektiviteto. Kolonialna matrica moči vpeljuje in vzdržuje rasno razlikovanje, rasiziranje kot brutalno selekcijo in sortiranje teles, ki nekaj veljajo, ter ostalih, ki so povsem brez vrednosti, kar postane po letu 2001 še bolj instrumentalizirano in delujoče.

Odvisno od izhodišč in metod analize je, kako razumemo logike rasnega kapitalizma. V tem smislu se tudi oblikujejo politične pozicije in artikulirajo radikalne taktike odpora.

Pudariti je treba, da se v tem kontekstu kot skupna nevarnost rasnemu kapitalizmu in kolonialnosti zgodovina socializma/komunizma, zgodovina LGBTIQ+ zunaj Zahoda, Črnski marksizem, feminizem in intersekcional-

nost, radikalne analize rasiziranih, migrantov, lezbijk, trans*, spolnih delavk in hendikepiranih, ki se hkrati osredotočajo tudi na ekološka vprašanja in spodnašajo antropocentrizem, nenehno marginalizirajo ter potiskajo v eksotične minorne sfere.

Zato sva koncipirala_i to številko tako, da sva orisala_i štiri bloke tekstov, ki so navsezadnje izjemno prepleteni. Povezala_i sva vrsto intervjujev, ki morda na prvi pogled ne sodijo v klasični znanstveni aparat z umetniškimi pozicijami in tudi klasičnimi akademskimi teksti ter razširjeno recenzijo. Teksti, ki so pred vami, se osredotočajo na številne telesne meje, mejna telesa in spolnost kot politiko, medtem ko je v ospredju analiza režima belosti, politik segregacije in izključevanja Evropske unije, prikrite, zakopane in zamolčane zgodovine. Hkrati je govora o procesih produkcije znanja, političnem pozicioniranju, pogojih dela, umetniških praksah, imaginarijih in bojih ter možnostih za radikalno transformacijo.

Obenem je številka tudi prikaz najinega dela in tistega, kar je osrednje za to delo na področju teorije in aktivizma. Hkrati delujeva tudi v različnih raziskovalno-znanstveno-umetniških projektih. Med njimi je *Genealogija amnezije: Premišljevanje preteklosti za novo prihodnost sobivanja* (vodja projekta Marina Gržinić s skupino avtoric_jev in mlajših raziskovalk_cev, ki poteka od leta 2018 v okviru Akademije za likovno umetnost na Dunaju in ga financira Avstrijski znanstveno-raziskovalni sklad), v okviru katerega je nastala večina intervjujev.

Najino stališče je, da šele prek analize delovanja sistema in organizacije solidarnosti med rasiziranimi, migranti, lezbijkami, trans*, spolnimi delavkami in hendikepiranimi lahko izpostavimo zamolčane zgodovine delavskih bojev. To nam omogoča misliti na izkušnje, teorije in prakse odpora, tiste, ki govorijo o možnostih za drugačno prihodnost in nas pozivajo, da se kritično odzovemo na to, kar se zdi edini možni čas, in to je belski strejt okcidentalni čas. Kot to zelo nazorno kažejo protesti *Black Lives Matter* (*Črna življenje so pomembna*), dovolj je tega vztrajanja na rasizaciji, diskriminaciji, ropanju in izkoriščanju ter akademski, intelektualni in teoretični razlagi, ki vse to nenehno znova in znova opravičuje.

**KRITIKA, TEORIJA,
UPOR IN POLITIKA**

Geografija abolicije in problem nedolžnosti¹

Abstract

Abolition Geography and the Problem of Innocence

The author analyzes the modern prison complex, which is a central but by no means the only defining institution of carceral geographies in the United States and beyond. In connection with the prison complex, the author identifies regional strategies of accumulation and upheavals, as well as the immensities and fragmentations that are reconstituted in space-time to begin another round of accumulation. The analysis also demonstrates how the prison evolved in tandem with world-historical transformations of the role of money in everyday life.

Keywords: abolition geographies, carceral system, life, extraction

Ruth W. Gilmore (PhD) is professor of Earth & Environmental Sciences, and American Studies, and the director of the Center for Place, Culture, and Politics. She also serves on the Executive Committee of the Institute for Research on the African Diaspora in the Americas and the Caribbean. Co-founder of many grassroots organizations including the California Prison Moratorium Project, Critical Resistance, and the Central California Environmental Justice Network, Gilmore is author of the prize-winning Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California (UC Press). Forthcoming books include Change Everything: Racial Capitalism and the Case for Abolition (Haymarket); Abolition Geography (Verso); a collection of Stuart Hall's writing on race and difference (co-edited with Paul Gilroy, Duke UP).

Povzetek

Avtorica analizira sodobne zapore, ki so osrednja, vendar nikakor ne enoznačno opredeljujoča ustanova karceralnih geografij v Združenih državah Amerike in širše.

1 Prispevek je bil v angleškem jeziku izvirno objavljen v zborniku *Futures of Black Radicalism*, ki sta ga uredila Gaye Theresa Johnson in Alex Lubin (2017; London in Brooklyn, NY: Verso). Različice tega predavanja so bile predstavljene ob naslednjih priložnostih: ob devetindvajseti izvedbi »Sojourner Truth Lecture« na Oddelku za afriške študije na Claremont Colleges (september 2014); na konferenci v čast Cedricu Robinsonu »Soočanje z rasnim kapitalizmom« na CUNY Graduate Center (november 2014); na petem srečanju fundacije Antipode (geografije pravičnosti) v Johannesburgu (julij 2015); na dogodku Združenja za ameriške študije (oktober 2015) in na bienalni konferenci Centra za ameriške študije in raziskave na ameriški univerzi v Bejrutu (januar 2016).

Avtorica se zahvaljuje urednikom tega zvezka in mnogim sogovornikom za spodbudno kritiko.

Pokaže na povezavo med zapori in regionalnimi strategijami kopičenja in preobratov ter neskončnosti in razdrobljenosti, ki se rekonstituirajo v prostoru-času (čeprav so geometrijsko koordinate nespremenjene), da bi se začel še en krog kopičenja. Avtoričina analiza pokaže, kako je zapor rasel v tandemu s svetovnozagodovinskimi spremembami vloge denarja v vsakodnevnem življenju.

Ključne besede: geografija abolicije, karceralni sistem, življenje, ekstrakcija

Dr. Ruth W. Gilmore je profesorica na področju okoljskih znanosti in ameriških študij ter direktorica Centra za prostor, kulturo in politiko. Je tudi članica izvršnega odbora Inštituta za raziskovanje afriške diaspore v Amerikah in na Karibih ter soustanoviteljica številnih samoniklih organizacij, kot so Moratorij na kalifornijske zapore, Kritični upor in Centralna kalifornijska mreža za okoljsko pravičnost. Je avtorica nagrajenega dela Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California (UC Press). Trenutno pripravlja monografiji Change Everything: Racial Capitalism and the Case for Abolition (Haymarket) in Abolition Geography (Verso) ter s Paulom Gilroyem ureja zbirko besedil Stuarta Halla o rasi in razliki.

*Poskušali smo najti jezik, da bi dojeli čas pred čemerkoli, kar je prišlo za njim.
China Miéville, Embassy Town (2011: 191).*

Denar

Plen. Plačilo. Mezda. Dobiček. Davek. Renta. Kopičenje. Črpanje.
Kolonializem. Imperializem.

Sodobni zapor je v Združenih državah Amerike in drugod osrednja, vendar ne enoznačno opredeljujoča ustanova jetnišničnih geografij. Te geografije, ki označujejo regionalne strategije kopičenja in preobrate, brezmejnosti in razdrobitve, se rekonstituirajo v prostoru in času (čeprav geometrijske koordinate ostajajo nespremenjene), da bi izpeljale še en krog kopičenja.

Zapor se je izoblikoval v tandemu s svetovnozagodovinskim procesom spreminjanja vloge denarja v vsakodnevnem življenju. Če pogledamo v preteklost, je preobrazba videti kot premet. Iz tega, kar je bil in za večino ljudi še vedno ostaja, namreč *sredstvo* za premeščanje shranjene energije med prodajalci in kupci zelenih predmetov, se je denar spremenil v zaželen *cilj*, in to ne za erotična ljubkovanja zbiralcev in skopuhov, temveč za drugačno in ne predolgo dotikanje – da bi s prisilo v nujno gibanje poživil sicer neredne, vendar stalne cikle preobrazbe za še večje zaslužke.

Kapitalizem: nikoli nerasni, v podeželski Angliji in kjerkoli v Evropi, kjer so, kot nas uči Cedric Robinson, hierarhije med ljudmi, katerih potomke_cio so morda vse_i postale_i belke_ci, svojo strukturo utemeljevale na skupinsko diferencirani ranljivosti na prezgodnjo smrt in ki so jih kot del enako

izkoristljive narave drugega izkoriščale elite, da bi upravičile neenakost ob koncu dneva, pa tudi z naslednjim jutrom.

Rasni kapitalizem: način produkcije, razvit v poljedelstvu, izboljšan z ograevanjem v Starem svetu ter z zajeto zemljo in delovno silo v obeh Amerikah, izpopolnjen v časovno-gibalni poljsko-tovarniški suženjski koreografiji, njegov imperativ pa skovan na nakovalih imperialnih vojskujočih se monarhov in njim enakih, ki so morali zalagati davke – v gotovini in ne v naravi –, da bi lahko suvereni vladar oboroževal vse bolj centralizirano in regulirano vojaštvo, ki se ni bilo več sposobno, tako kot v preteklosti, zadostno izplačevati s plenjenjem po koncu vsake bitke. Pa ne da bi pozneje ali sedaj prenehalo s plenjenjem.

Tudi plačilni paket ni prišel v celoti naenkrat: v ZDA so številni državljani vojaki 19. stoletja odšli v grob še vedno čakajoč, da bodo plačani za to, da so pobijali ali privolili v pobijanje ameriških staroselk_cev, Francozov ali njihovih predstavnikov_ic. Odškodnina je privzela obliko nečesa, kar se je lahko preoblikovalo v nekaj drugega: bodisi v pravico do zaplenjene zemlje – čast za ogromno »raso gospodarjev«, belcev z volilno pravico; zemlje, dobrine, ki je ni mogoče premakniti, jo pa lahko kot listino vtaknemo v žep, prodamo, si jo izposodimo ali zasežemo po zastavni pravici – rečeno drugače, spremenimo v denar; in če ne v naziv, potem v pokojnino, upravičenost do rednega izplačila v obliki denarja za lajšanje tegob v zlatih letih.

In dejansko so se sodobni zapori rodili in odraščali skupaj z Združenimi državami Amerike. Kaznilnice so omogočile oblikovanje države na robu zgodnje republike, katere vsaka ustanovna listina je na kratko povzemala svobodno v nasprotju z drugim, uvoženo v nasprotju s priseljenim, in s tem pojasnila, da široko zastavljenih idealov obrambe in splošne blaginje, veliko pred trinajstim amandmajem, ne moremo uporabljati univerzalno, saj je že na začetku jasno opredelila, kdo spada sem in kdo ne.

Takrat, tako kot sedaj, so konkurenčni koncepti svobode oblikovali planetarno gibanje ljudi in odnosov. Tako kot življenja so bile prvotne kazni kratke, pri čemer so drugega za drugim posrkale tiste, ki niso hoteli upoštevati dodeljene ali predpisane linije, tiste, ki niso odigrali svoje vloge oziroma niso bili uspešni v dramatično razraščajočih se ciklih ustvarjanja prostorov rasnega kapitalizma – vključno s sužnjelastništvom, imperializmom, naseljenjskim kolonializmom, črpanjem virov, infrastrukturno koordinacijo, industrializacijo mest, regionalnim razvojem in financiacijo vsega.

Daljnosežna in intenzivna spodbujevalna sila rasnega kapitalizma, njena protislovna zavest, njena sredstva za spreminjanje predmetov in želja v denar, so ljudje v najboljših letih ali mlajši, ljudje, ki ustvarjajo, se gibajo, rastejo ter skrbijo za stvari in druge ljudi.

Kdo je potemtakem bil ali je izven prostora? Nesvobodni ljudje, ki so prodali stvari, ki so jih izdelali ali jih prikrito pridelali in skrivali denar v emancipacijskem lončku. Ljudje, ki niso mogli povedati, kje delajo, dokazati, da so svobodni, ali pokazati vozovnice oziroma prepustnice, dokumenta, s katerim bi si rešili kožo ali se znebili pripovedi, da ima (oziroma se zdi, da ima) njihova koža, ki se na poseben način napenja čez mišice in kosti, povedati nekaj o tem, kje ne bi smeli biti – ujeti.

Imperativ rasnega kapitalizma zahteva vse vrste shem, vključno s trdim delom elit in njihovih strank v prekrivajočih in prepletajočih se gospodarstvih celotnega planeta. Gradijo in rušijo, preoblikujejo države in premeščajo zmogljivosti v javna območja in zunaj njih. Precej tudi preiščujejo o gibanju denarja. V sodobnem svetu, ko se proizvodni in profitni cikli obračajo vse hitreje, rasni kapitalizem pa je vse manj strpen do kakršnihkoli trenj, povezanih s pretokom denarja, vezava sredstev v zapore, od koder morebiti ne bi mogla dospeti pravočasno in v ustrezni kakovosti, pač ni tako zelo privlačna, čeprav so kletke polne milijonov ljudi v najboljših letih.

Mislili smo, da mora biti v ZDA sodobna množična nesvoboda, ki je rasno organizirana, povzetek načrtovanega zaslužkarstva na račun suženjstva. Toda če te velikanske jetnišnične ustanove, obremenjene kot mesta, niso tovarne in storitvena središča, kje je potem dobiček, presežni denar ob koncu dneva? Današnji zapori so ekstraktivni. Kaj to pomeni? To Pomeni, da zapori denarju omogočajo, da se giblje zaradi prisilne *nedejavnosti* ljudi, ki so v njih zaprti; da ljudje, iztrgani iz skupnosti, in ljudje, vrnjeni v skupnosti, vendar brez pravice, da bi bili del njih, omogočajo kroženje denarja v hitrih ciklih. Kar je izčrpano iz iztrganih iz skupnosti, je *sam* vir življenja – čas.

Če o tej dinamiki razmišljamo skozi politiko obsega, razumevajoč telesa kot kraje, kriminalizacija posameznike preoblikuje v majcene teritorije, pripravljene na razmah ekstraktivne dejavnosti – nenehno izčrpavanje časa iz teritorijev sebstva. Ta proces odpre luknjo v življenju, s čimer, morda na naše presenečenje, pospešuje izničenje prostora s časom. Ukradena in skorumpirana družbena mezda zleti skozi to časovno luknjo na plačilne liste zaporniških uslužbencev, prodajalcev, komunalnih podjetij in pogodbenikov – za izplačilo dolga. Denar privzame številne končne oblike: mezd, obresti, rent in včasih dobička. Še natančneje pa ekstraktivni proces priključuje v spomin mehaniko sodobnega imperializma: izčrpavanje – v denarni obliki – neposrednih proizvajalcev, katerih skupnosti so ravno tako destabilizirane. Vendar pa tudi sam denar osvetljuje enormnost možnega prebivalstva in proizvajalk_cev abolicijskih geografij – abolicijska geografija, antagonistično nasprotje jetnišničnih geografij, oblikuje prepletajoč se vzorec po terenu rasnega kapitalizma. To vidimo.

Abolicijska geografija

Abolicijska geografija izhaja iz znane predpostavke, da je svoboda prostor. Ustvarjanje prostorov je običajna človeška dejavnost: gre za to, da ugotovimo, kako ljudi in zemljo ter druge vire združiti z našo družbeno sposobnostjo, da se organiziramo na najrazličnejše načine, bodisi da ostanemo ali se potepamo. Vsak od teh dejavnikov – ljudje, zemlja, drugi viri, družbena sposobnost – se pojavlja v številnih oblikah, ki določajo, vendar ne opredeljujejo, kaj lahko ali bi morali storiti. Ko deluje navzven in navzdol od te osnovne predpostavke, se abolicijska *kritika* ukvarja z največjo in najmanjšo podrobnostjo teh ureditev ljudi in virov ter zemlje skozi čas. Pokaže, kako se odnosi nesvobode utrjujejo in raztezajo, a ne z namenom, da bi dokumentirala bedo. Prej gre za to, da ne le prepozna osrednja protislovja – inherentne slabosti – v režimih razlastitve, temveč, nujneje, da pokaže, kako se radikalna zavest v dejanju razreši v osvobodjene, četudi zgolj začasne sedanje in pretekle življenjske poti. Radikalna tradicija, iz katere abolicijska geografija črpa pomen in metodo, se v čas-prostor pravzaprav ne vrača zato, da bi odpravila zgodovino, temveč da bi našla alternative brezupnemu občutku, da vse te spremembe, gledano nazaj, dozdevno niso bile nikoli nič drugega kot premestitev in prerazporeditev človeškega žrtvovanja. Če je nedokončana osvoboditev delo abolicije, ki ga je treba še opraviti, to, kar je treba odpraviti, ni preteklost ali njen sedanji duh, temveč procesi hierarhizacije, razlastitve in izključevanja, ki se utrjujejo kot skupinsko diferencirana ranljivost na prezgodnjo smrt.

Maja 2011 so bili vsi presenečeni, ko je Vrhovno sodišče ZDA, notorični zagovornik *pravic zveznih držav*, potrdilo sodbo nižjega sodišča, po kateri mora kalifornijski Urad za prestajanje zaporne kazni in rehabilitacijo zmanjšati število ljudi, ki so bili po tedaj aktualnih podatkih v zaporih in taboriščih za odrasle. Vrhovno sodišče je sodbo nižjega sodišča pospremilo z besedami, da Kalifornija (Zlata država) ne more »zgraditi izhoda« iz ustavnih kršitev, ki so tako hude, da se lahko merijo v prezgodnji, torej preprečljivi smrti: povprečno ena na teden, vsak teden, desetletja, zaradi dobro dokumentiranega zdravniškega zanemarjanja.

Odločba, čeprav je šlo za zmago, ni naznačila jasnega odmika od skoraj štiridesetletne množične kriminalizacije, ki krajša življenje, pa čeprav je pet sodnic_kov prepoznalo nakopičeno katastrofo prezgodnje smrti; ta je doletela ljudi, ki se jih je večina Američanov vseh ras, spolov in starosti naučila prezirati in ignorirati. Pa vendar, v kontekstu globalne vojne proti terorizmu, združene z domačimi vojnami proti ranljivim ljudem, vemo, da se nasprotovanje morilskim izgredom (mučenju, napadom z brezpilotnimi letalniki,

policijskim ubojem, zastrupljeni vodi) z lahkoto razvodeni v divjo analitično dejavnost, ki proizvede sveže upravičevanje in ukinja prepovedi z združeno močjo uporabljenega nasilja, revidirane pravne razlage in dolgovernih poročil komisij. Ob škandalih in zahtevah po reformi zaporov pa neusmiljena načela in postopki kriminalizacije ostajajo nedotaknjeni, hrupno dodelani na robu, vendar vse bolj utrjujoči se v središču, kjer večina ljudi v zaporu trpi: povprečne kazni, povprečne pogoje, povprečne kletke, povprečne obtožbe, povprečno bedo. Rečeno drugače, v primerjavi s škandalom dokumentirane namernega zanemarjanja ostaja kriminalizacija zapleteno sredstvo in proces za doseganje preprostega cilja: ljudi zapreti v situacije, kjer se od njih pričakuje, da bodo zboleli in umrli, v kar so marsikdaj tudi prisiljeni.

Procesi, ki prispevajo tako k razvoju kot k brezprimerni običajnosti množične kriminalizacije, so bili v središču raziskav, ukrepov, zastopništva in drugih oblik proučevanja, s katerimi so poskušali doumeti izkušnjo. Splošen, vendar ne izčrpen povzetek je tak: v ZDA je večdesetletna, od krize načeta politična ekonomija navrgla ogromne presežke, ki so postali ključni dejavniki širitve zaporov: zemlja, ljudje, denarni kapital in zmogljivosti države. Elementi »zaporniške rešitve« se niso niti samodejno niti nujno združili v obsežne jetnišnične geografije. Prej kot to je neskončno zapletena politična ekonomija, bogata z ljudmi, dohodki in premoženjem, naredila sorazmerno hiter obrat in spremenila namembnost hektarjev, preusmerila družbeno mezdo, uporabila javni dolg in serijsko odstranila tisoče in tisoče in tisoče in tisoče in tisoče in tisoče skromno izobraženih ljudi iz njihovih gospodinjstev in skupnosti.

Kot lahko vidimo, se je nekaj spremenilo. Namesto predstavljanja vztrajnega ponavljanja statičnih odnosov bi bilo morda učinkoviteje analizirati dinamiko razmerij, ki presega očitne konceptualne ali prostorske omejitve, in se nato odločiti, kakšna oblika, stara ali nova, lahko nastane s tem, ko jo skušamo preurediti v nekaj drugega. To – prenavljanje nečesa v nekaj drugega – je tisto, čemur pravimo negacija. Da bi to storili, se moramo vprašati po sedanji obliki, ki bo oblikovala prihodnost – to je nekaj, kar lahko razberemo iz dokazov njenih sestavnih vzorcev, ne da bi nas pri tem zavedle_i ali zmotile_i družbene_i prednice_ki, ki jih, razumsko ali čustveno, dojemamo v njenih značilnostih. (K prednicam_kom se bom vrnila čez nekaj strani.) Razmišljati na ta način pomeni razmišljati deduktivno (obstajajo oblike) in induktivno (prepletajoči se vzorci razkrivajo občosti, ki bi lahko bile strukturne ali pa tudi ne). Predvidevam, da sem geografinja postala zato, ker je takšne vrste sem in tja to, kar počnemo; poskušamo videti in razložiti formalnosti in improvizacije konstrukcije prostorov, ki jih oblikujejo človeško-okoljski odnosi odvisnosti – združevanje ali povezovanje moči z razliko – in jih

včasih, vendar ne neizogibno prekinajo preprečljivi smrtni primeri. Namer-
no razmnoženi smrtni primeri ter oblike in vzorci, ki se spajajo v prezgodnji
smrti, človeško žrtvovanje razkrijejo kot organizacijsko načelo ali, morda
natančneje, breznačelnost oblikoorganiziranja, kar nas vrača k ravnemu ka-
pitalizmu in vlogi kriminalizacije v njem.

Plodna prizadevanja za oblikovanje zagovorništva, ki spodbuja protiza-
porno osveščenost in akcijo, deloma razkrivajo, kampanjo za kampanjo,
delce dihal jemajoče strukture množičnega zapiranja. Izbor in razporeditev
kategorij, ki navdihujejo trajnostno akcijo, se ironično nagibata k legitimiza-
ciji sistema kot takega, z osredotočanjem na to, kako je še posebej škodljiv
za mladino, ženske, starše, matere, moške, spolno nenormativne ljudi, os-
tarele ali slabotne, ali da gre za posledico vojne proti drogam, policijskega
zaustavljanja in preiskav, rasizma, privatizacije in tako naprej. In vendar čr-
panje časa iz vsakega teritorija-telesa specifično in visceralno [do drobovja]
spremeni življenje drugje – partnerjem, otrokom, skupnostim in gibanjem;
spremeni možnosti svobode. Obenem partikularno implicira celotne zgo-
dovinske geografije v nenehnem nemiru. V razmislek nekaj primerov: gen-
trifikacija, proizvodnja avtomobilov in jekla, premogovništvo, pridobivanje
zlata, konfliktni minerali, *fracking* [hidravlično lomljenje], nove tehnologije
dostave, robotika, blagovne verige in finančni kapital. Izziv je v tem, da os-
tane celota jetnišničnih geografij – in ne le njihovi vidiki zapora ali celo ka-
zenskega pregona – povezana, ne da bi se različni vidiki sesedli ali reducirali
drug na drugega. Vsaka kategorija ali sistem ima številne dimenzije, kar
zahteva analitični raztezek, da bi dojeli materialni svet v mnogovrstnih celo-
tah, ki se prekrivajo in prepletajo. Ta osnovni imperativ zahteva več v smislu
samokritične zavesti kot dodatnih podatkov (ki jih imamo že sedaj preveč):
čepprav je to, kar je resnično, absolutno pomembno, pa z njim povezana
izkušnja ne bo nikoli samodejno razkrila, kako in zakaj je negacija (temeljita
predelava materialnosti in izkušnje) včasih uspešna.

Tam, kjer je neenakost najgloblja, danes po vsem svetu uporaba zapa-
ra prevladuje kot vsestranska rešitev družbenih problemov – nikjer tako
obsežno kot v ZDA, s Kalifornijo na čelu. Ideološko, torej v mišljenju *in* vsa-
kodnevni kulturi, izražanje in normalizacija identičnih procesov centraliza-
cije in devolucije – ki ju strukturira dovzetnost za nenehno krizo – oblikuje-
ta strukture čutenja in zato v veliki meri družbeno določata očitno razpon
opozicijskih možnosti. Rečeno drugače, posledica doktrine devolucije je ne-
nehno fragmentiranje raznovrstnih centrov boja in objektov antagonizma
za ljudi, ki si želijo enake zaščite, da o enakih priložnostih niti ne govorimo.
V krizi, v odporu, v nasprotovanju: komu, na koga, proti komu nasloviti pe-
ticio ali dvigniti pest?

Devolucija je delitev, včasih začasna, včasih bolj gotova. Njene zmožnosti normalizacije so velike, saj oblikuje politično domišljijo in s tem izrisuje napade na jetnišnično obliko. Posledično veliko tovrstnih napadov izkazuje trende, ki so se, ne presenetljivo, tesno zarasli okrog določenih kategorij: policijskega ohranjanja reda in miru, priseljevanja, terorizma, proračunskega aktivizma, odredb, spolnosti, spola, starosti, prezgodnje smrti, starševstva, privatizacije, prej ali trenutno zaprtih ljudi, sindikatov v javnem sektorju, razvrednotenega dela in (relativne) nedolžnosti. Rasizem tako povezuje kot tudi diferencira način skladnosti teh kategorij z normativi radikalnih in reformističnih politik – z drugimi besedami, kako ljudje, in tu navajam izvrstno besedno zvezo Petra Linebaugha, »prebadajo prihodnost za upanje«. Če so politike scenarij za prihodnost, morajo biti ostre, torej morajo imeti kakovost, ki jo pogosto zamenjujemo s pretirano ozkostjo – nekaj, kar devoluciji inherentno strukturiranje spodbuja do skrajnosti. Kot nas uči A. Sivanadan, medtem ko ekonomija določa, politika rase opredeljuje tehnike in razumevanje, tudi ko ni konkretno vzpostavljenih – a v vsakem trenutku otipljivih – rasnih kategorij in hierarhij. Če je, kot je v poznih sedemdesetih letih prejšnjega stoletja trdil Stuart Hall, rasa modalnost, skozi katero živimo razred, je množično zapiranje *razredna* vojna.

Pa vendar tudi širina prinaša analitične in organizacijske izzive. Da najdemo odgovore na zastavljena vprašanja, ni nič novega. Kaj bi torej lahko bil najustreznejši splošni izraz ali izrazi, ki bi za temeljito preiskavo in ukrepanje koristno povzel(i) tako različen, pa vendar povezan niz kategorij, odnosov in procesov, kakršni so tisti, ki se združujejo v množični kriminalizaciji in zapiranju? Pred sedemnajstimi leti [1997] je nastala abolicijska organizacija *Critical Resistance* (Kritični odpor), ki si je nadela vzdevek »Onkraj zaporniškega industrijskega kompleksa«. Eksperimentalni namen izraza »zaporniški industrijski kompleks« je bil izzvati čim širši razpon razumevanj družbeno-prostorskih odnosov, ki tvorijo množično zapiranje, z uporabo prilagodljive šablone [tako imenovanega] vojaškega industrijskega kompleksa – njegove celotne zgodovinske geografije ter politične ekonomije, demografije ter intelektualnih in tehničnih strokovnjakov, teoretikov, političnih analitikov, tatinskih preprodajalcev in dobičkarjev, vseh, ki so sodelovali pri transformativnem prestrukturiranju Vojnega ministrstva v Pentagon, imeli od tega koristi ali bili prevzeti oziroma dezorganizirani.

Z drugimi besedami, menili smo, da je zaporniški industrijski kompleks (ZIK) prav tako konceptualno raztegljiv kot naš predmet analize in boja. Vendar mislim, da je njegov učinek v preveč primerih usahnil – dejansko atrofiral –, namesto da bi razširil domiselno razumevanje očitno brezmejnega ustvarjanja ločnic s strani sistema. Posledica tega je, da raziskovalke_ci

porabijo preveč časa bodisi za dokazovanje trivialnih zadev ali za obrambo pred sovražnimi kritikami, aktivisti_ke pa namenjajo ogromna sredstva za boj proti škandalom in ne virom. A ZIK vendarle obstaja. In tako mi je prišlo na misel, kot korektivni projekt, da bi ZIK začasno poimenovala z drugim imenom – tistim, ki sem ga nadela študijskemu predmetu, ki sem ga pripravila leta 1999 in pol desetletja predavala na Berkeleyju –, nekoliko bolj generičnim: »jetnišnične geografije«. Moj namen je obnoviti in kritično oceniti vprašanje, za kaj pri *aboliciji* sploh gre. Nedvomno je abolicijska geografija antagonistično protislovje jetnišnične geografije.

K tej točki se bom vrnila na koncu, na tem mestu – kot pričakujete tiste_i, ki me poznate – pa bom spomnila, da je v arhivskem zapisu o samoorganiziranju in dejavnosti ustvarjanja sveta s strani Črncevz juga v času rekonstrukcije veliki komunist W. E. B. Du Bois *videl* kraje – abolicijske geografije –, ki so jih ustvarili ljudje v okviru političnega sodelovanja, ki ga je imenoval »abolicijska demokracija«. (Thulani Davis je nedavno to delo izvrstno dopolnila s sledenjem njegovemu širjenju in krčenju v prostoru-času.) Ljudje tega, kar so ustvarili, niso naredili iz nič – kljub revščini, v katero so bili pahnjeni kot rezultat velikih prizadevanj za pravico do stavke, osvoboditev in vzpostavitev novega družbenega reda. S seboj so prinesli stvari – senzibilnosti, odvisnosti in talente, nedvomno dopolnilo zavesti in sposobnosti, ki ju je Cedric Robinson imenoval »ontološka celotnost« –, da bi kraje, v katerih so bili, spremenili v kraje, v katerih bi želeli biti. In vendar so pustili obilo dokazov o tem, kako svoboda ni zgolj odsotnost zasužnjevanja kot pravne in lastninske oblike. Bolj kot to pomeni odpravo ujetništva – abolicijo –, dobesedno zamenjavo krajev: uničenje geografije suženjstva z vključevanjem njihovega dela v zunanji svet, da bi spremenili svet in s tem tudi sami sebe – tako rekoč, bivališče kot naravo –, četudi se v geometričnem smislu sploh niso premaknili prav daleč.

Takšno ustvarjanje krajev v okviru rekonstrukcije je negiralo negacijo, konstituirano z ujetništvom, in čeprav nihče svojega neposrednega družbeno-prostorskega rodovnika v celoti ne naseljuje zaradi protirevolucije lastnine, se to zavedanje ohranja v politični, izrazni in organizacijski kulturi, če le gledamo in poslušamo. (Leta 2015 smo obeleževali stoto obletnico filma *Rojstvo naroda* – zgodbe, ki je v številnih pogledih mezde belcev napravila ne le zaželeno, ampak obvezno plačilo.) Kar je tu še posebej zaskrbljujoče, je splošno dejstvo: da bi okrepile svojo sposobnost črpanja vrednosti iz delovne sile in zemlje, elite vzpostavljajo politične, gospodarske in kulturne ustanove z uporabo ideologij in metod, ki so jih pridobile lokalno, nacionalno in mednarodno. Gradijo države, jih prilagodijo, povečajo ali prenesejo.

Spodbujajo in zavračajo pojasnjujoče in utemeljujoče razlage, zakaj bi stvari morale biti bodisi drugačne ali takšne, kot so. A tudi v krčih občasne opustitve se elite zanašajo na strukture reda in pomena, ki jih anarhija rasnega kapitalizma ne more nikoli zagotoviti. Nadalje, kot kaže dejanska izkušnja črnke_camed državljansko vojno in rekonstrukcijo, neelite niso nikoli pasivni šahovski kmetje. Ko spreminjajo raznolikost, si navadni ljudje umislijo način, kako razvleči ali skrčiti družbene in prostorske oblike, da bi ustvarili prostor za svoja življenja. Znamenj in sledi abolicijske geografije je v izobilju, celo v njihovi krhkosti.

Gaza in Zahodni breg: Med prvo intifado (1987–1993) so ljudski odbori po vseh ozemljih vzpostavili osupljiv niz ustanov, ki naj bi predstavljale osnutek infrastrukture za postkolonialno Palestino. Projekti so obsegali klinike, šole, trgovine, zmogljivosti za pridelavo in predelavo hrane ter tovarne oblačil. Ljudje, ki so jih organizirali in v njih delali, so delo obravnavali kot parcialno, čeprav potrebno za osvoboditev, kot nekaj, kar je zahtevalo vztrajno delo na zavesti z domiselnim izobraževanjem, usposabljanjem in drugimi programi. Na primer, nekatere ženske, ki so delale v živilskopredelovalnih obratih, so razpravljale o tem, kako revolucije ni mogoče ohranjati v teku, če patriarhat in paternalizem ne postaneta nesprejemljiva in dojeta kot okupacija. Delo v ljudskem šolstvu je bilo odvisno od širjenja zavesti, od posameznega (inokulacije, namakalnega jarka, stroja na električni pogon) do splošnih zahtev, da ad hoc abolicijske geografije tistega časa-prostora z zavestnim delovanjem (vnovič) postanejo trajnostne.

Nasilje v domačem okolju: Jetnišničnemu feminizmu ni uspelo končati nasilja nad ženskami ali nasilja v domačem okolju na splošno, čeprav posredovanje organov kazenskega pregona včasih ustvari čas in prostor, da ljudje najdejo druge možnosti. *INCITE! Women of Color against Violence* [aktivistična organizacija s sedežem v ZDA, imenovana *SPODBUJAJTE! Rasizirane ženske proti nasilju*] in številni drugi, ki so se na različne načine organizirali po vsem svetu, so torej poskušali ugotoviti, kako ustvariti ta čas-prostor v kontekstu ustvarjanja gospodinjestev ali skupnosti, ne pa kriminalizacije. Gre za idejo, da namesto boljšega ali hitrejšega kaznovanja nasilja končamo samo nasilje s spreminjanjem družbenih odnosov, v okviru katerih se pojavlja. Posledično, kot dokazuje *Story Telling Organizing Project* [*Projekt pripovedovanja zgodb in organiziranja*], so ljudje po vsem svetu zasnovali veliko pristopov za zaustavitev osrednjega problema, tj. nasilja, brez uporabe nasilja za doseganje uspešnih sprememb z vključitvijo prijateljic_ev, sosed_ov, širših skupnosti in različnih strategij.

Dekolonialno izobraževanje: Sónia Vaz Borges je leta 2016 v doktorski disertaciji o šolah osvoboditve, ki so jih ustanovile antkolonialne sile med

trinajstletno osvobodilno vojno v Gvineji Bissau, pokazala na zapleteno povezanost med dejavnostmi ustvarjanja krajev in spreminjanja prostora. Vloga *Amílcarja* Cabrala, ki je bil izšolan za člana poklicnega državnega upravnškega razreda na portugalskih prekomorskih ozemljih, je pri razvoju revolucionarne zavesti deloma izhajala iz njegove agronomske izobrazbe. Ko je potoval po Gvineji Bissau in Zelenortskih otokih, da bi ocenil probleme in rešitve, povezane z rodovitnostjo tal, je spoznal tudi ljudi, ki so na tej zemlji živeli in jo obdelovali. PAIGC [Afriška stranka za neodvisnost Gvineje Bissau in Zelenortskih otokov] je pripravila učni načrt za abecedno, praktično in politično opismenjevanje, napisala učbenike in za učitelje_ice izučila vojake. Šole, ki so bile po izgonu kolonialne vojske zgrajene in popolnjene z osebjem v vsaki pokrajini, so artikulirale možno prihodnost za posamezne kraje in širše, kakor hitro je bilo mogoče, s posebnim poudarkom na povezavi z vseafriškim gibanjem in državami tretjega sveta.)

Oaklandske odredbe proti kriminalnim združbam: Obseg dejanskega nadzora, ki ga izvaja kazenski pravosodni sistem, se ne ustavi na meji sistema. Lokalni upravitelji lahko namreč uporabijo civilno pravo, da režim totalne institucije zapora razširijo na gospodinjstva in skupnosti, medtem ko lahko delodajalci v ZDA po mili volji diskriminirajo 65 milijonov ali več ljudi, za katere je listinsko dokazano, da ne delajo zaradi obsodb za hudodelstva. V Oaklandu je koalicija bivših zapornic_kov, več organizacij za socialno in ekonomsko pravičnost, družinskih članov in drugih sprožila kampanjo, s katero je želela mestne oblasti prisiliti, da bi preklicale cone, kjer veljajo odredbe, in ne vzpostavljale novih načrtovanih con. V teh conah ljudje, imenovani v odredbah, ter kraji, kjer živijo in se družijo, nimajo pravnih varoval, s katerimi bi preprečili policijska zaslišanja in preiskave. Poleg tega so člani_ce gospodinjstev postali_e neprostovoljni_e odposlanci_ke, od katerih se je pričakovalo, da bodo uveljavili določila odredb, sicer bi se tudi sami znašli v težavah. Preoblikovanje con v abolicijsko geografijo je zahtevalo preoblikovanje zavesti, saj so morali uradno in lokalno zasmehovani in ozmerjani posamezniki razviti moč prepričevanja tako v mestni hiši kot na ulicah ter izprazniti zemljišča, kjer so zgradili skupnost in zaupanje z izjemno zavzetostjo do običajnih stvari: ustvariti vrt in zidno poslikavo; biti prvi, ki se bodo odzvali v času stiske; voditi z zgledom. Presenetljivo, ljudje, ki se niso bali umreti, so morali svojo neustrašnost na novo izkazati v povsem novih okoliščinah.

Problem nedolžnosti

Že prej sem omenila, da so se mnoge_i zagovornice_ki ljudi v zaporu in skupnosti, iz katerih izhajajo, podale_i na tvegano pot, ko so dokazovale_i, zakaj določeni ljudje ali kraji trpijo na posebne načine, ko gre za kriminalizacijo ali kletko. Tako se trditev glasi, da so zapori zasnovani za moške in so zato slabi za ženske. Zapori so zasnovani za zdrave mlade moške in so zato slabi za ostarele in slabotne. Zapori so zasnovani za odrasle in so zato slabi za mladino. Zapori ločujejo ljudi od družin in so zato slabi za matere, ki so v prvi vrsti odgovorne za družinsko kohezijo in reproduktivno delo. Zapori temeljijo na togem binarnem spolnem sistemu in so zato slabi za trans* in spolno nenormativne ljudi. Zapori so kletke in zato ljudje, ki niso škodili nikomur, ne bi smeli biti v kletkah. To seveda še ne izčrpa litanije o tem, kdo ne bi smel biti v zaporu. Tu je pomembno dvoje: Prvič, kot neizpodbitno dejstvo se poraja, da bi nekateri ljudje morali biti v kletkah, in drugič, le z izpodbijanjem te zaželenosti ter neizogibnosti bi lahko prišlo do nekaterih sprememb. Kar denimo stori razlikovanje stopenj nedolžnosti je to, da neizogibno obstajajo ljudje, ki bodo postali trajno nenedolžni, ne glede na to, kaj storijo ali rečejo. Strukture občutenja, ki oblikuje pripoved obrambe nedolžnosti, ni težko razumeti: navsezadnje, če gre pri kriminalizaciji v glavnem za prepoznavanje krivih, si je po tej prevladujoči logiki smiselno predstavljati, da je način njene razveljavitve odkrivanje po krivici obsojenih.

Vztrajanje pri iskanju nedolžnih med obsojenimi ali ubitimi snuje in črpa energijo iz različnih »ne bi smeli biti v kletkah« kategorij, ki sem jih navedla zgoraj. Prav tako se – z osupljivo zgodovinsko netočnostjo – sklicuje na množico drugih nedolžnih, da bi poudarilo napačnost nekaterih vidikov množičnega zapiranja. Natančneje, [številni še naprej delujejo], kot da bi bilo množično zapiranje sredstvo za dodelitev podedovanih dolžnosti za celo vrsto neopravljenih nalog, v izpolnjevanje katerih so bili naši predniki surovo prisiljeni. To prepričanje je smiselno glede na v preteklosti zelo razširjeno izposojanje kaznjenc_cev in v verige vklenjenih skupin zapornic_kov. Ker pa polovica zaprtih ljudi ne spada, vsaj ne očitno, med potomke_ce rasnega sužnjelastništva, problem zahteva drugačno razlago in s tem drugačno politiko. To ne pomeni, da rodovnik abolicije, ki se razteza skozi sužnjelastništvo, ni dovolj krepak, da bi tvoril vsaj del platforme za končanje množičnega zapiranja na splošno. Vendar pa v danih okoliščinah za doseganje pomembnosti nekritično podaljšanje delne preteklosti za razlago drugačne sedanosti zahteva čustveno politično trditev, ki je odvisna od figure garaške žrtve, katere narativni lok – katere struktura občutenja – je določen in zato dovteten za rehabilitacijo – ali izbris – v relativno nedolžnost.

Obrat v nedolžnost plaši v obupnem prizadevanju, da bi zapolnil praznino, ki so jo za sabo pustili različni napadi, preiščeni in cinični, na univerzalizem in pravice. Če univerzalne pravice ne obstajajo, katera diferencirana kategorija bi lahko zagotovila nadstrešek za ranljive? Menim, da zagovornice_ki nedolžnosti poskušajo ustvariti prav takšno zatočišče, vendar pa se njegova senčna črta ali zamejeno območje – na primer tisto, ki »zakonito« razmejuje ljudi, ki so jih ubili brezpilotni letalniki ali so jih ZDA izročile v tujino – ne samo lahko, pač pa tudi dejansko premika ter pri tem izbriše prav tisto, s predhodnim izbrisom doseženo nedolžnost. Z drugimi besedami, dialektika od nas zahteva spoznanje, da je negacija negacije vselej možna v izobilju in da nima določene smeri ali varnega konca. Lahko spremeni smer in s tem ne oživi stare zgodovine, pač pa na novo kalibrira razlike v moči.

V razmislek: sodobni razvoj patroljiranja relativne nedolžnosti, ki ga je s sklepom izpostavilo, a ne opredelilo Vrhovno sodišče, gre v smeri neverjetnega širjenja saturacijskega policijskega ohranjanja reda in miru (policijskega zaustavljanja in preiskav, razbitih oken in različnih vrst tako imenovanega »v skupnost usmerjenega policijskega dela«) ter njegovega novega oblikovanja (ki spominja na nekatere prakse drugega Ku Kluks Klana): jetnišničnega ali policijskega humanitarizma. Eden od rezultatov nenehno prestrukturiranih državno institucionalnih zmogljivosti rasnega kapitalizma ter diskurzov in praks, ki se združujejo za njihovo poživitev, je »protidržavna država« – vladnostna zmogljivost, ki jo obvladujejo mainstreamovske stranke in politike, ki pridobivajo moč na podlagi izhodišča, da so države slabe in bi se morale skrbeti. Množično zapiranje se morda zdi neskladno s tem, kar imenujemo protidržavna država. Sama, nasprotno, menim, da je množično zapiranje njena podlaga. Z drugimi besedami, prevladujoč trend, ki gre z roko v roki z množičnim zapiranjem, je devolucija – prelaganje odgovornosti za krčenje zagotavljanja socialnega varstva na vse bolj lokalno državo in nedržavne ustanove. Hkrati naraščajoča centralizacija (močan izvršilni organ) dokazuje lažnost ene od sodobnih zablod demokracije – mnenje, da je bolj lokalno bolj participativno.

Jetnišnični/policijski humanitarizem je domač protivstajniški program, ki se v ZDA in tujini hitro širi. Tako kot množično zapiranje je ta humanitarizem značilnost tega, kar že dolgo imenujem protidržavna država: dinamičen vzorec med vzorci, ki premikajo in ponovno utrjujejo obliko protidržavne države, delijo, če se ponovno sklicujem na Du Bois, mezde relativne nedolžnosti za doseganje novega kroga gradnje protidržavne države. To sicer ni novo, je pa sedaj povsem opazno v splošni krajini izključitve in opredelitve, ujetja in nagraditve. Tudi to je del devolucije in povečevanja policijskih organizacij, združenih z neprofitnimi in z državo povezanimi partnerji, da

bi prepoznali in poskrbeli za (relativno) nedolžne žrtve preveč policijskega ohranjanja reda in miru ter zapora – včasih nekdanjih zapornic_kov, včasih njihovih družin, včasih njihovih sosesk. Policijski humanitarizem na ranljive ljudi cilja z blagom in storitvami, ki jih potrebujejo vsi – zlasti revni. Vendar pa se vrata odpro le s sodelovanjem s prav tistimi praksami, ki vzdržujejo jetnišnične geografije, s tem pa že v osnovi spodkopljejo in uničijo toliko življenj vseh generacij.

Videli smo že, da nedolžnost ni zajamčena, in skrivnost je, zakaj se je kdajkoli zdela zanesljiva. In čeprav v tem življenju ni nič zajamčenega, pa stopiti skupaj v zavzemanju za skupen cilj z intelektualnimi avtoricami_ji in družbenimi akterkami_ji, ki so izzvale_i in se spoprijele_i z nadlogo organizirane zapustitve – ob tem pa za to razpravo poudarile_i organizirano nasilje, od katerega je odvisna –, do skrajnosti izpostavi nevarnosti obrambe nedolžnosti.

Razmislimo o tem problemu še z druge strani: medtem ko so vsi, ki so na obeh straneh Atlantika imeli koristi od sužnjelastništva in vseh predhodnih oblik suženjstva, ki so se z njim križale in mu odtlej sledile, odgovorni za nezaslišane krivice v odnosu do posameznic_kov in človeštva, dokazovanje nedolžnosti tistih, ki so bili ali so zaslužni za kakršne koli namene, ne bi smelo imeti nobene vloge pri popravi posledic suženjstva. V kontroverznem, a nepogrešljivem delu *Slavery and Social Death* (Suženjstvo in družbena smrt) Orlando Patterson zapiše, da je moč ubiti predpogoj za moč »nasilne prevlade, odtujitve posameznice_ka od svojega izvora in splošne osramotitve«. Moč vtakniti človeška bitja v kletke prav tako izhaja iz moči ubiti – ne le z ritualiziranim obsojanjem na smrtno kazen, temveč tudi z dosmrtno kaznijo in ritualom serijsko opravičenih policijskih ubojev, ki so #BlackLivesMatter iz pritoževanja preoblikovali v gibanje. Patterson ponudi eleganten obrat besedne zveze, ki nam pomaga, žalostno, dojeti kontinuum ubijanja: »Eden je padel, ker je bil sovražnik; drugi je postal sovražnik, ker je padel.« Ne nedolžnost, temveč človeško žrtvovanje je osrednji problem, ki organizira jetnišnične geografije zaporniškega industrijskega kompleksa. Če pri aboliciji vztrajamo pri nedolžnosti, to pomeni politično vdajo, saj se »nedolžnost« izmuzne problemu, s katerim se je abolicija prisiljena soočiti: kako zmanjšati in odpraviti škodo namesto iskati boljše oblike kaznovanja. Da bi bilo to, o čemer razpravljam, bolj nazorno, se obračam k besedam vélike oborožene tatice in vohunke Harriet Tubman (okoli 1820–1913). Povedala je to zgodbo:

Vedela sem za moškega, ki so ga za petindvajset let poslali v državni zapor. Vsa ta leta je nenehno razmišljal o svojem domu in odšteval čas

do prostosti. Leta tečejo, čas zapornišтва se izteče, človek je svoboden. Odide skozi vrata zapora, se napoti do starega doma, a starega doma tam ni več. Hiša, v kateri je preživel otroštvo, je bila porušena in na njeno mesto so postavili novo; njegove družine ni bilo več, njeno ime je bilo pozabljeno; nikogar ni bilo, ki bi ga prijel za roko, da bi mu izrekel dobrodošlico ob vrnitvi v življenje.

Tako je bilo z mano. Prestopila sem črto, o kateri sem tako dolgo sanjala. Bila sem svobodna, vendar ni bilo nikogar, ki bi me pričakal v deželi svobode, bila sem tujka v tuji deželi, moj dom pa je bil navsezadnje v stari kolibarski četrti, z mojimi starimi starši, starši, brati in sestrami. A prišla sem do te svečane zaprisege; jaz sem bila svobodna in tudi oni naj bodo svobodni; zanje bom naredila dom.

Infrastruktura občutenja

W. E. B. Du Bois je Harriet Tubman intervjuval v poznih letih njenega življenja. Sredi 20. stoletja je potekalo kratkotrajno, majhno, a precej ostro akademsko tekmovanje v »dokazovanju«, koliko (kar pomeni, kako *malo*) ljudem je Tubmanova pomagala, da so se lahko »še naprej pomikali« po Podzemni železnici [mreži poti in varnih hiš za zaslužnjene Afroameričane, ki so bežali v svobodne države ZDA in Kanado – op. prev.]. Nasprotno pa je zgodovinar in sociolog Du Bois, ki se je izšolal na Harvardu in Humboldtju, in če le kdo kdajkoli, človek števil, dejal: [pomagala je] stotinam. Nato tisočem! Zakaj? Je postal zgolj dovršen? Ali pa je začel razumeti, kako se abolicijske geografije gradijo na terenu, povsod vzdolž načrtovane poti – časovne in prostorske poti? Ali je bil v eseju *Black Reconstruction in America* (Črna rekonstrukcija v Ameriki) res sposoben predelati svoje prejšnje raziskave o Freedmanovem uradu zaradi resnično vizionarskih vpogledov, ki jih je pridobil iz pogovora z ostarelo Tubmanovo? Menim, da bi nam lahko prav na tem mestu pojem »infrastruktura občutenja« pomagal pri razmisleku o razvoju in ohranjanju abolicijskih geografij ter o tem, kako takšne geografije težijo – čeprav je v celoti ne dosežejo – k negaciji negacije prekrivajočih in prepletajočih se jetnišničnih geografij, v okviru katerih je ZIK zgled – čeprav ne nujno izčrpen, kot kažejo primeri abolicijskih geografij.

Raymond Williams je pred več kot petdesetimi leti trdil, da ima vsako obdobje lastno »strukturo občutenja«, narativno strukturo za razumevanje

dinamičnih materialnih meja možnosti sprememb. Paul Gilroy in mnogi drugi so sledili Williamsovemu razmišljanju in pojasnili, da imajo obdobja in kraji neizogibno mnogovrstne strukture občutenja, ki so dialektične in ne zgolj istodobne. Williams je nadalje razlagal, kako lahko tradicijo morda najlaže razumemo kot kopičenje struktur občutenja – ki se ne zbirajo po naključju ali v naravnem procesu, ki bi bil videti kot naplavina ali plimovanje, ampak na način, ki ga imenuje »izbira in ponovna izbira prednikov«. Pri tem Williams zanika nespremenljivost kulture in biologije ter nenehno odkriva, kako imajo tudi najmanj skladni vidiki človeške zavesti – občutenja – dinamično vsebinsko obliko.

Radikalna črnska tradicija je nenehno naraščajoče kopičenje struktur občutenja, katerih individualni in kolektivni narativni loki vztrajno težijo k svobodi. To je način zavestnega delovanja, ki se s časom nenehno obnavlja in posodablja, vendar ohranja moč, hitrost, vzdržljivost, okretnost, prožnost in ravnovesje. Velike eksplozije in izkrivljanja modernosti so spravila v gibanje – in nenehno interakcijo – že obstoječa in povsem nova razumevanja razlike, lastništva, odvisnosti in obilja. Posledično sta tudi izbira in ponovna izbira prednikov del radikalnega procesa iskanja kjerkoli – če ne celo povsod – v politični praksi in analitičnih vzorcih živečih izražanj (vključno z nejasnostmi) neomejene participatorne odprtosti.

Kaj je osnova takšnega kopičenja? Kakšna je produktivna zmogljivost vizionarskega, s krizo gnanega ali celo z izčrpanostjo izzvanega ponovnega izbora? Najboljše, kar lahko ponudim, dokler se ne pojavi kaj boljšega, je to, kar že leta imenujem »infrastruktura občutenja«. V materialnem svetu je infrastruktura podlaga produktivnosti – nekatere procese pospeši in druge upočasni, določa programe, ustvarja osamo in omogoča sodelovanje. Tudi sama infrastruktura občutenja je materialna v smislu, da ideologija postane materialna, tako kot dejanja, ki jih občutenja omogočajo ali omejujejo. Infrastruktura občutenja je torej temelj zavesti, čvrst, a ne statičen, ki je osnova za našo sposobnost izbiranja, visceralnega [instinktivnega] prepoznavanja možnosti, ko izbiramo in ponovno izbiramo osvobajajoče rodovnike – za časa življenja, kot ponazarjata Du Bois in Tubmanova, pa tudi med generacijami in skozi generacije. Kar šteje, kar se materializira, so živahne reartikulacije in presenetljive kombinacije. Če torej strukture občutenja radikalne črnske tradicije iz obdobja v obdobje oblikujeta energično pričakujoča zavest neomejenosti in usmerjenost k njej, je tradicija, ne povsem točno, gibanje proč od delitve in izključevanja – pravzaprav njeno nasprotje.

Neomejenost, zoper zaključek

Potemtakem abolicijska geografija [zadeva] – kako in v kakšne namene ustvarjajo ljudje – obvezno – začasno svobodo, ko si predstavljajo *dom* v primerjavi z razkrajajočim drobljenjem razdeljevanja in nadaljnega razdeljevanja, s katerim rasni kapitalizem perpetuira sredstva za lastno valorizacijo. Abolicijska geografija in z njo skladne metode (za izdelavo, iskanje in razumevanje) izpopolnjujejo prostorsko – kar pomeni človeško-okoljske – procese abolicijskih demokracij Du Bois in Davisove. Abolicijska geografija je prostrana (ni v lasti le črncev, za ali o njih) in specifična (je vodilo za ukrepanje glede razumevanja in ponovnega razmisleka o tem, kako združujemo naše delo drug z drugim in z zemljo). Abolicijska geografija predpostavlja, da sta občutenje in delovanje sestavna dela strukture in z njo nič manj omejena. Z drugimi besedami, to je način učenja in političnega organiziranja, bivanja na svetu in ustvarjanja sveta.

Rečeno drugače, abolicijska geografija zahteva izpodbijanje normativne predpostavke, da sta teritorij in osvoboditev istočasno odtujljiva in izključujoča – da bi morala biti razdeljena s prodajami, dokumenti ali zidovi. Pa vendar, če bomo izkoristili posebne sposobnosti, ki jih imamo, in če se bomo ponavljali – poskušali, kot je o predteku v revolucije zapisal C. L. R. James, narediti še tako majhno stvar, znova in znova –, bomo, ker to počnemo, spremenili sami sebe in zunanji svet. Tudi pod skrajnim pritiskom.

Zadnja zgodba: V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja je kalifornijski Urad za prestajanje zaporne kazni (CDC) sklenil, da kot odgovor na reformistično in radikalno mobilizacijo reorganizira družbeni in prostorski svet ljudi v zaporu. Dokazi pričajo o tem, da je eksperimentalno z različnimi razdiralnimi shemami, da bi končal solidarnost, ki se je ustvarila med raznoliko (čeprav tedaj večinoma belsko) populacijo v moških zaporih. Sodelovanje, oblikovano v okviru študijskih skupin in drugih dejavnosti za krepitev oza-veščnosti, je privedlo do povečevanja puhlih zmag na zveznih sodiščih v zvezi z zaporniški pogoji in smrtonosnim maščevanjem nad stražarji, ki so nekaznovano pobijali zapornike. Kljub predpisom, ki so jih dvajset let pripravljali v Washingtonu, D.C., in ki so med drugim prepovedovali segregacijo, neupoštevanje dolžnosti seznanitve s pravicami, odsotnost ustreznega postopka in izvensodno kaznovanje, je CDC sklenil, da bo zapornike ločil v rasne, etnične in regionalne skupine, ki so jih označili kot tolpe, da bo nekatere od njih za nedoločen čas poslal v samico in da bo čas prestajanja kazni omejil na tri dejanja: ovaduštvo, pogojni odpust in smrt. Za konkretizacijo sistema kot grajenega okolja je CDC ustvaril dva zapora za moške in enega za ženske z visokotehnološko varovanimi bivalnimi enotami (VBE – zapor

znotraj zapora). Zgodovina teh VBE-jev še ni v celoti izpričana: nesporno je, da povzročajo duševne in telesne bolezni, ki lahko privedejo do samomora ali drugih oblik prezgodnje, preprečljive smrti. Združeni narodi več kot štiri-najstidnevno zaprtje v samico opredeljujejo kot mučenje.

Ljudje, zaprti v VBE-jih državnega zapora v Pelican Bayu, nekateri od dne njegovega odprtja 10. decembra 1989, so morda storili (ali pa tudi ne) to, za kar so bili obsojeni na sodišču; njihova nedolžnost ni pomembna. Odvetnice_ki in drugi že vrsto let delajo z ljudmi iz VBE-jev in poskušajo najti izhod, pri čemer ne kategorizirajo in izbirajo, komu pomagati, temveč vsako pripravljeno osebo sprašujejo o pogojih v zaporu ter se trudijo oblikovati splošen načrt. Aktivisti_ke so ustvarili_e priročnike in spletna mesta, lobirali pri zakonodajalcih, pričali pred sodnicami_ki upravnega prava, oblikovali tožbe, organizirali delavnice skupaj z družinskimi člani in drugače poskušali obelodaniti sramoto VBE-jev. (Na zaslišanju o prikrivanju primera, ko so pazniki ustrelili sedem zapornikov iz VBE-jev, je leta 1998 producent oddaje Mika Wallacea *60 minut* vprašal: »Povejte mi, zakaj naj nam bi bilo mar za te fante.« »Vam je mar za pravico?« »Seveda, ampak občinstvu mora biti mar za ljudi. Zakaj bi jim bilo mar?«)

Urad si daje odvezo za kršenje zakonov in neupoštevanje sodnih odlokov z vztrajanjem pri stališču, da tolpe, ki jih je omogočil, vodijo zapore in ulice. Potem ko so se ljudje skoraj štirideset let prebijali skozi razširjen CDC, je nemogoče, da se ne bi kaj širilo ali odmevalo čez zaporniške zidove. Umes-titev v VBE-je pomeša ljudi iz askriptivnih (kot pravi CDC) in asertivnih (kot pravijo sami zaporniki) družbenih geografij svobodnega sveta, da bi čim bolj zmanjšala možnost solidarnosti med ljudmi, ki so, po krožni logiki, sovražniki, sicer ne bi bili v VBE-jih. Ti se ne morejo videti ali dotakniti drug drugega, a skozi trušč televizijskih sprejemnikov in hrup strojev v zaporih se lahko pogovarjajo in razpravljajo. In čeprav rasa ni edini organizacijski dejavnik VBE-jev, pa je sumaričen izraz, ki ga običajni ljudje, tako znotraj kot zunaj, dosledno uporabljajo za poimenovanje delitev. Dolga leta so nekate-ri najaktivnejši rezidenti VBE-jev razpravljali o rasizmu vs. rasizaciji ter naj-prej zaobjeli, nato pa izpodbijali različne nadvlade, medtem ko so strukturo občutenja, ki ohranja raso trajno, vrsto let še naprej sprejemali kot naravno dano ali kulturno sprejemljivejšo.

Ljudje abolicijske geografije gradijo iz tega, kar imajo; spreminjanje zaves-ti lahko korenito predružači predstavo o tem, kaj je mogoče storiti z razpo-ložljivimi materiali. Jasno je, da VBE-ji, v preračunanem nasprotju z zapori Soledad, San Quentin in Attica v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, družbene vire oslabijo do točke zloma. Toda kaj se zlomi? V številnih pri-merih zaprte osebe. Toda zavest se lahko zlomi v drugačno razsežnost, ki

se izmuzne zdravorazumskemu doumevanju bivanja in solidarnosti, identitete in spremembe. Negacija nasilja z nasiljem je možna, kar nas vrne k teritoriju sebstva, na katerega se sklicujem na uvodnih straneh te razprave. Celo v totalni ustanovi je suverenost protislovna, kot dokazuje odpor proti mučenju. Režim – njegovi intelektualni avtorji in družbeni zastopniki, njegove konfiguracije in norme – ujetnike muči drugega za drugim. Režim lahko napadejo s spremembo objekta mučenja v subjekt zgodovine z gladovnimi stavkami. Udeležene_i posameznice_ki nasilje mučenja obrnejo proti njemu samemu, a ne tako, da mu odvzamejo nasillje, temveč z namernim preoblikovanjem ranljivosti na prezgodnjo smrt v celoto, s katero je treba računati in ki jo skupaj drži koža.

Prva stavka, katere organizatorji so zastopali vse domnevne zaporniške tolpe, je svoje zahteve naslovila na CDC ter zaprosila za skromne izboljšave izkušenj in usod vseh prebivalcev VBE-jev: boljšo hrano, več obiskov in kakršen koli način za spodbijanje VBE-jevih kazni, ki bi temeljil na dokazih in ne na širitvi sistema. Stavki so se solidarno pridružili številni iz drugih zaporov, ki niso bili tipa VBE, pri čemer je en človek umrl. CDC je ponudil pogajanja; stavka se je končala. Spremenilo se ni nič.

Izbruhnila je druga stavka, ki je bila dobro pokrita z vselej aktivnimi govoricami zapornikov in s podporno infrastrukturo organizacijskega kolektiva svobodnega sveta. Spričo sklepa Vrhovnega sodišča glede zdravniškega zanemarjanja in vstaj v številnih delih planeta – v Severni Afriki, Zahodni Aziji, Južni Afriki, na ulicah ZDA – so zahteve ubrale novo smer, in sicer proti delitvam, ki zlasti v sodobnem času normalizirajo decentralizirano domišljijo in upadlo pripadnost, ko se ekspanzivno zdi nujno potrebno. Kolektiv je zahteve tako rekoč horizontalno odposlal svojim ustanovnim skupnostim znotraj in zunaj ter pozval k prenehanju medrasne sovražnosti. Čeprav nekateri poziv razlagajo kot »solidarnost rasiziranih« – ker se zdi, da rasa zadeva ljudi, ki niso belci –, so dokumenti kolektiva radikalni in vseobsegajoči. Zgodovina poziva je stara toliko kot modernost, ne glede na to, kako anahronistične so morebiti sodobne označbe.

Rasno v rasnem kapitalizmu ni sekundarno; prav tako ni izšlo iz barve ali medcelinskega konflikta, temveč je skoraj vedno oblika skupinskega diferenciranja glede prezgodnje smrti. Kapitalizem zahteva neenakost in razizem jo časti. Kolektiv državnega zapora v Pelican Bayu, ki je skrit pred drugimi in istočasno doživlja tako mučenje osamitve kot črpanje časa, je svoj svet, četudi začasno, preoblikoval v abolicijsko geografijo, in sicer tako, da je poiskal infrastrukturo občutenja, na kateri je lahko svoje izkušnje in razumevanje možnosti predelal s pomočjo prenovljene zavesti. Fikcija rase projicira svojevrstno spodbuditev človeškega telesa, ljudje pa se odpravijo

na ulice v nasprotovanju njenim resničnim in smrtonosnim učinkom. In na koncu, ko odnosi rasnega kapitalizma pridejo na plan, postane protislovje kože bolj jasno. Koža, naš največji organ, občutljiv na vse okoljske strupe, je na koncu vse, kar nas drži skupaj, tudi če se zdi, da nas razdvaja.

Prevod iz angleščine: Marko Capuder.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić, Tjaša Kancler in Jovita Pristovšek.

Literatura

Miéville, China (2011): *Embassy Town*. New York: Del Rey.

»Povsem lahko se zgodi, da se bo prihodnost planeta odigrala v Afriki.«

Pogovor z Achilom Mbembejem

Abstract

“It Might Well Be That the Future of Our Planet Will Play Out in Africa.” A Conversation with Achille Mbembe

In the interview, Achille Mbembe reflects on the issues of colonialism and post-colonialism, post-socialism, and the future of humanity in the age of new technologies. The concept of “Necropolitics” from his seminal essay published in 2003 is also discussed. In that essay, Mbembe argued that Foucault’s notion of biopolitics falls short in explaining the contemporary forms of subjugation of life, and instead proposed the notion of politics based on death which, in turn, structures both the notions of sovereignty and the political. Mbembe has often argued that the academic and popular discourses on Africa are full of clichés, Western fantasies and fears. However, Africa as we know it today did not even exist before the 19th century.

Keywords: necropolitics, biopolitics, colonialism, humanity

*Achille Mbembe (PhD) is a Cameroonian philosopher, political theorist, and public intellectual. He is currently a member of the staff at the Wits Institute for Social and Economic Research (WISER) at the University of the Witwatersrand in Johannesburg, and also has an annual visiting appointment at the Franklin Humanities Institute at Duke University. He has written extensively on contemporary politics and philosophy. His works include *On the Postcolony* (2001), *Critique of Black Reason* (2016), *Necropolitics* (2019) and *Out of the Dark Night. Essays on Decolonization* (2020).*

Irena Šumi (PhD) is an anthropologist who focuses on ethics, nationalism, borders and boundaries, racism and antisemitism, and post-colonialism and post-socialism. She has headed 23 research and expert projects at home and abroad. Her work has been published in renowned science journals, and her books have been translated into several languages. She is an assistant professor at the Faculty for Social Work at the University of Ljubljana, and a lecturer at the Donau University in Krems and the ASH in Berlin.

Povzetek

V intervjuju Achille Mbembe reflektira o kolonializmu in postkolonializmu, postsocializmu in prihodnosti človeštva v dobi novih tehnologij. Razpravlja tudi o konceptu nekropolitike iz svojega vplivnega eseja iz leta 2003. V tem eseju Mbembe argumentira, da Foucaultovo pojmovanje biopolitike ne pojasni zadostno sodobnih oblik podrejanja življenja, zato predlaga drugačno konceptualizacijo, ki temelji na smrti, ki strukturira naše razumevanje suverenosti in političnega. Mbembe pogosto argumentira tudi, da sta akademski in splošni diskurz o Afriki polna klišejev, zahodnih fantazij in strahov. Toda Afrika, kot jo poznamo danes, pred 19. stoletjem sploh ni obstajala.

Ključne besede: nekropolitika, biopolitika, kolonializem, človeštvo

Dr. Achille Mbembe je kamerunski filozof, politični teoretik in javni intelektualec. Trenutno je zaposlen na Inštitutu za družbeno in ekonomsko raziskovanje Wits (WISER) na Univerzi Witwatersrand v Johannesburgu, vsako leto pa predava tudi na Franklinovem inštitutu za humanistiko na Univerzi Duke. Obširno je pisal o sodobni politiki in filozofiji. Med njegovimi deli so On the Postcolony (2001), Kritika črnega uma (2013, v slovenščini 2019), Necropolitics (2019) in Out of the Dark Night: Essays on Decolonization (2020).

Dr. Irena Šumi je antropologinja, ki se ukvarja z etiko, nacionalizmi in mejami, rasizmom in antisemitizmom ter postkolonializmom in postsocializmom. Bila je vodja 23 raziskovalnih in strokovnih projektov doma in v tujini. Objavila je v številnih uglednih znanstvenih revijah, njene monografije so bile prevedene v nekaj jezikov. Je docentka na Fakulteti za socialno delo Univerze v Ljubljani in predavateljica na Donavski univerzi Krems in berlinskem ASH.

Profesor Mbembe, v veliko čast mi je. Vaše delo spremljam od leta 2003, ko smo izvajali obširen projekt o postkoloniji in postsocializmu ter njuni obravnavi v literaturi družbenih znanosti. Imeli smo študente iz postsocialističnih držav z izjemo Rusije. Začeli smo z branjem On Postcolony (O postkoloniji); vse odtlej nisem prenehala z branjem vaših del in poslušanjem vaših predavanj. Vaše delo je v našem kurikulumu močno prisotno, tako v Ljubljani, kjer študente_ke učim socialno delo, kot tudi v Berlinu, kjer učim modul na magistrskem programu Socialno delo kot poklic s področja človekovih pravic. Gre za mednarodni študij, na katerem so študentke_je z vseh celin; naš modul se imenuje Svetovne družbe in prav na tej smeri je vaše delo eden od temeljev našega branja in predavanj. Veliko tem se namreč tiče različnih problematik znotraj postkolonije in postsocializma; prepričana sem, da lahko o vzporednicah med postkolonijo in postkolonializmom veliko povemo: pri obeh gre za določeno travmo, ki jo lahko primerjamo z drugo. Usmerjeni pa smo tudi v prihodnost. Kako naj si predstavljamo prihodnost, ki mora priti? Zdaj se namreč zdi, da živimo ujeti v premisah dolgega, dolgega 19. stoletja, ki je bilo z nami dvesto dvajset let. Kako naj pridemo iz njega? Kaj moramo narediti, da bomo 19. stoletje končno pustili za seboj?

Če naj o 19. stoletju kaj povem z afriške perspektive, naj najprej omenim, da je za nas, za našo izkušnjo, 19. stoletje ključen trenutek, ko so svet razdelili po linijah, ki jih še danes naseljujemo. In pravzaprav, gledano s striktno zgodovinske perspektive, je Afrika, ki jo poznamo danes, izum berlinske konference iz leta 1884. Njene meje so rezultat te konference. Afrika, kot jo poznamo danes, pred 19. stoletjem ni obstajala. Obstajala je drugačna celina z drugačnimi koncepti odnosov med, denimo, ozemljem in mobilnostjo. Gibanje je tisto, ki ustvarja prostor, in ne obratno. Zato trdim: da bi izstopili iz tega, kar vi imenujete dolgo 19. stoletje, je potrebno ne le popolnoma drugačno zamišljanje sveta, temveč tudi popolnoma drugačno mapiranje sveta, potreben je zasuk od logike razdelitev k logiki deljenja. Deljenje je v tem primeru predpogoj za trajnostnost in vzdržljivost sveta. Torej bi bil kratek odgovor ta, da moramo najti nove načine deljenja sveta, skrbi – skrbi za svet – in popravljanja sveta z vidika velike škode, ki smo mu jo povzročili ljudje; ena od teh škod so tudi načini, na katere je bil svet razdeljen.

Kako se v Afriki spominjajo Afrike pred 19. stoletjem? Koliko spomina se je ohranilo?

Kar se tiče stigme? Precej več, kot si morda zamišljamo. Nekaj tega je nezavedno. Mislim, da ... da obstajajo različne oblike ohranjanja spomina. Ne-katere so aktivne; prevajajo se v vrste memorializacije, javne ali drugačne. Vendar pa menim, da je večji del tega nezaveden in se vedno znova pojavlja: preteklost se ponovno pojavi v pričakovanih oblikah in na pričakovanih mestih. Ni nujno, da gre za preteklost kot takšno; morda gre za preteklost, kot si jo zamišljamo s perspektive sedanjosti, torej za preteklost, ki je stvar popolne invencije, četudi zaradi globoke želje. Človeške družbe potrebujejo mitologizacijo, potrebujejo mite, zato se spomin in mit združujeta tako, kot je predstavljena Afrika pred letom 1884.

Mislite, da bi morali ta spomin negovati, oživljati, obnavljati, reaktualizirati?

Načeloma ne bi smeli negovati nobenega spomina. Vsako posamično dejanje spomina bi moralo biti predmet kritike, če to povem na kratko. Tisto, kar bi morali negovati, kar bi morali rehabilitirati, je sposobnost kritičnega mišljenja, najsi bo v odnosu do moči, spomina ali drugih oblik človeškega delovanja. In ko to rečemo, je jasno, da gre pri projektu ponovnega spominjanja Afrike za spominjanje kot ponovno priklicevanje v spomin, spominjanje v pomenu njegovega ponovnega sestavljanja, njegovih različnih delov, in

da se je pri dejanju spominjanja afriške celine pomembno ponovno vrniti k tem zapuščinam, denimo, če se povezujejo s tem, kar je politična skupnost; kaj so oblike pripadnosti, ki dovoljujejo pogoje za življenje, oblike ekonomskega organiziranja, ki niso omejene na tržna načela, oblike ustvarjanja bogastva, ki ne vodijo v ekološko opustošenje, načini življenja, ki so skupni ljudem ter živalskemu, rastlinskemu in organskemu svetu. Obstaja ogromen arhiv, bogat z mogočimi ponovnimi zamišljanji ne le afriške celine, marveč tudi širšega sveta, iz katerega bi lahko črpali.

To se zdi nedosegljivo, saj so obstoječe moči nagnjene k temu, da iz vsega naredijo tržno blago. Govorimo o tem, da imamo le še enajst let, da storimo nekaj, preden prestopimo mejo, kar se tiče okolja. In potem imamo ljudi, kakršen je Mike Pompeo, ameriški državni sekretar, ki je dejal: hej, Arktika se je stopila, to pomeni več priložnosti za posel. Kako naj ta dva svetova soobstajata? Je to na neki način psihotično?

Povsem prav imate, ko poudarjate to razliko. Mislim, da je v tem razlika našega časa. Veliko soočenje, ki je v veliki meri eksistencialno – če želimo uporabljati tako napihnjene izraze –, je soočenje med tistimi, ki so prepričani, da smo dosegli mejo, da ne moremo naprej po poti, po kateri smo kar nekaj časa stopali, in da je pod vprašajem prihodnost življenja na Zemlji, hkrati pa tudi prihodnost Zemlje; torej tistimi, ki so prepričani, da smo dosegli mejo, in tistimi, ki so prepričani bodisi, da meje sploh ni ali da so meje nove priložnosti za to, da počnemo točno tisto, kar smo počeli do sedaj – povečevali dobiček. Zakaj? Ker so prepričani, da je življenje samoobnavljajoče.

Da bo poskrbelo samo zase.

Da skrbi in da bo poskrbelo samo zase. Paradoksalno je to delno tudi nekaj, kar pravi določeno število znanstvenikov, ljudi, ki delajo na področju, kot je teoretična biologija; pravijo namreč, da življenje nima mej.

Tudi če to pomeni brez ljudi ali brez veliko ljudi.

To je točno to, življenje brez ljudi.

Ali smo oziroma ali bi morali biti s tem zadovoljni?

Ne, ne bi smeli biti. Kar sem želel narediti, je, da to ubesedim na najmračnejši možen način, da pojasnim, kje so linije soočenja med tistimi, ki so preobremenjeni s čemerkoli, kar bo v procesu soobstoja med ljudmi in

preostalimi živimi entitetami ostalo po ljudeh, na eni strani, in tistimi, ki so v imenu življenja, ki se bo v vsakem primeru, če bo to potrebno, nadaljevalo brez nas, pripravljeni zavreči določene kategorije tistega, kar je človeško, na drugi strani. To je tisto, kar prav zdaj poteka tudi v procesih migracij: preteča ekološka katastrofa.

Kako v tem zmagamo? Imamo sploh kakršnokoli možnost? Realistično?

Če bi v tem želeli zmagati, bi to zahtevalo oblike mobilizacije in vstaj brez primere. Smo torej sposobni začeti takšne vstaje brez primere? Kakšne oblike delovanja in kolektivov bi morali uporabiti? Ne vem. Nisem prepričan.

Nekateri, na primer Slavoj Žižek, so prepričani, da se bo, še preden bo Razum dobil priložnost, morala zgoditi velika katastrofa, jedrska ali okoljska. Moje vprašanje je: kaj ostane?

Ampak kdo bo za to plačal? Kdo bo plačal ceno akcelerationizma? Zgodovinsko gledano so bili vedno, ko se je zgodila velika katastrofa, katastrofa skrajnih razsežnosti, tisti, ki so zanjo plačali, najšibkejši med nami. Torej je vprašanje ... vprašanje narave žrtvovanja. Ker gre pravzaprav za to; za naravo žrtvovanja in niz odločitev o tem, kdo bi moral biti žrtvovan in zakaj. Nisem prepričan, da so Žižek in drugi ta del vprašanja vzeli resno, zame pa je to absolutno pomembno. Gre za vprašanje, kdo bo še naprej žrtvoval in kdo bo žrtvovan. Torej ima politika akcelerationizma meje, pa četudi zgolj s perspektive etike.

Vse več je dokazov, da ljudje na samem vrhu, majhna fevdalna elita, ki smo jo proizvedli, nima stika z resničnostjo, da ima zares psihopatske in sociopatske značilnosti in da je to tisto, kar se zgodi ljudem, ki so izolirani v zlatih gradovih. Ne živijo več na Zemlji, živijo v hodnikih nad Zemljo. Ne naseljujejo več človeških prostorov.

Več kot očitno je, da je v skoraj vsakem sloju družbe, ne le med elito, temveč tudi spodaj, na dnu, svet ujet v veliko željo po apartheidu, po ločevanju. Elite se želijo odcepiti od ostalih, medtem ko si kopičijo sadove dela vseh, najsi bodo ti materialni ali nematerialni. Ta projekt odcepitve vidimo v naših mestih, v ograjenih prostorih bogastva, v ograjevanju bogastva v davčne oaze, v dejstvu, da je velik del svetovnega bogastva nastal v davčnih rajih – da ne kroži v okviru formalne ekonomije. Želja po odcepitvi med bogatimi torej prevzema takšno obliko. Da pa je želja po apartheidu prisotna

tudi v drugih razredih, v srednjem razredu in nižjih razredih, lahko vidimo na primer v ponovno obujeni zanesenosti z mejami, v načinih, na katere so sodobne tehnologije vprežene v to, da bi neželena telesa spremenili v gibajoče se, premične meje. Zato se mi zdi, da bomo potrebovali novo besedišče, če naj zaobjamemo te procese segmentacije in resegmentacije ter tisto, kar jih poganja.

Stvari si ne moremo zares predstavljati, preden zanje nimamo besed. Je to tisto, kar pravite? Nismo prav dobri v zamišljanju prihodnosti, kajne?

Ne, nismo. Niti malo.

To je smešno, saj se zdi, da smo edina žival, ki ima ta občutek za prihodnost.

Tako je, vendar je to še najmanj; imamo celo sposobnost domišljije, ki nam pomaga, da se ponovno opremimo za to, da bi bili sposobni dati prostor sami ideji prihodnosti. Toda ko govorimo, nas vse spodbuja k temu, da tega ne počnemo: vse nas spodbuja k temu, da žremo čas, ga kanibaliziramo. Mislim, da je svet ujet v obsežen kronofagen stroj.

Mar ni v tem kaj več od tega? Mar nimamo vseh razlogov za radikalno pesimističen pogled na človeštvo? Ali je namen naše vrste v tej edinstveni biosferi v resnici to, da radikalno pospešimo entropijo, da smo stroj za uničenje?

To smo postali; nismo bili vedno to oziroma vsaj ne na tej ravni intenzivnosti. Tako je iz več razlogov. Eden je, da tehnologije, ki smo jih izumili, še niso dosegle stopnje hitrosti in unikatnosti, ki bi jo morale. Zato je tehnološka eskalacija vodila do uničenja oziroma je tik pred tem, da nas pripelje do tja, saj še nismo pri koncu te tehnološke eskalacije; najmočnejša faza tega šele prihaja.

Biotehnologije, bionika, kibernetika?

Vse to. Vse te, paradoksalno, podžiga želja po nesmrtnosti, tako je na primer s krioniko. V trenutku, ko bomo prišli do tja, bomo morda prenehali; ko bomo prišli do točke, na kateri bomo lahko slavili končno zmago nad smrtjo in bomo lahko večno živeli. Torej so te sanje o neskončnem življenju in izkoreninjenju smrti še vedno za vsem, kar počnemo; skrivajo se za večino naših teorij o sreči. Gre za fikcijo, da nam bo tehnologija zagotovila srečo,

pa četudi nas odreši odgovornosti za agens, četudi agens in Razum prenesemo na celo serijo naprav, ki delujejo in mislijo za nas.

Umetna inteligenca.

Ja. Zato me preseneča ta žeja po sreči in kako se ta združuje z željo po tem, da bi se osvobodili od vsega, kar razumemo kot ključne značilnosti človeškega: odgovornost, čustva, Razum itd., da bi to za nas počeli stroji.

Pred več desetletji si je Isaac Asimov v seriji robotskih romanov zamišljal svet ljudi, ki so kolonizirali zunajsončni planet in tako svoja življenja podaljšali za več sto let. Posledično so bile njihovi družbi odvzete vse značilnosti človeškega.

To je tisto, o čemer sanjamo. Krionika ali pa ideja, da lahko svoje možgane prenesemo na računalnik.

Tudi s tem se znanstvena fantastika kar naprej ukvarja.

Ja in prav zato je znanstvena fantastika zares pomemben arhiv, pa tudi pomemben prostor za vsakogar, ki želi razmišljati o vrsti človeka, ki vznikla pred našimi očmi in ki ni človek 18. stoletja.

Čigave sanje so to?

To so sanje vplivnih moči, še posebej moči trga, trga, ki je zdaj postal že toliko različnih oblik trga, kapital pa je postal naša infrastruktura. Trg je dosegel nesporno moč, kot je ni še nikoli prej, v veliki meri je nenadzorovan in je brez meja.

V romanih Asimova je to ultimativna distopija, saj obstajajo ljudje, ki so stari več kot 200 let, bolni so in naveličani vsega, tudi najokusnejše hrane, saj so jo že tolikokrat jedli; nimajo nobenih želja, nobene strasti.

Ja, to je novi človek. Zdolgočasen. To je doba dolgčasa. Toda tisto, kar je zame zares presenetljivo, je to, da se velik del našega teoretiziranja še vedno pretežno zanaša na naše ideje o osvoboditvi, svobodi, na vse to. Še vedno se v veliki meri zanaša na nekakšno antropologijo 18. stoletja. Toda antropologija 18. ali 19. stoletja ni več pomembna. Nismo več tam.

To je tisto, na kar sem se sklicevala z dolgim 19. stoletjem, saj vse naše premise izhajajo od tam.

Vse, vse so od tam. Naše premise o emancipaciji in vse ostale.

Ves ta nenehen boj za pravice.

Ja.

In vsakič znova, v spirali, spet in spet.

Ja.

In vsi -izmi: kapitalizem, socializem, -izem to, -izem tisto.

Ali humanizem, socializem in vse ostalo.

Kje naj torej iščemo izhod, kaj moramo storiti najprej? Morda gre za vprašanje zaporedja korakov. Kaj je treba najprej storiti?

Moramo si opomoči, moramo se ponovno opremiti – in v tem smislu se strinjam z [Bernardom] Stieglerjem – moramo se ponovno opremiti, morda ne možgane kot takšne, temveč nekaj v zavesti obstoječih človeških bitij. To nekaj moramo ponovno opremiti in do določene mere rehabilitirati kritično mišljenje z razumevanjem, da je razum le ena od teh kritičnih sposobnosti in da so morda druge sposobnosti prav tako kritične kot razum in jih bomo morali vzpostaviti kot suverene sposobnosti.

Čustva.

Afekt, čustva in vse to. S popolnim zavedanjem, da lahko tako razum kot afekt in vse ostalo uporabimo za služenje človeškim zadevam. Ni dovolj, da se sklicujemo na afekt ali čustva, če hkrati ne namenjamo pozornosti perverzним dimenzijam teh agensov.

Pred dnevi mi je prišlo na misel, da že zelo dolgo nisem slišala ljudi govoriti o časti. Nazadnje, ko sem to slišala na dnevni ravni, sem bila otrok v socializmu, vendar je bil to vedno ideološki koncept, stvar režima. Toda to, da bi se ljudje sklicevali na nekaj, kar nekdo počne, kot na častno ali nečastno, to je umrlo.

Oh, veliko takšnih stvari umira.

Kaj se je zgodilo s častjo? Kako je umrla?

Umrla je, ker ljudje vanjo ne verjamejo več; ljudje verjamejo, da imaš prav, če zmagaš; prav imajo tisti, ki zmagajo.

Ne glede na to, kako zmagajo.

Kako to dosežejo, ni pomembno. So »spoštovani«, dobijo, kar hočejo, in to je vse, kar šteje.

Kako to preobrnemo?

To lahko preobrnemo tako, da si povrnemo moči, da ljudi ponovno opremimo z obogatenim, razširjenim občutkom za kritične sposobnosti in s ponovnim zamišljanjem novih oblik mobilizacije, ki bodo dovoljevale možnost vladanja s strani ljudi. Tisti, ki bi morali vladati, so ljudje in ne trg ali tehnologija. Ponovno moramo razmisliti o tem, kdo je ta, ki je suveren, in kako v vsakem primeru to suverenost omejujemo.

Na način, ki ne reproducira moči, kot jo poznamo.

Moči. Ja, ja. Vendar pa je tragika zares v tem, da mnogih to, da bi postali suvereni, ne zanima več, saj je to preprosto prezahtevno. Ne zanima jih nekakšna avtonomna samoregulacija ... ne zanima jih politika tega, da bi bili sami svoji temelji. Naveličani so tega.

Želijo se razvajati in biti postreženi.

Ja.

In izkušati zgolj čustva iz druge roke. To je neverjetno, mar ni?

Biti sam svoj temelj zahteva preveč dela. Pasivnost je enostavna, vse delegiraš neki drugi instanci ali napravi in zadovoljen si že s tem, da si v skupini.

Toda temu še vedno rečemo individualizem.

To je verjetno nekaj, za kar še nimamo imena. To mislim resno, ne šalim se. Tisto, kar hočejo ljudje, je velik monarh, na primer dober diktator, ki ti pove, kaj moraš početi, in je še posebej nasilen do šibkejših od tebe. Ljudje imajo radi, kadar šibkejše od njih obravnavajo nasilno. Ko so to migrantke_i, tujke_ci, ženske. To imajo radi.

Kako smo prišli do te točke?

Za to je verjetno veliko, veliko razlogov. Preseneča me le, da bolj ko trpinčiči šibkejše, bolj te slavijo; v imenu varnosti, v imenu našega načina obstoja in podobnih stvari.

Mislím, da sta morda v zadnjem času dva procesa vse to do določene mere osvetlila. Tu je velika svetovna kriza, finančni zlom leta 2008, ko je nenadoma toliko ljudi dobilo občutek, da ekonomija ni nekaj, česar ne moreš nikoli razumeti. In bilo je gibanje #jztudi, ki je patriarhat osvetlilo tako, kot ga prej ni moglo nič. Morda so prvokrat skorajda vsi dojeli, da gre tudi za moške.

Oh, zagotovo.

Kaj bi lahko od tega odnesli? Ali smo se iz teh velikih dogodkov naučili kaj dragocenega?

Ne dovolj, zaradi več različnih razlogov. Kot prvo, ne moremo dosti odnesti, če naš konceptualni aparat ostane isti; ne bo nam dovolil niti tega, da bi o teh dogodkih razmišljali kot o vrednih dešifriranja. In če naj o njih razmišljamo kot o vrednih dešifriranja, potrebujemo ustrezen konceptualni aparat, da te dogodke razumemo. Gre torej za epistemološko omejitvev. Problem je v tem, kako naj izidemo iz epistemološke zapore: tako, da črpamo iz arhivov tistega, čemur je Édouard Glissant rekel *Le Tout-Monde*, iz arhivov Vsega-Sveta. Dipesh Chakrabarty bi to ubesedil drugače; rekel bi, da to lahko storimo z deprovincializacijo Evrope. Toda sam mislim, da projekt deprovincializacije ne velja le za Evropo, temveč za vse nas. Afrika mora biti deprovincializirana, pa tudi Kitajska; to ni evropsko vprašanje. In to storimo tako, da jemljemo resno arhive vsega sveta in črpamo iz njih. To storimo tudi tako, da vzamemo resno idejo sokonstitucije; ljudi, neljudi in vseh drugih entitet, ki so z nami. Mislim, da je ideja sokonstitucije oziroma, če povem drugače, prepletenosti brez dvoma poglavitna pri kakršnemkoli trudu, da bi razumeli globalno sedanost. Isto velja za idejo, da ne obstaja več, oziroma da ne živimo več v svetu, v katerem sta si notranost in zunanost nasprotni. Zunanost je notranost, notranost je zunanost, isto načelo prepletenosti. Torej obstaja več takšnih malih epistemoloških manevrov, s katerimi se bomo morali aktivno ukvarjati, da bomo lahko obrnili perspektivo in začeli utrjevati nove temelje, da bomo lahko razumeli, kam gremo in kako bi bila lahko videti politika prihodnosti.

V antropologiji obstaja pojem neolitske revolucije. Ta pravi, da pred približno deset tisoč leti v mnogih različnih delih sveta, torej očitno neodvisno drug od drugega, ljudje niso bili več lovci in nabiralci, kot so bili tisočletja. To ne pomeni, da lovci in nabiralci niso vplivali ali ne vplivajo

aktivno na ekologijo: ljudje so ves čas vzdrževali in preurejali naravno okolje. Toda v določenem trenutku je prevladala ideja, da se ljudje nekje naselijo, prehranske vire pa si pripeljejo bližje bivališčem. In takrat in tam se je pričel celoten koncept lastništva zemlje, z njim pa patriarhat kot zatiralska hierarhija ljudi in stvari, ki povzdiguje moške in pokorava ženske.

In stvari, ki se tičejo spolne reprodukcije in vsega drugega.

Ja, ženska je postala premoženje.

Ja, definitivno.

Ampak, če bi razveljavili koncept lastništva zemlje, ki je nesmiselna pravna fikcija, saj si težko lastiš nekaj, kar te bo za več milijonov let preživelo, bi bil to dober prvi korak?

Ja, to bi bil zelo dober prvi korak. Kaj bi bil širši projekt? Širši projekt bi bil, da bi prišli do konca ideji naseljevanja, če lahko naseljevanje, kot pravite, deluje le v povezavi z vsemi oblikami fiksacij, imobilizacij in nadvlade ter s kristalizacijo v raznovrstnih oblikah, med katerimi je ključen patriarhat. Torej uničenje patriarhata – saj bi to moral biti projekt: morali bi ga uničiti, ne reformirati. Projekt bi moral biti uničenje patriarhata. Da bi to storili, moramo stremeti k univerzalnemu trenutku odnaseljevanja in odklepanja; pustiti ljudem, da se gibajo, da se stvari premikajo. Naj se premikajo.

Prekinitev z mejami [de-borderization]?

Ukinitev meja in še več. Poskrbeti moramo, da omejitve ne bodo več splošno načelo, da omejitev in naseljevanj ne bo več. To pomeni veliko stvari, pomeni, da moramo ponovno premisliti, denimo, državljanstvo, članstvo, pripadnost. In pri tem je Afrika polna navdiha. Če pogledamo v arhiv Afrike pred letom 1884, politična skupnost ni bila ozemeljska skupnost; ozemlje je bilo le en njen element. Šlo je za sposobnost premikanja, biti v gibanju, biti v kroženju. To je na primer pomenilo, da so obstajale različne oblike članstva, in ljudje, ki so pripadali skupnosti, so imeli različne možnosti pripadanja, različne oblike pripadanja. Lahko si pripadal_a kot tujka_ec, kot begunka_ec, kot član določenega sorodstva; načelo sorodstva je bilo popolnoma prožno. Načelo moči in nadvlade se je zanašalo na zmožnost, da si okoli sebe nakopičil čim več ljudi, kar je popolnoma drugače od logike *enclos*, kot ji pravimo v Franciji, kar je, žal, Zahodna logika, ki se je kasneje razširila in postala univerzalna. Za vse te stvari torej obstajajo različne alternative in epistemološke osnove. In tako začnemo z uničevanjem

obstoječih sistemov razlaščenja, ki proizvajajo toliko zavrženih teles, ki so lahko nato žrtvovana. Kako ponovno vzpostaviti nekakšen občutek tistega, kar, ker je neprecenljivo, ne more vstopiti v režim preračunavanja, o katerem je govoril Stiegler: neizračunljivo? In ker je neprecenljivo, je konstitutivno upravičeno do določene oblike zaščite in imunitete. Kar predlagam, je, da moramo stvari v celoti obrniti, začenši s pojmovanji.

Mogoče bi lahko prišla prav stara ideja iz osvobodilnih vojn med drugo svetovno vojno: morda najprej potrebujemo nekaj osvobojenih ozemelj?

Da bi eksperimentirali s takšnimi novimi družbenimi oblikami ...

Bi bila lahko to Afrika?

Ne vem. Ker ste že omenili Afriko, lahko o njej najprej povem nekaj, kar je za tiste med nami, ki skušamo delati od tam ter imamo pogled hkrati usmerjen na svet širše, nekaj objektivnega in konkretnega: planetarizacija afriškega težavnega položaja. Drugič, kar je v okviru upanja bolj spekulativno, je to, da se bo prihodnost planeta verjetno odigrala v Afriki. Ko predlagam kaj takšnega, lahko vidiš, kako se ljudje nasmehnejo in so vljudni, vendar si mislijo, da si nor. Ta ista oblika norosti, ki jo lahko vidimo v trenutni slepi ulici, v kateri smo se znašli, bi bila lahko precej ustvarjalna. Torej bodimo nori in predpostavljajmo, da je prihodnost našega planeta v veliki meri odvisna od Afrike kot simbola najstarejšega med vsemi nami.

Vsi smo Afričani.

Na neki način. Vsi smo nekje Afričanke_i. Vsi smo prišli od tam. Vsi imamo nekaj od tega. Seveda biti star ne pomeni nujno biti moder, a to je že druga tema. Je pa tudi najmlajša med ljudmi. In do konca tega stoletja, žal mi je, da to pravim, bodo kraji, kot je Evropa in drugi ...

Opustošeni, brez populacije.

To bodo, veste, lepi muzeji, recimo temu tako.

Naredimo Evropo muzejsko celino!

Ja. Lepi muzeji. Toda sprašujem se, ali bo še vedno imela kaj pomembnega deliti. In človeštvu je prinesla veliko. Nihče pri zdravi pameti ne more reči, da Evropa ni veliko prispevala k človeštvu.

Ja, toda za kakšno ceno?

Za določeno ceno, seveda. In tako se spet vrnemo k vprašanju cene in vprašanju prihodnosti. Torej je v okvirih biološke prihodnosti človeštva ta v Afriki.

To me pripelje do boleče točke, o kateri sva pred časom razpravljala na Facebooku: ko je obstajala nora ideja, da bi afriške divje živali preselili na Kitajsko, medtem ko je njihov večji del na poti k izumrtju.

Problem Kitajske je, da je ne zanima oblikovanje drugačne politike za svet prihodnosti. Ne zanima je. Njen projekt je premagati Zahod na njegovih področjih. In tako Kitajci rečejo: mi bomo to storili precej bolje, kot ste vi. To je tisto, kar počnejo. Obljubijo, da bodo to storili na učinkovitejši način, da bodo naravo raziskali stokrat bolje, kot smo jo mi. In to počnejo.

Tudi v Afriki.

Na svoji lastni zemlji, z vsemi temi jezovi ter izjemno rekalkibracijo geoloških, prostorskih in arhitekturnih habitatov, ki jih poganjajo milijarde ljudi, čista demografska moč. To zdaj poskušajo početi tudi v Afriki, ker je uveljavljanje Kitajske kot velesile v veliki meri odvisno od še neizkoriščenih surovin v Afriki. In ko rečem surovin, mislim s tem na najširši možen pomen. Torej moramo kitajski projekt v Afriki izpodbijati. Toda znotraj te širše paradigme je politika, ki ji pravim politika sveta prihodnosti, bodočega planeta, če hočete, ki ne pomaga popravljati in karseda pravično deliti tega planeta, ki je edini, ki ga imamo, in edini, na katerem je zaenkrat možno življenje. Še vedno nas zanima, ali obstaja, in če obstaja, v kakšni obliki bi tam zunaj lahko obstajalo življenje. Nismo pa našli drugega primernege sveta; če bi ga našli, bi se vsi bogataši enkrat za vselej odcepili in odšli. Vsi bi odšli. Vsi bi preprosto odšli in Zemljo spremenili v ogromen *depoitire*, smetišče, koš za smeti. Odšli bi.

Fantazija o planetu B je zelo izrazita.

O ja. Seveda je.

Toda planeta B ni.

Hvala Bogu. Lahko pa se nekega dne zbudijo in rečejo: pozabimo na to, ukvarjajmo se s tem, kar imamo, ker je to edini planet, ki ga imamo. In ko ta planet razpade, morda to ne bo nikogar pustilo nedotaknjenega.

Čeprav si je mikavno zamišljati, da bi jih posadili na ladjo in jih preprosto ...

Poslali proč. To bi bil zanimiv način ekspanzije, da bi izgnali bogate – ker zaenkrat izganjamo samo revne in zavržene. Zato kar naprej uporabljam izraz zavržena telesa, ker je to tisto, kar trenutno počnemo. Samo pogledajte evropsko migrantsko politiko, to je tisto, za kar gre: koga naj pustimo zgniti.

To je ogabno.

Vse to potem, ko smo kraje, od koder prihajajo, naredili nenaseljive. Vse smo uničili. In želimo, da živijo sredi razvalin, ki smo jih ustvarili, in sredi odpadkov naše prekomerne porabe.

Vprašanje o tem. Je denar še vedno denar, orodje menjave? Ali je postal ekskluzivna lastnina bogatih?

Zelo zanimivo vprašanje. Kot prvo je manj pomemben, je materialen. In drugič, hitrost denarja postaja nepredstavljiva. Finančna kriza leta 2008 se je zgodila zaradi zlorab in slabih finančnih instrumentov. Zdaj, v dobi algoritmičnega trgovanja, stroji izračunajo ali izvršijo čas hitreje kot katerikoli človeški možgani. Tako torej to združevanje denarja in kronofagije, požiranje, poraba časa s prej še nevideno hitrostjo v celoti spreminja naravo tega, čemur pravimo denar.

Je to zato, ker gre za institucijo 19. stoletja? In potem je tu še borza. V bistvu gre za igralnico; ničesar skupnega nima s pravo vrednostjo stvari. Jo v prihodnosti potrebujemo?

Ne. Seveda je vedno bolj in bolj ločena od proizvodnje stvari, ki jih potrebujemo, ki jih potrebuje večina ljudi; ne vse potrebe, ampak osnovne: imeti zavetje, hrano, da ne umremo od lakote, da smo oblečeni, vse to. Da bi se lahko gibali, ker je danes za življenje potrebno, da se telo lahko giblje: kajti če se ne moreš gibati, ne moreš preživeti. Življenje in mobilnost sta se prepletla do točke, ko bi, če bi želeli koga ubiti, te ljudi morali narediti nepremične. Množično zapiranje temnopolnih v Združenih državah Amerike, množenje enklav, parametrov, v katere spravite ljudi in ne morejo ven; ujameš jih v past, kot v Palestini, v Gazi ...

Spet gre za koncept 19. stoletja. In kolonialni koncept.

Ja. To je Bantustan, to so tako imenovani indijanski rezervati in vse to. Toda v tem času tehnologija vse to dela še bolj brutalno.

Kar se tiče kitajske ideje o preseljevanju divjega življenja iz Afrike na Kitajsko: postavlja se tudi vprašanje drugih živih hominidov, kot zdaj imenujemo druge vrste velikih opic, naše sestrične. Ne moremo upati, da bomo kdaj spoznali sebe, ne da bi jih imeli blizu. In vse se soočajo z izumrtjem.

To je nekaj, kar moramo vzeti povsem resno. Ni še bilo resnega ukvarjanja, intelektualnega ali političnega, s kitajsko prisotnostjo v Afriki. Poteka novo pehanje za Afriko, ki hitro napreduje, ni zelo vidno in o tem se nikoli ne govori tako, kot bi se moralo. Vse v kontekstu nove delitve sveta, novega nomosa Zemlje, ne v slogu Carla Schmitta, temveč v popolnoma drugačnih zgodovinskih okoliščinah. In prav zato me trenutno tako zelo zanima vprašanje meja, vzpostavljanje meja, gibanja, mobilnosti, kroženja in tako naprej. Zaradi tistega, kar je v igri, ko planet, na katerem živimo, postaja vse manjši: to je druga stvar, a še en megaproces, ki poteka v tem trenutku. Gre za proces krčenja planeta, tako kot vprašanje prihodnosti na Zemlji postaja vse bolj in bolj dramatično. Vzpostavljajo in sprožajo se nove oblike ekspanzije, hkrati pa se pojavljajo nove oblike naseljevanja, okupacij in prilaščanja. Prilaščanja česa? Ne le ozemelj, ampak tudi vrst in njihovega obstoja. In v tem smislu je kitajski način takšen, da prideš, podkupiš podkupljive [lokalne] oblastnike, nato pa vzameš stvari, da bi jih odnesel domov: pleniš in to počneš hitro in domov odneseš dobiček od korupcije, naravne vire pod afriško zemljo – in teh je veliko. Obstajajo divjaške oblike zajemanja, aparatusi za zajemanje: zajemanje delov morja, kot počno Korejci: razstreliš morje, pobereš vse ribe in s tem ubiješ ostale, ki nimajo možnosti za razmnoževanje, saj si vse pobil. Vse, kar se dogaja v zvezi z ribolovom ob obali, je popolnoma katastrofalno. Zato nove oblike delitve Zemlje in preazporeditev prebivalstva ne zahtevajo le politične pozornosti, temveč tudi intelektualno delo. In ugotoviti je treba, kaj se dogaja, kaj se morda dogaja v preostalem svetu. Tu se ne bo ustavilo. Tako kot vidimo, kaj se dogaja v Gazi – tehnike podrejanja v Palestini. Te se zdaj reproducirajo povsod, tudi v Evropi in ZDA, militarizacija policije, vse to. Mogoče ne povsem pod istimi pogoji, vendar te tehnike podrejanja krožijo.

Kaj se bo zgodilo z nacionalno državo?

Izvotlile jo bodo transnacionalne elite. Naslednji že trajajoči boj je med nacionalnimi državami in transnacionalnimi elitami, kar potrjujejo finančni tokovi in vse ostalo. Torej bo nacionalna država ostala nekakšna prazna ovojnica, v kateri bo večina vladajočih elit razplamtela mračne strasti, anti-semitizem in ksenofobijo, vse to v upanju, da bi ljudi zamotili in spodbudili

k iskanju *boucs émissaires*, grešnih kozlov, ter jim hkrati preprečili, da bi se osredotočili na pravega sovražnika, ki je kapital. In zdaj vsi sanjajo o diktatorju, hočejo diktatorja, hočejo močnega moškega.

Morda zato, ker diktator reče: sledite mi, jaz poznam prihodnost?

Toda diktatura ne bo prinesla ničesar. Če se ljudje ne zbudimo in ne ugotovimo, da sta nesporni sili v tem finance in preračunavanje, kako naj se borimo proti financam in preračunavanju? S katerim orožjem? Če se proti njima ne borimo, nam diktatura ne bo ničesar prinesla.

Tradicionalno so od 18. do 20. stoletja vse revolucije zmagale v trenutku, ko sta vojska in policija zamenjali strani, ko nista bili več pripravljene štiti elite. To verjetno ni več mogoče?

Ne, ker danes obstaja veliko različnih orožij in večina tega ni samo civilna lastnina vojske, temveč je bila privatizirana. Tudi koncept vojske se je močno spremenil, saj so bogati oboroženi, ne zgolj oboroženi, so pod oboroženim varstvom države. Med financami in vojsko obstaja simbiotski odnos. Ker je vojna posel. Je del mehanike asimetrične prerazporeditve nasilja na trgih nasilja, kjer so bogati sami postali vojaški razred. Kako torej temu mirno nasprotovati ali sprožiti spremembe? Nimam pojma. Pomagati nam morajo pisci znanstvene fantastike: ne samo pri opisovanju tega, kar se dogaja ali kar se lahko zgodi, temveč tudi pri dekonstrukciji tega.

Zgraditi moramo modele.

Za dekonstrukcijo potrebujemo znanstveno fantastiko.

Predvidevam, da se vaš naslednji projekt osredotoča na meje.

Da, vendar na meje kot podlago za naslavljanje teh širših vprašanj, ki jih imenujem »politika sveta prihodnosti«: vprašanja o prihodnosti življenja na Zemlji. In o tem zdaj pišem. Meje, tehnologija, gibanje, hitrost in za vsem tem novi nomos Zemlje, ki je v nastajanju.

Nekateri trdijo, da meje in omejitve ljudem zagotavljajo pomen in namen.

O ja. Zato so ljudje nanje navezani. Nagonsko. Vendar moramo to še naprej izpodbijati, iz vseh teh stvari narediti predmet izpodbijanja, tako da se nihče ne more postaviti in reči: to je to. To se denimo dogaja zdaj, ko še vedno potekajo razprave o razmerju med negotovostjo in svobodo in ko

zgolj na ravni izrekanja podpiramo svobodo, kljub temu pa nad svobodo zmaguje varnost. Ne bi smelo biti tako. Torej iz vseh teh stvari naredimo teror nenehnega boja.

Še vedno iščemo izhod iz te sobane groze.

Vsekakor. V trenutku, ko prenehamo iskati izhod, zgolj zapremo vrata in vržemo proč ključ.

Profesor Mbembe, najlepša hvala za vaš čas in vaša razmišljanja.

Celovec, Avstrija, 31. marec 2019

Transkripcija: Jovita Pristovšek.

Prevod iz angleščine: Petra Meterc.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić, Tjaša Kancler in Jovita Pristovšek.

Rekel sem: »Naj se glas Patriceja Lumumbe sliši še močnejše!«

Predavanje ter vprašanja in odgovori v kavarni Le Space, Bruselj, 2018

Abstract

I said: "Let's Make Patrice Lumumba's Voice Heard Even Louder!" A Lecture and Q&A in Le Space, Brussels, 2018

The text is a transcript of a lecture that the author gave in Brussels in 2018 at an event organized as part of the Genealogy of Amnesia project. Womba Konga reflects on the issues of amnesia in Belgium, and emphasizes the importance of decolonization of Patrice Lumumba, a Congolese politician and independence leader. When analyzing colonial history, we have to emphasize that the colonization of the Congo is not just a Congolese issue, but is actually primarily a Belgian issue. In such a context, remembering 17th January as the day of Lumumba's death becomes even more important.

Keywords: Patrice Lumumba, Belgium, Congo, colonialism, colonial history

Pitcho Womba Konga is a Congolese-Belgian actor. He was born in Kinshasa and emigrated to Belgium at the age of seven. He formed the hiphop group Onde de Choc in 1994 and went on to create Funkdamtion, an artistic collective dedicated promote hiphop culture in Belgium. His first album Regarde Comment (2003) was critically acclaimed. His first theatre credit was in 2003 in Bintou of the Ivory, and he also performed in Tierno Bokar (2004) and Sizwe Banzi is Dead (2007). Womba Konga released his EP Faut pas confondre in 2005 and established his own production company called Skinfama.

Povzetek

Prispevek je transkripcija predavanja z dogodka, ki je bil del projekta *Genealogija*

amnezije in je potekal leta 2018 v Bruslju. Avtor govori o amneziji v Belgiji in poudari pomembnost dekolonizacije Patriceja Lumumbe, kongovskega politika in vodje boja za neodvisnost. Pri analizi kolonialne zgodovine moramo poudarjati, da kolonizacija Konga ni le kongovsko vprašanje, ampak predvsem belgijsko vprašanje. V tem kontekstu je obeleževanje 17. januarja, dneva Lumumbejeve smrti, še toliko pomembnejše.

Ključne besede: Patrice Lumumba, Belgija, Kongo, kolonializem, kolonialna zgodovina, dekolonizacija

*Pitcho Womba Konga je kongovsko-belgijski igralec. Rojen je bil v Kinshasi, v Belgijo je migriral pri sedmih letih. Leta 1994 je ustanovil hiphop skupino Onde de Choc, pozneje pa Funkdamtion, umetniški kolektiv za promocijo hiphop kulture v Belgiji. Njegov prvi album *Regarde Comment* (2003) je prejel številna kritiška priznanja. Istega leta je za beležil prvo filmsko izkušnjo (v filmu *Bintou of the Ivory*), nastopil je tudi v *Tierno Bokar* (2004) in *Sizwe Banzi is Dead* (2007). Leta 2005 je izdal EP ploščo *Faut pas confondre* in ustanovil lastno producersko podjetje *Skinfama*.*



Predavanje je potekalo 3. maja 2018 v Bruslju, in sicer v okviru delavnice *Memory/History: The Power of Decolonialization, Art and Interventions* (*Spomin/Zgodovina: Moč dekolonizacije, umetnosti in intervencij*) (z Monique Mbeka Phoba, Lauro Nsengiyumva in Pitchom Wombo Kongo, znanim tudi kot Pitcho), ki jo je organizirala raziskovalna projektna platforma *Genealogija amnezije* (Marina Gržinič, Sophie Uitz). Delavnica je del aktivnosti, ki so potekale znotraj umetniško-raziskovalnega projekta *Genealogy of Amnesia: Rethinking the Past for new Future of Conviviality* (*Genealogija amnezije: Premišljevanje preteklosti za novo prihodnost sobivanja*), ki ga je za obdobje od 2018 do 2020 finančno podprl Avstrijski znanstveni sklad (FWF) in institucionalno Akademija za likovno umetnost Dunaj.

Uvodni nagovor, Matthias de Groof

Belgijsko-kongovski umetnik Pitcho Womba Konga je plodovit pisec, videograf in filmski ustvarjalec, rap glasbenik in igravec, dejaven v Belgiji in drugod. Leta 2015 je zasnoval multimedijski festival »Congolisation«. Leta 2010 je v sodelovanju s Kraljevim muzejem za centralno Afriko [RMCA] v Tervurnu razvil projekt »Héritage«, s katerim je obeležil 50. obletnico samostojnosti Konga. Kongovska diaspora zavzema osrednje mesto v številnih njegovih delih, saj je – kot pravi sam – eden najotipljivejših simbolov odnosa med zgodovino Konga in Belgije.

Predavanje

Dober večer vsem skupaj, hvala vam za ta trenutek. Zdi se mi zares zelo zanimivo in pomembno, da se danes ta dogodek odvija in da se lahko takole pogovarjamo, torej sproščeno in iskreno. Prepričan sem, da bi morale biti takih priložnosti še veliko več. Tako za sedanost kot za prihodnost je nujno, da jih omogočimo, saj bomo lahko le tako izmenjali mnenja in slišali različne glasove, katerih zgodbe je treba povedati in podeliti – zgodbe o preteklosti, pa tudi zgodbe, ki zadevajo vse nas. Ko rečem »nas«, imam v mislih vse nas, pa naj bomo Belgijci_ke evropskega porekla ali Belgijci_ke maroškega oziroma turškega porekla – ni pomembno. Prepričan sem tudi, da so zgodbe, kot so te, prostori, kjer jih lahko slišimo, in ti glasovi pomembni in da si zaslužijo svoj prostor pod soncem.

Svojo zgodbo bom začel s krajšim odlomkom iz videa *Le bras en l'air, poing serré* [Roka v zraku, stisnjena pest], zatem pa bom spregovoril o svojem potovanju.

Mati mi je sicer pripovedovala o Kongu, mogoče enkrat ali dvakrat, čisto na kratko, nato pa sem naletel na knjigo Adama Hochschilda *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa* [Duh kralja Leopolda: Zgodba o pohlepu, strahovladi in junaštvu v kolonialni Afriki], ki je bila zame pravi šok. Bil sem ravno sredi ustvarjanja albuma, ko sem naletel na knjigo in na tisto, kar me je v njej pritegnilo. Zelo dobro se spomnim, šel sem v prodajalno FNAC in opazil črno-belo fotografijo Afričana brez roke. Fotografija oziroma slika je bila izjemno močna, pa tudi knjiga je bila taka. Takrat mi res ni bilo do branja, a ko sem videl fotografijo, sem si rekel: »Vau, kupil si bom to knjigo in videl, ali me bo nagovorila, ali mi ima kaj povedati.« Kupil sem jo in se za ves mesec, vsaj zdi se mi tako, zaprl v stanovanje.

Prebral sem to knjigo, ki me je navdihnila pri pisanju besedila za komad *Le bras en l'air, le poing serré*. Zame je bilo pomembno javno spregovoriti o tem in povedati zgodbo, ki je bila takrat zame zgodba o duhovih; celo naši starši si doma niso zares upali govoriti o tem, starši mi niso nikoli pripovedovali o kolonialni dobi, nikoli niso omenjali odnosa med Belgijo in Kongom. Vse o tem sem izvedel iz omenjene knjige. Ko sem jo prebral, se mi je porodila želja, da zavzamem stališče, da razmislim o tem, kako bi lahko s pomočjo svoje umetnosti dosegel, da bi ta zgodba pozabe spet zaživela, da bi ljudje slišali zgodovino tistih, o katerih ne govorimo, tistih, katerih slike redko vidimo, pa naj bo to na televiziji, v časopisih ali oglasih; to so ljudje, ki živijo tukaj, ki tvorijo to mesto, ki bivajo v Bruslju, a o njih nihče ne govori. Odrasel sem v Schaerbeeku, v skupnosti, ki jo sestavljajo predvsem Turki_nje, Maročani_ke in drugi_e, in tudi jaz sem bil tam, pogreznjen v skupnost, o kateri ni govoril nihče. O teh ljudeh se ni govorilo, zato na neki način sploh niso obstajali. Imel pa sem svoje orodje ... nisem se brez razloga zaljubil v hip hop kulturo, saj je prav urbana kultura tista kultura, ki je opolnomočevala, naj bo to v ZDA, Franciji ali drugje, tihe množice – precej kul je uporabiti izraz »množice«, skupaj z njim pa »tihe« – ki so tukaj, torej so tukaj, pa nimajo glasu. Zame je bil hip hop način, kako izraziti ta glas, kako povedati stvari z jezikovnimi orodji, kot je rekla že Laura [Nsengiyumva], saj je pomembno, prepričan sem – in strinjam se z vami glede tega, pravzaprav se z vami strinjam glede marsičesa – torej, hip hop nam je prinesel to, da nismo več čakali na dovoljenje, da počnemo stvari, nismo več čakali na nekoga, ki bi nam rekel: »Takole, odmerjamo vam tale prostor, vi pa naredite, kar pač morate narediti, na tem omejenem prostoru, ki smo se vam ga mi odločili odmeriti.« Konec je bilo s tem. Tam je bil prostor in ta prostor je bil naš, od nas je bilo odvisno, ali ga bomo zavzeli, od nas je bilo odvisno, ali si ga bomo ponovno prisvojili. Tako je bila moja prva naloga povezana z odnosom do države, ki nas je sprejela, torej do Belgije. Skušal sem ugotoviti, kam me bo ta razmislek pripeljal. Bilo je nenavadno, a imel sem srečo – to je bila res sreča –, da sem potoval: izšel je ta album in prek njega sem se začel ukvarjati z gledališčem, nato pa sem spoznal Petra Brooka in se z njim odpravil na svetovno turnejo, ki je trajala štiri, pet let. Privedla me je do nečesa, kar je bilo zame veliko bolj pomembno, in sicer do vprašanja Črncev_k, do vprašanja prostora, ki ga zavzemamo Črnci.

Na tem mestu lahko nadaljujemo z drugim komadom, ki sem vam ga želel pokazati in ki nosi naslov *Crise de Nègre*; komad se začne s fragmenti iz tega videa, album *Crise de Nègre* pa je nastal pet ali šest let pozneje.

Zame je torej nekakšno nadaljevanje. Res me je zanimalo vprašanje črnskega, vprašanje razmisleka o odnosu med Evropo, Afriko, severom, jugom, vzhodom, zahodom, o pozicijah, ki jih zavzemamo; vsepovsod po

svetu sem videl, da to vprašanje ves čas nekako visi v zraku; to vprašanje se postavlja povsod, zares povsod. Če pa Belgijo primerjam z drugimi kraji, lahko rečem, da so ga ljudje povsod pripravljene prikriti. Pripravljene so ga narediti – v tem kontekstu rad uporabim izraz »prikupen« – nekoliko prikupnega, zabavnega; kadar govorimo o Afriki, nas zanima folklor, torej banane, banane za kuhanje in podobno, folkloristični vidik, ki je vsem pri srcu, kongovska glasba. Vse to je krasno, a takoj ko se približamo bistvu, rečemo: »Občutimo nekakšno nelagodje, pomembno je s prstom pokazati na to nelagodje in se pogovarjati o njem, vendar ne samo med vami« – in ko rečem »vami«, mislim vlade, ki so nad nami –, »temveč tudi med vsemi ljudmi tukaj spodaj, ki dajejo svoje prispevke in zelo dobro vedo, da gre denar, ki ga dajejo, v vaš žep«. Za kaj takega ni bilo prostora. Nekaj let po tem videu pa se je zgodila 50. obletnica neodvisnosti [2010].

Izvedel sem, da številna združenja in organizacije iščejo svoj mali afriški projekt, da bi lahko rekli, da res razmišljajo o tem vprašanju. In dejansko se zmeraj zgodi – to je res škoda –, da vedno čakamo na neki dogodek, ki bi osvetlil zgodovino, čeprav nam sploh ni treba čakati na dogodek, zgodovina je namreč tukaj, vsaj zame, in prepričan sem, da številni Afričani_ke nenehno živijo s to zgodovino. Vsakokrat, ko imamo dogodek, kot je tale, ki nekoliko osvetli vse skupaj, rečemo: »Aha, prav, mogoče pa je volja in bo trajala, iz tega bo nastalo pravo gibanje, resničen pogovor, resnična izmenjava mnenj.« A na koncu se kaj takega le redko zgodi. Izkaže se, da v take zadeve zmeraj vtaknemo denar iz plitvih žepov, zato je dogodek pozabljen že naslednji dan oziroma čez dva ali tri mesece.

Takrat sem se odločil izpeljati projekt »Héritage«, ki združuje 25 umetnikov_ic (Angélique Kaba, Senso, Stefy Rika, igralko Kankonda, mlade raperje, kot so Gandhi, Romano, Trésor, 13HOR in Solal, Banza (vnuka Josephsa Kasa Vubu), Teddy L (vnuka Patricea Lumumbe) in pesnika Nganzija, ob bolj znanem Freddyju Massambi, BD Banx in Ekila) iz tukajšnjega urbanega okolja; cilj je bil pustiti umetnikom_cam proste roke, da izrazijo svoje razmišljanje, svoj pogled na neodvisnost. Zakaj je bilo to zame pomembno? Ker umetnikov_ic, ljudi iz urbanega okolja, ki prihajajo iz delavskih četrti, na splošno nikoli nihče ne vpraša po njihovem mnenju. Zanje velja, da nimajo mnenja, da nimajo ničesar reči, ničesar povedati, čeprav so to v resnici ljudje, ki imajo željo kaj storiti, ki občutijo bes in ki jim je treba povedati, da bodo razumeli, da imajo pravico povedati svoje in da imajo na voljo prostor, kjer jih lahko drugi slišijo. Zato je bilo zame izjemnega pomena, da sem delal s temi 25 umetniki_cami in jim dal proste roke.

Pri tem projektu smo sodelovali z muzejem v Tervurnu. Naj odgovorim na vprašanje, ki si ga zastavila, Laura: Spomnim se, da sem šel prvič v ta muzej,

ko sem imel sedem ali osem let. In spomnim se, da se ga pozneje, ko sem ga spet obiskal, nisem več spomnil. Mislil sem si: »To je res čudno, prav bizarno«, vendar nisem imel občutka, da gre za nekaj, kar mi pripada, kar komunicira z mano. Leta so minevala in več ljudi mi je pripovedovalo o muzeju. Zelo čudno je bilo, počutil sem se, kot da bi mi ga kdo izbrisal iz glave, zato sem si rekel: »Obstaja torej muzej o centralni Afriki ... Ah! To je muzej v Tervurnu!« Obiskal sem ga, potem ko sem izdal svoj prvi album. In takrat sem ga na novo odkril. Mislil sem si: »Nekaj ni v redu.« Ker sem odrasel tukaj, ker tu živijo tudi drugi_e, ki so se rodili_e tukaj, drugi_e Kongovci_ke, ljudje kongovskega rodu, ki so se rodili tukaj, ki imajo tukaj svojo zgodovino, jaz sem tukaj odraščal, tukaj imam svojo zgodovino, in v določenem trenutku sem si rekel: »Če se moram dokumentirati oziroma izvedeti, kdo so moji starši, od kod izviram, pa nimam denarja za karto do Konga, imam ta muzej. Lahko se ga ustrašim, da bo postal kraj, kamor moja noga ne bo nikoli več stopila, in ga prepustim drugim, lahko pa si ga ponovno prisvojim.« To pomeni, da čeprav vem, kaj se tam dogaja ... je tam material, na katerem je treba delati, ki ga je treba spremeniti; ali ga pustim ali pa si ga ponovno prisvojim, si ga vzamem nazaj. In kaj sem želel doseči s projektom »Héritage«? ... [V letu 2010 je RMCA začel izvajati projekt »Héritage« kot del proslave ob 50. obletnici neodvisnosti Konga.] Rekel sem si: »Tja bom spravil 25 ljudi, šli bomo noter, obiskali bomo ta muzej, potem pa bomo izpljunili vse, kar je treba izpljuniti, povedali bomo, kar je treba povedati. To je zame in za nas način, kako si ponovno prisvojiti ta muzej.« Stvari se namreč ne spremenijo čez noč, temveč se spreminjajo postopoma. Zanimivo je, da v tem muzeju [RMCA] ne sodi vse v smeti: tam delajo resnično zelo kul ljudje, kot so Isabelle Van Loo, Bambi Ceuppens in drugi_e.

Nekaj pa je pri tem zanimivega, celo problematičnega, in sicer, da je Isabelle Van Loo [iz RMCA], ki nam je omogočila realizacijo projekta »Héritage« in precejšnjemu številu umetnikov_ic iz našega urbanega okolja dovolila priti v muzej, odgovorna tudi za mladinsko sekcijo muzeja. In tu vidim resnično povezavo ... vse skupaj vidim tudi v odnosu do urbanega okolja: vsakokrat, ko se ukvarjamo s stvarmi, ki so povezane s priseljenci ali begunci, torej s tujci, razmišljamo nekako takole: »Ah, saj so še otroci, zato jim bomo dali prostor v mladinski sekciji, ker je to kul, krasno, tako pestro.« Verjetno gre res samo za fazo v procesu, zato Isabelle Van Loo ne želim kritizirati. Prepričan sem, da je imela orodje, s katerim nas je spravila noter, če pa pogledam nazaj, si rečem: »Resnično nekaj pomeni, resnično gre za nekaj zelo močnega in silovitega.«

Te misli so bile povezane tudi s kongovsko diasporo, z vsemi ljudmi, za katere ni bilo prostora. Vedeti je treba, da tu danes na glasbenem področju že dolgo deluje organizacija, ki se imenuje Africalia. Kadar koli želi Afričan_ka

spregovoriti o življenjskih izkušnjah, ga_jo vedno pošljejo v Africalio. Jaz pa sem želel govoriti o zgodbah, ki niso nujno neposredno povezane s Kongom. Želel sem govoriti o zgodbah, ki so povezane z mano, tukaj, danes, zdaj, v Bruslju; o tem, kako naj se zapišem v ta prostor, zdaj, v Belgiji. Za ta vidik v resnici ni prostora. In tega sem se zavedel že zelo zgodaj. Res sem hvaležen, da sem spoznal evropsko kulturo in da moja evropska kultura pravi: »Ne čakaj na druge, da bodo namesto tebe naredile_i stvari, naredi jih sam_a.« In potem mi je prišlo na misel, da bi lahko organiziral festival »Congolisation«. Zamislil sem si, da bi ta prostor postavili med umetnike_ ce, med ljudi, ki jih afriška oziroma kongovska kultura celo rahlo zanima. Zdi se mi, da je vprašanje diaspore oziroma celotno afriško vprašanje povezano z nečim, zaradi česar se ne ukvarjamo radi z njim, saj ne želimo provocirati vsakokrat, ko ga načnemo. Kot je rekla Monique [Mbeka Phoba], in res mi je bila vseč zgodba, ko so rekli: »Oh, saj sploh niste jezni.« Lahko bi rekli, da so se stvari nekako zgladile. Včasih slišimo: »V Kongu so se dogajale hude stvari, a o njih ne bomo govorili_e preveč neposredno, sploh ne bomo prešli_e na bistvo, ker so rahlo ...« Ne strinjam se s tem, mislim, da jih lahko omenjamo, nič ni narobe, če povzročimo šok. Pri tem seveda nimam v mislih nepotrebne šoka, ampak nekaj, kar odpira vprašanja. In zato je uporaba besede, kot je »kongolizacija«, v povezavi s kolonizacijo in Kongom zame stvar, ki nekaj pove, ki reče: »Ah, zdaj, to si ti.«

Ta občutek imam že vse od trenutka, ko smo prvič predstavili projekt »Congolisation« na Centru za likovno umetnost [BOZAR] v Bruslju. Tja sem odšel zato, ker sem bil v stiku z ljudmi, ki so mi prej rekli: »Ja, krasen projekt imaš, moral bi se povezati z združenjem.« Tam je bilo več organizacij, ljudi iz diaspore, ki so se vključevali v BOZAR in BOZAR Expo, razstavnih oddelkov BOZAR-ja itd. Skratka, kar precej ljudi je sedelo za mizo. In tako predstavim svoj projekt »Congolisation«, nato pa slišim: »Ja, ampak ime, premočno je, si prepričan, da bo šlo skozi? Ne, ne bo šlo skozi, težko ime je, spremeni ga, saj je projekt dober, zato moraš spremeniti ime.« Jaz pa: »Ne, nočem spremeniti imena.«

Ugotavljam, da se pod površjem včasih skriva nekaj zelo hudobnega: v resnici te prepričajo, da ti njih bolj potrebuješ kot oni tebe. To je bila vsaj igra, ki so jo pri BOZAR-ju igrali z mano – tako sem se vsaj počutil –, ko so rekli: »Ampak če spremeniš ime projekta, imamo že rezervirane dvorane, prostor, zakaj pa ne, samo spremeni ime in vse bo v redu.« Rekel sem jim: »Nočem spremeniti imena, če želite, pripravite svoj dogodek, jaz pa bom svojega. Nisem vas prišel prosit za prostor, temveč sem vam želel nekaj pokazati, nisem vam prišel povedat, da je treba projekt speljati na BOZAR-ju.«

Nazadnje sem festival »Congolisation« organiziral na prizorišču, imenovanem Pianofabriek. Še več: prvi festival [ki je potekal od 17. januarja do 17.

februarja 2015] je bil organiziran v partnerstvu z BOZAR-jem. Ampak zanimivo je – in zdaj prihajamo do vprašanj amnezije in vsega tega –, da sem želel narediti »Congolisation« tudi kot poklon Patriceu Lumumbi, saj bi s tem lahko spregovoril o kolonialni zgodovini, ki pripada nam, ki ne pripada samo Kongovcem_kam, ampak tudi Belgijcem_kam. Zame je bilo pomembno, da dogodek organiziramo 17. januarja, na dan obletnice njegove smrti [17. januar 1961]. Pri BOZAR-ju so se bolj ali manj strinjali z organizacijo dogodka, vse do trenutka, ko so mi prišli povedat: »Res si želimo organizirati ta dogodek, ampak Lumumba na njem ne sme biti omenjen, ničesar v povezavi z Lumumbo se ne sme reči.« Odgovoril sem jim: »Nori ste, dogodek organizirate 17. januarja, na dan obletnice Lumumbove smrti, in ne želite, da bi bil Lumumba zraven, tega ne razumem.« Nenadoma je završalo, ljudje so odhajali, niso želeli organizirati dogodka, kar nekaj jih je prišlo k meni in mi reklo: »Pitcho, bojkotirali bomo« in podobno. »Ne, ne,« sem rekel, »dogodek bomo uporabili za to, da bo Lumumbov glas še močnejši.«

In prav ta njihova prepoved ... to se mi zdi zanimivo: kako smo se ji postavili po robu, kako smo njihovo neumnost – zame je bila to res neumnost – uporabili za to, da smo le še bolj poudarili Lumumbo. In tako smo organizirali akcijo: dva, tri dni pred dogodkom smo imeli izdelane majice z Lumumbovim obrazom, razdelili smo jih okoli sto, vsem podpornikom, prišli smo pred BOZAR, kjer je bilo zbranih že precej ljudi, povzpeli smo se po stopnicah, se razpostavili po njih, imeli smo tranzistor, ki nam ga je posodila Rachida Aziz, nato smo imeli govor, tam smo ostali 15 minut. Tako je bil Lumumba tistega dne res z nami, in to kljub prepovedi. To se mi zdi zanimivo, od tod pride boj; gre za to, da si vsakokrat dovolj pameten_na, da zaobideš prepovedi, da nekako pridemo tja, kjer nas nočejo, kjer nas ne želijo videti. Gre za to, kaj vse storimo, da smo tam, kaj storimo, da nas navsezadnje vidijo.

Na neki način nas – celo to, kar se zdaj dogaja oziroma se [je] zgodilo 30. junija 2018 z Lumumbovim trgom – ob vsem tem želijo imeti za norca, ampak nismo norci, vsi vemo, kaj so volitve, čeprav so šele prvi korak, saj stvari napredujejo postopoma, počasi. Po mojem je za prihodnje generacije pomembno razumeti, da ta država, Belgija, pravzaprav pripada nam ravno toliko kot Belgijcem_kam. Prav tu pa tiči problem, ker številni mladi tega ne razumejo, ker obstaja nekaj, kar nenehno izključuje, in to nekaj je prav zares nasilno; zlahka se postavim v kožo mladeniča, ki je pravkar odkril zgodovino Konga in ki pešači po Bulvarju Leopold. Zanj je bulvar nasilen, tako ogromen je in ta človek je pobil vse moje prednike_ce. Gre za nekaj nasilnega, in če se tega ne bomo lotili, se bo iz tega še kaj zakuhalo. Pri vsem skupaj pa ni problem samo ta nasilnost, temveč tudi to, da nimamo privilegijev, Kongovci_ke nimajo nobenih privilegijev kot kolonija ali kot najl-

jubši_e prijatelji_ce belgijske vlade ali belgijskih institucij, ki bi jim omogočili, da kaj storijo.

Zato se – to je nekaj, kar kongovskim aktivistom_kam oziroma celo kongovskim umetnikom_cam zaplete stvari – zmeraj ko organiziramo kak dogodek, ko skušamo spregovoriti o kolonialni preteklosti, jo napraviti odmevno, najdemo v primežu kake belgijske institucije, ki bo rekla: »Previdni_e morate biti, ne smete preveč vznemirjati ljudi«, in na drugi strani kongovske vlade, ki nima nič s tem in ki pravi: »No, ja, že res, ampak po drugi strani pa prihaja na obisk veleposlanik.« Zdi se mi, da bo prišel 30. junija in rekel: »Tukaj sem, kongovsko veleposlaništvo je zelo ponosno« in podobno. Situacija je izjemno kompleksna, saj če si umetnica_ik ali aktivist_ka, res ne vem, kam se lahko obrneš po resnično podporo, kdo ti bo zares pomagal promovirati projekte. Večkrat vidim, da deluje cela vrsta umetnikov_ic, snemalk_cev, aktivistk_ov, vendar je sleherni njihov projekt razvrednoten, saj gre zmeraj za to: »Kongovci_ke, Afrika, to sodi v mladinsko sekcijo, saj je njihovo delo mladostno, polno sonca, kul je in podobno.«

Jaz pa se borim proti temu, celo v samem srcu skupnosti, celo med organizacijo dogodka znam reči: »Že samo dejstvo, da nekaj organiziramo,« – vem, da je neumno, pa vseeno – »že dejstvo, da nekaj organiziramo in ljudem pošteno plačamo, že to je nekaj.« Umetnici_ku bi morali plačati in ji_mu reči: »Umetnik_ca si,« čeprav gre samo za 50 ali 100 evrov, »igral_a si kitaro in za to je potreben talent«, in že to je nekaj. Namesto da vztrajamo: »Ah, ne, bodi velikodušen_a, samo pridi in zaigraj, tam bo veliko mladih.« ... Oh, no, ne govorim samo mladim, govorim vsem. Zato zahtevam položaj, ki bo imel smisel.

S projektom »Congolisation« resnično skušamo delati prav na tem; kot umetniku se mi zdi nevarno, da še naprej razmišljamo z vidika nujnosti in delamo stvari iz potrebe, ne pa z vidika poslovne vrednosti. Vendar ko govorim o Afriki, ta ni poslovno sredstvo, to pomeni, da ni nekaj, kar prodajam. Ne prenesem, kadar mi rečejo: »Pitcho, specialist za Afriko.« Ne, nisem specialist za Afriko, umetnik sem, v svojih umetniških projektih govorim o Afriki, podobno kot v svojih umetniških projektih govorim tudi o ljubezni in domači soseski. Na prvem albumu, ki sem ga izdal, sem govoril o Schaerbeeku. O Schaerbeeku, ne o Kongu. Nekaj si torej lastim, pri čemer gre tudi za vprašanje multiple identitete. Umetnice_ki in celo organizacije, organizatorke_ji, ki pripravljajo dogodke, morajo biti previdne_i, paziti morajo, da umetnikov_ic ne obravnavajo na tak način. Ne smejo reči: »No, z njim ne bo težav, pripeljal nam bo nekaj Kongovk_cev.« Ne, ne bom vam pripeljal nekaj Kongovk_cev, saj me večina Kongovcev_vk mogoče sploh ne pozna. Morda bom pripeljal ljudi, ki so odraščali skupaj z mano v moji soseski, ljudi, ki me

poznajo. S svojim umetniškim delom torej skušam nekaj premagati; zato so tukaj tudi taki, zelo se zavedam, da so na umetniški sceni tudi taki, ki mi ne morejo slediti: »Čakaj malo, naredil si torej projekt, imenovan 'Congolisation', potem pa še [album] #RDVAF (*Rendez-vous avec le futur*) [Zmenek s prihodnostjo] – kako je to dvoje sploh povezano?«

Posnel sem tudi kratki film *Les sexes faibles* [Šibkejša spola], ki govori o nasilju med zakonci, o nesposobnosti moških in žensk, da bi se pogovorili in rešili probleme, kar privede do nasilja, in o tem, da smo oboji, tako moški kot ženske, šibki, kadar naletimo na tovrstno nasilje – zato ne pravim »šibkejši spol«, temveč »šibkejša spola«. Ko se je začelo predvajanje filma, sem slišal komentarje: »Pa saj to nima nič opraviti s Kongom.« Ne, to ima opraviti z mano kot s človeškim bitjem, kot z osebo. Zame je to pomemben element in prepričan sem, da bomo zmogli pustiti za seboj tako razmišljanje ... Kar kot umetnik iščem in kar želim zagotoviti tudi vsem umetnicam_kom iz kroga priseljencev, je prostor, kjer bomo lahko počeli različne stvari; enkrat bomo naredili komad o našem izvoru, drugič komad o kavi, če se nam tako zahoče, tretjič pa je lahko nekaj abstraktnega. Ko bomo dobili tak prostor, bomo pridobili nekaj zelo zanimivega, vsaj po mojem mnenju. To je vse, hvala.

Vprašanja in odgovori iz občinstva

Ženska iz občinstva: Oprostite, francosko ne govorim ravno dobro, angleško govorim ... Najprej bi se rada zahvalila vsem trem, Monique, Lauri, Pitchu, nedvomno ste se zelo dobro spopadli_e z vprašanjem genealogije amnezije. To me je pripeljalo do vprašanja izbrisa, s katerim bo treba po toliko letih opraviti, do vprašanja utišanja kultur, celo vprašanja zanikanja, natanko to. Všeč mi je bilo, ko si ti, Monique, govorila o ... mogoče sem narobe razumela ... ampak ko si govorila o demistifikaciji, ko si demistificirala ... kot praviš temu ... tisto, kar si mislimo, kar si človek misli o resničnosti belskosti, visok položaj, ki ga pripisujemo belcem, potem pa prideš in ugotoviš: »O moj Bog, slabšo francoščino govorijo kot jaz.« Torej, to mora biti ... saj veš. Torej ... razočaranje, ki ga človek doživi. Všeč mi je, kako si ga predstavila, saj gre za resničnost številnih ljudi, ki se srečajo z belcem_ko iz oči v oči. Kakor koli že, želela sem vprašati Lauro: si imela v mislih kaj posebnega, ko si izbrala ... zdi se mi, da si govorila o spomeniku, izdelanem iz ledu ... minljivost spomenika v primerjavi z, denimo, trajnostjo bronca, ki ostane in se nam v svoji obstojnosti, zverinskosti in nepomembnosti dolga leta izmika.

Spraševala sem se, ali je šlo morda za zavestno odločitev, da si izbrala vprašanje časa, podobno kot je storil Ibrahim Mahama, ki je izbral gumo, torej je prav tako izbral nekaj minljivega?

Bi kar takoj zastavila še naslednje vprašanje, da grem potem z odra [smeh] ...

de Groof [prevede vprašanja v francoščino]: Je posredi misel, povezana s fluidnostjo, z minljivostjo materiala – vode – v primerjavi s stabilnostjo bronca? In kaj je drugo vprašanje?

Ženska iz občinstva [sprašuje Pitcha]: Zelo sem vesela, da si tako odločno spregovoril o izraziti nepomembnosti nekaterih spomenikov, o muzeju v Tervurnu, na primer, celo o kolonialnih spomenikih, kakršne imamo danes. Zdi se mi, da je v času po zgodovinskem glasovanju, ko so ljudje podprli Lumumbov trg, številnim ljudem iz diaspore, številnim ljudem na terenu, jasno, da gre samo za besedno podporo, da je s tem močno povezana politika. Počasi gre, ok, to sprejemamo ... vendar mi je bila všeč tvoj predstavitev projekta »Congolisation« – mogoče sem narobe razumela – ampak vse tisto z majicami, celotno utelešenje Lumumbe, nekakšen živi spomenik, ki poseže onkraj esencializacije problema. Moje vprašanje zate se glasi: kdo je odločilni glas pri tem vprašanju, kako bi lahko mobilizirali_e odločilni glas, kdo govori, kaj je pogled v novi podobi, ki jo želimo videti kot spremembo, da bomo presegli_e esencializacijo, da bomo presegli_e zgolj besedno podporo, kdo je odločilni glas, kdo je glas avtoritete, kaj je pogled, za katerega si prizadevamo, kdo pripoveduje in kdo posluša, kdo govori? Kako bi si veljalo zamisliti vse skupaj? Žal mi je, če to nima smisla, ne vem, ali ima smisel ...

Womba Konga: Zelo je zapleteno, zelo kompleksno ... Govorim o načelu ... Na prvem mestu gre za nujnost, da stvari povemo. Nato, šele na drugem mestu, je poslušanje; zdi se mi čudovito – morda je to, kar bom zdaj rekel, naivno –, da ne izbiramo tistih, ki naj bi nas poslušali_e. Mislim, da je dobro imeti to sposobnost ... to pomeni, kadar ustvarjam umetniški projekt, je sprva izjemno egocentričen, izjemno oseben, pravzaprav izjemno »zame«. Samo zame je. Ko ga ustvarjam, mi gre predvsem za to, kako ga mislim, kako ga vidim; samo zame je. Potem pride najpomembnejši trenutek, ko projekt pokažem drugim, saj je to trenutek, ko projekt dobi svoj pomen; to, da projekt pokažem drugim, zame pomeni, da ga umestim v prostor, najsi bo gledališče, muzej, kino, ni pomembno; pustim ga tam, v tistem prostoru. Od tistega trenutka naprej ne pripada več meni. Po mojem mnenju je to... celo kadar govorimo o Lumumbi, najlepše darilo, ki mu ga lahko damo, torej dejstvo, da ne pripada več Kongovcem_kam, to je najlepše darilo, da

zdaj pripada vsem; vsakdo, ki bo prečkal ta trg, se bo vprašal: »Kdo je ta človek? Aha, storil je to in to.« To je najlepše pri vsem. Ustvaril sem predstavo o Lumumbi z naslovom *Kuzikiliza*. Na koncu predstave sem na oder povabil maroške in italijanske deklice ter ljudi, ki so si prišli ogledat predstavo, da Lumumbov govor podajo v znakovnem jeziku. Po koncu predstave sta k meni prišli dve kongovski deklici in mi rekli: »Presenečeni sva bili, da tisti, ki so na koncu predstave prišli na oder, niso bili niti Kongovci_ke niti Črnki_ke.« Odgovoril sem jima: »Eno uro,« ker predstava traja eno uro, eno uro in deset minut, »smo govorili o Lumumbi, nato pa smo na oder povabili ljudi, ki so prišli z vseh koncev sveta. Zame je to cilj. In če me to sprašujeta, pomeni, da mi je predstava uspela. Moj cilj je, da bi ljudje razumeli, da Lumumba ne pripada več nam.« Tako delo je največje darilo. Mislim, da na področju umetnosti vselej razmišljamo o tem vprašanju: »Zakaj to počneš? Kakšno vrsto publike si si izbral_a?« In to mi je res težko. Celo kadar gre za politično angažirana dejanja, mi je zelo težko izbrati in reči: »To je zanje oziroma za ...« Zdi se mi, morda zato, ker to občutim kot nekaj, kar je del mene; težko mi je reči, da je nekaj za te ali one ljudi ... ne, govorim o nečem, kar mi je drago, kar me gane, in pri tem upam, da bo ganilo tudi druge. Ne vem, ali sem odgovoril na tvoje vprašanje, ampak to je to.

Laura Nsengiyumva: Torej sprašuješ o minljivosti materiala. Ni iz bron, temveč iz bakra, a v vsakem primeru je nekaj, kar se tali. Namen je bil v resnici predstaviti počasnost, s katero se spreminja ta miselnost; sprememba, ki je očem nevidna, pa se kljub temu dogaja, to mi je bilo zelo pomembno. V idealnem svetu bi sicer uporabila resnični kip, a ne živim v idealnem svetu. Zamislila sem si, sanjala sem o resničnem spomeniku, še posebej o tem, saj stoji v kraljevi soseski. Želela sem imeti nekaj, kar je v resnici poklon žrtvam kolonizacije. Ne vem, ali sem odgovorila na tvoje vprašanje.

Ženska iz občinstva: Zagotovo, mislim, da je celoten koncept časovnega razporejanja postavljen na glavo, časovno razporejanje je v svojem jedru samo po sebi simbolično, veste, samo ... omogoča pogled s povsem druge perspektive. Prepričana sem, da so umetniki_ce tisti_e, ki nam bodo dali_e druga očala, skozi katera bomo na vprašanja pogledali_e na povsem drugačen način. Umetniki_ce gledajo onkraj okvirov, nekateri_e pravzaprav sploh nimajo nobenega okvira. To je nujno ... velika ljubiteljica umetnosti sem, saj nam ponuja priložnost, da na stvari pogledamo z drugačne perspektive.

Nsengiyumva: Ja, tudi jaz. Res je, tudi jaz, ker sem arhitektka. Resnično sem mislila, da lahko arhitektura marsikaj spremeni, a ko sem prišla do meja arhitekture, nisem imela druge izbire kot umetnost, če sem želela spreminjati stvari. Sem pa zelo pragmatičen človek, to je res.

Moški iz občinstva: Vprašanje za Pitcha. Prepričan sem, da smo vsi videli koncert Beyoncé na festivalu Coachella in njen afrocentrizem. Koliko si črpal navdih iz afrocentrizma? Na naslovnici albuma *Crise de Nègre* je afriški panteon. Te je mogoče navdihnil Afrika Bambaataa?

Womba Konga: Ja, me je navdihnil, ampak na splošno in nezavedno, saj, kot sem povedal, ko sem govoril o ... najpomembnejši so ljudje, ki ti pridejo na pot. Ko sem spoznal Petra Brooka, sem ravno izdal prvi album, *Regarde Comment!* [2003], in v resnici me je zanimal samo Kongo. Peter Brook je drzen režiser, saj ima v sebi tisto čarobno moč, sposobnost, da si upa vloge dodeliti igralcem, kam ne glede na njihovo barvo kože in izvor ter jih pomešati med sabo. S tem ustvari drugačen pogled: »Zakaj ne bi mogel igrati vloge, ki ni povezana samo z mojo identiteto, z mojim izvorom, temveč z mano kot s človeškim bitjem, kot z osebo?« Ko sem torej delal s Petrom Brookom, sem spoznal Sotiguija Kouyatéja – naj njegova duša počiva v miru –, ki je bil iz Burkine Faso, spoznal sem Habiba Dembéléja, odličnega malijskega igralca, spoznal sem Abdouja Ouologuema, ki je Dogon; afriško vprašanje je bilo ves čas prisotno. Začel sem razmišljati: »Ampak, čakaj malo, saj si nisem sam izbral tega gledališkega projekta.« Ko sem zaključil sodelovanje s Petrom Brookom, sem se znašel v nekem drugem projektu, ki je govoril o južni Afriki; in ker se nisem sam odločil postati umetnik, ker je svet umetnosti izbral mene, sem si vsakokrat rekel: »To so znamenja.« Trdno verjamem v znamenja, zato sem si rekel: »Nekaj moram razrešiti ali pa moram s tem nekaj narediti«, rezultat pa je bil projekt *Crise de Nègre*. Mislim, da v tem konceptu ni duha Bambaataaja ... mogoče le v konceptu pretvarjanja negativne energije v pozitivno, v tem smislu ja. Kar pa zadeva afrocentrizem, lahko rečem, da je bil resnični sprožilec, da je bilo zame delo s Petrom Brookom eden od sprožilcev.

Ženska iz občinstva: Zanima me, ali so ti povedali razlog, zakaj takrat nisi smel omenjati Lumumbe; in če ti niso, imaš svojo razlago?

Womba Konga: Ja, pojasnili so nam, da so sredstva, ki jih prejema, povezana z osebo, ki je bila neposredno povezana z Lumumbovo smrtjo. Seveda nam tega niso povedali direktno, povezavo smo odkrili, ko smo skušali izvedeti več o vsem skupaj. Takrat se nam je posvetilo in rekli smo si: »Aha, ok, ok.« Zato pravim, da se ljudje včasih sploh ne zavedajo, ampak tudi zato, ker obstaja volja ... ne volja, temveč nekaj, kar se skriva pod pretvezo, da smo malo prijazni, da smo malo ... kot je rekla ona, festivali o Afriki so zmeraj nekoliko podobni parodijam, rahlo »srčkani«, ko pa zahtevaš svoje pravice ... ko sem branil besedo »Congolisation«, sem jim rekel: »Dobro je govoriti o Afriki, ampak Afrika ni država.« Pogosto, na številnih dogodkih – vsekakor na tistih, ki sem se jih udeležil –, gre za Afriko na splošno; najboljši primer bi bili Črni panterji, ali so ti všeč ali pa ne. Po mojem mnenju gre za fantazijo, ki jo imajo ljudje o Afriki: »Ja,

naredili bomo film o Afriki, torej govoriš afriško, ješ afriško hrano ...»

de Groof: Še kakšno vprašanje?

Marina Gržinić: Najlepša hvala vsem trem. Imam še eno vprašanje, ker veliko govorimo o umetnosti. V resnici smo danes slišali, da gre pravzaprav za novo politiko, to si še posebej poudaril. Pomislila sem, da ta politična dimenzija, ki jo poudarjaš, resnično presega antropološke, esencialistične poglede. Z mojega gledišča si povedal ključno stvar, saj vabiš ljudi, naj o subjektivnosti razmišljajo drugače. Praviš: »Nočem, da me vidijo kot 'drugega', hočem, da me vidijo kot človeka, ki je del tega, ne samo Belgije, ampak na splošno.« Pri tem vprašanju prihodnosti se mi je zdelo, da gre za odločen poziv. Nič več: »Ja, smo 'drugi', smo manjšina.« Ta prostor – in tudi Evropa na splošno – je namreč psihotični prostor, je prostor absolutne destrukcije. V tem smislu sem torej mislila, da bi lahko pokomentiral to stališče, ti in tudi drugi, torej subjektivnost, ki jo predlagaš, človečnost oziroma stališče, ki ga izpostavljaš.

Womba Konga: Gre za to, da se ne skrivamo, da se ne skrivamo več, da rečemo bobu bob, da stvari izrečemo, da jih umestimo, da ne čakamo več, kot smo počeli prej, ko smo se na veliko opravičevali; za moje starše in za določene generacije je obstajalo opravičilo, saj so se počutili manj inteligentne, bilo je manj zavesti o knjigah in izobrazbi. Mislím, da je tega zdaj dovolj, dovolj nas je že prizadelo, zdaj se nam ni treba več opravičevati, smo, kar smo. Zgodilo se mi je – krasna izkušnja je bila – bil sem v ZDA in srečal sem se s prijateljico, ki je študirala v New Yorku. Rekla mi je: »A veš, da v New Yorku živijo ljudje, ki ...«. Bila sva v azijski skupnosti, izvajala je raziskavo o azijski skupnosti: »Včeraj sem spoznala Japonko, ki je v New Yorku že 20 let, pa ne govori angleško.« Pogledal sem jo in rekel: »Ja? A res?« Odgovorila je: »Ne zna angleško, pa se znajde ... krasno, a ne?« Rekel sem ji: »O moj Bog, res je ... ampak Američani_ke, verjetno jim gre malo na živce ...« To namreč pogosto slišimo tukaj. Spominjam se še iz šole: »Že pet let si tukaj, pa še ne znaš francosko« – žal mi je, moji dragi anglofoni; lahko bi rekli tudi: »Ja, živiš v Rotterdamu« ali kjer koli drugje, »in ne znaš nizozemsko, kako dolgo si že tukaj ...« To, kar mi je pokazala, se mi je res zdelo pomembno, s pomočjo tega sem se lažje distanciral od vsega, kar imamo za lepo, čudovito in nujno. Rekla mi je: »Odnos med inteligentnostjo in jezikom je lažni odnos, odnos med sprejemanjem druge osebe in jezikom je lažni odnos. Dokler nam jezik pomaga, da se povežemo, opravlja svojo funkcijo. Ko pa jezik postane nekaj, kar nas ločuje, in nekaj, kar eni osebi omogoča, da se postavi nad drugo osebo in reče: 'Ker ne znaš tega jezika, si neumen_na', ne more opravljati svoje funkcije.« V devetdesetih letih je bil pogost stavek, ki se danes manj uporablja: »Tako si neumen_na, da še francosko ne znaš.« Mislím, da se je v tem stavku skrivalo opravičilo. Po mojem mnenju danes ne bi smelo biti več izgovorov, pravzaprav nobenega

izgovarjanja več. Preprosto moramo uporabljati sredstva, ki so nam na voljo, in obstajati prek tega. Upam, da sem odgovoril na vprašanje.

Monique Mbeka Phoba: Nekaj bi rada še povedala v zvezi s tem vprašanjem. Kadar vidim Belgijce_ke, ki se ne zavedajo tega dela svoje zgodovine, imam večkrat občutek, da so »samopohabljeni_e«. To pomeni, da smo mi, ki poznamo obe strani, bolj popolni, bolj sproščeni kot oni_e in na neki način bolj Belgijci_ke kot oni_e. Vsakič, ko je ljudem odvzet del njihove zgodovine, so »pohabljeni«. Prepričana sem, da če živiš na določenem ozemlju, si kontaminiran_a, vključen_a si v okolje prav zaradi vpliva, ki ga ima nate. Na primer, v svojih filmih bi rada prikazala belgijsko celovitost. Mislim si: »V svojem naslednjem filmu bi rada imela bruseljsko narečje, imenovano *brusselair*.« V belgijskih filmih nikoli ni *brusselaira*. Včasih, ko se odpre to vprašanje, znam biti kar agresivna. Takrat rečem: »Nehajte že delati zanič kopije francoskih filmov, nima smisla, saj imamo vendar tukaj zanimivo stvarnost. Torej je logično, da ljudje ne hodijo v kino.« Včasih se sprašujem: »Kako to, da to govorim jaz, ne pa oni_e?« Očitno je, da je *brusselair* narečje Bruslja. Če zahtevamo raznolikost, lahko govorimo tudi o tej raznolikosti. A ta jezik vidim kot jezik mojega mesta, oni_e pa večkrat ne. Mislim, da je to zato, ker so »samopohabljeni_e«.

Ženska iz občinstva: Kaj pomeni »samopohabljen«?

Mbeka Phoba: Pomeni, da nekaj odstraniš, roko, nogo, pohabiš se. Če to narediš sam_a sebi, je to samopohabljanje. In zaradi tega ... no, ne vem, ali je to v skladu s tem, kar si želel reči, ko si govoril o multipli identiteti, ampak ni kontradiktorno, temveč komplementarno. Spomnim se anekdote, ki mi je res všeč, o Elvisu Presleyju. Ko so ga prvič videli nastopati – takrat je bil še mlad –, so ga imenovali »Elvis the Pelvis«, in sicer zaradi posebnega gibanja z boki. To je bilo takrat škandalozno, zato so ga zmeraj snemali samo od pasu navzgor, tako da njegovi skrajno škandalozni gibi niso bili v kadru. Danes ni v tem prav nič škandaloznega. Stvar, ki je bila nekoč škandalozna, je postala tako banalna, da se nihče več ne zmeni zanjo. Tovrstno mešanje pa tukaj zavračajo, blokirajo; v Belgiji imamo še vedno zid. Mi, ki smo na obrobju, moramo ostati znotraj našega identitetnega prostora, sicer slišimo: »Ne bo dobro, ne bo dobro.« A v resničnosti se to mešanje dogaja, vendar je obenem deležno zavračanja, zato je situacija skrajno shizofrena, in mi, mi smo manj »shizoidni« kot oni.

de Groof: Preden končamo, dajem besedo še Lauri, ki bo spregovorila zadnja, saj smo že presegli 45 minut.

Moški iz občinstva: Rad bi odgovoril na vprašanje, ki si ga marsikdo med nami zastavlja: Zakaj so pri BOZAR-ju ravnali, kot so ravnali? Vedeti moramo, da imamo v Belgiji žive bogove; šef upravnega odbora centra BOZAR

je sir Étienne Davignon. Kar poguglajte ga, oglejte si ga na YouTubu, Wikipediji, pogledajte si, kdo je Étienne Davignon. Velikan belgijske politike, ki ga je odlikoval kralj; sedi v upravnem odboru; že vrsto let je direktor, torej je ikonična figura. Zato so vse te prepovedi, o katerih ste slišali danes – obstajajo imena, obstajajo obrazi, ki jim jih lahko nadenemo. Če bi radi slišali tega gospoda razmišljati o Kongu – ta gospod je zdaj betežen in neškodljiv starček, ki mu ne moremo ničesar več narediti –, bi vas rad napotil na stran RTBF-Auvio, kjer boste med Tekmovanji akademije [Les Tournois de l'Académie] našli prispevek v retoriki na to temo. Belgijski Kongo: Živeti z njim ali se opravičiti? [Congo belge: assumer ou s'excuser?, 12. december 2017]. Sodelujeta dve skupini: skupina Étienne Davignona in skupina »kongovskih strokovnjakov«. Uganete lahko, kdo je zmagal v tekmovanju v govorjenju. Kakor koli že, v tej uri in pol boste spoznali razmišljanje, slišali boste nekaj zanimivih stvari, ki vam bodo pomagale razumeti institucionalne blokade projektov, ki jih povzročajo Belgijcem_kam afriškega rodu.

Nsengiyumva: Vam je prav, da vas snemamo?

Moški iz občinstva: Brez skrbi, brez skrbi. To pravim, ker morajo biti te stvari v določenem trenutku izrečene, čeprav tega ne more storiti vsakdo, saj ljudje zaradi takih besed zlahka ostanejo brez sredstev za projekt. Ampak rad bi, da tukaj navzoči spoznajo, kdo je ta ljubeznivi gospod. Takrat boste razumeli, zakaj se vsake toliko časa pojavi kak izjemen projekt umetnikov_c afriškega rodu, ki ga je treba realizirati skozi neodvisne kanale. Sem samo mali komedijant, igravec; nimam ambicij, zato sem tole povedal, saj morajo biti stvari v določenem trenutku izrečene: Étienne Davignon.

Nsengiyumva: Če naj odgovorim še na Marinino vprašanje o subjektivnosti. Ko sem odraščala, sem imela samo eno krizo identitete, ko sem bila stara 11 ali 12 let, in takrat sem si rekla: »Preprosto bodi ti.« To je pravzaprav zelo udobna pozicija in subjektivnost, o kateri govoriš, je v očeh drugih, jaz je ne živim v sebi, zadovoljna sem, da sem, kar sem. Seveda vse to vidim v očeh drugih, in ko sem razstavljal, so o meni govorili kot »o sodobni afriški umetnici«, včasih sploh niso omenili, da sem Belgijka. Tako nalepko so mi dali, ampak zavoljo lastnega miru ...

Gržinič: Rada bi se zahvalila moderatorju Matthiasu de Groofu, vsem govorcam_cem, Monique, Lauri in Pitchu, ter vsem vam. Prav skromno naj povem, da smo šli skozi zelo pomemben proces, vsaj mi, ki delamo raziskavo, a mislim, da tudi vsi drugi. Ko smo prisluhnili takim prepričljivim predstavitev, bi lahko govorili še dolgo in naredili več kot samo raziskavo »Genealogija amnezije«. Pomembno je tudi zato, ker je ta prostor, evropski prostor, Okcident, Zahodna Evropa, in zdaj tudi Vzhodna Evropa, psihotični prostor

absolutnega, režima diskriminacije. Grozno je, zato je nujno nekaj narediti. V mislih imam prav režim belskosti, ki ga predstavljamo jaz in številni_e med nami, saj mislim, da je to res grozen proces. Najlepše se vam zahvaljujem za vse opravljeno delo.

Transkript v francoščini: Brankica Brankov.

Prevod iz francoščine v angleščino: Sonja Gobec.

Prevod v slovenščino: Marjana Karer.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



V smeri konstrukcije srečanja in/ ali razhajanja. Feministični um ter antirasistično in dekolonialno delovanje v Abya Yali¹

Abstract

Towards the Construction of the History of a (Dis)Encounter: The Feminist Reason and the Antiracist and Decolonial Activity in Abya Yala

The article takes a decolonial point of view and attempts to advance a construction of the genealogy of the relationship between feminist politics and black and indigenous antiracist struggles in Abya Yala. The author explores the late emergence of antiracist, decolonial, and ethno-racial movements and struggles in Latin America, the understanding of *mestizaje* (racial mixing) ideology and Westernization as obstacles to overcome, and the attempts, even from the feminist side, of decolonizing the racist imperial mind.

Keywords: decolonial view, Abya Yala, racist imperial reason, black and indigenous antiracist struggles

*Yuderkys Espinosa Miñoso is an Afro-Caribbean antiracist, decolonial and feminist thinker born in the Dominican Republic. She is a founding member of the Latin American group GLEFAS (Group of Studies, Formation and Feminist Action), wherefrom she geopolitically locates her writing and thinking. She is currently working on a critique of feminism in Latin America and its Eurocentric and colonial past. Among other articles and books, she has published: *Hacia la construcción de la historia de un (des)encuentro: la razón**

¹ Príspevek je bil v angleškem jeziku objavljen v zborniku *Border Thinking: Disassembling Histories of Racialized Violence. Publication Series of the Academy of Fine Arts Vienna* (ur. M. Gržinić), Vol. 21, 2018. Berlin: Sternberg Press.

feminista y la agencia antirracista y decolonial en abya yala (2017); De qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación coconstitutiva de la modernidad occidental y el fin de la polidental: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genericas y queer identitarias en Abya Yala (2015); Tejiendo de Otro Modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala (2014).

Povzetek

Avtorica v prispevku poskuša z dekolonialnega vidika predlagati konstrukcijo genealogije odnosa med feministično politiko ter črnskimi in staroselskimi antirasističnimi boji v Abya Yali. Raziskuje pozni nastanek antirasističnih, dekolonialnih in etno-rasnih gibanj in bojev v Latinski Ameriki, razumevanje ideologije procesa rasnega mešanja (*mestizaje*), in procese širše severnoameriške okcidentalizacije (t. i. pozahodenja) kot ovire za premagovanje in soočanje z rasističnim imperialnim umom, celo s strani feminizma, v njegovem poskusu, da bi ta um dekoloniziral.

Ključne besede: dekolonialni pogled, Abya Yala, rasistični imperialni um, črnski in staroselski antirasistični boji.

Yuderkys Espinosa Miñoso je afrokaribska avtorica, rojena v Dominikanski republiki, ki se ukvarja z antirasizmom, dekolonizacijo in feminizmom. Njeno pisanje in mišljenje je povezano z delovanjem latinskoameriške skupine GLEFAS (Group of Studies, Formation and Feminist Action), katere soustanoviteljica je. Trenutno se ukvarja s kritiko latinskoameriškega feminizma, tj. njegovega evrocentrizma in kolonialne preteklosti. Med njenimi članki in monografijami so: »Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala« (2017); »De qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación coconstitutiva de la modernidad occidental y el fin de la polidental: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genericas y queer identitarias en Abya Yala« (2015); Tejiendo de Otro Modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala (2014).

V tem eseju poskušam z dekolonialnega vidika predlagati konstrukcijo genealogije odnosa med feministično politiko ter črnskimi in staroselskimi antirasističnimi boji v Abya Yali.² Raziskujem pozni nastanek antirasističnih, dekolonialnih in etno-rasnih gibanj in bojev v Latinski Ameriki, razumevanje ideologije procesa rasnega mešanja (*mestizaje*) ter procese širše severnoameriške okcidentalizacije (t. i. pozahodenja) kot ovire za premagovanje in soočanje z rasističnim imperialnim umom, celo s strani feminizma, v njegovem poskusu, da bi ta um dekoloniziral. Ob koncu analiziram davek, ki ga je feminizem v Latinski Ameriki plačal za vztrajanje pri razdrobljenem stališču držav in svoji obravnavi zatiranja, osredinjeni na družbeni spol.

V uvodu knjige iz leta 2014, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Prepletati drugače: Feminizem,

² Abya Yala, ki v jeziku kuna pomeni »dežela v polni zrelosti« ali »dežela vitalne krvi«, je ime, ki ga ljudstvo Kuna, staroselski narod, ki je naseljeval področje današnje severozahodne Kolumbije in jugovzhodne Paname, uporablja za sklicevanje na ameriško celino pred Kolumbovim prihodom.

epistemologija in dekolonialni zastavki v Abya Yali; glej Espinosa Miñoso idr., 2014), ki sem jo uredila z Diano Gómez Correal in Karino Ochoa Muñoz, obravnavamo zapleteno razmerje med feminizmom ter boji staroselk_cev in afriških potomk_cev na ozemlju, znanem po kolonialnem imenu Latinška Amerika. Z vajo vzpostavljanja spomina skušamo priklicati tukaj in zdaj, kako so se od konca osemdesetih let prejšnjega stoletja pričeli oblikovati boji staroselskih in afriških potomk_cev, ki so z zahtevami po (politični oziroma kulturno-organizacijski in epistemološki) avtonomiji in s kritiko evrocentričnega diskurza institucij, mednarodnega programa pravic, svetovnega razvoja ter politike lokalnih in mednarodnih urbanih družbenih gibanj, ki vztrajajo pri univerzalističnih pogledih in nacionalno-državnih idealih »dobrega«, osredinjenih na individualno delovanje in potrošništvo, vse bolj in bolj izpodbijali nacionalno državo.

Med svojim delom smo se spomnile na vsecelinsko kampanjo, ki je bila osredinjena na petstoto obletnico staroselskega, črnškega in ljudskega upora proti uradni proslavi tega, kar je evrocentrični diskurz poimenoval »odkritje Amerike«. Devetdesetih let prejšnjega stoletja se spominjamo kot desetletja, ki sta ga zaznamovala vstaja zapatistov v Mehiki ter začetek procesov v precejšnjem delu regije – v Gvatemali, Braziliji, Ekvadorju, Boliviji, Kolumbiji in Venezueli –, ki so se sprožili zahvaljujoč veliki mobilizaciji in vseljuskemu prebujenju gibanj staroselskih obdelovalk_cev zemlje in kmetič_ov afriškega porekla, pa tudi ljudskih mestnih gibanj. Ne nazadnje prepoznamo tudi del feminizma, ki je v teh procesih prisoten in jih spremlja. Da pa teh procesov ne bi idealizirali, priznavamo težave in ovire, ki so pestile te poskuse artikulacije med feminizmom ter staroselskimi in črnskimi ljudskimi boji. Medtem ko prepoznavamo poskuse vzajemnega priznavanja med feministkami in ženskami staroselskih in afriških gibanj, obenem opažamo, da so težave in nevarnosti poskusa oblikovanja agende skupnih interesov postale očitnejše. Zgodovina kaže na nemožnost pravičnejšega in bolj horizontalnega poslušanja drug drugega ter nezmožnost feminizma, da bi opustil svojo pretvezo izdelave univerzalne resnice o družbenospolnem zatiranju in načinih, s katerimi naj bi ga preoblikovali.

Zato artikulacije, sodelovanje in zavezništva med staroselskimi ženskami, afriškimi potomkami in ženskami, ki izhajajo iz teh ljudskih gibanj, s feministkami niso bili vselej lahki. Med drugim je težava v razrednem poreklu feministk in njihovem rasnem ozadju, in čeprav je vpogled znotraj feminističnega gibanja pokazal na prisotnost žensk, ki so potomke staroselk_cev in afriških ljudstev in ki izhajajo iz dela-

vskega razreda, ostaja dejstvo, da je velika večina belskih feministk, pa čeprav rasno mešanih, urbanih in univerzitetno izobraženih ter da izhajajo iz srednjega in višjega razreda. Kot so izpostavile in analizirale črnske feministke in rasizirane feministke drugih rasnih/etničnih skupin³ v ZDA (hooks, 2004; Lorde, 2003), je prav takšno poreklo pogojevalo njihove interpretacije zatiranja žensk, pa tudi osnovne postulate programa osvoboditve in razvoja, torej strategij, ki bi končale to zatiranje in pripeljale do družbe, h kateri stremimo. Ko to izrečemo, razlike med feministkami in organiziranimi ženskami subalternih skupin postanejo otipljive. Slednjih torej ni pritegnil ali vzpodbudil feministični boj, saj so ga vidle kot precej odmaknjene od svoje realnosti (Espinosa Miñoso idr., 2014: 22).⁴

Čeprav je vse več glasov staroselskih in afriških »žensk«⁵ sposobnih prepoznati, opazovati in napraviti viden seksizem, ki deluje v njihovih skupnostih in političnih organizacijah, pa še naprej obstajata meja in zapleten odnos med feminizmom in »ženskami« iz organizacij in/ali skupnosti ter staroselskih in afriških gibanj. To se mi zdi povezano z nekaterimi drugimi razlogi, h katerim se želim vrniti pozneje.

Dejstvo je, da se s širitvijo feminizma v širše družbene prostore in vključitvijo rasiziranih subjektov ter marginalnih skupnosti te težave niso več izražale le v odnosu med gibanji, temveč tudi znotraj feminističnega sistema razvrščanja ali klasifikacije. Nastala so nesoglasja zaradi neenakih odnosov »med ženskami«. Izkušanje simboličnega ter epistemičnega nasilja, rasizma, meritokracije in drugih oblik upravljanja ter podajanje in dedovanje položajev prestiža in moči kot tudi upravljanja besed in reprezentacij znotraj evrocentričnega feminističnega aktivizma nas je prestrašilo in spodbudilo k iskanju razlag, ki bi nam omogočile, da razumemo in upoštevamo svoje življenjske izkušnje. To je bila izkušnja zatiranja, ki jo je feminizem v svoji tradicionalni obliki sistematično zanimal; ta feminizem nam ni dovoljeval videti in analizirati zatiranja v njegovi pravi dimenziji.

Iz povedanega smo v Abya Yali večkrat izpostavile_i in teoretizirale_i te probleme znotraj feminističnih organizacij in širšega gibanja. Prve obtožbe o razrednih razlikah je sredi osemdesetih let prejšnjega stoletja oblikoval

3 Prevod se nanaša na koncept »women of color feminism«, ker v slovenskem kontekstu do zdaj še vedno nimamo prevoda za besede »women of color« ali »people of color« (op. prev.).

4 Referenci, ki se pojavita sredi citata, se nanašata na hooks (2004) in Lorde (2003). Vsi prevodi so naši, razen ko je navedeno drugače (op. prev.).

5 Pri navajanju žensk vedno uporabljam narekovaje, da bi opozorila, kako problematičen (neustrezen) je izraz pri uporabi v nezahodnem, nebelem kontekstu.

ljudski latinskoameriški feminizem, ki je bil zavezan marksizmu in levičarski politiki ter proti privilegijem in prerogativam, ki so jih uživale nekatere ženske in so se odražali v sami organizaciji v smislu opredeljevanja osrednjih vprašanj, strategij, zavezništev in oblik reprezentacije. Pozneje, v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, je te razlike v smislu odnosa do države ter procesov institucionalizacije in birokratizacije feministične agende opredelilo avtonomno feministično gibanje. Vzporedno s to zgodovino je v osemdesetih letih na javnem prizorišču vzniknila moč črnkega gibanja v Braziliji, od koder so bili prvi glasovi črnkih žensk pripravljani na boj za svoje mesto znotraj mešanega antirasističnega gibanja, pa tudi znotraj feminističnega gibanja. V tej zgodovini afriškobrazilsko gibanje postane paradigmatično v prispevku rasnega zavedanja in širšega boja proti institucionalnemu rasizmu. Afriškobrazilski feminizem je v regiji postal pionirska sila pri spodbujanju razmišljanja o odnosu med družbenim spolom, raso in razredom (Alvarez idr., 2003: 548).

V Braziliji, državi afriškega porekla, je samoidentificirana ženska črna gibanja podpirala intelektualna produkcija črnkih feministk v ZDA. Od osemdesetih let prejšnjega stoletja jim je njihov dialog omogočil razvoj teoretsko-metodoloških orodij za boljše razumevanje lastne realnosti.⁶

Težave pri tvorjenju dekolonialne in antirasistične zavesti ter vplivi črnkih feministk in rasiziranih feministk drugih rasnih/etničnih skupin v ZDA in Abya Yali

Nemogoče je zanikati velik vpliv, ki sta ga imela črnski feminizem in feminizem rasiziranih »žensk« drugih rasnih/etničnih skupin v ZDA na antirasistične feministke v Latinski Ameriki in drugje. To je v sklicevanju na dekolonialne analize zagotovo to, kar imenujem »geopolitika vednosti« (Mignolo, 2002: 17–44) oziroma, še bolje, »politična ekonomija vednosti« (Rivera Cusicanqui, 2010). Zaskrbljenost zaradi zgodovinske nezmožnosti latinskoameriškega feminizma, da bi ustvaril lastno teorijo, ki bi reflektirala lastno geopolitično konfiguracijo, so izrazile že avtorice, kot so Breny Mendoza (2009), Mayra Leciñana Blanchard (2005: 23–32) in jaz; to je bil razlog, ki me je motiviral, da s skupino študentk_ov in aktivistk_ov izvedemo neodvisno

⁶ Tukaj bi se morali sklicevati na teoretično in aktivistično produkcijo črnkih avtoric, kot so denimo Luiza Bairros, Leila Gonzales, Sueli Carneiro, Jurema Werneck in druge.

raziskavo o produkciji vednosti v študijah družbenega spola in spolnosti v Latinski Ameriki (Espinosa Miñoso in Castelli, 2011).

Naš status satelitskih držav evropskega in pozneje ameriškega kolonializma nas določa kot prejemnice_ke namesto proizvajalke_ce vednosti. To je črnskim in drugim rasiziranim feminističnim piskam in intelektualkam kljub njihovemu subalternemu statusu v ameriški akademski sferi omogočilo doseči določeno stopnjo recepcije in postati referenčni glas rasiziranih žensk in žensk tretjega sveta. Pomembnost tega razmišljanja o odnosu med raso in družbenim spolom v Latinski Ameriki je bila tolikšna, da smo se morale_i soočiti z nerodno situacijo, ko so lokalne glasove, ki so prispevali podobne argumente, nadomestile_i predstavnice_ki Evrope in Angloamerike. Odtlej se nadaljuje dolga tradicija, ki sistematično ignorira lokalne prispevke, obenem pa ovira razvoj naše lastne teorije, ki temelji na naših pozicijah. Ta problem postane očitna na področju raziskav, kot je denimo dekolonialni obrat, ki je obsodil kolonialnost vednosti; pa vendar, ko gre za razmišljanje o odnosu med kolonialnostjo in družbenospolno klasifikacijo, se intelektuale_ki in raziskovalke_ci kolonialnosti zatečejo tudi k interpretacijam, ki so jih razvili glasovi črnskih, *chicana* in drugih rasiziranih feministk v ZDA, ob predpostavki, da slednje predstavljajo tudi subalterne v Latinski Ameriki in na Karibih (glej Mendoza, 2014: 91–104).

Verjamem, da je odločilni vpliv, ki so ga imele črnske feministke in rasizirane feministke drugih rasnih/etničnih skupin v ZDA na razvoj antirasističnih bojev v naši regiji, posledica določenih pogojev, ki so omogočili veliko zgodnejši zgodovinski pojav te misli v ZDA kot v Latinski Ameriki. Prepričana sem, da imajo nekateri pogoji za pojav feminističnega antirasističnega aktivizma in teorij v ZDA in Latinski Ameriki nekaj opraviti s tem, kar je Antonio Guimarães opredelil kot zgodovinsko konstrukcijo različnih modelov državnega rasizma na globalni ravni (Guimarães, 1996: 32–45). Sledeč Guimarãesovi hipotezi bi obstoj modela rasne segregacije, kot denimo v ZDA, omogočil zgodnji nastanek – znotraj časovnosti, zaznamovane s konfiguracijo nacionalne države in kolonialnosti – zavedanja o »rasnem zatiranju« v ZDA, ki se razlikuje od tistega, do katerega bi prišlo v latinskoameriških državah, kjer je vrsta »asimilacijskega« rasizma, ki izhaja iz strategije in ideologije rasne mešanosti,⁷ preprečila ali upočasnila pojav zavesti o rasnem zatiranju in pojav politike, ki bi iz nje izhajala.

Ideologija rasne mešanosti je vzpostavila idejo o možnosti pomiritve konfliktov med različnimi nasprotnimi kulturnimi in epistemskimi tradicijami,

⁷ Obstaja široko področje dela, ki rasno mešanost (*mestizaje*) analizira kot diskurz kreolskih elit v Latinski Ameriki, vključno s tistim, ki so ga opravili Breny Mendoza, Mary Louise Pratts, Peter Wade in drugi.

a je zato morala nujno opustiti lokalne, staroselske epistemologije in jih nadomestiti z moderno kolonialno matrico latinskoameriške nacionalne države. Skozi diskurz, ki skriva več kot kaže, »zasut z evfemizmi, ki zakrivajo realnost, namesto da bi jo pokazali« (Rivera Cusicanqui, 2010: 19; glej tudi Mendoza, 2001), so nacionalne elite nebelemu prebivalstvu ponudile mistificirajoč diskurz integracije, medtem pa so nas začele »beliti« z namenom, da nas spremenijo v vrsto naprednih in razvitih narodov, ki bi posnemali Evropo. Ta postopek »beljenja« je bil odločilen za nastanek tako vladajočih razredov kot srednjega razreda in urbanega delavskega razreda, oblikovanih po idealih modernosti.

Skupnosti upora so bile sistematično izpostavljene iztrebljanju in izključitvi ali pa so bile prisiljene pozabiti svojo izvornost in se pripisati sodobnemu zahodnemu idealu s pomočjo predloga integrativnega procesa rasnega mešanja (Rivera Cusicanqui, 2010). Povedati je treba, da je predvsem feminizem, ki je bil pretežno meščanski in belski ali rasno mešanega porekla, dobil možnost enakosti ter individualne in spolne svobode, pa čeprav je imel tudi ta feminizem kompromitirano razmerje z emancipacijskimi ideali napredka (glej Espinosa Miñoso, 2015). To je vključevalo produkcijo evrocentričnega pogleda, ki mu ne uspe zaznati učinkov rasizma kot episteme, na kateri temelji program osvoboditve Latinske Amerike pa tudi naše sodobne oblike politične in družbene organizacije. In zato je bilo v Latinski Ameriki feminizmu težko priznati svojo sovpletenost v širjenje sodobnega kolonialnega pogleda, rasizma in rasiziranega družbenospolnega sistema, ki iz njega izhaja.

Ta zgodovinska posebnost nas je razlikovala od tistega, kar se je zgodilo v drugih geopolitičnih kontekstih, na primer v Afriki in ZDA, kjer je bil konstitutivni rasizem očiten zaradi neposrednih izkušenj segregacije in apartheidu (glej Guimarães, 1996). Zaradi tega se je lahko prvo sodobno antirasistično gibanje feministk v ZDA pojavilo že v zgodnjih sedemdesetih letih, zahvaljujoč kombinaciji dveh močnih gibanj, ki sta se v omenjenem desetletju pojavili hkrati: feministično gibanje in gibanje za državljanske pravice, ki je bilo pozneje radikalizirano v črnskih nacionalističnih gibanjih, mnoga od njih pa so sledila marksistični analizi. Glasovi črnskih feministk in rasiziranih feministk drugih rasnih/etničnih skupin v ZDA so vzniknili prav iz izkušnje aktivizma v teh dveh gibanjih in marksistične militantnosti.

Sprememba, ki je inavgurirala ta subalterni feminizem rasiziranega delavskega razreda »žensk« v ZDA, je bila možna le zato, ker jim je še kako delujočo kategorijo rase, ki je bila centralna za kolonizacijo/kapitalizem, uspelo ponovno vpeljati v razprave kot zgodovinsko kategorijo, ki igra ključno vlogo pri kapitalistični akumulaciji in ekspanziji, kar je omogočilo razumeti zatiranje, ki ga je utrpelo veliko »žensk«, zatiranje, ki ga evrocentrična feministična teorija ni upoštevala.

Črnske feministke in rasizirane feministke drugih rasnih/etničnih skupin, ki sta jih spodbudili izkušnja separatizma in nacionalizma ter črnska in *chicano* [mehiško-ameriška] revolucionarna militantnost, prežeta z radikalno in revidirano marksistično teorijo, so se lahko učinkovito sklicevale na razred in raso. Ta odnos je v subalternem subjektu – ki sta ga proizvedli ekspanzija kapitala in kolonizacijska ekspanzija – ustvaril rasiziran subjekt, ki je bil tu, da opraviči belo nadvlado in tisto, kar marksistična misel ni mogla teoretizirati v celoti zaradi svoje odločne zavezanosti programu modernizacije.

Ta politični subjekt, proizveden iz rasne zavesti, je oporekal tako epistemičnemu evrocentризmu kot ekspanzivnemu kolonialističnemu projektu Evrope; sredi tridesetih let so ga izpostavili ključni avtorji gibanja *négritude*, kot sta Frantz Fanon (1963) in Aime Césaire (1972). Od tod je bilo mogoče začeti razmišljati o »razliki« v zvezi z evropskim subjektom emancipacije v povezavi s političnim programom mednarodnega socializma. To razliko ali specifičnost so pozneje tematizirale črnske feministke, ko so izvedle revizijo osnovnih premis, ki pojasnjujejo podrejanje žensk znotraj patriarhata – premise, ki jih je formuliral in vzdrževal meščanski belski feminizem, celo tisti, ki se je zavezal razrednemu boju.

Latinskoameriški feminizem je po drugi strani potreboval več časa, da so se pojavili glasovi rasiziranih žensk in feministk, ki se zavedajo rasističnega in seksističnega zatiranja. Poleg tega je bilo za latinskoameriški feminizem kot celoto potrebno veliko, da je ozavestil potrebo po artikulaciji razumevanja rasizma. Čeprav smo bili na začetku devetdesetih let priča rojstvu latinskoameriškega gibanja črnih žensk, ki so ga vodile črnske feministke,⁸ številne med njimi lezbijke, se je to gibanje razvilo v neposrednem trku z interesi in senzibilnostjo lokalnih mainstreamovskih feministk.

Kot sem izpostavila v drugem prispevku (Espinosa Miñoso, 2012), ostaja dejstvo, da kljub uporabi feminističnih teorij, proizvedenih v ZDA in Evropi, v Latinski Ameriki kritična produkcija, kot jo je razvilo feministično gibanje tretjega sveta in v ZDA, pa tudi prva lokalna prizadevanja, ni bila deležna posebne pozornosti latinskoameriškega feminizma kot celote. Opozorila sem, da »smo morale_j počakati, da so te prispevke zbrale in ocenile ameriške bele akademičarke, da so lahko v Latinski Ameriki dosegli določeno raven [minimalne pozornosti in] legitimnosti« (Espinosa Miñoso, 2012: 217).

Vsekakor so bile črnske feministke in rasizirane feministke drugih rasnih/etničnih skupin v ZDA za nas, antirasistične feministke v Latinski Ameriki, pomembne teoretsko-politične referenčne točke. Njihove zahteve in kritika

8 V tem obdobju so se v regiji pojavile različne organizacije črnih žensk, vključno z Domom afriških žensk (House of African Women) v Dominikanski republiki in Latinskoameriško mrežo afriških žensk (Latin American Network of African Women).

so bile bistvene pri oblikovanju lastnega glasu iz subalternih družbenospolnih pozicij. Ta glas mora v vsej svoji produkciji, ne da bi spregledale_i izpostavljeno genealogijo, ki ga je podpirala, nadaljevati po svoji poti. To vključuje prispevke in pisanja, ki izhajajo iz realne izkušnje kot subjektov kolonialnosti moči/oblasti, biti in vednosti, da bi oblikovale_i kritično podporo, ki izhaja iz rasiziranega subalternega sveta.

Antirasistične feministke v Abya Yali lahko prispevajo veliko h kontekstu, ki učinkovito razlaga odnos med zatiranjem/dominacijo nad ženskami in rasizmom. Ta kontekst je po mojem mnenju analiza kolonialnosti in modernega kolonialnega družbenospolnega sistema, ki nam omogoča poglobiti in izboljšati kritiko antirasističnih feministk v ZDA ter prvi, zelo cenjen segment antirasističnih feministk v Abya Yali. Hkrati odpira nove poti za premagovanje epistemoloških ovir, ki jih vsebuje teorija interseksionalnosti, ki, kot vemo, velja za temeljni prispevek tako imenovanega črnega feminizma.

O mejah teorije, osredinjene na družbenospolno zatiranje, in o njenih negativnih posledicah za enoten boj

Pojav zavesti o družbenem spolu je v zgodovini širših družbenih gibanj v Latinski Ameriki precej nov. Priča smo bili, kako je feminističnemu diskurzu v Latinski Ameriki sčasoma uspelo vplivati na ravni idej v določenih prostorih širokih antikapitalističnih, ljudskih in etno-rasnih gibanj. To lahko opazimo v nekaterih analizah, ki izvirajo iz takih diskurzov in v katerih vidimo vse večjo skrb zaradi družbenospolnega zatiranja. Državni diskurz o pravicah, ki je bil dosežen s težavo, je tukaj zahvaljujoč pritiskom feminističnega gibanja in sistematičnemu delu feminizma na državni ravni, prek nevladnih organizacij in agende razvoja. Hkrati ima opravka z leti dela in vstopanja v skupnosti popularnega in levičarskega feminizma. Del dela avtonomnih in radikalnih feministk v Latinski Ameriki je bil vzdrževati in se zavezati tistemu, kar je bilo obravnavano kot »drugi boji«, ki so potekali na celini.

Nazadnje bi morale_i potrditi vplive akademskega feminizma z vidika njegove širitve na latinskoameriških univerzah in vznik pozitivnih aktivnih programov, s katerimi so staroselke in afriške potomke dobile dostop do strokovnih študij o družbenem spolu in spolnosti. Vse to je prispevalo k razširitvi in določeni stopnji popularizacije feminističnih idej ter interpretacij o družbenospolnem zatiranju (oziroma o ženskah kot ženskah).

Kot rezultat teh širokih antikolonialnih, antiimperialističnih in antiracističnih gibanj v Latinski Ameriki smo pričele_i vključevati – plašno, a veliko hitreje, kot smo bile_i pripravljene_i priznati – zanimanje za reprodukcijo hierarhičnih odnosov med ženskami in moškimi, med družbenimi spoli, zaničevanimi spolnimi identitetami in tistimi, ki jih razumemo kot normativna telesa in ki so del samih skupnosti in gibanj. Vendar pa bi morale_i biti sumničave_i glede takšne resnice o »družbenem spolu«, kot jo v svoji širitvi nadalje razvija latinskoameriški feminizem, ko ga poskuša tolmačiti kot nekakšno zgodovinsko interpretacijo, ki ga opredeljuje kot »skupno zatiranje žensk na podlagi dejstva, da so ženske«. Kljub poskusu feministične teoretizacije iz različnih front, da bi pokazala na globoke probleme razdrobljene in univerzalistične konceptualizacije zatiranja, feministični um v Latinski Ameriki, medtem ko napreduje, še vedno vztraja pri predlogu homogenizacijske analize.

Tu je pomembno opredeliti koncept »uma« v razmerju do feminizma in način, kako ga konceptualiziram sama. Trdim, da obstaja univerzalni feministični um, ki sestoji iz niza načel, v katerih sodelujejo feministke vseh časov in najbolj raznolikih sodobnih struj v ZDA, pa tudi v Evropi, Latinski Ameriki, Aziji in Afriki. Za ta um je značilna njegova zavezanost okcidentalni modernosti in s tem kolonialnosti kot skriteму obrazu modernosti.⁹

Meje takšne teoretizacije se vsakodnevno izražajo v latinskoameriških feminističnih strategijah – ki so osredotočene na družbeni spol ali na tisto, kar druge_i imenujejo »ženstveno stanje« – ter skušajo vplivati na vse ženske v skupinah in skupnostih, ki jim pripadajo zaradi družbenih, kulturnih in ekonomskih okoliščin. Kot sem že poudarila (glej Espinosa Miñoso, 2016), je ta predpostavka produktivna za ženske, ki uživajo razredne in rasne privilegije, obenem pa imajo korist od politike, ki pušča nespremenjena tista področja družbenega življenja, v katerih te iste ženske zasedajo hierarhične pozicije in so del tistih prevladujočih skupin, ki so v zgodovini uveljavljale moč.¹⁰

To ima neposredne posledice za vrsto feministične politike, ki se zastavlja, in za tip vrednosti, ki jo pripisuje rasiziranim »ženskam« obrobni urbanih

9 V skladu s karakterizacijo, ki jo je razvil Mario Blaser, pravim, da obstajajo vsaj tri točke, bistvene za sodobni mit, ki ga feministični program reproducira: »Velika ločitev med naravo in kulturo, kolonialna razlika med modernim in nemodernim ter linearna, enosmerna časovnost, ki teče od preteklosti k prihodnosti« (glej Blaser, 2013: 24). Te ideje sem podrobneje razvila v svojem besedilu za knjigo *(An)danzas de los feminismos descoloniales y anti-coloniales en Abya Yala* [Prizadevanja dekolonialnih in antikolonialnih feminizmov v Abya Yali] (glej Ochoa idr., 2017).

10 Tako sem poimenovala družbenospolni rasizem, ko ta postane glavna kategorija feministične analize: »Nezmožnost feministične teorije, da bi prepoznala svoje privilegirano mesto izjavljanja v moderni kolonialni matrici družbenega spola« (Espinosa Miñoso, 2016: 50).

in kmečkih skupnosti. Ko se od njih zahteva, da izberejo družbenospolno zavezništvo ter ga postavijo nad razredna in rasna zavezništva, je jasno, na katero stran se bodo postavile.

Vedo, da izbira družbenospolnega zavezništva, ki ga predlaga feminizem, pomeni izgubo, saj je cena za to pripravljenost opustiti ali postaviti v ozadje zgodovinske antagonizme, ki jih opredeljujejo kot del skupnosti ali kot vrsto ljudi. Takoj ko namreč dosežejo cilje, ki so opredeljeni kot »skupni cilji«, bodo spet prepuščene same sebi, da se soočijo s težko realnostjo življenja, ki je obsojeno na zgodovinske oblike institucionalnega in državnega nasilja – pogoje, s katerimi se srečujejo vsakodnevno.

To zavedanje o uporabi in preživetju kot posameznice_ki, skupnost in etno-rasna skupina ali razred je tisto, kar odloča pri presoji o prednostih in slabostih, ko gre za vprašanje, ali bi se sploh imenovala feministke. To so razlogi za njihovo previdnost, s teorijo ali brez nje, saj vedo, da feminizem ni njihovo mesto. In čeprav lahko feministična opcija odpre nekaj vprašanj, kar zadeva lasten upor in osvoboditev, to kljub vsemu ni njihov boj.

Nekoč mi je Julia Ramos, ajmarska voditeljica bolivajske konfederacije Bartolina Sisa, povedala razlog za svojo odločitev, da se ne bo imenovala feministka. Rekla je: »Sama se ne bom rešila.«¹¹ Ni šlo samo za ime, ampak za cilje boja. Medtem ko je za konsenzualno feministično ideologijo boj družbenospolno osredinjen in poteka »med ženskami«, rasizirane ženske in feministke razmišljajo in si prizadevajo zatiranje teoretizirati na kompleksen, zapleten, večdimenzionalen in defragmentiran način. Za nas je temeljno, da imamo skupni boj z moškimi iz skupnosti, saj vemo, da njihova telesa, prav tako kot naša, proizvaja matrica zatiranja, ki obstaja zaradi izkoriščanja in nasilja.

Takšne pozicije še vedno ne more usvojiti velika večina glavnih tokov latinskoameriških feministk, ki se je izoblikovala znotraj kolonialne matrice in evrocentričnega pogleda. Čeprav se je antirasistično in dekolonialno razmišljanje na celini okrepilo in poglobilo, naletimo na močan odpor proti opuščanju centralnosti in produktivnosti družbenega spola kot prevladujoče kategorije za razlago zatiranja. Latinskoameriški feminizem je morda danes bolj pripravljen biti pozoren na rasizem in posledice kolonializma, pa čeprav njegov pogled na rasizem ostaja površen, partikularističen ter predvsem razdrobljen in pavšalen. Njegovo razumevanje ter obravnavanje rasizma in modernega kolonialnega kapitalističnega svetovnega sistema ohranja stališče, da so bile prevladujoče kategorije zatiranja drugačne narave in da so v ozadju drugačne zgodovinske matrice. Konec koncev, tudi najdobronamernejši feminizem o teh vprašanjih še vedno razmišlja kot o

11 Julia Ramos v pogovoru z avtorico, La Paz, Bolivija, 2010.

ločenih vprašanjih, kot o dodatku k družbenospolni prevladi in zatorej kot o manj temeljnem za ženske boje.

Dokler v latinskoameriškem feminizmu tega stališča zatiranja ne bomo sposobne_i spremeniti, bo ta obsojen na boj zgolj nekaterih; še več, ta boj za emancipacijo bo koristil le majhnemu številu ljudi, ne pa v boju proti vse večjemu zatiranju rasiziranih subjektov, ne glede na družbeni spol.

Prevod iz angleščine: Jovita Pristovšek.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić, Tjaša Kancler in Jovita Pristovšek.

Literatura

Alvarez, Sonia E., Elisabeth Jay Friedman, Ericka Beckman, Maylei Blackwell, Norma Stoltz Chinchilla, Nathalie Lebon, Marysa Navarro in Marcela Ríos Tobar (2003): *Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. Revisitas Estudos Feministas* 11(2): 541–575. Dostopno na: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v11n2/19138.pdf> (18. december 2020).

Blaser, Mario (2013): *Un relato de globalizacion desde el Chaco*. Popayan: Universidad del Cauca.

Césaire, Aime (1972): *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2012): Los desafíos de las practicas teorico-politicas del feminismo latinoamericano en el contexto actual. V *Crisis y movimientos sociales en nuestra America. Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*, M. Daza, R. Hoetmer in V. Vargas Yuderkys (ur.), 209–226. Lima: Programa Democracia y Transformacion Global (PDTG).

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2015): El futuro ya fue: Una critica a la idea del progreso en las narrativas de liberacion sexo-genericas y queer identitarias en Abya Yala. V *Andar erotico decolonial*, R. Moarquech Ferrera-Balanquet (ur.), 21–39. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2016): Y la una no se mueve sin la otra: descolonialidad, antiracismo y feminismo. Una trieja inseparable para los procesos de cambio. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 21(46): 47–64.

Espinosa Miñoso, Yuderkys in Rosario Castelli (2011): Colonialidad y dependencia en los estudios de genero y sexualidad en America Latina: El caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile. V *Feminismos y Poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en America latina*, K. Bidaseca in V. Vazquez Laba (ur.), 191–214. Buenos Aires: Godot.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gomez Correal in Karina Ochoa Muñoz (ur.) (2014): *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.

- Fanon, Frantz (1963): *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Guimarães, Antonio Sergio Alfredo (1996): El mito del anti-racismo en Brasil. *Nueva Sociedad* (144): 32–45.
- Leciñana Blanchard, Mayra (2005): Feminismo filosofico en el contexto latinoamericano: ¿Quién habla y cómo? Subjetivación política y subalternidad. *Clepsydra* (4): 23–32.
- Mendoza, Breny (2001): La desmitologización del mestizaje en Honduras: Evaluando nuevos aportes. *Revista Mesoamerica* 22(42): 256–279.
- Mendoza, Breny (2009): Los feminismos y la otra transición a la democracia de América Latina. V *Rebeldes Ilustradas*, M. A. García de León (ur.), 60–75. Barcelona: Libros de Revista Anthropos.
- Mendoza, Breny (2014): La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. V *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal in K. Ochoa Muñoz (ur.), 91–104. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Mignolo, Walter (2002): La geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Entrevista a Walter Mignolo. Entrevistar Catherine Walsh. V *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder; Perspectivas desde lo andino*, C. Walsh, F. Schiwy in S. Castro-Gómez (ur.), 17–44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- Ochoa, Karina, María Teresa Garzón, Yuderkis Espinosa Miñoso, Aura Cumes in Breny Mendoza (ur.) (2017): *(An)danzas de los feminismos descoloniales y anti-coloniales en Abya Yala*. Madrid: Akal.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010): *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Jetnišnične geografije balkanske begunske poti

Abstract

Carceral Geographies along the Balkan Refugee Route

The article is based on a study the author conducted between 2015–2018 in Greece. The author observed the emergence and growth of a new economy that was established around refugee settlements and included food, health and transportation suppliers, security guards, aid workers, cleaners, and cross-examiners. Recognizing the similarities with the situation in Kosovo between 1999 and 2004, the author analyzes multiple “innovative entrepreneurship initiatives” that emerged and tried to get funding from the EU for anything that could be interpreted as “humanitarian architecture”.

Keywords: Greece, Kosovo, refugees, Balkan Refugee Route

Piro Rexhepi holds a PhD in Politics from University of Strathclyde. His research focuses on decoloniality, sexuality and Islam. His recent work on racism and borders along the Balkan Refugee Route has been published in various academic journals and media, including the International Journal of Postcolonial Studies, Ethnic and Racial Studies, Critical Muslims and the Guardian.

Povzetek

Članek temelji na raziskavi, ki jo je avtor med letoma 2015 in 2018 opravil v Grčiji, kjer je beležil pojav in rast nove ekonomije, ki se je organizirala v bližini begunskih naselbin ter je vključevala preskrbo s hrano in zdravili, transport, varovanje, podporne službe, čistilne storitve in izpraševalce. Pripozna, da je bil med letoma 1999 in 2004 položaj podoben na Kosovu. Avtor analizira več »inovativnih« podjetniških pobud, ki so se pojavile in katerih nosilci so poskušali pridobiti financiranje Evropske unije za vse, kar bi lahko interpretirali kot »humanitarno arhitekturo«.

Ključne besede: Grčija, Kosovo, begunci, balkanska begunska pot

Dr. Piro Rexhepi je doktoriral iz političnih ved na Univerzi Strathclyde (Glasgow). V svojih raziskavah se osredinja na dekolonialnost, seksualnost in islam, v zadnjih letih pa predvsem na rasizem in meje na balkanski begunski poti. Besedila o teh temah je objavil v različnih akademskih revijah in drugih medijih, med drugim v International Journal of Postcolonial Studies, Ethnic and Racial Studies, Critical Muslims in v Guardianu.

V času raziskovanja v Grčiji med letoma 2015 in 2018 sem opazoval pojav in razvoj nove ekonomije, kjer so dobavitelji hrane in zdravil, izvajalci prevoznih storitev, varnostniki, humanitarni delavci, čistilci in izpraševalci vzpostavili trgovino okrog begunskih naselbin. Podobne vzorce sem opazil, ko sem med letoma 1999 in 2004 živel in delal na Kosovu. Tako kot v drugih taboriščih po Grčiji so dobavitelji blaga in storitev tudi v taboriščih v Solunu in okolici rutinsko napihnilo število beguncev in stroške na osebo. Grška država je v sodelovanju z Evropsko unijo sklenila pogodbe z vojsko, zasebnimi dobavitelji in nevladnimi organizacijami za izvajanje domala vseh postopkovnih nalog in vzdrževanja. V ozadju so se pojavile številne »inovativne« podjetniške pobude, ki so skušale pridobiti evropska sredstva za karkoli, denimo za »humanitarno arhitekturo« ali okoljske projekte, ki naj bi reševali morje pred »ekološko katastrofo«, ki jo povzročajo migranti. Kmalu po dogovoru med EU in Turčijo, ki je bil sklenjen leta 2016, so se preostali begunski skvoti in naselja spremenili v zaprta ali nadzorovana taborišča, pri čemer si je EU prizadevala za njihovo nadaljnjo financiralizacijo. Leta 2017 je bil eden od teh poskusov sklepanje pogodb z ameriško družbo za svetovanje in upravljanje McKinsey & Company, da bi EU v Grčiji razvila učinkovito procesiranje beguncev za »čim večjo produktivnost« (Stavinoha in Fotiadis, 2020).

V letu dni so grška država in njeni podizvajalci začeli kazati zanimanje za »štetje« in »obravnavo« begunk_cev, ki ju je v obliki »ponovne registracije« povečini vpeljala varnostna služba taborišč. Pred sklenitvijo dogovora med EU in Turčijo je bilo na primer v begunske skvote in naselbine v Solunu in okolici mogoče vstopati in izstopati brez omejitev, po sklenitvi pa sta bila prihod in življenje v taborišču podvržena različnemu dokumentiranju in samovolji varnostnikov, ki je pogosto vključevala določeno stopnjo dogovarjanja ali korupcije, odvisno od dneva. Večini migrantov v Solunu se je že uspelo rešiti pred vedno pogostejšim zapiranjem v centre za registracijo na otokih, da bi si zagotovili večjo svobodo gibanja v notranjosti države. Do novembra 2019, ko je *Guardian* poročal, da je »Grčija pripravljena ustvariti 'zaporniška' otoška taborišča« (Smith, 2019), je bilo spreminjanje begunskih območij v jetnišnice že nekaj let v teku.

Ob izbruhu pandemije Covid-19 je država odredila zaprtje območij vseh taborišč. Ko sem julija, torej dva meseca po odpravi omejitev zaradi pandemije, pisal ta članek, je ministrstvo za migracije podaljšalo zaprtje migrantov še za dva tedna. Sovpadanje Covid-19 z nadaljujočo se »begunsko krizo« je Evropski uniji omogočilo prenovno azilne politike, ki je zdaj preoblikovana v javno-zasebni jetnišnični konglomerat in obsega industrijo, ki je izdatke za varnost meja okrepila s 5,6 milijarde evrov za obdobje 2014–2020 na 21,3 milijarde evrov za obdobje 2021–2027 (Evropska komisija, 2019a), z »novi-

mi stalnimi enotami 10.000 pripadnikov mejne straže – ki bodo uvedene do leta 2027« (Evropska komisija, 2019b). Te številke ne vključujejo nujnih sredstev, ki jih EU namenja Skladu za azil, migracije in vključevanje, Skladu za notranjo varnost in mednarodnim organizacijam, ki z EU sodelujejo na balkanski poti, kot je Mednarodna organizacija za migracije.

V ozadju grške gospodarske krize se je pojavila nova politična ekonomija štetja, zajemanja in certificiranja migrantov, ravno ko se je Syriza oziroma »radikalno leva koalicija« pod vodstvom Alexisa Ciprasa v obdobju 2015–2019 z EU in Mednarodnim denarnim skladom pogajala o novem paketu odpisa dolga. Medtem ko je grška vlada rutinsko izrabljala »migrantsko krizo« in nemške »vojne odškodnine« kot politično orodje v pogajanjih s trojko, je bila dejavna tudi pri uresničitvi dvomljivega orožarskega dogovora o prodaji raket Savdski Arabiji za njeno vojno proti Jemnu. Nekateri begunci_ke v Solunu so prišli iz Jemna.

Zdaj se po balkanski poti razprostira skoraj 50 begunskih taborišč z rednim virom dohodkov iz EU, ki jih vlade prek podizvajalskih pogodb pretakajo v lokalne in povečini zasebne gradbene storitve, storitve nadzora, varnostne službe, storitve sledenja in prevozne storitve ter večje humanitarno-industrijske komplekse, namenjene zagotavljanju hrane ter sanitarnih, zdravstvenih in socialnih storitev. Ustanovitev Frontexa s poudarkom na zahodnem Sredozemlju, Španiji in Maroku, na »afriških vratih«, je potek migrantske poti preusmerila čez vzhodno Sredozemlje in odprla balkansko pot. EU je v želji po zaprtju jugovzhodnih meja in kot rešitev za balkansko pot okrepila tudi proces integracije držav Zahodnega Balkana (Beznec idr., 2016; Rexhepi, 2018; Stojić Mitrović idr., 2020). Te spremembe so spremljali uvedba Evropske mejne in obalne straže, Frontexovi sporazumi za »hitro posredovanje na mejah« (z državami, ki se v želji, da postanejo članice EU, o svobodi gibanja v EU pogajajo na račun upravljanja migracij – Črna Gora (februar 2019), Bosna in Hercegovina (januar 2019), Srbija (september 2018), Makedonija in Albanija (obe julija 2018)), vzpostavitev stalne enote evropske mejne straže ter vpeljava varnostnih in nadzornih infrastruktur. Zdaj je povsem običajno videti nemške policiste, tudi z vozili, patroljirati na grško-albanski meji, oziroma kot temu posmehljivo pravi nekaj mojih albanskih prijateljev, nemško policijo, ki nadzoruje grško, ki nadzoruje albansko, kako nadzoruje begunce.

Te obmejne infrastrukture so spremljali hitri zakonodajni ukrepi v vseh zgoraj omenjenih državah, pri čemer kriminalizacija pomoči migrantkam_om zdaj pomeni kaznivo dejanje »trgovanja z ljudmi«, ki se kaznuje od dveh do dvajsetih let zapora. Tudi financiranje medijskih vsebin in akademskih raziskav v regiji so spremljale t. i. reforme v naslavljanju vprašanja »begun-

ske krize«, saj evropski uradniki na srečanjih z lokalnimi kolegi vztrajajo pri spremembi izrazov, kot sta »zadrževanje« in »zavračanje«, v »reševanje« migrantov.

Na primer, evropski uradniki za varovanje meja so bili skupaj z grško obalno stražo nameščeni na jugovzhodnih morskih mejah EU, »da bi zaščitili človeška življenja na morju in izboljšali upravljanje intenzivnih migracijskih tokov za leto 2019« (Evropska komisija, 2020). V začetku leta 2020 so večkrat posneli grško obalno stražo, kako je porivala in streljala na čolne z migrantkami_{ti} ter ogrožala njihovo življenje na morju, da bi čolne potisnila nazaj na turško stran (BBC, 2020). Nekaj dni zatem, ko je evropska komisarka za »zaščito našega evropskega načina življenja« Ursula von der Leyen ob obisku marca 2020 Grčiji čestitala, da je prevzela vlogo »ščita« Evrope, so ohrabrene grške sile nasilno divjale ob obmejni reki Evros, s pretepanjem potiskale begunke_{ce} nazaj v Turčijo ter ustrelile in ubile Sirca Muhammada al-Araba (Forensic Architecture, 2020).

Balkanska migrantska pot¹ je zdaj postala geopolitična tamponska cona (Gržinić in Tatlić, 2014; Kancler, 2017) nadziranja, izoliranja, razvrščanja, streljanja in zapiranja migrantov, torej del tega, kar Mbembe (2019) imenuje »arhipelag jetnišničnih prostorov«. Čeprav so ti prostori zdaj vidni po vsem svetu, od meje med ZDA in Mehiko do meje med EU in Sredozemljem, želim usmeriti pozornost na balkansko migrantsko pot – pa ne zato, ker bi menil, da je posebno mesto jetnišničnih režimov migracij, temveč ker ponazarja, kako dogovarjanja desnih in levih političnih platform vzdolž balkanske migrantske poti kažejo na rasistični in kolonialni podton evropskega integracijskega (in s tem mejnega) projekta. Toda poenostavitev oblikovanja jetnišničnih taborišč na politično ekonomijo, kot trdi Jacky Wang (2018: 19), ko proučuje ZDA, »ne zadostuje za razlago pojava rasiziranega množičnega zapiranja«; v veliki meri zato, ker takšne stopnje dobička iz prekarnosti niso zgolj rezultat »neoliberalnih« ali »poznokapitalističnih« varčevalnih ukrepov, temveč so vezane na zgodovine protičrnskega rasizma, suženjstva in kolonializma, ki konstituirajo tisto, kar Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2018) imenuje »kolonialnost migracij« – ta ne prežema le ZDA, temveč tudi EU ter njeno geopolitično ograjevanje bogastva in belskosti.

Mandat Syrize v Grčiji med letoma 2015 in 2019 morda najboljše ponazarja, kako je levica razvila internalistično manevriranje migracij, da bi se izognila odgovornosti. Eden od očitnih je bil način, s katerim so bile Grčija in države ob balkanski poti projicirane kot »žrtve« varčevalne krize in »obrobne« za

1 Za podrobno obravnavo politike balkanske migracijske poti glej 264. tematsko številko Časopisa za kritiko znanosti z naslovom *Balkanska migracijska pot* (Lipovec Čebren in Pistotnik (ur.), 2016).

Evropo, ravno ko so bile z gradnjo jetnišničnih taborišč za nadzor migracij deležne ugodnosti. Vladni uradniki Syrize, ki so bili odgovorni za sklade, so se pogosto pritoževali, da je financiranje podizvajalskih pogodb z nevladnimi organizacijami »kolonialna miselnost«, saj se zdi, da Evropejci Grkom ne zaupajo glede porabe sredstev za upravljanje migrantov_k. Še posebej zanimivo je bilo videti, kako se je Syriza predstavljala kot žrtev varčevalnih ukrepov in se pogajala o reševanju, medtem ko je sodelovanje v zadrževanju migrantk_ov po Evropi potekalo kot zadnje upanje levece. Velik del tega je zahteval odpoved odgovornosti. Sam sem bil s skupino članov politične stranke Syriza, ki so leta 2015 protestirali proti tej stranki v času množične izselitve begunk_cev iz različnih naselij po Grčiji v taborišča (Rexhepi, 2017). Na sedežu solunske Syrize se je njen vodja pojavil na balkonu ter s kretljivo zvezanih rok dajal vedeti, da Syriza ni prostovoljno izvajala te politike, ampak je ravnala v skladu z zahtevami EU. Te tihe poteze, ki so po eni strani sprejemale ukrepe, ki jih določa dogovor med EU in Turčijo, po drugi strani pa Grčijo opredeljevale kot žrtev EU, so način, s katerim se je regionalna levica skušala soočiti s svojimi barvno slepimi protislovji, medtem ko se je s skrajno desnico usklajevala o »zaščiti Evrope pred njenimi vrati«.

Toda te slepe ulice levece niso le politično manevriranje, temveč razkrivajo tisto, kar Fatima El-Tayeb (2011, xxviii) že nekaj časa imenuje »politična brezrasnost«, ki ustvarja in vlada »homogeni evropski belskosti na nacionalni in celinski ravni«. To ni nikjer bolj vidno kot v tem, kar Houria Bouteldja (2016) imenuje abstraktni humanizem evropskega levičarskega progresivizma, ki vprašanja kolonialnosti in rasizma rutinsko zavrača, češ da gre za liberalni diskurz, ki sicer zakriva njegov dozdevno barvno slepi »razredni boj« proti varčevalnim ukrepom, kot da bi ne bila povezana. Hkrati so levičarji na videz antirasistični in antikapitalistični, obenem pa podpirajo EU, katere smrtonosna varnostna infrastruktura v Sredozemlju in na balkanski poti je usmerjena predvsem na črnske in druge rasizirane begunce. Robert Knox je to levičarsko kritiko briljantno ujel v ironičnem tweetu: »Antirasizem je meščanski odmik od razrednega boja, ki mu primanjkuje radikalne politike za spopadanje s kapitalizmom; da bi resnično izzvali kapitalizem, potrebujemo [preveri zapiske] blagi socialdemokratski reformizem« (glej profil @pashukanist, 4. julij 2020).

Ko je Evropski parlament junija 2020 izdal resolucijo Black Lives Matter (Črnska življenja štejejo),² ni ironije spregledal nihče, saj so se begunke_ci na družbenih omrežjih odzvale_i z vprašanjem, ali to vključuje tudi črnska življenja v Sredozemlju. Toda gibanje Črnska življenja štejejo in abolicijska

² Resolucija Evropskega parlamenta z dne 19. junija 2020 o antirasističnih demonstracijah zaradi smrti Georgea Floyda (2020/2685(RSP)).

gibanja so razkrila tudi globlje zakupnike levih in liberalnih barvno slepih protislovij na evroameriškem področju. Vzemimo za primer izjavo Alexisa Ciprasa v podporo protestom Črna življenja štejejo:

Podobe iz ZDA so budnica, ki prihaja iz same zgodovine. Gre za šokantno opozorilo vsem, ki verjamejo, da naša kolektivna prihodnost tiči v ohranjanju družbenih neenakosti, rasnega sovraštva, bigotizma in konservativnosti. Črna skupnost v ZDA je zdaj globalno predstavništvo za progresivne in radikalne preboje, za pravično družbo brez delitev, v kateri se vsak državljan počuti varnega glede svoje prihodnosti.

Toda nekaj mesecev prej, marca 2020, je, podobno kot sedanji konservativni premier Kyriakos Mitsotakis, ki je krizo razglasil za geopolitično grožnjo Grčiji in zato vzhodni Evropi, Cipras izjavil, da »mora Grčija poiskati znatno podporo EU, saj ti ljudje ne prihajajo sem, da bi ostali na otoku Lesvos ali Limnos, temveč prihajajo, da gredo naprej v preostale dele Evrope« (Business Daily, 2020). V zvezi s tem je primer koalicije radikalne levice ali Syrize v Grčiji in njenega nekdanjega voditelja Alexisa Ciprasa poučen, ker bi ga lahko povezali tudi s tem, kar Fatima El-Tayeb (2020) v sklicevanju na Sturta Halla imenuje »evropska internalistična zgodba«. V tej internalistični zgodbi se skriva ne le njeno tiho uvajanje varčevalnih ukrepov, temveč tudi načini, s katerimi dogovarjanje levice s skrajno desnico Balkan preobraža v zapleten konglomerat jetnišničnih prostorov.

Tu morda najbolje vidimo, kaj se zgodi, ko se vprašanja solidarnosti z boji črncev in migrantske populacije v ZDA ločijo od strukturnega protičrnskega rasizma, ki je globalen in zapleten zaradi kolonialnih in kapitalističnih zgodovin ter rasnih hierarhij – od protičrnskega rasizma naseljencev v ameriškem kolonialnem kontekstu do nekropolitike ograjevanja EU.

A razpoke prihajajo na plan. Čeprav je EU poskušala prikriti kontinuirano nasilje Hrvaške nad migranti_kami na meji z Bosno, med drugim tudi s pretepanjem migrantov ter britjem in sprejanjem njihovih glav s simbolom rdečega križa (Tondo in Boffey, 2020; Tondo, 2020), so se terenske aktivistične skupine, kot so Are you Syrious?,³ iniciativa Welcome,⁴ No Name

3 Are You Syrious? (Zagreb, Hrvaška) se je oblikovala poleti 2015 kot civilna iniciativa prvih posameznikov iz Hrvaške, ki so skušali podpreti begunce na balkanski poti (glej Are You Syrious?).

4 Inicijativa Welcome združuje posameznike in civilnodružbene organizacije z namenom podpore beguncem na terenu ter obenem političnega pritiska na hrvaške in evropske institucije, da bi spremenile restriktivno migracijsko politiko (glej Welcome).

Kitchen (NNK),⁵ mreža Border Violence Monitoring,⁶ kolektiv Push-Back Map,⁷ Info Kolpa⁸ in Protirasistična fronta brez meja,⁹ že organizirale, da bi razkrile nastanek še ene internalistične pripovedi EU, ki krivi Hrvaško in obratno.¹⁰ Maja 2020 je mreža Transbalkanska solidarnost izvedla 48-urni protest Vrnimo krogle nazaj, usmerjen »proti Evropski uniji in njenim organom odločanja (Evropskemu parlamentu, Evropskemu svetu, Evropski komisiji in Svetu Evropske unije), ki so odgovorni za financiranje sistematičnega nasilja, ki je zločin proti človeštvu« (Transbalkanska solidarnost).

Toda tovrstne kritike in protesti so v postsocialističnih državah neobičajni, saj je velik del civilne družbe odvisen od evropskih sredstev, medtem ko je levičarskim forumom spodletelo oblikovati politični program socialno-ekonomske platforme, ki bi temeljil na redistribuciji, odškodninah in aktivni ukinitvi postsocialistične privatizacije skupnega bogastva. Karkoli je že ostalo na levih političnih platformah regije, je pod nadvlado kognitivne disonance med abstrakcijo marksističnega diskurza in kritiko neoliberalizma, hkrati pa daje podporo projektu EU kot praznemu označevalcu vsega in ničesar. Kako naj bo EU še vedno uresničljiv projekt za regijo, ko pa vsi procesi, ki jih je spodbujala, niso naredili drugega kot privatizirali in uvedli

5 No Name Kitchen (NNK) je nevladna organizacija, ki jo sestavljajo prostovoljci iz več držav, svoje dejavnosti pa razvija v Šidu (Srbija), ki je od hrvaške meje oddaljen 5 km (glej No Name Kitchen).

6 Border Violence Monitoring Network (BVMN) je neodvisna mreža nevladnih organizacij in združenj, ki imajo sedeže večinoma v balkanski regiji in v Grčiji. Mreža spremlja kršitve človekovih pravic na zunanjih mejah Evropske unije ter se zavzema za zaustavitev nasilja nad ljudmi, ki so na poti (glej Border Violence Monitoring Network).

7 Push-Back Map Collective je projekt, ki mapira institucionalno nasilje evropskega mejnega režima. Idejo, ki stoji za njim, raziskuje tako, da svoje delo preusmerja v politični boj proti nizu specifičnih brutalnih praks mejnega režima.

8 Info Kolpa je samoorganiziran prostor za migrante, ki ga vodijo prosilke_ci za azil, begunke_ci, migrantske_i delavke_ci ter lokalne_i in mednarodne_i aktivistke_i, deluje pa na številnih različnih lokacijah v Ljubljani. Info Kolpa aktivno spremlja nasilje na slovensko-hrvaški meji ter se ukvarja tako z vključevanjem naših novih tovarišic_ev v sistem socialnega varstva (vključno s formalnim in neformalnim druženjem) kot tudi s področji zagovornišva, migracijskih gibanj ter drugih vrst vključevanja. Prav tako skrbi za dostavo materialne pomoči taboriščem v Bosni in Hercegovini (»žariščnim točkam« na balkanski migrantski poti) (Infokolpa).

9 Glej spletno stran Iniciative za demokratični socializem.

10 Poročila, ki sestavljajo bazo podatkov mreže Border Violence Monitoring (BVMN), so zbrale_i posameznice_ki, ki sodelujejo z nevladnimi organizacijami, kot so No Name Kitchen, Collective Aid, Escuela con Alma, Josoor in Re:Ports Sarajevo, ter neodvisni akterji. Na področju zastopanja in zagovarjanja političnih interesov BVMN tesno sodeluje tudi z Are You Syrious?, Centrom za mirovne študije v Zagrebu, Info Kolpo, Mobile Info Team in Mare Liberum. Prostovoljke_ci omenjenih organizacij so namreč v okviru (humanitarnega) podpornega dela z ljudmi, ki so na poti na različnih lokacijah v Srbiji, BiH, Grčiji in Sloveniji, začeli opažati učinke zavrnitev [push-backs] ter vse pogostejše fizično nasilje nad ljudmi, s katerimi BVMN sodeluje, kar je privedlo do vzpostavitve skupne baze pričevanj (Border Violence Monitoring Network).



Transbalkanska solidarnost, The Bullet That Killed Hope (Krogla, ki je pokončala upanje), 2020.

varčevalne ukrepe, kar lahko delno pojasni, zakaj so vse države v regiji, ki so se pridružile EU, iz skrajne desnice z ekonomskimi varčevalnimi ukrepi prešle v fašizem, migracije pa so spremljale še vsako integracijo v EU. Kako lahko integracijo v EU še vedno razumemo kot projekt stabilnosti, ko pa največjo nestabilnost v regiji prinašajo države, ki so se pridružile EU in zdaj aktivno destabilizirajo svoje sosede? Poskus Hrvaške maja 2020, da v Bosni sponzorira mašo za svoje vojake, ki so bili zavezniki nacistov, medtem ko je predsedovala Svetu Evrope, ponazarja to, kar je na svoj transparent zapisal eden izmed antifašističnih protestnikov, ki so se z njimi soočili v Sarajevu: »Za fašizem ni treba veliko fašistov« (vbox7, 2020).

Nevarnost, da bo politični trenutek, ki ga je odprla pandemija, ugrabila desnica v regiji, je resnična, vse dokler levica ne bo izrazila avtonomnega stališča, ki ne bo zasidrano v politiki EU. Ni več mogoče kritizirati neoliberalizma in rasizma ter obenem podpirati evropske meje in »integracijo«; ti privatizacijski procesi, ki so osiromašili ljudi, so bili rezultat postsocialističnih evropeizacijskih projektov. Te reforme zadevajo tudi politične stranke; procesi postsocialistične privatizacije so potekali ne glede na njihove kampanje. Pa vendar si levičarske politične platforme v regiji prizadevajo, da bi Evropo iztrgale iz rasnega kapitalizma, pri čemer trdijo, da izvor evropskega projekta ni rasističen, temveč prej antifašističen. Tak pristop se ne opira le na priročno periodizacijo evropskega »povojnega« projekta, zasnovanega za to, da se sooči z vzponom socializma v vseh povojnih evropskih državah v širšem kontekstu hladne vojne, temveč se tudi prikladno začne in ustavi

s povojnim trenutkom, kot da projekt EU ne bi bil nadaljevanje evropske kapitalistično-kolonialne ekspanzije, pač pa bolj odmik od nje. Tisto, kar se torej pod krinko »reševanja Evrope« dejansko dogaja, ni emancipatorni boj, ki naj bi Evropo preusmeril k socializmu, temveč prej utrjuje rasno razumevanje Evrope kot celine.

Skrajna desnica je danes v regiji nakopičila izjemno moč, ker je njen rasistični diskurz mejnega listinjenja, ki se peča z evgeniko in demografskimi grožnjami, v skladu z mejnim režimom EU in ne njemu nasproten. To skrajno desnim voditeljem v regiji omogoča, da v svojih kampanjah uporabljajo rasistično retoriko, kot počneta Boyko Borisov v Bolgariji in Janez Janša v Sloveniji, ki posnemata poziv svojega madžarskega junaka Victorja Orbána k obrambi evropske civilizacije na vzhodnih vratih pred invazijo migrantov_k. Ko Cipras reče, da »ti ljudje ne prihajajo sem, da bi ostali na otoku Lesvos ali Limnos, temveč prihajajo, da gredo naprej v preostale dele Evrope« (Business Daily, 2020), posnema isto rasistično in reakcionarno preusmeritev regionalne desnice k Evropi, katere tarča niso le migrantke_i, ampak tudi lokalne romske skupnosti, ženske, kvir, trans in muslimanske skupnosti.

Februarja 2019 je bolgarski obrambni minister in podpredsednik vlade Krasimir Karakačanov na primer objavil »Koncept sprememb v integracijski politiki romske etnije v Republiki Bolgariji in ukrepe za njihovo izvajanje«. »Glede na vsesplošno visoko stopnjo rodnosti med Romi« naj bi po Karakačanovu koncept vključeval »ukrepe za izkoreninjenje geta, spopadanje z romskim kriminalom, družbenokoristno delo, nadzor socialnih prejemkov, zniževanje rodnosti in številne druge mehanizme za pravo integracijo te marginalizirane etnije« (Karakačanov, 2019). Ne gre le za volilno populistično politiko, kot jo pogosto na hitro odpravijo, ampak za politične okvire, ki se jih aktivno uporablja pri nenehnem nasilnem razseljevanju in razlaščenju romskih skupnosti, ne samo v Bolgariji, temveč tudi po celotnem Balkanu. Da se je razseljevanje dogajalo v ozadju »begunske krize«, ni naključje, marveč del regionalne rasistične panike »demografskega upada«, ki ima rasizirane skupnosti, feministična, kvir in trans gibanja za sozarotnike pri destabilizaciji zdravja in reprodukcije jedrne družine. Teorije zarote o »družbenospolni ideologiji« v regiji denimo krožijo ob istih novicah o rasiziranih telesih Romkinj_ov, begunk_cev in muslimank_ov, ki spletkarijo s kvir, feminističnimi in trans gibanji, da bi destabilizirali demografsko sestavo domnevno belih, heteroseksualnih, krščanskih in zatorej »Evropejcev«.

Begunska kriza ni postala le vir dohodka, temveč tudi trenutna priložnost za obrobne in postsocialistične države, da svoj nadzor in zadrževanje uporabijo kot vzvod pri pogajanjih z EU. Osiromašeni periferni subjekt, ki varčevalne ukrepe vidi kot mehanizem ropanja svojega obrobnege evropskega

privilegija, zdaj tudi begunke_ce, Romkinje_e, ženske, kvir in trans* osebe vidi kot grožnjo lastnemu obstoju; ne glede na to, v katerem registru jo prepozna, je njegova »škoda« rasistični poziv k obljubljenemu evropskemu privilegiju, ki ne protestira proti policiji zaradi pretepanja in ubijanja romskih in begunskih skupnosti, temveč ker ni zaščitila še tisto nekaj malega, kar je v evro-zaprti skupnosti ostalo od pohladnovojne obljube o privilegijih.

Umik od »Evrope« in njenih rasnih kapitalističnih konstelacij ostaja najpomembnejša antirasistična odgovornost, s katero se mora danes soočiti levica. In čeprav si nas mnogo želi, da bi se končno prenehali ukvarjati z »Evropo«, saj tvegamo njeno reproduciranje, kot so ustrezno pokazali nekateri postkolonialni in dekolonialni misleci, naj hočemo ali ne, Evropa še vedno ni mrtva, kakor je nedavno poudaril Hamid Dabashi v *Europe and Its Shadows: Coloniality After Empire* (2019), saj še naprej proizvaja fantomsko senco nad svojimi nadaljnjimi kapitalističnimi in kolonialnimi, razgaljenimi lažmi.

Dokler levičarska gibanja v regiji begunk_cev ne bodo več videla kot pogajalskega žetona za EU, temveč kot del večjega in potekajočega interseksionalnega in internacionalističnega boja ali, kot ga imenuje Ruth Gilmore, boja »zelenih, rdečih in internacionalističnih« (Gilmore v *Alliance of Middle Eastern and North African Socialists*, 2020; glej tudi Gilmore, 2007) za ukinitve meja, nadzora in revščine, bo barvno slepa in evrointernalistična kritika varčevalnih ukrepov zgolj pomagala skrajni desnici pri normalizaciji rasnega kapitalizma in kriminalizaciji solidarnosti. Ne preseneča, da je dan po objavi omejitve gibanja migrantk_ov po Grčiji, čeprav so bile omejitve za državljane odpravljene, grški parlament v začetku julija glasoval o predlogu zakona, ki prav tako omejuje neprijavljene javne proteste državljanek_ov, vladi pa daje mandat, da prepove shode, ki pomenijo grožnjo »javni varnosti«. Morda bi sedaj, ko imamo meje tudi doma, Ciprasova levica razmislila o tem, da tisti prostori, ki jih je zgradila za svoje zunanje »druge«, niso izjema, temveč pravilo evropskega rasnega kapitalizma in jetnišnične logike kolonialnosti. Pojav nove solidarnostne politike, ki bo dokazovala evropsko strukturno nasilje, kot počne protest Transbalkanske solidarnosti Vrnimo krogle nazaj, je neizogiben.

Prevod iz angleščine: Jovita Pristovšek.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić, Tjaša Kancler in Jovita Pristovšek.

Literatura

- Alliance of Middle Eastern and North African Socialists (2020): *What Is Holding Back the Formation of a Global Prison Abolitionist Movement to Fight COVID-19 and Capitalism?* Dostopno na: <https://allianceofmesocialists.org/what-is-holding-back-the-formation-of-a-global-prison-abolitionist-movement-to-fight-covid-19-and-capitalism/> (23. november 2020).
- Are You Syrious?* Dostopno na: <https://areyousyrious.eu/> (23. november 2020).
- BBC (2020): *Greek Coast Guards Fire into Sea Near Migrant Boat*. Dostopno na: <https://www.bbc.com/news/av/world-europe-51715422/greek-coast-guards-fire-into-sea-near-migrant-boat> (23. november 2020).
- Bez nec, Barbara, Marc Speer in Marta Stojić Mitrović (2016): *Governing the Balkan Route: Macedonia, Serbia and the European Border Regime*. Belgrade: Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe.
- Border Violence Monitoring Network*. Dostopno na: <https://www.borderviolence.eu/about/> (23. november 2020).
- Bouteldja, Houria (2016): *Whites, Jews, and Us: Toward a Politics of Revolutionary Love*. South Pasadena: Semiotext(e).
- Business Daily (2020): *Tsipras on Border Situation: "We Are Facing a Geopolitical Threat by Turkey"*. Dostopno na: https://www.businessdaily.gr/english-edition/12171_tsipras-border-situation-we-are-facing-geopolitical-threat-by-turkey (23. november 2020).
- Dabashi, Hamid (2019): *Europe and Its Shadows: Coloniality After Empire*. London: Pluto Press.
- El-Tayeb, Fatima (2011): *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- El-Tayeb, Fatima (2020): The Universal Museum: How the New Germany Built its Future on Colonial Amnesia. *Nka: Journal of Contemporary African Art* 46(1): 72–82.
- Evropska komisija (2019a): *A Step-Change in Migration Management and Border Security*. Dostopno na: https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/20190306_managing-migration-factsheet-step-change-migration-management-border-security-timeline_en.pdf (23. november 2020).
- Evropska komisija (2019b): *A Reinforced European Border and Coast Guard*. Dostopno na: https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/20190401_managing-migration-factsheet-european-border-and-coast-guard_en.pdf (23. november 2020).
- Evropska komisija (2020): *Managing Migration: EU Financial Support to Greece*. Dostopno na: <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what->

we-do/policies/european-agenda-migration/202004_managing-migration-eu-financial-support-to-greece_en.pdf (23. november 2020).

Evropski parlament (2020): *Parliament Condemns All Forms of Racism, Hate and Violence and Calls for Action*. Dostopno na: <https://www.europarl.europa.eu/news/en/press-room/20200615IPR81223/parliament-condemns-all-forms-of-racism-hate-and-violence-and-calls-for-action> (23. november 2020).

Forensic Architecture (2020): *The Killing of Muhammad al-Arab*. Dostopno na: <https://forensic-architecture.org/investigation/the-killing-of-muhammad-al-arab> (23. november 2020).

Gilmore, Ruth Wilson (2007): *Golden Gulag: Prisons, Surplus Crisis and Opposition in Globalizing California*. Berkeley: University of California Press.

Gržinić, Marina in Šefik Tatlić (2014): *Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism: Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life*. Lanham: Lexington Books.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2018): The Coloniality of Migration and the "Refugee Crisis": On the Asylum-Migration Nexus, the Transatlantic White European Settler Colonialism-Migration and Racial Capitalism. *Refuge: Canada's Journal on Refugees/Refuge: revue canadienne sur les réfugiés* 34(1): 16–28.

Info Kolpa. Dostopno na: <https://www.facebook.com/notes/524347261238637/> (23. november 2020).

Iniciativa za demokratični socializem. Dostopno na: <http://www.democraticni-socializem.si/category/protirasisticna-fronta-brez-meja/> (23. november 2020).

Kancler, Tjaša (2017): *Body-politics, Trans* Imaginary and Decoloniality*. Dostopno na: https://www.academia.edu/31557368/Body-politics_Trans_Imaginary_and_Decoloniality (23. november 2020).

Karakachanov, Krasimir (2019): *Concept for Changes in the Integration Policy of the Gypsy (Roma) Ethnicity in the Republic of Bulgaria and the Measures for their Implementation*. Dostopno na: <https://www.facebook.com/KrasimirKarakachanovVMRO/posts/2269137503098526> (23. november 2020).

Lipovec Čebren, Uršula in Sara Pistotnik (ur.) (2016): *Balkanska migracijska pot: Od upora na mejah do striptiza humanizma*. Tematska številka, Časopis za kritiko znanosti 264. Dostopno na: <https://www.ckz.si/en/component/k2/item/138-issue-no-264-the-balkan-migratory-route-2-4-2016> (23. november 2020).

Mbembe, Achille (2019): *Bodies and Borders*. Dostopno na: https://www.youtube.com/watch?v=JqreV_1FqtU (23. november 2020).

No Name Kitchen. Dostopno na: <https://www.nonamekitchen.org/en/> (23. november 2020).

Rexhepi, Piro (2017): Borders. *Critical Muslims* (21): 45–56.

- Rexhepi, Piro (2018): Arab Others at European Borders: Racializing Religion and Refugees along the Balkan Route. *Ethnic and Racial Studies* 41(12): 2215–2234.
- Smith, Helena (2019): Aid Groups Condemn Greece over “Prison” Camps for Migrants. *The Guardian*, 25. november. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/25/aid-groups-condemn-greece-over-prison-camps-for-migrants> (23. november 2020).
- Stavinoha, Luděk in Apostolis Fotiadis (2020): Asylum Outsourced: McKinsey's Secret Role in Europe's Refugee Crisis. *Balkan Insight*, 22. junij. Dostopno na: <https://balkaninsight.com/2020/06/22/asylum-outsourced-mckinseys-secret-role-in-europes-refugee-crisis/> (23. november 2020).
- Stojić Mitrović, Marta, Nidžara Ahmetašević, Barbara Bezec in Andrej Kurnik (2020): *The Dark Side of Europeanisation: Serbia, Bosnia and Herzegovina and the European Border Regime*. Belgrade: Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe; Ljubljana: Inštitut Časopis za kritiko znanosti.
- Tondo, Lorenzo (2020): Croatian Police Accused of Spray-Painting Heads of Asylum Seekers. *The Guardian*, 12. maj. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/global-development/2020/may/12/croatian-police-accused-of-shaving-and-spray-painting-heads-of-asylum-seekers> (23. november 2020).
- Tondo, Lorenzo in Daniel Boffey (2020): EU “Covered up” Croatia's Failure to Protect Migrants from Border Brutality. *The Guardian*, 15. junij. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/global-development/2020/jun/15/eu-covered-up-croatias-failure-to-protect-migrants-from-border-brutality> (23. november 2020).
- Transbalkanska solidarnost*. Dostopno na: <https://transbalkanskasolidarnost.home.blog/stop-funding-violence-now/> (23. november 2020).
- VBOX7 (2020): *Bosnia and Herzegovina: Antifascists Denounce Catholic Mass Honouring Bleiburg Massacre Victims*. Dostopno na: <https://www.vbox7.com/play:8b6abfb619> (23. november 2020).
- Wang, Jackie (2018): *Carceral Capitalism*. Semiotext(e) Intervention Series 21. Cambridge: MIT Press.
- Welcome*. Dostopno na: <https://welcome.cms.hr/index.php/about/> (23. november 2020).

K razumevanju tega, kako so bili migranti na slovenski strani balkanskega koridorja leta 2015 prikrajšani za možnost političnega delovanja

Abstract

Understanding How Migrants on the Slovenian Side of the Balkan Corridor were Deprived of the Opportunity to Act Politically in 2015

The ethnographic study analyzes the Balkan Corridor (established in 2015) through an understanding of those who experienced it. The article raises the question of how to understand the migrant movement so that those who cross different countries can be treated equally and as belonging to their own political community. The article analyzes the testimonies and struggles of migrants who crossed the corridor and concluded their journey in Slovenia. Their narratives reveal how a system that prioritizes controlling life over human dignity has deprived migrants of the opportunity to act politically.

Keywords: ethnography of borders, migrations, political activity, right to rights.

Justas Korsakovas holds degrees in Sociology and Anthropology. His Master's thesis was focused on the subject of democracy and human rights in Southeast Europe. In 2015, he joined the Ljubljana-based movement Anti-Racist Front Without Borders, which he analyzed in his BA thesis. In his MA, he analyzed the Balkan Corridor from the perspective of humanitarian workers from several organizations, as well as the migrants traversing it. He continues his work within groups like InfoKolpa and Welcome2Europe, and is writing a second MA at Vytautas Magnus University in Lithuania where he is also active in the student movement The Scream.

Povzetek

Ta etnografska študija analizira balkanski koridor (ki so ga vzpostavili leta 2015) prek razumevanja tistih, ki so ga doživeli. Postavlja vprašanje, kako naj razumemo gibanje migrantov, da bi lahko tiste, ki prečkajo različne države, obravnavali enakovredno in kot nekoga, ki pripada lastni politični skupnosti. Prispevek analizira pričevanja ter glavne težave migrantov, ki so ta koridor prečkali in prišli v Slovenijo. Njihove pripovedi razkrivajo, kako je sistem, ki daje prednost nadzoru življenja pred človeškim dostojanstvom, migrante prikrajšal za možnost političnega delovanja.

Ključne besede: etnografija meja, migracije, politično delovanje, pravica do pravic.

Justas Korsakovas je diplomiral iz sociologije in antropologije in magistriral na temo demokracije in človekovih pravic v jugovzhodni Evropi. Leta 2015 se je pridružil ljubljanskemu gibanju Antirasistična fronta brez meja, ki jo je analiziral v diplomskem delu. V magistrskem delu se je ukvarjal z balkanskim koridorjem s perspektive humanitarnih delavcev iz različnih organizacij in migrantov na poti. Svoje delo nadaljuje znotraj skupin, kot sta InfoKolpa in Welcome2Europe, prav tako pa piše še drug magisterij, na litovski univerzi Vytautas Magnus, kjer je med drugim aktiven v študentskem gibanju The Scream in znotraj sindikatov.

Uvod

Septembra 2015 je Angela Merkel podala izjavo o politiki odprtih vrat EU in suspenziji dublinske uredbe (El-Shaarawi in Razsa, 2019). Posledično se je močno povečalo število ljudi, ki so po balkanski migrantski poti poskušali doseči Evropsko unijo. Madžarska je meje zaprla 15. septembra 2015, 18. in 19. septembra pa se je gibanje začelo preusmerjati v Slovenijo. Dnevno je hrvaško-slovensko mejo prečkalo približno 5000 ljudi.¹ Slovenske oblasti so vzpostavile obmejne sprejemne centre za registracijo novih prihodov, preden so migrante pripeljale na avstrijsko mejo, v dolgoročnejši nastanitveni center v Sloveniji ali centre za pridržanje tujcev. Način slovenskega obvladovanja krize je bil obširno kritiziran² (Amnesty International, 2015; Bezec in Kurnik, 2020; Cocco, 2017; Kurnik in Razsa, 2020; Speer, 2017). Nekateri so ob njihovem ne tako davnem pojavu celo namigovali na podobo nacističnih koncentracijskih taborišč iz druge svetovne vojne, in sicer zaradi delne podobnosti v nečloveškem ravnanju z ljudmi in slabih razmer v sprejemnih

1 Ministrstvo za notranje zadeve je 16. oktobra pričelo z evidentiranjem migrantov. Do konca leta 2015 je bilo zabeleženih več kot 378.000 prehodov. 19. oktobra je število nihalo do 8000 (glej Šelo Šabić in Borić, 2016; UNHCR, 2016).

2 Na to temo je bilo napisanega zelo veliko, tudi v ČKZ: tematski blok Begunci, dobrodošli (ČKZ 262, 2015), tematska številka Balkanska migracijska pot (ČKZ 264, 2016) in tematska številka Mejni režimi (ČKZ 278, 2019). Raziskave v BiH in Srbiji so dokumentirane v Open Movements; omeniti je treba tudi krog nemških raziskovalcev, ki so delovali na terenu po Balkanu itd.

centrih (Trilling, 2018).³ Primerjava je običajno tekla s sklicevanjem na ideje Hannah Arendt, zlasti na njeno izjavo, da nacistična taborišča smrti niso priletela z neba, saj je bilo najprej treba »ubiti pravno osebo v človeku« (Arendt, 1951: 447), in sicer tako, da so bile nekatere kategorije ljudi postavljene izven zaščite zakona, kar je omogočilo ustanovitev taborišč. Naslednji korak pri ustvarjanju taborišča je bilo izničenje možnosti, da bi se zaporniki uprli. To je bilo storjeno »s tem, da je bilo prvič v zgodovini onemogočeno mučenje« (ibid.: 451); spodkopana je bila človeška solidarnost, kajti če ni nobenih prič, pričanje o odporu ni mogoče. Ker slovenski centri niso taborišča smrti, so njihove priče preživele in tako lahko delijo svoja pričevanja o tem, kako jim je bila odvzeta zakonska zaščita in v večini primerov tudi možnost odpora proti zatiranju, ko se je to zgodilo.

Menim, da ponuja osredotočanje na možnost političnega delovanja ljudi, ki so prečkali meje, drugačen vidik/analizo krize, prinaša pa tudi možnost predstavljanja svetlejše prihodnosti brez zaprtih migrantov. V tem članku se bom skliceval na pristop *pravice do pravic*, ki ga je v kritiki *Izvorov totalitarizma* (1951) Hannah Arendt razvila Seyla Benhabib (2018). Poglavitna skrb tega pristopa niso pravice, ki so zapisane, temveč vprašanje načina njihove uporabe glede na različne skupine, zlasti v zvezi s tistimi zunaj ali na obrobju politične skupnosti, ki bi jim morala pravice zagotoviti. V svetu s Splošno deklaracijo človekovih pravic smo na papirju vsi zakonite_i članice_i človeške skupnosti, vendar pa se osrednja pravica do priznanja posameznice_ka kot dela politične skupnosti ne izvaja. Brez priznanja posameznice_ka kot dela politične skupnosti ji_mu pravic, ki iz nje izhajajo, ni mogoče zagotoviti.

V tem članku sem s pomočjo metode antropološke poletnografije poskušal ponazoriti, kako je bila migrantkam_om odvzeta možnost političnega delovanja in kako to izkušnjo opisujejo sami. To bi lahko tudi pojasnilo, zakaj se slabe razmere v centrih niso spremenile, saj tisti, ki so jih prehajali, niso bili pripoznani kot upravičenci do pravic in zato niso mogli ravnati v smeri izboljšanja lastnih pogojev bivanja in delovanja. Na podlagi statusa so jim bile odvzete nekatere splošne pravice (na primer pravica do dela ali sodelovanja v volilnih procesih) ali pa je bilo njihovo izvajanje zaradi nenehnega nadzorovanja in načina organizacije bivanja v institucijah močno oteženo (na primer pravica do prostega gibanja, združevanja in organiziranja). Edini logični pristop za hitro implementacijo sistema nadzora migracij je namreč podreditev vseh možnosti političnega delovanja ljudi, ki prečkajo Slovenijo, da bi se zmanjšala možnost vsakršnega morebitnega upora, saj

³ To je vključevalo tudi veliko protestnih umetniških akcij, ki so namigovale na nacistična taborišča in njihove nehumane razmere.

ne obstajajo institucije, ki bi jih vključile kot aktivne subjekte, na katere bi lahko naslovili svoje težave.

Študija

Podatke za to raziskavo sem zbral s kvalitativnimi intervjuji s tremi različnimi skupinami: migranti, humanitarnimi delavkami_ci in aktivistkami_i, ki so bili med letoma 2015 in 2016 dejavni na balkanski migrantski poti v Sloveniji. Ker je ta članek del obsežnejše študije, ki jo sestavljata tako moje diplomsko (Korsakovas, 2018) kot magistrsko delo (Korsakovas, 2019), bom najprej povzel, na kakšen način so vsi udeleženci opisali centre, nato pa nadaljeval z interpretacijami migrantov, ki so imeli z njimi neposredne izkušnje. Prva skupina, ki sem jo intervjuval, so bile_i udeleženci_gibanja Protirasistična fronta brez meja (v nadaljevanju Fronta). Gibanje je bilo zelo široka koalicija številnih skupin, povečini oblikovanih iz kolektivov, ki so se organizirali v ljubljanskih skvotih in študentskih organizacijah. Delovalo je horizontalno, prek skupščin, zagotavljalo pomoč centrom in organiziralo politične manifestacije. Humanitarno skupino so sestavljale_i članice_i humanitarnih nevladnih organizacij, aktivnih v taboriščih: Rdeči križ, ADRA Slovenija, Slovenska filantropija, Civilna zaščita in Združeni narodi, ki so upravljali centre. Za razliko od aktivističnih se humanitarne organizacije razmer niso lotile s politizirane pozicije, zaradi česar so bile v centrih tudi formalno dovoljene.

Vsa imena [intervjuvanih] prič so bila zaradi zaščite osebnih podatkov spremenjena, saj gre za ranljivo skupino. Žal je bilo zaradi občutljivosti teme opravljenih le šest razgovorov s šestimi moškimi migranti, ki so Slovenijo prehajali v letih 2015 in 2016. Pristopiti k skupini ni bilo enostavno brez preteklega neposrednega stika v živo ali nekoga, ki bi me predstavil kot zaupanja vrednega raziskovalca. Praksa razgovorov ima za migrante negativno konotacijo, saj so v postopku prošnje za azil opravili številne stresne razgovore, ki so po njihovem mnenju lahko trajali od pol ure do štirinajst ur; vse izrečeno bi namreč določalo potek njihovega nadaljnega življenja. Prav tako so bili migranti, s katerimi sem se pogovarjal, v Sloveniji ustavljeni in prisiljeni ostati brez možnosti nadaljevanja poti proti drugim evropskim državam.

Tudi beseda migrant je izbrana namerno, saj je razlikovanje med tistimi, ki si zaslužijo biti priznani kot begunci, in tistimi, ki si tega ne zaslužijo, politično in zastavljeno brez jasnih objektivnih meril. Kar zadeva obravnavo,

ki so je ti ljudje na svoji poti deležni, pa je razlikovanje tudi nepomembno, saj Splošna deklaracija človekovih pravic določa, da ima vsakdo »pravico v drugih državah iskati in uživati pribežališče pred preganjanjem«, hkrati pa mora biti obravnavan z enakim dostojanstvom v postopku prošnje za azil, dokler ne pridobi dokončne odločitve o statusu begunca.

Povzetek glavnih težav v centrih

Preden zajamem izkušnje migrantov prek njihovih zgodb, bom povzel glavne težave centrov za pridržanje migrantov v Sloveniji in njeni okolici, kot so jih opisali migranti, humanitarne_i delavke_ci in aktivistke_i. To vključuje mejne prehode in centre, ki so jih izključno in v medsebojnem sodelovanju vodile slovenske, avstrijske in hrvaške oblasti. Glavne težave v centrih jeseni 2015 (medtem ko so se nekatere nadaljevale tudi v zimskih mesecih) so bile:

1. Nenehna in dolgotrajna prenatrpanost; večina ljudi ni imela dostopa do spalnih prostorov ali zasebnosti. V začasnih sprejemnih centrih je bilo največ gneče, v nekaterih primerih je bilo toliko ljudi, da niso mogli sedeti.

2. Neustreznost sanitarnih prostorov, opremljenih le z nekaj prenosnimi stranišči, pogosto preplavljenimi s fekalijami. Skupaj s pomanjkanjem zasebnosti je bilo to še posebej problematično za potrebe dojenja in v času menstruacije oziroma za katerokoli drugo obliko higiene.

3. Vlaga in mraz, ki sta povzročila gangreno in druge bolezni. Ker so migrante pogosto zadrževali omejene na zunanjem območju, so bili blatni in premočeni, zaradi česar so zbolevali. V nekaterih primerih so bili dlje časa brez možnosti, da bi se preobuli v suho obutev, kar je vodilo do gangrene.

4. Slaba prehrana, ki je obsegala eno vrečko z mlekom v tetrapaku, sadje in konzervo s sardinami. To je povzročilo drisko, kar je razmere ob neustreznih sanitarijah le še poslabšalo.

Poleg pomanjkanja sredstev je bil glavni problem, ki so ga izpostavili vsi sodelujoči v študiji, pristop oblasti. Te so migrante nadzorovale s sredstvi, ki zahtevajo najmanjšo možno stopnjo komunikacije in interakcije. V času, ki sem ga preživel v slovenskih obmejnih centrih, sem videl, kako so policisti na ljudi, ki so bili za ograjo, metali hrano, čeprav so jim jo imeli možnost predati neposredno v roke. Udeleženci študije so mi povedali, da so nekatere od njih zadele ribje konzerve. A to ni bil najhujši del policijskega nasilja. Številni udeleženci so poročali o fizičnem nasilju policije, vendar tega niso opisali kot glavno težavo. Glavna težava ni bila, da so nekateri policisti pre-

tepli nekatere migrante, ampak da je šlo za sistemsko zanemarjanje ljudi, ki so prestopali mejo, z nenehno agresivno obravnavo, pretiranim vpitjem in pridržanjem brez zagotovitve prostorov, ki so potrebni za opravljanje osnovnih človeških potreb.

To je splošno pomanjkanje virov, ki bi ga bilo mogoče rešiti, spremenilo le še v hujši problem. Na primer, če bi bile možnosti manj omejene, bi ljudje ne dobili gangrene zaradi mokre obutve. Pa vendar je bil nadzor sistematično izbran pred varnostjo. To se je pokazalo tudi potem, ko so v Brežicah migranti protestno požgali šotore prehodnega centra, v katerem so bili zaprti; zaradi grozljivih razmer v centru so bili hitro izpuščeni, a je vanj za njimi prišla druga skupina migrantov, ki so jo nastanili v isti ograjen prostor med zgorelimi šotori, kot da je to povsem normalno. Tisti dan sem razdeljeval sendviče in rečeno nam je bilo, naj migrantom ne dajemo škatel, da bi se lahko usedli, ker bi jih utegnili ta nova skupina ljudi v znak protesta zopet zažgati. Izbira nadzora pred varnostjo ljudi je privedla tudi do tega, da družinam ni bila zagotovljena varna premestitev, kar je na poti povzročalo pogoste ločitve.

Ne trdim, da država potrebuje več komunikativnih in prijaznejših policistov za ravnanje z migranti, temveč da redukcija možnosti političnega delovanja migrantk_ov služi temu, da ljudje, ki prečkajo meje, kar sicer počno že stoletja, ostajajo izven okvira države in ne morejo postati politični subjekti, ki bi se lahko uprli nadzoru, ki ga že izvajajo nad njimi. Kot stališče Hannah Arendt o *pravici do pravic* izrazi Seyla Benhabib (2018: 104): »[Z]avedati se pričnemo obstoja pravice do pravic (in to pomeni živeti v okviru, v katerem človeka ocenjujemo po dejanjih in mnenjih) ter pravice do pripadnosti določeni organizirani skupnosti.« Če torej priznavanje s strani politične skupnosti pomeni biti presojan po dejanjih in mnenjih, je ljudem, ki prečkajo meje, ta možnost sistematično odvzeta. Pravice, ki naj bi jih zagotavljala Splošna deklaracija človekovih pravic, da se grozote iz druge svetovne vojne ne bi ponovile, tako ostajajo zgolj na papirju, prizadeti zaradi njihovih kršitev pa v kletkah, ne da bi storili kaznivo dejanje.

Zgodbe o prestopanju meje

V zgodbah tistih, ki prečkajo mejo, je mogoče prepoznati skupno rdečo nit. Medtem ko humanitarne_i delavke_ci in aktivistke_i svoje izkušnje pogosto opisujejo z vidika svojega delovanja na meji in v centrih, so tisti, ki so potovali po balkanski migrantski poti, svoje zgodbe opisovali bolj kot niz dogodkov, ki so se jim zgodili. Ljudje na poti, ki so bili v političnem diskurzu

predstavljeni kot neobvladljiva grožnja evropski stabilnosti, sebe niso videli kot akterje, ki bi lahko odločali o tem, kam gredo. To kaže, da je bil cilj Evropske unije za nadzor pretoka migracij zasledovan uspešno. Medtem ko so humanitarni delavci v intervjujih običajno poudarjali pomanjkanje sredstev in njihovo slabo upravljanje v obmejnih centrih, je bila za tiste, ki so meje prehajali, največja težava pomanjkanje možnosti vpliva na to, kaj se bo zgodilo v prihodnosti.

Občutek neznanega

Ena od ponavljajočih se ovir, s katero so se migranti srečevali pri prečkanju meja na balkanski migrantski poti, je bila, da pogosto niso vedeli, kje so in ob kakšnem času. To se je dogajalo v primerih, ko so do avstrijske meje iz Srbije in Hrvaške potovali po organizirani poti z avtobusi ali ko so s tihotapci pešačili skozi tako imenovano »džunglo«. V obeh primerih so imeli vsi intervjuvani migranti, razen tistega, ki je mejo prečkal še preden se je koridor bolj organiziral, težave pri opredelitvi natančne lokacije vstopa v državo in točke, na kateri so bili pred vstopom.

Petim migrantom je uspelo prepoznati mejo na Šentilju, kjer so jih zavrnilo [avtomatsko vrnili v državo, iz katere so prečkali mejo]. Niso jim povedali, kaj se bo z njimi zgodilo in da bodo premeščeni v center za pridržanje ali namestitveni center. Namesto tega so jih natlačili v avtobuse pod vojaškim ali policijskim nadzorom. V nekaterih primerih so se migranti spomnili, da so tedaj dobili rdeče zapestnice, s katerimi so jih, kot so kasneje ugotovili, označili kot tiste, ki jim vstop v Avstrijo ni dovoljen. Intervjuje s prevajalcem, odločitve o dovoljenem ali nedovoljenem prehodu in označevanje z zapestnicami so avstrijske oblasti izvajale v zaprtih prostorih brez prisotnosti nevladnih organizacij. Po odločitvi o zavrnitvi [*push-backu*] so migrante odpeljali, v enem primeru pa so jih slovenske oblasti celo »ponovno zavrnilo« [*pushed around*], torej ponovno pripeljale na avstrijsko mejo, kjer pa so jih vnovič zavrnilo. »Ja, Slovenci, rekli so, da nočejo beguncev, Avstrija je rekla, da jih noče, nekajkrat so nas poslali k Slovincem, trikrat v Avstrijo. Potem smo pisali Sloveniji, da smo utrujeni, da želimo nekje ostati in da naj že prosim nehajo« (Reza, 37, Iran).

Prošnjo za azil v Sloveniji so migranti označili kot prisilno odločitev, ki je korenito spremenila njihovo življenje. Običajno so jo vložili v Centru za tužce Postojna, kjer komunikacija z zunanjim svetom, kot je povedal eden od intervjuvanih migrantov, ni mogoča. Vsi migranti so Postojno označili kot zapor ali kraj, kjer jim je grozila deportacija v času, ko so bili v priporu s strani drugega organa:

Le za tri dni nas dajo v sobo, dajo nam hrano, in že zaprosimo za azil. Če ne zaprosimo, ostanemo v Postojni; zato si želimo samo ven, da lahko pokličemo družino in ji povemo, da smo na varnem, da smo v redu. Zato smo zaprosili, ker nismo imeli druge izbire; zato zaprosimo za azil (David, 29, Irak).

Ta odločitev jih je stala veliko in je bila vse prej kot lahka, saj je imela večina migrantov načrtovano destinacijo drugje, kjer bi jih običajno pričakali družinski člani. Davidu so status begunca odobrili šele sedaj, po štirih letih. Za tri mesece lahko obišče brata, ki živi v drugi državi EU. Nekateri še vedno nimajo urejenega statusa in te možnosti nimajo, na primer Farid iz Sirije, ki v letu 2019 še vedno ostaja brez stalnega statusa in čigar družinski člani so v štirih različnih državah – en otrok je v Nemčiji, drugi je ostal v Turčiji, soproga pa je še vedno v Siriji. Tebarja iz Irana so od bratov ločili na šentiljskem mejnem prehodu in zdaj živi v Sloveniji.

Izgubljeno s prevodom

Pomanjkanje dostopa do vednosti in nezmožnost neodvisnega ukrepanja poslabša tudi prevajalska služba, ki deluje na meji in sodeluje v azilnem postopku. Omenjeni Tebar je opisal razmere v Šentilju, ko je eden od migrantov, s katerimi je potoval, opazil, da po preiskavi na meji v nahrbtniku manjka njegov denar. Z nekaj drugimi migranti se je sprl zaradi pogrešanega denarja, skupina pa je nato prejela rdeče zapestnice in bila poslana nazaj v Postojno. Tebar dodaja:

Ko smo prišli iz Postojne, smo prebrali prevedene listine, v katerih je pisalo, da je iz razgovora mogoče razbrati, da (se jezno posmehne) »prihajamo na zabavo in na kurbe«.

Jaz: Res? (Premor) Vseh pet?

Za dve osebi ne vem, bili sta iz Iraka, ne poznam natančno njenega primera, toda pri nas treh je bilo tako (Tebar, 29, Iran).

Še en primer posledic težav s prevajanjem je Rezov iranski prijatelj, čigar prošnja je bila zavrnjena zaradi netočnega prevoda, ki ga sam ni mogel preveriti:

Moj prijatelj je po tretjem negativnem odgovoru, ki je bil posledica napačnega prevoda, pobegnil v Nemčijo. V prevodu je pisalo, da ga

je policija pozvala, naj pokaže dokument države, v kateri ima težave s sistemom. Rekel je, da ga ima, toda prevajalec je policiji rekel, da ga hočejo ubiti, da ima dokument, ki dokazuje, da so ga želeli ubiti, on pa takšnega dokumenta ni imel. Nato mu je policija rekla, naj se podpiše na dokument v slovenskem jeziku, ki ga ni razumel, na sodišču pa so ga prosili, naj izroči papir, za katerega naj bi rekel, da ga ima. Dejal je, da ga nikoli ni imel niti ni rekel, da ga ima. Tudi uradnega prevoda v iranščino mu niso omogočili (Reza, 37, Iran).

Tisti, ki so prečkali balkansko migrantsko pot, pogosto niso imeli nadzora nad svojimi besedami. Netočni prevodi so bili odločilen dejavnik pri tem, ali bo zgodba migranta dovolj legitimna, da bo lahko nadaljeval pot proti Avstriji, kjer bi vložil prošnjo za azil. Druga pričevanja, tako migrantov kot delavk_cev v humanitarnih organizacijah, pričajo o pomanjkanju odgovornosti glede kompetenc prevajalcev, ki delajo na meji in v centrih. To je bil tudi razlog, da so bili ljudje v centrih za pridržanje pripti za nedoločen čas ali prisiljeni vložiti prošnjo za azil. V nekaterih primerih so intervjuvanci tam brez pravnega statusa čakali tudi do štiri leta.

Drug primer prevajalskih težav je varovanje intimnih in občutljivih informacij, ki jih prevajalci zbirajo med razgovori. Na primer, Reza iz Irana je izrazil zaskrbljenost, da bi lahko iranski prevajalec v ljubljanskem azilnem domu sodeloval z iransko vlado, ki ga je preganjala, zaradi česar je iskal zatočišče v Sloveniji:

Zasledil sem dogodek iranskega režima in videl sem, da iranski prevajalec iz azilnega doma odhaja na iransko veleposlaništvo na praznovanje režima Islamske republike Iran. Mislil sem si, kaj za vraga? Vse je vedel o mojem primeru in zdaj gre na iransko veleposlaništvo. Poklical sem na upravno enoto; nihče ga ni vprašal, zakaj gre na iransko veleposlaništvo. Zakaj prevaja iz iranščine? Vse ve. Ko nič ne veš, pa ne moreš zaupati nikomur. To je mučno.

[...] Vedeti bi morali, ali bodo šle informacije v Iran in ali imajo prevajalci stike z iranskim veleposlaništvom ali ne. Mislim, da je to največja nevarnost, kajti moja družina živi v Iranu; moja družina, moja sestra in moj brat živita v Iranu (Reza, 37, Iran).

To pričevanje ne dokazuje, da je prevajalec v stiku z iransko vlado, toda če je oseba že dobila zatočišče pred državnim režimom, bi bilo etično, da

njene podatke hranijo izven dosega tistih, ki imajo povezave s tem režimom.

Prevajalci so pomagali tudi pri določanju etničnosti na podlagi narečja. V mojih participativnih opažanjih na terenu sredi septembra 2015 na slovenskem in hrvaškem mejnem prehodu na avtocesti Zagreb–Ljubljana je več sto migrantov čakalo več kot tri dni. Le nekaj deset jih je smelo vsak dan skozi Slovenijo. In samo tistim, katerih arabščina je prevajalcu zvenela dovolj sirsko, je bilo dovoljeno prečkati mejo. Eden od sirskih migrantov mi je na meji dejal, da ni sistema za organizacijo prehoda. Po njegovem mnenju bi lahko ljudi registrirali, jim na papir zapisali številko ali pa jih popisali in klicali po imenu. Namesto tega je bilo ob ograji na ducate migrantov, ki so na kolenih prosili za prevajalca. Prevajalci niso imeli le moči, da posamezniku odvzamejo glas ali zgodbo, temveč v mnogih primerih tudi moč, da mu spremenijo potek življenja na podlagi zaznanega naglasa ter pripisane etničnosti in narodnosti. Tudi policija ni bila veliko boljša, saj je po pričevanjih humanitarnih delavcev včasih kar »pogooglala« kraj, od koder je posameznik izhajal, da bi določila, ali se ujema z opisom, ter na podlagi iskanja s pametnim telefonom odločila o prihodnosti osebe, ki je na poti.

Center za tujce

Center za tujce v Postojni je v splošnem dojet kot zapor. To ni taborišče, temveč že uveljavljena institucija migracijskega sistema za zapiranje, nadzorovanje novih prihodov in čakanje na deportacijo. Po pričevanjih migrantov so jih tja odpeljali brez kakršnekoli razlage glede sprememb njihovega pravnega statusa in ne da bi jih obvestili, da jih bodo pridržali in da verjetno ne bodo smeli nadaljevati poti. Naslednji pričevanji sta s konca zime leta 2016:

Precej smešno je, da te ustavijo na avstrijsko-slovenski meji, potem pa za azil zaprosiš v Sloveniji. V Postojni me ni nihče vprašal, kdo sem in zakaj sem tukaj. Prevajalca ali policijo smo vsakodnevno spraševali, kakšna je odločitev in zakaj smo tukaj. Res je težko. Po dvajsetih dneh se ti že meša. Zakaj so nas ustavili na meji?

Jaz: Torej ti niso nič povedali?

Nič.

Jaz: Nihče drug ni vedel?

Nihče. Po dvajsetih dneh so povedali, da naslednji dan prihajajo s

prevajalcem. In po štiriindvajsetih dneh je bilo vse končano (Ibrahim, 25, Afganistan).

...

Jaz: Ko so te poslali v Postojno, so te posedli v avto ali na avtobus?

Na avtobus.

Jaz: In so ti povedali, kam greš?

Nič nam niso povedali, pripeljal je avtobus in odpeljali so nas v Lendavo (*namestitveni center v Sloveniji*) (Sandi, 31, Iran).

Ta zmeda in pomanjkanje informacij, ki so ju izpostavili vsi migranti, se nadaljujeta v izkušnji pridržanja. Nekateri migranti so bili pridržani v majhnih sobah v velikem številu, z najosnovnejšimi pripomočki in brez svojega imetja. Tebar opisuje razmere:

Štirideset oseb. Ženske, otroci, moški; mešano, na tleh v eni sobi.

Jaz: In kako velika je bila soba?

Dvakrat toliko kot ta (*soba, v kateri smo opravljali intervju, je bila velika 3 x 4 m*). Recimo približno 20 m² in eno stranišče (Tebar, 29, Iran).

Drugi intervjuvanci so sobe v postojnskem centru za tujce opisovali na enak način – kak meter manjše ali večje, z enim samim straniščem, v njih je bilo nastanjeno spreminjajoče se število ljudi. Prenatranost je bila odvisna od časovnice razvoja koridorja: najmanjša je bila pred madžarskim zaprtjem meja septembra 2015, nato pa se je povečala.

Za večino ljudi na poti ta izkušnja ni bila le nepričakovana, temveč tudi nova in mučna, saj so z njimi ravnali kot z obsojenci, poslanimi v zapor. Negativna pričevanja o Postojni niso bila upravičena le zaradi slabih razmer. Postojnski center velja za slab kraj, saj pomeni odvzem mobilnosti, vodijo ga kot zapor za pridržanje, ne da bi ljudem sodili. David je povedal, da je bila zanj izkušnja v zaporu popolnoma nova in tuja:

Jaz: In kakšne razmere so bile v Postojni?

Zapor je. To je zapor.

Jaz: Ali so prhe delovale in ali je bilo tam še kaj drugega?

Ne vem, čudno je bilo, nekaj novega. Nikoli nisem bil v zaporu. Nikoli v življenju. Vse je bilo novo (David, 29 let, Irak).

V naslednjem odlomku David pripomni, da pomanjkanje stranišč ali prh ni bila najhujša plat postojnskega centra. Glavni težavi sta bili predvsem pripor in odvzem možnosti delovanja:

Jaz: O čem so se ljudje pogovarjali v Postojni? Ste se pogovarjali še s kom drugim?

Ja, govoriš z vsemi. Vsi imajo težave, nekateri z drogo, nekateri nimajo dokumentov, nekateri so v Sloveniji že deset let, pa nimajo papirjev, policija pa jih vsakič znova odpelje v Postojno. Zgodb je veliko.

Jaz: So se ljudje pritoževali nad razmerami v Postojni?

Ne. Bilo je v redu, hrana je bila dobra. Pritoževali so se nad življenjem in želeli so ven (David, 29, Irak).

Kot je že omenil David, v Postojni ni mogel komunicirati z družino, njegovo gibanje in stiki z zunanjim svetom pa so bili omejeni. Global Detention Project [projekt Globalno pridržanje] je svoje poročilo o Postojni za leto 2019 naslovil *Priseljenski pripor v Sloveniji: V njem pridržanje imenujejo »Omejitev gibanja«*.

V intervjuju David pove tudi, da se mora zdaj prilagoditi povsem drugačnemu načinu življenja. Včasih je bil lastnik podjetja, zdaj pa opravlja prekarno delo; izdeluje falafle. Stiska, ki jo povzroči status zapornika, begunca ali migrantskega kuharja, je še en ponavljajoč se vzorec, ki se pogosto pojavlja v zgodbah intervjuvancev. Ta tožba je mnogokrat uravnotežena z vtisom, da je bilo življenje doma ali na poti sem težje in da njihove trenutne težave še vedno niso nič v primerjavi s trpljenjem, ki so ga doživljali prej; kot da bi želeli upravičiti vrednost svojega begunskega statusa in reči, da njihov trenutni položaj le ni tako slab. Ta primer je prikazan v naslednjem odlomku:

Jaz: Kako je zdaj z vami?

Zdaj je v redu. Pravzaprav si želim na Finsko. Zadnje tri mesece sem bil na Finskem, da bi tam delal, vendar nisem mogel več, ker moram v Sloveniji ostati več kot pet let, preden lahko delam v EU.

Jaz: In kakšen je vaš status zdaj?

Za vedno je. Trajen. Tukaj delam, učim se kuhati v restavraciji s hitro prehrano. In pričenjam povsem novo življenje, saj sem pred tem študiral ekonomijo in delal [na področju] prenosov podjetij iz Kitajske v Bagdad, v svojem družinskem podjetju. Popolnoma drugače je.

Jaz: Verjamem ti ...

(Ploska z rokami in govori glasneje) Človek, ne odnehamo kar tako (David, 29, Irak).

Policijsko nasilje

Reza, ki je pred iranskim režimom bežal zaradi udeležbe v protestnih akcijah, je bil glede policijskega nasilja v Sloveniji in drugih delih balkanske migrantske poti bolj neposreden kot drugi:

[...] ne marajo beguncev in nočejo govoriti z vami. Želijo te ustvariti takšnega (*prikaže omejujoče gibanje rok, ki iztiska zrak/duši*). Kaj pa lahko storimo, ko imajo moč? Tako kot v moji državi lahko tudi tukaj počno, kar hočejo. Imam iransko državljanstvo, a trenutno nimam ničesar od svoje države, zaradi policije, od katere sem od tam pobegnil sem. Ne, mislim, da ni tako enostavno (Reza, 37, Iran).

Govoril je tudi o neprijetnem srečanju s slovensko in avstrijsko policijo ter njunem negostoljubnem odnosu. Medtem ko je že prej doživel nasilne prijeme iranskih oblasti, ki so mu grozile, da ga bodo ubile, se je nato moral soočiti še s slovenskimi oblastmi, ki so ga obravnavale kot nezaželenega potencialnega zločinca, podvrženega njihovim nesramnim in nasilnim ukazom. Razkorak med njegovimi pričakovanji – občutka dobrodošlice – in realnostjo policijskega nasilja je vzrok za razočaranje, na katero so v intervjujih in v moji neformalni interakciji z njimi migranti pogosto opozarjali:

Jaz: In se spomnite, kako ste vstopili v Slovenijo?
Bilo je grozljivo. Bilo je enako kot v Grčiji, vedno je bilo stresno; ne veš, kje si, ne znaš nobenega jezika. Ne znam slovensko, ne znam angleško. Ustavili so nas na avstrijsko-slovenski meji, policija, tako grozno je bilo; na kakšen način se pogovarjajo z begunci, ko pa so ljudje resnično utrujeni. Ko ljudje po petih, šestih mesecih pripotujejo od daleč, po tako težkem obdobju, ko si nenehno pod stresom. Mislim sem si, da nam bodo ob prihodu izrekli dobrodošlico, ne pa takole (Reza, 37, Iran).

Reza je navedel tudi različne primere, kako sta slovenska in avstrijska policija, da bi pridobili informacije, migrante pretepali po glavi, kričali nanje ali izvajali naključno preverjanje dokumentacije izven uradnih poslopij zgolj na podlagi rasnega profiliranja. Dodal je, da je podoben pristop doživel tudi

pozneje, ko je živel v Ljubljani. Te zgodbe kažejo, da so migranti doživljali sistemsko zavračanje prek nenehne agresivne obravnave, pretiranega vpitja in odnosa, ki ga je mogoče razumeti le kot rasističnega.

Sklep

V prispevku sem poskušal ponazoriti, kako so državni organi migrantom, ki so leta 2015 na balkanski migrantski poti prečkali Slovenijo, odvzeli možnost političnega delovanja, in na kakšen način so migranti to izkušnjo predstavili sami. Naj povzamem izkušnje, ki so jih delili: njihove izjave so lahko bile napačno prevedene, kar je nekaterim onemogočilo, da bi svoj primer sploh lahko predstavili oblastem. V mnogih primerih migranti niso vedeli, kaj se jim bo zgodilo ob prehajanju koridorja in kje sploh so. Odločitve v zvezi z njihovo prihodnostjo pogosto niso bile odvisne od njihovih lastnih dejanj. V nekaterih primerih je šlo za nacionalnost, ki je migrantom ob specifičnem času omogočala ali onemogočala prehod, šlo pa je tudi za njihovo narečje, ki je moralo posamičnemu prevajalcu zveneti izvorno omenjenim državam.⁴ V nobenem trenutku njihovega prehajanja skozi Slovenijo proti Avstriji niso imeli institucionalizirane pravice, da bi se pritožili in spremenili okoliščine, v katerih so se znašli. Ko so protestirali s požigom šotorov in ogrožanjem lastnega življenja, so se sicer smeli izseliti, a center je ostal, oblasti pa so se odzvale tako, da so naslednji skupini migrantov, ki je prispela v ta center, zgolj odvzele vnetljive snovi.

Po celotnem postopku so bili migranti, ki jim je bil vstop zavrjen, priprti v postojnskem centru za tujce in zaprti v dejanskem zaporu. Čeprav je bila večina mojih sogovornikov zaprta v centru za tujce, to ne pomeni, da so imeli to izkušnjo vsi. Tam bi ostali, vse dokler ne bi privolili v vložitev prošnje za azil v Sloveniji, nato pa bi bili izpostavljeni vsem težavam, ki izvirajo iz sistema. Za nekatere je to pomenilo leta negotovosti glede njihove prihodnosti in odsotnost pojasnila o njihovem statusu. Za druge je to pomenilo soočenje z negativnim odgovorom in brezpravnim statusom v Evropi, medtem ko so bili na robu preživetja.

Da bi odgovorili na vprašanje, kaj je treba storiti, se lahko vrnemo k interpretaciji Hannah Arendt, ki jo je podala Seyla Benhabib: »[K]akšen smisel ima v resnici obramba svetovljanskega stališča, ko pa biti oseba s pravicami v prvi vrsti pomeni biti član suverene države, ki lahko zaščiti človekovo

⁴ Moj argument temelji na podatkih, zbranih na mojih terenskih razgovorih na mejnih prehodih leta 2015 in iz poročil članov Fronte. Kot priča poročilo Are You Syrious, so se podobne prakse posluževali tudi hrvaški organi (Are You Syrious in Welcome Initiative, 2016).

'pravico do pravic?'« (2011: 13). Ker so pravice, pridobljene z buržoznimi revolucijami, temeljile na zaščiti države, je bila »izguba državljanskih pravic, ki je, v nasprotju z vsemi deklaracijami človekovih pravic, politično enaka izgubi vseh človekovih pravic« (Benhabib, 2004: 50). Dokler je človeštvo zveza nacionalnih držav, se zdi, da pravica do pravic sploh ne bo zagotovljena vsem, zlasti ne migrantkam_om in ljudem brez državljanstva.

Vse dokler nacionalne države in meje ne bodo razpuščene, se bo nadaljevalo isto državno nasilje nad migrantkami_i, a v različnih oblikah, tako v Sloveniji kot vzdolž meja EU. To nasilje politizirajo in izpostavljajo skupine, kot je bila nekoč Fronta, danes pa Info Kolpa, kolektiv, ki sodeluje z mrežo Border Monitoring Network, katere namen je spremljanje razmer na balkanski migracijski poti in širše.

Migrantke_e opolnomočajo, da v pravnih postopkih, ki jim sicer ne bi bili na voljo, sodelujejo pri odločanju o svojem življenju, ter jih podpirajo prek drugih političnih akcij in demonstracij. Že res, da naše države mnogih ljudi ne pripoznavajo kot vredne enakih pravic, vendar je naša solidarnost svojevrsten mehanizem pripoznavanja.

Prevod iz angleščine: Jovita Pristovšek.

Strokovni pregled: Saša Hajzler.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.

Literatura

Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

Amnesty International (2015): *Hundreds of Refugees Stranded in Dire Conditions on Croatia/Slovenia Border*. Dostopno na: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2015/10/hundreds-refugees-dire-conditions-croatia-slovenia-border/> (28. september 2020).

Are You Syrious in Welcome Initiative (2016): *Report on Systemic Human Rights Violations by the Croatian Authorities in the Closed Parts of the Winter Reception and Transit Centre in Slavonski Brod*. Dostopno na: https://cms.hr/system/article_document/doc/261/Report_on_Systemic_Human_Rights_Violations_in_the_Winter_Reception_and_Transit_Centre_in_Slavonski_Brod.pdf (28. november 2020).

Arendt, Hannah (1951): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

- Benhabib, Seyla (2004): *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, Seyla (2011): *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla (2018): *Exile, Statelessness, and Migration*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Beznec, Barbara in Andrej Kurnik (2020): Old Routes, New Perspectives. A Postcolonial Reading of the Balkan Route. *Movements: Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 5(1): 33–54.
- Cocco, Emilio (2017): Where Is the European Frontier? The Balkan Migration Crisis and Its Impact on Relations Between the EU and the Western Balkans. *European View* (16): 293–302. Dostopno na DOI: 10.1007/s12290-017-0471-5.
- El-Shaarawi, Nadia in Maple Razsa (2019): Movements upon Movements: Refugee and Activist Struggles to Open the Balkan Route to Europe. *History and Anthropology* 30(1): 91–112.
- Korsakovas, Justas (2018): *Anti-Racist Front Without Borders: Organizational Structure and Perceptions of Political Action*. Diplomska naloga. Kaunas: Vytautas Magnus University.
- Korsakovas, Justas (2019): *Emic Understandings of the Balkan Route in Slovenia*. Magistrska naloga. Sarajevo/Bologna: University of Sarajevo/University of Bologna.
- Kurnik, Andrej in Maple Razsa (2020): Reappropriating the Balkan Route: Mobility Struggles and Joint-Agency in Bosnia and Herzegovina. *Two Homelands* (52): 7–23. Dostopno na DOI: 10.3986/dd.2020.2.01.
- Speer, Marc (2017): *Die Geschichte des formalisierten Korridors. Erosion und Restrukturierung des Europäischen Grenzregimes auf dem Balkan*. München: bordermonitoring.eu e.V. Dostopno na: https://bordermonitoring.eu/wp-content/uploads/2017/08/report-2017-balkan_web.pdf (28. november 2020).
- Šelo Šabić, Senada in Sonja Borić (2016): *At the Gate of Europe: A Report on Refugees on the Western Balkan Route*. Zagreb: Friedrich Ebert Stiftung.
- Trilling, Daniel (2018): Five Myths about the Refugee Crisis. *The Guardian*, 5. junij. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/news/2018/jun/05/five-myths-about-the-refugee-crisis> (28. november 2020).
- UNHCR (2016): *Regional Refugee and Migrant Response Plan for Europe: Eastern Mediterranean and Western Balkans Route. January – December 2016*. Dostopno na: <https://www.unhcr.org/577220cf7.pdf> (28. november 2020).

Antiromski/ anticiganski rasizem in dekolonialna opcija¹

Abstract

Anti-Roma/Anti-Gypsy Racism and the Decolonial Approach

This article uses a decolonial approach to locate the emergence of anti-gypsy racism within the context of genocide/epistemicide-based construction of modernity. The author presents the history and present life of Gypsy Roma, and highlights that the Roma community has been racialized ever since the emergence of the Spanish empire.

Keywords: Romofobia, anti-Romaism, internal colonialism, decolonial approach, racism

Helios F. Garcés writes chronicles, articles and essays in media and critical journals such as Diagonal, Revista Ctxt, El Salto, La Marea and Tabula Rasa. He published the book Mi abuela no ha leído a Marx (2019), and written a chapter for Miradas en torno al problema colonial (2019). He was also part of the coordinating team of the blog 1492. Por un Antirracismo Político, which was published as part of the El Salto magazine. His poems and contributions have been included in shows Gilâ (dir. Miguel Ángel Vargas Rubio, 2017), and Bashavel (starring flamenco singer José Valencia, 2018) and in poetry compilations such as Palabras de barricada (2015), and Campamento Dignidad. Poemas para la conciencia (2013).

Povzetek

Avtor v prispevku z dekolonialnim pristopom obravnava pojav antiromskega/anticiganskega rasizma, ki ga umesti v kontekst genocidne oziroma epistemicidne gradnje modernosti. Predstavi zgodovino in aktualno stanje ter opozarja, da je bilo romsko ljudstvo rasizirano vse od nastanka prve moderne nacionalne države in španskega imperija.

Ključne besede: romofobija, protiromskost, notranji kolonializem, rasizem, dekolonialna opcija

¹ V prevodu navajamo izraze Romi, Cigani in Calé, tako kot piše avtor v izvirnem besedilu (op. ur.).

Helios F. Garcés je kronist, avtor člankov in esejev za kritične časopise, kot so *Diagonal*, *Revista Ctxt*, *El Salto*, *La Marea* in *Tabula Rasa*. Je avtor knjige *My grandmother has not read Marx* (2019), prispeval je poglavje za zbornik *Miradas en torno al problema colonial* (2019). Bil je eden od koordinatorjev bloga 1492. Por un Antirracismo Político, ki je izhajal kot edicija revije *El Salto*. Njegove pesmi in drugi prispevki so bili vključeni v predstavi *Gilâ* (r. Miguel Ángel Vargas Rubio, 2017) in *Bashavel* (s pevcem flamenka Joséjem Valencio, 2018) in v zbirkah poezije, npr. *Palabras de barricada* (2015) in *Campamento Dignidad. Poemas para la conciencia* (2013).

»Upam, da bo kmalu prišel dan,
ko bo mogoče tudi Rome vključiti
v dekolonialno dinamiko, ki se začrtuje.«
Sadri Khiari

Dekolonialni obrat v evropskih političnih praksah

Približno dobro desetletje se eksponentno povečuje vloga dekolonialne perspektive v civilizacijski krizi Evrope. Kljub pomembnim izjemam, kot sta *Parti des indigènes de la République*² in iskreni impulz etičnega kompromisa, ki ga je v južni Evropi sprožil Boaventura de Sousa Santos, je ta večinoma omejena na univerzitetne avle. Članki, simpoziji, kongresi in razpravljajna besedila, proizvedena v Evropi, začenjajo uvajati perspektive, ki izhajajo iz mreže *modernosti/kolonialnosti*. Tu in tam se omenja potreba po dekolonizaciji politične vednosti in praks; tu in tam se opozarja na pomen dekolonizacije družbenih odnosov; tu in tam se uporabljajo dekolonialne leče, ki opozarjajo na meje konvencionalnih analiz, ki izhajajo iz evrocentrične kritike o tem, kar bell hooks imenuje »imperialistični kapitalistični in patriarhalni sistem belske nadvlade«.

Namen opozarjanja na to, kar smo opisali, ni omalovaževati prizadevanj v osrčju evropske kritične akademije, da bi dekolonialni predlog vključili v svoj kurikulum. Prav tako ni namen prezreti dela številnih ljudi, ki jih intelektualna poštenost vodi v preizpraševanje njihovih privilegijev, da bi prispevali k skupnim prizadevanjem za izgradnjo vitalne alternative sistemu zatiranja znotraj teorije. Omejujemo se le na izpostavljanje tega, kot je opozorila Houria Bouteldja, da je »[v] Evropi zelo malo dekolonialnih gibanj«. Razlogi za to so jasni: »Staroselske populacije kolonialnega imperija, ki so v Evropi potisnjene v večdimenzionalno diskriminacijo in so zato

2 Glej <http://indigenes-republique.fr/>.

najbolje usposobljene za izvedbo tega projekta, nimajo močne in avtonomne organizacije« (Bouteldja, 2012).

Kdo so trenutni predstavniki »staroselskega prebivalstva kolonialnega imperija«? Očitno je, da sprva mislimo na prebivalstvo tako imenovanega tretjega sveta: Južne Amerike, Karibov, Afriške celine in Bližnjega vzhoda; dekolonialne diaspore; potomce tistih ljudstev, na ramenih katerih je bila zgrajena hegemonija Zahoda; tiste populacije, ki so drugo- in tretjerazredni državljani Evrope, t. i. »migranti_ke« in njihove_i potomke_ci v metropoli, ki ne ustrezajo parametrom režima belskosti, potrebnim za umestitev tam, kar je Frantz Fanon imenoval *conna bit*. Toda resnično koherentno branje dekolonialnega obrata nas vabi k širjenju pluriverzalnega obsega tistega Juga, »ki se tukaj uporablja kot metafora za človeško trpljenje, ki ga sistematično povzročata kolonializem in kapitalizem (...), tako imenovani tretji svet znotraj hegemonskih držav«, jug, ki je onkraj geografske oznake, kot ga omenja profesor Boaventura de Sousa Santos (2009).

Kolonialnost oblasti (Quijano, 2000) je kot žrtvena razsežnost modernosti od leta 1492 (Dussel, 1994) vpeljala niz označevalcev večvrednosti/manjvrednosti na liniji človeškega (Grosfoguel, 2012), ki so postavili epistemološke in materialne temelje za nastanek prve moderne evropske nacionalne države, t. i. španskega imperija. Proticiganstvo/romofobija je notranje strukturno povezano s pojavi, na katerih je zgrajena kolonialnost, kar je razvidno iz *prve španske pragmatike* (kazenskega zakonika) proti Ciganom, razglašene leta 1499. Kljub temu je bila tradicionalna perspektiva romofobnega rasizma sčasoma sterilizirana, dezificirana in atomizirana na podlagi paternalističnih predpostavk, ki so jih priskrbele prostovoljske nevladne organizacije večinskega prebivalstva oziroma naroda, t. i. nevladne organizacije Gadž.³ Po drugi strani se je genealogija splošnih analiz o rasizmu, ki so jih opravili_e evropski_e družboslovci_ke, še posebej spremenila zaradi učinkov, ki so jih v zahodni zavesti sprožili strašni dogodki med drugo svetovno vojno. Michel Wieviorka v *Espacio del racismo* (Prostor rasizma) zapiše:

izrazi [rasizma], ki so najbolj pretresli evropsko in svetovno vest, niso imeli opravka s koloniziranimi ljudstvi, ki so jih seveda zelo pogosto masakrirali ali zasužnjevali, ampak z Judi, žrtvami nacizma. Morda smo zato morali v Evropi počakati na vzpon nacizma ter še posebej na konec druge svetovne vojne in razkritje Auschwitza, da so lahko družbene vede – in ne le te – naredile učinkovit obrat in zastavile rasizem kot objekt analize (Wieviorka, 1992).

³ Romi pripadnike »večinskega« prebivalstva poimenujejo Gadže oziroma Gourdj/gj/dža v prekmurski romščini (op. ur.).

Aimé Césaire je v *Diskurzu o kolonializmu* (2006) opozoril, da rasistične metode in logike, razvite v času nacizma, pomenijo uporabo kolonialnih in suženjskih metod in logik, tokrat na evropskih tleh.

Toda če se osredotočimo na Evropo, lahko opazujemo, kako »od sredine 16. stoletja do konca 18. stoletja obstaja odvrtna poenotenost v odzivu večine evropskih sil na prisotnost Ciganov« (Fraser, 2005). Glede na zgodbe, napisane v različnih vplivnih sferah, ki jih najdemo na vsej celini, pa

od 15. stoletja do 20. stoletja ni bilo skoraj nobenih sprememb, skoraj niti najmanjše razlike tako v literarnih kot v uradnih besedilih v Italiji, Franciji, Nemčiji, Angliji ali Španiji. Vedno naletimo na enake očitke, monotone in ponavljajoče se, enake negativne opise, ki so oblikovali obstojen stereotip (Sánchez Ortega, 2009).

Govorimo o ljudstvu Rom.

Gremo še dlje. Če upoštevamo že opisano, je iz kratke analize dela proticiganske zakonodaje, ki je bila uvedena v Španiji – titanska naloga, ki jo je treba še opraviti –, ter iz splošnega konteksta, v katerem se ta aplicira, razvidno, da bi morali romofobijo zastaviti kot notranjo posledico tega, čemur pravimo kolonialnost oblasti, vednosti in biti. Šele če na življenje in smrt ciganskih skupnosti gledamo kot na procese, ki potekajo v coni nebiti, lahko razumemo, zakaj Wiewiorka pozablja, da je v Evropi še ena človeška skupnost, katere trpljenje je bilo zanemarjeno tudi med drugo svetovno vojno: romsko/cigansko ljudstvo, ki je utrpelo holokavst – *Porrajmos*⁴⁴ – in izgubilo približno 75 % evropskih pripadnikov (Fernández Garcés, Jiménez González, Motos Pérez, 2014).

Judovski mislec Herman Cohen bistvo kritike vidi v tem, da se »umestimo v politični prostor revnih, žrtev in od tam razvijamo kritiko patologij države« (Dussel, 2008). *O Romano Them*, ljudstvo Rom, ki je indijskega porekla in je v svoji lokalnosti evropejsko, v svoji univerzalnosti pa razvojno (Jiménez, 2009), je v vsakdanji govorici, ki temelji na etnični paradigmi človeške klasifikacije, najstarejša in najštevilčnejša rasizirana človeška skupina na evropski celini. Zgodovinskih, filozofskih, ekonomskih in političnih razlogov za ozračje arhaičnega sovraštva, ki ga ta človeška skupnost trpi na tleh Evrope, ni mogoče natančno analizirati, ne da bi se zatekli k dolgi zgodovini Romov kot kolonialnega subjekta. Zato moramo razmere opazovati iz te romske kolonialne rane, da bi razkrili najbolj notranje proticiganstvo evropskih nacionalnih držav.

44 Prelom v jeziku romanó, nanaša se na holokavst in njegove posledice v življenju Romov.

Anticiganstvo/romofobija kot proizvod modernosti

Antiromski/anticiganski rasizem kot proizvod modernosti in razsežnost kolonialnosti oblasti, ki se izvaja v Evropi, izvirata iz nastajanja modernih nacionalnih držav. Osredotočimo se na nastanek prve moderne evropske nacionalne države, na t. i. španski imperij, da bodo naše trditve jasnejše. Če za izhodiščno točko vzamemo shemo, ki jo je predlagal Ramón Grosfoguel o genocidih/epistemicidih, na katerih se gradi modernost, vidimo, da se romofobija pojavi že v *španski pragmatiki* (kazenski zakonik), ki sta jo katoliška monarha uzakonila leta 1499 (Grosfoguel, 2013).

Na splošno je bila konvencionalna analiza proticiganstva ločena od izvornega konteksta, ki so ga vzpostavili leta 1499. Zato se kakršenkoli namig na dekolonialno kritiko tega problema zreducira na obrobno kulturološko obžalovanje, povezano z domnevno izjemno krutostjo *pragmatike*; ta se kaže v sporočilu, ki zapoveduje:

Egipčane,⁵⁵ ki se sprehajajo po naših kraljestvih in gospostvih s svojimi ženami in otroki, se od dneva razglasitve tega zakona obvešča na naših sodiščih ter v vaseh, krajih in mestih, ki so na čelu stranke, da v naslednjih 60 dneh vsak, ki živi od znanih obrti in kot najbolje ve, kako izkoristiti kraje, kjer so se odločili naseliti ali živeti v domovih gospodov, ki jim strežejo in jim dajo tisto, kar najbolj potrebujejo, naj ne potujejo skupaj po naših kraljestvih, kot počnejo, ali naj v prvih 60 dneh zapustijo naša kraljestva in se ne vrnejo, saj bodo kaznovani, če bi jih našli ali dobili brez službe, brez gospodov, po preteklih omenjenih dneh; naj prvič dajo vsakemu sto udarcev z bičem in jih trajno izženejo iz teh kraljestev, drugič pa jim odsekajo ušesa in jih, kot rečeno, v 60 dneh po obsodbi ponovno izženejo. Tretjič pa postanejo ujetniki za vse življenje ... (*Pragmatica Real*, 1499).

Kakšen je torej kontekst leta 1499? 479 let trajajoče sistematično pravno zatiranje romskih skupnosti v nastajajoči španski državi se začne šele sedem let po osvojitvi Al-Ándalusa,⁶⁶ uničenju Nasridovega kraljestva in izgonu Judov 2. januarja 1492. Prav tako se je proticiganska dinamika pojavila

5 Španska beseda »gitano« (»cigan«) naj bi bila domnevno egipčanskega izvora (v stari španščini: »egiptano«) (op. ur.).

6 Tako so muslimani imenovali Iberski polotok (op. ur.).

sedem let po začetku kolonizacije, invaziji Amerik in genocidu staroselskih ljudstev 12. oktobra 1492, ki sta ga opisala Darcy Ribeiro v *Las Americas y la Civilización* (Amerike in civilizacija) (1972) in Steven Katz v *The Holocaust in Historical Context* (Holokavst v zgodovinskem kontekstu) leta 1994. 14. februarja 1502 je bila razglašena prva *pragmatika* za prisilno spreobrnitev Mavrov, ki je vodila v njihov končni izgon 22. septembra 1609.

Prav v tem obdobju se je, kot kažejo izčrpne študije Silvie Federici (2019), »začelo povečevati število žensk, ki so jim sodili kot čarovnicam, pregon pa je od inkvizicije prešel na posvetna sodišča«. Sredi 16. stoletja je prišlo do razprav med Ginés de Sepúlveda in Bartoloméjem de las Casas o obstoju indijanske in afriške duše, ki so privedle do ugrabljanja in zaslužnjevanja milijonov Afričanov; »Maafa« je svahilski izraz, ki ga je ustvarila Marimba Ani, antropologinja in profesorica na Oddelku za afriške in portoriške študije na Hunter College v New Yorku, in se nanaša na afriški holokavst, ki se je začel s suženjstvom.

Prav te razprave bi lahko osvetlile vprašanja, ki so v sodobnih študijah rasizma ključnega pomena. Kot je v zvezi s tem zapisal Francisco Fernández Buey (1996/2000):

Zato je mogoče, da bi nas pregled sodobne misli o pomembnem spopadu med kulturami, ki se je zgodil po letu 1492, lahko kaj naučil o moralni in politični filozofiji postmodernizma, o kateri razpravljamo tako, da jo umeščamo med samokritičnostjo evrocentrizma in upoštevanje kulturnega rasizma kot funkcionalne ideologije poznega kapitalizma.

Bodimo natančnejši pri določanju pomena besed profesorja Fernándeza Bueyja. Kar se zgodi po letu 1492, ni »spopad kultur«, ampak ustvarjanje radikalne hierarhije, ko evropska kultura zavлада nad vsemi drugimi. Prav tako rasizem še zdaleč ni funkcionalna ideologija poznega kapitalizma, ampak je strukturna razsežnost modernosti, brez katere je zgodnji kapitalizem popolnoma nerazločljiv.

V resnici so vsi opisani pojavi strukturno povezani s tistim, kar Marx v XXIV. in XXV. poglavju prvega zvezka *Kapitala* imenuje »primitivna ali prvotna akumulacija kapitala«. Kot sam piše:

Odkritje ameriških nahajališč zlata in srebra ter križarski pohodi iztrebljanja, zaslužnjevanja staroselcev in njihovo umiranje v rudnikih, začetek osvajanja in plenjenja *Orientalne Indije*, pretvorba afriškega kontinenta v lovišče za zaslužnjevanje črncev: vse to so dogodki, ki zaznamujejo začetek dobe kapitalistične proizvodnje.

Kljub temu, da je Marx sam opozoril, da imajo »različne faze prvotne akumulacije središče v bolj ali manj natančnem kronološkem vrstnem redu v Španiji, na Portugalskem, Nizozemskem, v Franciji in Angliji«, ni bil pozoren na dinamiko represije ter črpanja delovne sile in bogastva, ki jo je izvedel prvi moderni imperij, vendar se na kratko osredotoča na britanski kolonializem v 18. stoletju.

V tem primeru materialno izkoriščanje in epistemska inferiorizacija pomenita medsebojno povezane procese zatiranja, prisilne homogenizacije in preganjanja razlik, na katerih temelji moderna oblast. Začetek proticiganstva kot neločljivega dela tega procesa v središče pozornosti postavlja nove oblike discipline v skladu z notranjimi potrebami novih razmerij oblasti na globalnem severu. Resda ni pedagoško, da oblast omenjamo kot nekakšen abstrakten fantom, s pomočjo katerega lahko zaznamo tisto, kar Donna Haraway imenuje Škandalozna stvar. Ko torej ob upoštevanju zgoraj navedenega govorimo o oblasti, se sklicujemo na tisto, kar zapatistično gibanje imenuje »kapitalistična hidra«, torej

da ta kapitalistični sistem ne prevladuje samo v različnih oblikah in načinih dominacije v različnih in raznolikih družbenih prostorih. Metafora hidre, izpostavi Sub[comandante], pomeni, da če odsekaš eno glavo, se pojavita dve; hidra se prilagodi, mutira in se lahko popolnoma regenerira iz enega od svojih delov (López in Rivas Pacheco, 2015).

Tako je mogoče opazovati, kako nastajajoča nacionalna država prek *pragmatike*, ki uvede sistem sankcij, znotraj svojih meja kopicí oblast ter zanika, podreja in pogosto uničuje cigansko razliko. Z začetkom 16. stoletja se je dobrodošlica, ki so jo v 15. stoletju izrazili prvimi romskimi družinam na celine, spremenila v sovražstvo in preganjanje. Sosednje države so se začele odzivati na podoben način. Od časa vladanja Filipa in Marije, od leta 1554, so Romi v Angliji predmet posebne zakonodaje. Enako se je zgodilo v Franciji leta 1504, leta 1536 na Švedskem in Danskem, leta 1577 pa tudi v Nemčiji (Fernández Garcés, Jiménez González in Motos Pérez, 2014).

Vendar je treba opozoriti, da je bil prvi pravni dokument, ki se nanaša na Rome v Evropi, najden v arhivu samostana Tismana. Nanaša se na premestitev štiridesetih romskih družin, ki jo je leta 1386 izvedel vlaški knez Dan (danes Romunija), v samostan San Antonio de Voditza (Felipe Aguirre, 2006). Tako kot pojasnjujemo v priročniku za boj proti proticiganstvu: »Zasužnjevanje ljudstva Rom v starodavni Romuniji je bilo običajno: razglašeno je bilo, da je vsak Cigan brez lastnika last države« (Fernández Garcés, Jimé-

nez González in Motos Pérez, 2014). Cigani_ke, ki so zbežali_e v Moldavijo, so doživeli_e enako usodo, ko je na območju padla tatarska oblast. Tako se je v Moldo-Vlaški, starodavni Romuniji, pojavila institucija romskega suženjstva. Cigani_ke, ki so bili_e del tatarske horde, so bili_e ujeti_e, zasušnjeni_e pod državnim nadzorom in razglašeni_e za »sclavi curte«, sužnje sodišča. Tako so jih (pa tudi njihove otroke) lahko prodali ali podarili, kadar je tako ustrezalo njihovim gospodarjem.⁷⁷ Suženjstvo romunskih Romov je bilo odpravljeno leta 1856. V 500 letih se je število Romov na tem ozemlju občutno zmanjšalo. Pogosto so jih zasušnjili. Kot delovna sila so služili v obdobju, ko je te primanjkovalo, v času evropske kuge leta 1346.

Zloraba in izkoriščanje ciganske delovne sile v korist države v evropski modernosti/kolonialnosti ni bila izjema. Samo 40 let po razglasitvi *prve proticiganske pragmatike*, ki sta jo leta 1499 v Madridu podpisala katoliška monarha, je nastajajoča španska država spremenila vsebino tega kazenskega zakonika in še poglobila prej omenjene poti. V času vladavine Karla I., leta 1539, je bilo dogovorjeno, da bodo ujeli vsakega Cigana, starega med 20 in 50 let, ki ga bodo našli brez gospodarja in znanega poklica. Kazen je bila šestletno služenje na galeji.

Kot zagotavlja Manuel Martínez Martínez v *Los Gitanos en el sureste peninsular de los siglos XV y XVI* (Cigani na jugovzhodu polotoka v 15. in 16. stoletju):

Tako je Don Juan iz Avstrije zaprl veliko Ciganov »zaradi potrebe po ljudeh za veslanje«, kot je povedal Filipu II. Thompson je potrdil, da je v letih 1586–1589 delež Ciganov, ki so jih poslali na galeje, znašal 2,9 % celotnega števila ljudi na galejah, medtem ko ta manjšina ni predsta-

77 »Vendar so se razmere romunskih Romov spreminjale, odvisno od njihovega položaja. Javier Aguirre Felipe v *Historia de las Itinerancias Gitanas. De la India a Andalucía* (Zgodovina ciganskih poti. Iz Indije v Andaluzijo) (2008) razlikuje med štirimi različnimi položaji, v katerih so bili pripadniki ciganske skupnosti takratne romunske države. Na prvem mestu so bili tako imenovani gospodinjiski sužnji, ki so bili v službi vojvod ter verskih in zemljiških posestnikov. Njihov položaj je bil najbolj podcenjen, po avtorjevih navedbah pa so trpeli 'izrazit asimilacijski pritisk'. Na drugem mestu so bile_i Ciganke_i, ki so bile_i omejene_i na suženjski režim, podoben režimu ruralnega podložništva; te_i so bile_i v lasti krščanskih samostanov, ki so jih včasih prodali kot sveto darilo. Na tretjem mestu so bili Romi, ki so se v zameno za določene davke lahko še naprej naseljevali po vlaških deželah. Med njimi so bili številni izdelovalci košar, zidarji in kovači, ki so lahko še naprej opravljali svoje delo, vendar so jih oblasti nenehno nadzirale; v resnici so mnoge preganjali. Četrta skupina so bile_i glasbenice_ki oziroma umetnice_ki iz omenjenih treh skupin, ki so delovali na ljudskih zabavah in festivalih aristokracije. Številne_i Ciganke_i so zbežale_i na Krim in v zahodno Moldo-Vlaško, da bi pobegnile_i usodi številnih svojcev. Mnoge od teh Ciganov, ki so se izselili na zahod, so moldo-vlaški vojvode zaradi vojaškega, obrtniškega in zdravstvenega znanja imeli za hierarhično najvišjo skupino med Romi ter so jim namenili privilegirano mesto posrednikov med drugimi svobodnimi Romi in visokimi romunskimi uradniki« (Fernández Garcés, Jiménez González in Motos Pérez, 2014).

vljala niti 0,5 % celotnega prebivalstva države [...] (Martínez Martínez, 1995).

Po Martínezovih besedah drugi raziskovalci govorijo o 10-odstotni ciganski populaciji na galejah, kar je šokanten podatek, če upoštevamo, da so v omenjenem obdobju Cigani predstavljali 0,5 % prebivalstva države. Ciganke so bile pogosto prisilno ločene od svojih partnerjev, otrok, staršev in prijateljev ter podvržene posebnim kaznim, ki jih je določala *nova pragmatika*, ki jo je leta 1560 objavilo sodišče v Toledu: »Naj se razglasi in izvrši kazen bičanja in izгона iz kraljestva za tiste Ciganke, ki se bodo posluževale navad in nosile obleko Ciganov: zapovedujemo, da se to javno razglasi« (Cortes de Toledo, 1559). S temi *pragmatikami* in sankcijami so pretrgali moralno vez ciganskih skupnosti, uničili družine in ženske obsodili, da same skrbijo za mladoletnike in se soočajo z izjemno revščino v družbi, ki je ponotranjila to novo semantiko sovraštva do vsega »ciganskega« (Motos Pérez, 2008). Mnoge od teh žensk, ki so simbol romskega odpora, so s svojimi družinami tavale v iskanju zasužnjenih na galejah ter čakale na osvoboditev ugrabljenih sorodnikov in sopotnikov. Intersekcionalna analiza tega vprašanja bi verjetno omogočila nove sklepe o kolonialnem vsiljevanju vloge spolov. Medtem ko so rasizirali *Calós* (Rome), so bile *Calís* (Romkinje) rasizirane in podrejene. Tako kot je oblast ustvarila semantiko »ciganskega«, je s specifičnim načinom represije, ki jo je izvajala nad Cigankami, prispevala k ustvarjanju rasizirane in spolno podrejene identitete prek kolonialnosti spola (Lugones, 2008).

Namen tega zasuka proticiganske zakonodaje je bil dokončno prisiliti romske skupnosti, da se vežejo na zemljo, in njihovo delovno silo izkoristiti za izgradnjo nacionalne države. Ponoven premislek oblasti v tistem času o morebitnem izgonu Ciganov je povezan z uničujočimi učinki, ki jih je imel izgon Mavrov na gospodarstvo na novo homogeniziranega imperija. Tako so bili po izgonu Judov in Mavrov Cigani nov notranji rasiziran kontrapunkt želenemu redu v moderni španski družbi. Čeprav je treba dekonstruirati mit o dokončnem izgonu Mavrov – vemo, da so številne njihove skupnosti na tem ozemlju preživele s skrivanjem svoje identitete –, je »cigansko« iz neciganske zunanosti postalo novi simbolni katalizator zapletenega niza apliciranih podob, predsodkov in projekcij, ki so izpolnile temeljno vlogo pri sooblikovanju evropskih narodov: šlo je za ustvarjanje antagonistične in dehumanizirane identitete, ki jo je treba disciplinirati, izkoriščati in pogosto uničiti.

Prav tako vemo, da se je od uvedbe amalgama živega srebra v Amerikah ponovno aktiviralo izkoriščanje rudnikov na španskem ozemlju. V rudniku Almadén v Badajozu je delalo ogromno prisilnih delavcev, obsojencev kral-

jevine, med katerimi so bili ves čas tudi Cigani, vse do ukinitve te kazni leta 1799 (Martínez Martínez, 2004). Vemo tudi, da sta bila s kraljevim dekretom z dne 19. decembra 1572 zakoličena aktivno državno preganjanje in lov na Cigane, da bi jih izkoriščali na galejah v Puerto de Santa María v zori bitke pri Lepantu: »Vestno pripravite in aretirajte vse, ki so v vašem okrožju in pristojnosti [...] Cigani, ki lahko služijo, naj bodo prisilno odpeljani na galeje in tiste soseske z zmerno plačo, kot je običajno.« Namera je bila utemeljena takole: »Naj bo ta vrsta škodljivih in ogrožajočih ljudi izgnana iz republike« (Splošni arhiv Simancas, Camara de Castilla, Diversos, spisi 28 (I), (II)).

1749: zenit genocida/epistemicid *Caló*⁸

Kljub temu, da so se bili Cigani prisiljeni vezati na zemljo na najbolj nepričakovane in nasilne načine, je diskurz moderne oblasti, ki je izhajal iz vztrajne zatiralske zakonodaje, prodril v širše sloje prebivalstva ter vbrizgal sum in prezir do romske razlike. Čeprav se morda zdi paradoksalno, je to močno oviralo cilj, zasnovan s to zakonodajo, tj. ustvarjanje sosesk s ciganskimi skupnostmi. To pojasni zapletene razloge, zaradi katerih je »cigansko« ostalo vpeto v špansko identiteto in ustvarilo bipolarno semantiko integracije/izgona, ki še danes, tako simbolično kot materialno, zaznamuje položaj Ciganov v Španiji. Številne ciganske skupnosti so morale v atmosferi pregona in splošnega prezira iznajti nove strategije preživetja. Da bi ustvarili pogoje za svojo družbeno sprejemljivost, čeprav so bili prezirani, so se vključili v dogodke, s katerimi so gradili nacionalno identiteto, kot so naselitev Granade, sodelovanje v flandrijski vojski in zatiranje mavrskih vstaj (Martínez Martínez, 2003).

Po eni strani je kraljevina predpisovala, da morajo romske skupnosti opustiti svoje tradicionalne poklice, način oblačenja in jezik, po drugi strani pa so bili Romi na lokalni ravni vedno znova izgnani iz krajev, v katerih so se naselili. *Caló* (romski) nomadizem, ki še zdaleč ni notranja lastnost identitete skupnosti, se tu pokaže kot jasna oblika upora proti asimilaciji, ugrabitvi in genocidu oziroma epistemicidu, na kar opozarjata Cayetano Fernández Ortega in Ismael Cortés Gómez v *El nomadismo romaní como resistencia refractaria al racismo de estado en la modernidad española (Romski nomadizem kot odpor proti državnemu rasizmu v španski moderni)* (2015). Nismo prvi, ki opozarjamo, da je vztrajno cigansko gibanje kljub ponavljajočemu se kaznovanju lucidni simptom nezaupanja in sumničavosti skupnosti zaradi

8 Romsko ljudstvo.

nenehno obstoječe možnosti dokončnega in načrtovanega genocida, ki bi ga bilo mogoče izpeljati prav s poznavanjem lokacije njihove naselitve. Leta 1586 je bila potrjena nova *pragmatika*, ki je opisane razmere še bolj utrdila.

V njej je bilo za *Calé* prepovedano celo kupčevanje na trgih, da bi razkrili njihovo točno lokacijo: »Prav tako ukazujemo, da nihče od njih ne more prodati ničesar, niti na sejnih niti zunaj njih, razen s pričevanjem notarja, v katerem je navedeno njihovo bivališče ter predel naselja, v katerem živijo« (*Novísima recopilación de leyes de España*, V, knjiga XIII: 358). Videli bomo, kako se ob opisanem scenariju prepletajo strategije prilagajanja in odpora. Manuel Martínez Martínez v *Los gitanos en el Reinado de Felipe II (1556–1598)* (*Cigani v času vladanja Filipa II. (1556–1598)*) trdi, da je med različnimi mehanizmi prilagajanja, ki jih vzpostavijo skupnosti, prisotno javno sodelovanje Ciganov v verskih ustanovah in dejavnostih, kot sta krst in njegova potrditev, ter na pogrebih in porokah, ki se praznujejo po katoliškem verovanju. Njihova zgodnja vključitev v festivale Corpus Christi (praznik zahodnokršćanske cerkve v spomin na ustanovitev evharistije, krščanske slovesnosti v spomin na zadnjo večerjo, v kateri posvečujemo in zaužijemo kruh in vino) ali ustanavljanje verskih bratovščin oziroma članstvo v njih – v katerih so prisotni tudi črnici – je posledica potrebe po okrepitvi njihovega sprejemanja in reševanja sporov v okviru večinskega naroda. Iz istih razlogov se je močno povečalo služabništvo in izkoriščanje otrok Ciganov, kar je bilo pogosto tudi pri Mavrih, vendar je bila po njihovi vstaji večina otrok, ki so bili poslani v služabništvo, romskega porekla. Zaradi teh elementov prilagajanja/odpora v kontekstu ustvarjanja »ciganskega« kot oblastniške semantike je razsvetljenski razred v živečih Romkinjah_ih pozneje zaznal družbenega sovražnika, ki ga je treba streti, kulturni element, ki je bil s perspektive razsvetljencev temelj starega režima.

Organizacija največjega poskusa genocida oziroma epistemicida Ciganov, ki so ga začele španske oblasti pod Filipom V. načrtovati leta 1717, je predvidevala, da »bo za naselitev Ciganov pripravljen konkreten seznam 41 okrajev«. Po drugi strani pa so protestniki v tistih krajih, v katerih je romsko prebivalstvo nepričakovano naraščalo, zahtevali, da se seznam pooblaščenih okrajev razširi na 74 in da se ciganskim družinam omogoči, da ostanejo v katerem koli kraju, kjer so živele že deset let. Za nadzor zbiranja Ciganov je bila določena kvota ene družine na vsakih sto sosedov; ta pa je temeljila na nuklearni definiciji družine, da bi tako razbili tradicionalne romske skupnosti: »Mož in žena z otroki, sirotami in vnuki, ki niso poročeni, ker če bi bili, morajo oni in njihovi svojci formalno tvoriti drugo družino« (Gómez Alfaro, 2010). Tako so prispevali k razpadu širokih skupnosti, ki so temelj romske skupne človečnosti, in poglobljanju kodifikacije spolnih vlog modernega

patriarhata, ki se vsiljuje rasiziranim subjektom.

Leta 1748 je bilo dokončno dogovorjeno, da se Ciganom zavrne možnost verskega azila v kapelicah province in ukine kazni prisilnega dela na galejah, kar je vodilo k uvedbi splošnega zapora za Cigane ali veliki raciji (*Gran Redada*). Z javnimi pooblastili vladarja Fernanda VI. in pod pokroviteljstvom Marquésa de la Ensenade, pomembnega razsvetljenca ter sekretarja davčne uprave, mornarice in čezmorskih kolonij, ter škofa Vázqueza de Tablada, guvernerja Kastiljskega sveta, so se 30. julija 1749 začele genocidne operacije. Španska kraljevina je sklenila, da je najboljši način za izvedbo težavnega dokončnega zmanjšanja ciganske populacije odvzem svobode vsem Ciganom_kam kraljestva – in to v enem dnevu. Namen je bil zmanjšati celotno skupnost in jo za vedno odstraniti.

Zaprtilih ter ujetih v verige in okove je bilo približno 12.000 ljudi. Moški, starejši od 15 let, so bili razporejeni v ladjedelnice, kjer so jih prisilili v gradnjo ladij. Medtem so ženske, skupaj z otroki, mlajšimi od 12 let, poslali v tovarne, iz katerih niso imele izhoda (in so bile torej v resnici zapori), kjer so s svojim delom do smrti plačevale preživnino zase in za svoje potomce. Kazen za poskus bega je bila surova: »Kdor pobegne, bo brez nadaljnje utemeljitve obešen.« Predmet racije so bile tudi mešane poroke, ki so bile že takrat pogoste, zlasti v Andaluziji. Čeprav je sprva veljalo le za Cigane, »to ni bilo storjeno samodejno, ampak po posebnih preverjanjih dobrega vedenja prizadetih žena« (Gómez Alfaro, 2010).

Stroške te operacije so plačali z dražbo premoženja priprtih ciganskih družin. Ponovno lahko opazimo, kako ima vsaka operacija, namenjena zatiranju, discipliniranju in uničevanju ciganske razlike, skrito dimenzijo, ki ustreza temu, kar María Lugones imenuje kolonialni/moderni spolni sistem. Ciganke, ki so jih poskušali disciplinirati in prevzgojiti ter so bile rasizirane in seksualizirane v skladu s paradigmi spola, vpete v moralne verige katoliške duhovnosti in zaprte z namenom, da bi jih asimilirali, so razvile lastne strategije upora.

Pomen vloge ciganske razlike v razvoju in uvajanju kolonialnega/modernega sistema spolov v nacionalni državi je treba še raziskati. Kot je dejala María Sierra, je »romantična predstavitev ciganske moškosti popolnoma vpeta v sklop stereotipov, ki imajo široko razvejane zgodovinske korenine v tem, čemur lahko rečemo socialni 'zdravi razum' večinskega prebivalstva« (Sierra, 2016).

Pomembno si je zapomniti, da je institucija kazenskega sistema v Evropi v 18. stoletju doživela razsvetljenski preobrat glede ukrepov proti tistim, ki niso upoštevali zakona.

Evropski in severnoameriški reformatorji so si zadali nalogo ukiniti te grozljive kazni, pa tudi druge oblike telesnega kaznovanja, kot so spone, pretepanje, bičanje, žigosanje in amputacije [...] Preden je zapor postal oblika kazni, so vse te [...] oblike kaznovanja intenzivno vplivale ne toliko na kaznovane osebe kot na množico gledalcev (Davis, 2005).

Angela Y. Davis v knjigi *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture (Demokracija abolitije. Onkraj imperija, zaporov in mučenja)* piše, da se zapori v Evropi vse do 18. stoletja (velika racija proti Ciganom) in v ZDA v 19. stoletju niso uveljavili kot prevladujoča oblika kaznovanja. Zapor je postal kazen šele v času konsolidacije poznega kapitalizma in nastanka novega družbenega razreda, tj. buržoazije, na katerega so vplivale razsvetljenjske ideje. Pod vplivom razsvetljenstva se je pojavila misel, da je zločinec »spremenljiv« in da se bo v času samote za rešetkami le moralno spreobrnil. Vendar razsvetljenjske predpostavke, ki jih je zastopal Marqués de la Ensenada, eden od ministrov vladarja Fernanda VI., niso imele nič s to paradoksalno željo po zatiranju in prevzgoji zaprtih Cigank_ov. Njegov namen je bil totalno iztrebljenje.

Calé in »cigansko«

Pomembno je ponovno poudariti, da so proticiganska zakonodaja in diskurzi, ki so jih zasnovali intelektualci starega režima, prispevali k ustvarjanju pojma »ciganskega« kot nove semantike oblasti, ki bo odločala o ciganski razliki, o njenem mesu in krvi. Tako je *ciganski način življenja* služil kot simbolni cilj discipliniranja, ki bo z uporabo zastrašujočih metod usmerjal večinsko prebivalstvo k novim moralnim kodeksom, kar pa je imelo nepričakovane učinke. Kot v svojem delu opozarjata Cayetano Fernández Ortega in Ismael Cortés Gómez, je ta semantika moderne oblasti okoli »ciganskega« zbrisala etnične meje pravnega diskurza:

Ko se zakoni sklicujejo na *egiptanos*, *egipcianos* (Egipčane) ali na »tiste, ki se imenujejo Cigani«, čeprav se z današnje perspektive zdi, da se zakon sklicuje na etnični/kulturni koncept, ki se nanaša na neko homogeno skupnost, temu ni tako; v kontekstu tistega časa ti izrazi še zdaleč niso jasni (Fernández Ortega in Cortés Gómez, 2015).

Izraz »Cigan« je arhaičen in kontradiktoren stereotip, ki izhaja iz več stoletij sistematične kriminalizacije; je etnonim, poimenovanje določenega ljudstva na povsem rasnih osnovah. Označuje posameznike, ki živijo na določen način, na robovih racionalnega reda, kakor ga vidi prevladujoči sistem. Na eni strani imamo pomembne intelektualce starega režima, ki zanikajo cigansko osnovo, kar je ena temeljnih značilnosti sodobnega proticiganstva. Tri paradigmatične primere njihovega opisa najdemo v spisih Sáncheza de Moncade, Salazarja de Mendoze in Juana de Quiñones. Takole pravijo:

- Sánchez de Moncada, profesor Svetega pisma v Toledu: »Tisti, ki hodijo po Španiji, niso Cigani, ampak roji trotov in ateisti brez kakršnega koli zakona ali vere«, »so nedejavni ljudje, potepuhi in nekoristni za kraljestva«, »živijo s sesanjem in uničevanjem kraljestev, vzdržujejo se na znoju bednih kmetov«. [Ciganke so] »javne kurbe.«
- Salazar de Mendoza, skrbnik bolnišnice San Juan de Toledo in kaznovani kanonik katedrale v Toledu: »Cigani ne gredo na polja, razen krast in ubijati. Obrti, ki jih opravljajo, so tatvine in prevare«; »Cigani so pritegnili mnoge brezdomce in potepuhe, da bi živeli na njihov način«; »Veliko tistih, ki hodijo naokoli s Cigani, tako moški kot ženske, je Špancev«; »V Španiji niso boljši kot v Nemčiji, Franciji, Italiji ali drugih regijah«.
- Juan de Quiñones, inkvizitor, profesor, zdravnik in škof v Valladolidu, ki se je v zgodovino zapisal z *Discurso contra los Gitanos* (Razprava proti Ciganom): »Cigani jih imenujejo bolj zato, ker jih posnemajo v nerodnem načinu življenja, kot zato, ker so njihovi potomci«; »In zato ta zla sodrگا ni nič drugega kot moški in ženske, ki bežijo zaradi zločinov ali dolgov; to so uporniški in kriminalni ljudje«, »troti Republike, ki ne delajo in jedo«. Povrh vsega jim je de Quiñones pripisal nagnjenost h kanibalizmu: »Cigani, ki so pekli četrtno človeka [...], štirje Cigani, ki so pekli pol moškega, druga polovica pa visi iz plutovinskega hrasta [...]; neki Cigani so ubili dečka in ga pojedli« (Fernández Garcés, Jiménez González in Motos Pérez, 2014).
- Po drugi strani imamo prevladujoče pravno-družbeno mnenje, ki bo »Cigana_ko« izenačilo z potepuhom_injo in pozneje s tujcem_ko, in čeprav so se pokazala grenka nasprotja v gospodovanju nad romsko razliko, bo Romom zlasti od leta 1619 naprej zanikana vsakršna partikularnost, ki pritiče ljudstvu kot takemu.

Zato je veliko Gadž, ki so storili kazniva dejanja, svoj položaj podrejenosti v novih družbah kaznovanja utemeljevalo tako, da so se skrivali za dvoumnim etnonimom, ne da bi bili izvorno Romi, s čimer so prispevali k utrjevanju »ciganskega« pri večinskem narodu, ki je bilo naklonjeno favoriziranju

pravnega nasilja, namenjenega izkoreninjenju Romov v kraljestvu (Martínez Dhier, 2007). Tako:

Tisto, kar so imenovali cigansko vprašanje, ni seštevek težav, ki jih je mogoče pripisati ciganskemu ljudstvu, ampak usoden zgodovinski produkt, rezultat obnašanja do njih s strani večinskega prebivalstva. Njihov način odzivanja in obrambe pred sekularno agresijo, ki so jo utrpeli, med zavračanjem in preganjanjem ter prisilno asimilacijo, je narekovala njihova neodtujljiva pravica, da obstajajo kot diferencialno ljudstvo (Presencia Gitana, 1991).

Ponovno, ne ukvarjamo se z edinstvenim in ekskluzivnim pojavom v procesih rasizacije, ki so se razvili v modernih družbah. Frederick Douglass ob pojavu novih Črnih zakonikov (Codigos Negros), ki so nastali po koncu uradnega suženjstva in v katerih je bilo črnsko prebivalstvo kriminalizirano s pomočjo tradicionalne semantične dediščine o razvrednotenju afriške identitete v ZDA, že takrat opozarja na številne primere, ki razkrivajo rasizacijo. Pripoveduje, kako je bil v Tennesseeju med ropom ustreljen temnopolti moški. Ko so ga oblasti ujele, so odkrile, da je beli državljani, ki si je pobarval obraz, da bi se tako izognil kazni. Podobna pričevanja imamo iz Bostona in Južne Karoline, kjer je belec umoril nosečo žensko in obtožil anonimnega črnškega državljanca, belka pa je ubila svoje otroke in obtožila domnevnega črnškega ugrabitelja. Pogosto se je zgodilo, da so se »belci poskušali izogniti kazni tako, da so se v času zločina našemili v temnopolte moške« (Davis, 2005).

Izraz *passing* se je še posebej uveljavil z istoimensko novelo, ki jo je afroameriška literatka in avtorica zgodovinske renesanse harlem Nella Larsen napisala v 20. letih 20. stoletja. Gre za *rasno kamufliranje številnih mesticev*,⁹⁹ da ne bi bili javno prepoznani kot črnci, s čimer naj bi se izognili usodnim posledicam strukturnega rasizma. Vendar pa je prišlo tudi do inverzije prehoda (*passing*), v kateri je veliko belcev asimiliralo rasizirane identitete za strateške namene, kakršne je opisal Douglass. Dvoumni epistemološki diskurz oblasti o »ciganskem«, ki ga je konstruirala pravna in erudicijska veja starega režima, je prispeval k običajni praksi etničnih kamuflaž številnih Ciganov, ki so se asimilirali v večinsko družbo, da bi ostali neopaženi, a se je hkrati dogajalo tudi obratno, številni neciganski prebivalci so se romantično in patološko poistovetili s to identiteto, ki v resnici nima veliko zveze s Cigani_kami, temveč s stereotipom, ki je nanje vsepovprek prilepljen prek simbolne razsežnosti.

99 Španska beseda »mestizo« se nanaša na »rasno mešane ljudi« (op. ur.).

To dvoumnost okoli konstrukcije »ciganskega« v prej omenjenih obdobjih so nekateri zahodni intelektualci, ki so blizu postmodernosti, uporabili zato, da so se iz svojega nezavednega privilegija Gadže poglobili v tradicionalno zanikanje obstoja ciganskega ljudstva. Tak primer je Giorgio Agamben, ki v *Les princes du jargon* (1990) takole piše o delu Alice-Baker Ho:

tako kot sleng ni po pravilu jezik, ampak žargon, tudi Cigani niso ljudstvo, marveč zadnji potomci razreda band iz starejše dobe ... to pojasnjuje, zakaj raziskovalcem nikoli ni uspelo razjasniti porekla Ciganov ali spoznati njihovega jezika in običajev: etnografska raziskava je v tem primeru povsem nemogoča, ker informatorji sistematično lažejo.

Kasneje avtor razširi zaključek na skupno raven in navaja Alice Baker Ho:

Cigani so ljudstvu to, kar je sleng jeziku; a če to analogijo ohranimo le za hip, briljantno osvetli resnico, ki jo skriva primerjava med jezikom in ljudstvom: vsa ljudstva so bande in *coquille*, vsi jeziki so sleng in žargon.

Ti_e avtorji_ice svoje poglede praviloma utemeljujejo s poststrukturalistično potrebo po dekonstrukciji moderne pripovedi o identiteti, ki pomeni tudi kritiko ideje o narodu, državi, ljudstvu in jeziku. Ti nameni se lahko zdijo le hvalevredni, zanimivi in potrebni. Sprašujemo pa se o razlogih, zakaj takšna analiza skrivnostno sovпада s staro in vztrajno zahodno tradicijo identitete, ki sestoji iz zanikanja identitete kulturnih manjšin, v tem primeru torej s posebnim naporom za *dokazovanje* neobstoja ciganskega ljudstva. Pri odkrivanju razlogov nam lahko pomaga kratek etnografski premislek o belski tradiciji. Zahodni misleci, ki so na žalost vpisani v večinske identitetne pripovedi belskosti, so začeli zlasti po nastanku poststrukturalizma in postmoderne evropske kritike odkrivati, da identitete niso ontološke, ampak jih je treba razumeti kot družbeno-kulturne konstrukte, ki temeljijo na konceptu »zamišljenih skupnosti«, kakor jih je imenoval Benedikt Anderson.

Takšno odkritje bi lahko služilo poglobljanju nujnih kritik nacionalističnih imperialnih projektov, namesto tega pa se pogosto neiskreno uporablja za zanikanje naporov tradicionalno podrejenih skupin, ki skušajo lastno človečnost utemeljiti s svojo skupno pripadnostjo. S tem se tisto, kar bi lahko bilo zdrav kritični projekt revizije tradicionalno pretiranih identitet, razkriva kot kolonialni projekt, ki se aseptično igra z zgodbami tradicionalno zanikanih identitet.

Agamben svojo disertacijo o jezikih in ljudstvih začne z umeščanjem evropskih Ciganov v čas, ko so se pojavile skupine kriminalcev, ki so govorile poseben sleng; to je bil zgodovinski trenutek prehoda iz srednjeveške v moderno dobo. Alice Baker-Ho pravi, da romski izvor izrazov v tem slengu kaže, da so

ciganski izrazi, ki so prešli na različne slenge, podobni samim Ciganom, ki so že takoj, ko so se pojavili, prevzeli patronim držav, skozi katere so šli – Gađže nav –, in tako izgubili svojo dokumentarno identiteto za tiste, ki so mislili, da znajo brati (Agamben, 1991).

Ni drzno domnevati, da je razlog za vpliv *romanó* (romskega jezika) na sleng povezan z radikalno subalterizacijo romskih skupnosti, ki so prispele v Evropo. Obsojene so bile na marginalizirano življenje v conih nebiti; posledično so bile primerjave romskih družin z nastajajočim *protolumpenproletariatom*, ki je živel na obrobju mest, nekaj običajnega. Glede na to, da je, kot smo pojasnili, takratna oblast z vso zakonodajno in simbolno silo Cigane potisnila na rob preživetja, kjer so se upirali pregonu in genocidu oziroma epistemicidu, so začeli njihovo razliko sčasoma obravnavati kot družbeno rasizirano. Priča smo oblastniški lumpenizaciji *romipén*,¹⁰¹⁰ s čimer so opravičevali preganjanje, ta pa se je utrjevala v modernosti oziroma kolonialnosti s svojimi novimi strategijami kolonialnega, patriarhalnega, kapitalističnega in imperialističnega zatiranja.

Uspeh izгона ciganskega ljudstva na simbolno in materialno mesto dehumaniziranega podrazreda prek kristalizacije »ciganskega« je bil takšen, da je celo evropska levica 19. stoletja povsem posvojila srednjeveški diskurz. Karl Marx je v enem od pisem Carlu Cafieru, uredniku *Kapitala*, nekaj besed namenil definiciji *lumpenproletariata*:

K stranki prostitutk in Ciganov gredo samo nezadovoljne kmečke množice, razsvetljene in ezoterične, mistične in nore, ali tisti garjavi čistilci čevljev, berači in plačani morilci, ki so neizogibno sovražniki proletariata, enako kot reakcija (...) Ko zmaga proletariat, jih bo moral zdrobiti (González, Romero, Labanyi et al., 2008).

Ciganske skupnosti, ki so bile tako različne in obenem tako zelo podobne neciganskim, so si delile isto ozemlje, čeprav so bile z njega znova in znova

10 Ciganstvo v jeziku *romanó*.

izgnane, ter bile rasizirane na podlagi zapletenega skupka idej, stereotipov in fobij. Ta je vodil v predstavo o domnevnem načinu življenja, ki je bil nezdržljiv z novim redom; to naj bi bil nevaren način življenja, ki bi se lahko razširil na preostalo prebivalstvo: »Njihovo potepuško in zabavljajško življenje pomeni nered in slab zgled drugim podložnikom« (Leblon, 1987). To je intelektualni strabizem precejšnjega števila akademikov Gadže, ki so paradoksalno na vrhu piramide romskih študij; ker pojavov, povezanih z Romi, niso proučevali skozi dekolonialne leče, so proizvedli teorije, ki so povsem nepovezane s cigansko resničnostjo. Ena najtrdovratnejših tez je insinujacija, da zaradi dvoumnosti okoli etnonima »Cigan« ni mogoče govoriti o *Calé* ali sistemu njihovega etničnega zatiranja.

Znanstveniki in strokovnjaki niso imuni na pristranskost družbe. Pod krinko navidezne nevtralnosti pogosto zagovarjajo znane predsodke o Romih. Po drugi strani pa jih učenjaki, ki raziskujejo Rome, pogosto vidijo kot predmet, ki ga je treba proučevati, in ne kot kolektivno življenje, subjekte, ki diha (Fernández Ortega, 2016).

In čeprav je res, kot smo pojasnili, da so »cigansko« v določenem obdobju aplicirali na vedenje, ki je bilo nezaželeno s pravnega vidika (tj. na »uživaštvo, prestopništvo«), z verskega vidika (tj. na »grešništvo, čarovništvo, ob-skurantizem, nepoznavanje doktrine«) in z moralnega vidika (tj. »krvoskrunstvo, brezskrbnost, prevlada poželenja, prostitucija itd.«) in ki naj bi vplivalo na ljudi, ki so posnemali »obleko, jezik in izraze« *Calé* (Gómez Alfaro, 2010), je bil namen splošnega zavora za Cigane iz leta 1749 nedvoumen. Takole ga je opisal njegov glavni arhitekt Marqués de la Ensenada: »V zapor morajo iti v istem dnevu in ob isti uri (...) Ti ljudje, ki jih imenujejo Cigani, nimajo religije; v zaporu jih bodo učili in tako se bo zla rasa končala« (Fernández Ortega in Cortés Gómez, 2015).

Splošni zapor ali velika racija Ciganov je za svojo izpeljavo uporabila izključno rasne označevalce. Čeprav je izraz »Cigan« etnično in družbeno dvoumen, proticiganska zakonodaja, ki je nastajala 479 let in jo sestavlja kar 2.500 zakonov, katerih namen je bil zmanjševanje števila in izkoreninjenje ciganskega prebivalstva, ni temeljila zgolj na njihovem svetovnem nazoru oziroma vednosti, temveč hkrati na njihovi telesnosti.

V drugi polovici 18. stoletja se paradoksalno zgodi pomemben preobrat v smislu ambivalentnosti »ciganskega«. To lahko pripišemo postopnemu pojavljanju filociganske literature, ki so jo pisali romantični popotniki, kostumbristi in pesniki ter je prodirala v protirazsvetljenske kroge. Nekateri indoe-

vropski znanstveniki tistega časa v svojih študijah odkrijejo, da je žargon, ki so ga omenjali intelektualci starega režima, starodavni neosankrtski jezik indoevropskih korenin, povezan s sedanji jeziki, kot so bengali, gujarati, hindi, kašmiri, marathi in punjabi, ki jih Cigani_ke imenujejo Romanó (Jiménez, 2009). Iz teh odkritij izvira raziskovanje hipoteze o indijskem izvoru Romov.

Po drugi strani pa je pojav določenega *ciganizma*, katerega glavni motor je krepitev velikega dela eksotičnih stereotipov, ki jim jih pripisuje večinska družba, vladajoče razrede spodbudil, da še naprej disciplinirajo in zatirajo Rome. Filozofsko-ekonomski premiki, ki izhajajo iz kolonializma 18. stoletja, so bili tudi vzrok za vedno večji pritisk razsvetljenskih idej na gospodarski monopol plemstva in duhovščine. Obe skupini sta burno odreagirali, da bi zaščitili svoje interese in se utrdili na oblasti: sočasno sta branili svoje idiosinkrazije in se umikali pred grozečim napredkom razsvetljenskih idej. Plemstvo v tem boju proti razsvetljenstvu kot obliki identitete zavezniško semantiko zazna v »ciganskem«.

V 18. stoletju so bili_e kljub zaničevanju in inferiorizaciji Cigani_ke, črn-ci_ke in *mestici* pogosto zaposleni_e kot plesalci_ke in pevci_ke na zabavah španskih vladajočih razredov; torej so imeli_e prav zaradi tega določeno podporo, na podlagi katere so gradili_e svojo moč. Cigani_ke in črn-ci_ke so se lahko po družbeni lestvici povzpeli le, če so postali_e dive in junaki_nje v okviru podrejenih vlog, dodeljenih v starem režimu. Kot je zapisal Antonio Gómez Alfaro (2010):

Ne da bi Cigani skušali to zavestno narediti, jih je njihovo programirano in posvetno zavračanje spremenilo v simbolno paradigmo tradicionalne države (país castizo), čemur se niso mogli upreti. V času nasledstvene vojne so se po Kataloniji širile nenavadne zgodbe, češ da je bila za praznovanje ob prihodu nadvojvode Karla zadolžena Ciganka, s čimer naj bi osramotili vojvodo Anžuvinskega, prihodnjega Filipa V. V času Napoleonove invazije so nove čudaške zgodbe neko Ciganko spremenile v tiskovno predstavnico globoke države, ki naj bi z lažno napovedjo z dlani domoljubno grozila kralju Jožefu. V prozi nekega prepognjenega letaka je anonimni avtor madridskim Romkinjam naročil, naj odločno odklonilno odgovorijo poslancu, ki je na konstitutivnih volitvah leta 1869 z radikalnimi komentarji o katoliških obredih in Marijinem devištvu branil svobodo nekega kulta.

Te napetosti Ciganke_e spremljajo do danes, kar je brez nove interpretacije protiromskega rasizma kot proizvoda modernosti in dimenzije kolonialnosti oblasti, ki se izvaja na evropski celini, nerazumljivo. Uvedba dekolonialne perspektive v analizo položaja Romov pomeni ponovno preučitev zgodovine naših skupnosti, tokrat z drugega vidika. Sadri Khiari v *Malcolm X: Stratège de la dignité noire (Malcolm X: Strateg črnskega dostojanstva)* takole piše o želji črnskega voditelja po ponovni interpretaciji zgodovine: »Poleg rekonstrukcije pozitivne podobe se ponovna osvojitve črnske zgodovine kaže kot ponovna osvojitve samega sebe; rehabilitacija črnske zgodovine in reappropriacija zgodovine kot take sta bistvenega pomena za obnovo kolektivnega spomina« (Khiari, 2013).

Kolektivni spomin nas poveže s kontroverznim vprašanjem identitete:

Ko je kdo neviden, ker je črnc, Indijanec, ženska, *mestic* ali reven, ko koga sistematično ignorirajo zaradi rase, spola ali drugega stanja, je prvo, kar stori, to, da poskuša obstajati, dvigniti roko, vstati in reči: tukaj sem! Obstajam. To je logika identitete. V logiki tistega, ki je podrejen, je treba najprej postati viden, se poimenovati, se prepoznati. To je neizogiben korak v procesu postajanja subjektov (Zibechi, 2015).

Od zapora do integracije/asimilacije

Začetek velike racije Ciganov leta 1749 je prinesel ogromne gospodarske, logistične in socialne težave lokalnim oblastem, ki so se pritoževale zaradi problemov nastanitve in oskrbe s hrano ter zato, ker tisoče ujetnikov ni prinašalo nobenega dobička. Operacija je bila načrtovana na skrivaj, kraji, namenjeni nastanitvi ujetnikov, o njej niso bili obveščeni. Številni aretirani so vložili prošnje za pomilostitev, mobilizirali so sosede, da bi pred oblastmi pričali o njihovem dobrem vedenju. Prošnjam niso ugodili. Le osem let pozneje, leta 1757, so bile celo prepovedane. V letih splošnega zapora so bile uprave zaradi vse večjih gospodarskih težav, ki so izhajale iz te operacije, prisiljene ponovno preučiti ujetništvo številnih zapornikov. Uvedli so tajne preiskave, v katerih so javne oblasti, brez sodelovanja *calés*, izbirale »skesanec«. Te težave so se stopnjevale, kar je povzročilo prekinitev premeščanja pripornikov.

Po običajnih poročilih je bilo veliko aretiranih Ciganov nameščenih v Arsenal de la Carraca v Cadizu. Toda resnica je, čeprav ni niti enega zgodovinskega dokumenta, ki bi se obregnil ob to »naključje«, da so z gradnjo

omenjene lokacije začeli leta 1752, torej le tri leta po začetku genocidne operacije. Še več, gradnjo prvega vojaškega obrata na tem območju je spodbujal nihče drug kot idejni arhitekt splošnega zapora Marqués de la Ensenada, eden temeljnih promotorjev španske pomorske politike. Ko so se začele težave z njihovim ujetništvom, so bili Cigani premeščeni v Arsenal del Ferrol. Gómez Alfaro pravi, da nimamo podatkov, »ki bi nam povedali, kam so prispeli po nevarnem morskem potovanju, na katerem je prišlo do nepričakovane epidemije, ter koliko jih je umrlo med plovbo in so pokopani v hladnih atlantskih vodah«. Gradnjo omenjenega vojaškega kompleksa je poleg Ensenade podpiral sam Filip V. Prvi projekt gradnje je bil odobren leta 1750, leto po začetku velike racije Ciganov. Prav tako je bila kartagenska vojaška mornarska baza, katere gradnja se je začela leta 1732 – seveda s podporo Ensenade –, kraj, kjer so od leta 1749 zadrževali številčno zaslužneno delovno silo Ciganov, ugrabljenih med operacijo. Tu govorimo o treh najpomembnejših pomorskih vojaških kompleksih v nacionalni zgodovini, ki so bili hkrati baze španske vojne flote in mornarice.

Po drugi strani so bile Ciganke, ki so živele v Andaluziji, poslane v kraljevi zapor Alcazaba, zaprte pa so bile tudi na območju Ancha de la Merced, zlasti v ulici Arrebolado, v mestu Malaga. Tiste iz Levante in preostalih delov kraljestva so poslali v grad Denia in Hišo usmiljenja v Zaragozi, in sicer po načrtih, ki so jih vestno oblikovali Ensenada in drugi, med njimi markiz Castellar. Zgodovinskih podatkov o izjemnem uporuh *Calé* proti genocidu oziroma epistemicidu imamo na pretek. Romkinje v Hiši usmiljenja so bile bičane in podvržene strašnim kaznim, kljub temu pa še zdaleč niso sprejele zlorab:

Hišno osebje – vratarji, nadzorniki in ciganski redar – se je iz krvnika spremenilo v žrtev. V eni od nastanitvenih knjig je opisan primer, ko je paznik pretepel in v glavo ranil Ciganko, ker se je postavila v bran svoji materi. Pet ostalih, še posebej tri, so ga nato tako trpinčile, da so ga skoraj ubile (Gómez Urdáñez, 2004).

Prve 703 Ciganke, ki so bile zaprte skupaj z mladoletniki, so bile »večina-ma gole in bose«. Po zgodovinarju Joséju Luisu Gómezu Urdáñezu (2004) je bila

prva stvar, ki so jo storile, ko so zagledale vojašnico, namenjeno njihovi namestitvi, da so ostale na dvorišču, na vrtu, na prostem, da niso hotele vstopiti in ubogati nobenega ukaza. [...] Prazna vodnjaka ob

hiši so napolnile z ostanki postelj, vzmetnicami in oblačili. Čez nekaj mesecev so divjale garje.

Ta izbruh upora ni nobena izjema:

Od začetka so se pobegi nenehno dogajali. Številne so pobegnile, da bi srečale svoje može, ki so bili zaprti v Aljaferiji, nato pa so se vrnil in norčevale tudi iz paznika, ki je bil »osupel in poneumljen, ker so ga Ciganke zmedle, ali zaradi bolezni, ki jo je imel to zimo« [...] »Želja, da se vrnejo na svobodo, jih naredi tako odločne in jezne, da se redko zgodi, da ne napadejo tako ali drugače. Njihov pogum in nepremišljenost, zaradi katerih sumimo, da utegnejo zažgati objekt, nas vznemirjata in delata previdne« (Gómez Urdáñez, 2004).

Marqués de la Ensenada se je v zgodovino zapisal s tem, da je v 18. stoletju v gradnjo temeljev sodobne mornarice in španske vojske vnesel razsvetljsko racionalnost. Calé/Romi pomenijo žrtevno dimenzijo španskega razsvetljenstva, del zanikanja človeštva, na kateri so temeljili miti in temeljne institucije nacionalne identitete. Zaradi težav pri končanju velike racije so oblasti razmišljale tudi o deportaciji Ciganov v Ameriko, torej o ukrepu, ki sta ga sprejeli vladi Portugalske in Anglije. Vendar pa je razprave o tej možnosti prekinil sam Marqués de la Ensenada:

- 1) Če v Španiji slabo živijo, bodo v Indijah živeli slabše in bodo spridili uboge Indijance;
- 2) kot drzni ljudje bodo tiranizirali ljudi kraljevine, [tako da] bo treba poslati vojsko, da jih bo ustavila;
- 3) združili se bodo z angleškimi, francoskimi in drugimi tujci ter pripomogli k nedovoljeni trgovini; 4) ravnali bodo podobno Mamelukom 1111 iz São Paula v Braziliji, ki so uničili toliko krščanskih ljudstev, jih zaslužnili in prodali (Fernández Garcés / Jiménez González / Motos Pérez, 2014).

Nazadnje je Karl III. po letih konfliktov, osvoboditev, novih zaporov, uporov in ekonomskih težav 6. junija 1763 ukazal osvoboditev vseh Ciganov, zaprtih v veliki raciji. 16 let po začetku operacije in malo več kot dve leti po ukazu, 6. julija 1765, je mornarica odredila izpustitev vseh ujetnikov. Zahval-

11 Osvoboženim vojnim sužnjem, ki so si v vojski priborili najvišje položaje (op. ur.).

jujoč delu Antonia Gómeza Alfara vemo, da so bili nekateri Cigani, ki so bili ujeti v veliki raciji, 34 let pozneje še vedno zaprti v Ferrolu in Cadizu. Ravno zaradi spoznanja Karla III., da je genocid nemogoče izvesti, pa se okrepijo težnje po epistemicidu. Od takrat naprej se je zakonodaja osredotočala na razveljavitev vsakršnih aluzij na »cigansko« ter po eni strani na aktiviranje normativnih virov za »integracijo« Calé v večinsko družbo, po drugi pa na razpad njihove kolektivne subjektivitete. »Kraljeva pragmatika«, kot zapišejo magistrati iz Ovieda v poročilu o zakonu z dne 19. septembra 1783, ki so ga objavili tega leta, »globoko v sebi odkrije, da njegovo veličanstvo noče iztrebiti ali uničiti tako imenovanih Ciganov, ampak zatreti njihovo ime in popraviti njihove običaje« (Gómez Alfaro, 2010). Normativni in simbolični viri, ki izhajajo iz te *pragmatike*, so bili ukinjeni šele leta 1848.

Štiri leta prej je bil ustanovljen španski korpus civilne garde, ki je bila zadolžena za izvajanje »tradicionalnih ukrepov za učinkovitejši policijski nadzor nad Cigani. Ti so bili še naprej žrtve previdnostnih ukrepov, ki jih je bilo mogoče spremljati v naslednjem stoletju v regulativnih besedilih trgovine z živalmi« (Gómez Alfaro, 2010). Obstajajo očitni razlogi za prepričanje, da je dolgoletna tradicija proticiganske zakonodaje (od leta 1499) navdihnila Zakon o lenih in prestopnikih (*Ley de Vagos y Maleantes*) ter pozneje Zakon o družbeni nevarnosti (*Ley de Peligrosidad Social*), ki je bil sprejet med špansko državljansko vojno. Gómez Alfaro nas glede civilne garde opominja: »Med nalogami, ki so ji bile dodeljene od samega začetka (kraljev ukaz z dne 29. julija 1852), je strog in natančen nadzor nad Romi; ta obveznost je ostala tudi v prenovljeni uredbi iz leta 1943, v katero so jo prepisali dobesedno, odpravljena pa je bila šele leta 1978.«

Notranja kolonialnost

Naš namen še zdaleč ni prikazati poenostavljene slike z jasnimi mejami, v kateri se kristalizirajo fanonovske simbolične cone človeštva (cona biti in nebiti); naš namen je, nasprotno, njihova problematizacija. To ne pomeni – kar je pomembno opozoriti – zanikanja resničnosti, v kateri še danes obstajajo in se zarisujejo brutalne linije med tistimi, ki imajo status človeškega, in tistimi, ki ga nimajo, temveč poglobljanje v malo obiskane kraje, ki jih definira ta linija, tj. v kraje notranjega kolonializma.

Stokeley Carmichael in Charles Hamilton v slavni knjigi *Black Power* analizirata, kako je bilo afroameriško prebivalstvo v ZDA, ki ga sestavljajo potomci_ke sužnjev, z zakoni Jima Crowa zaprto v geto ter obsojeno na izobra-

ževalno, ekonomsko, kulturno in politično segregacijo, ter kako je država ta območja obravnavala kot notranjo kolonijo. Črni panter, stranka za samo-obrambo, je nastala iz edinstvenega presečišča: na eni strani jo je definirala afriškoameriška kolonialna izkušnja, ki je črnce na Zahodu postavljala v položaj subalternizirane skupnosti, na drugi pa zavedanje o pomenu in vlogi, ki ju je pri tem (še vedno) igral kapitalistični razredni sistem. Na podlagi idej Frantza Fanona, pa tudi Fredericka Douglassa in Williama W. Duboisa ter zahodne revolucionarne misli se je začela ena najpomembnejših dekolonialnih pobud 20. stoletja na Zahodu.

Položaj Romov v Evropi je skrb vzbujajoč. Vzpon sodobnega proticiganstva/romofobije od leta 2008 je vrhunec dolgoletne in starodavne tradicije zahodnega protiromskega rasizma. Po besedah aktivistov Amnesty International »evropske države ne zmanjšujejo diskriminacije, ustrahovanja in nasilja nad Cigani, ponekod jih celo spodbujajo« (Amnesty International, 2014). Priča smo linčem in policijskim pregonom v Italiji, množičnim izgonom v Franciji, umorom v Romuniji in Bolgariji, prisilnim sterilizacijam na Slovaškem in Češkem, kršitvam človekovih pravic v Rusiji, lažnim obtožbam o ugrabitvi mladoletnikov v Grčiji in na Irskem, diskriminaciji pri zaposlovanju in v šolah v Nemčiji, ustvarjanju ekskluzivno ciganskih policijskih dosežev na Švedskem, gradnji protiromskih zidov na Portugalskem ter socialni in policijski diskriminaciji, getoizaciji in šolski segregaciji v Španiji.

Čas je, da se Roma, Sinti, Calé, Manush in druge skupnosti, ki so del romskega ljudstva, organizirajo in postanejo del projekta dekolonizacije Evrope. Čas je za *Kalí Zhor*.¹²¹²

Prevod iz španščine: Tjaša Kancler.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.

Literatura

Agamben, Giorgio (1990): La lengua y los pueblos. Recenzija dela *Les princes du jargon* Alice Becker-Ho. *Luogo comune* 1: 57–62. Dostopno na: <http://www.pieflamenco.com/las-lenguas-y-los-pueblos-pdf/> (20. november 2020).

Aguirre Felipe, Javier (2006): *Historia de las itinerancias gitanas. De la India a Andalucía*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2006.

12 Črnska moč ali črnska sila. Caló in calí pomenita črnec/črnka in tako se imenujejo Romi v Španiji, Argentini, na Finskem ter v delu Francije in Brazilije.

- Bouteldja, Houria (2012): *Descolonizar Europa. Prispevek na prvi konferenci evropske dekolonialne mreže*, 10. in 11. maj, Univerza Complutense v Madridu. Dostopno na: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/descolonizar-europa.html> (20. november 2020).
- Césaire, Aimé (2006): *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Davis, Y. Angela (2005): *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*. New York: Seven Stories Press.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009): *Epistemologías del Sur*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1994): *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores.
- Federici, Silvia (2019): *Kaliban in čarovnica. Ženske, telo in prvotna akumulacija*. Ljubljana: Sophia.
- Fernández Buey, Francisco (1996/2000): *Buscando un punto de vista sobre el choque cultural. Prolog k La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona: Destino/El viejo topo Barcelona. Dostopno na: https://www.upf.edu/materials/polietica/_img/int1.pdf (20. november 2020).
- Fernández Garcés, Helios, Nicolás Jiménez González in Isaac Motos Pérez (2014): *Guía de Recursos contra el Antigitanismo*. Federación Autonómica de Asociaciones Gitanas de la Comunidad Valenciana (FAGA).
- Fernández Ortega, Cayetano in Ismael Cortés Gómez (2013): *Geografía de la resistencia gitana contra el racismo de Estado en la Modernidad Española*. En Im-
prenta.
- Fernández Ortega, Cayetano (2016): Two Milestones Put Romani Cultural Discourse in the Hands of Roma Themselves. *Open Society Foundations*, 15. januar. Dostopno na: <https://www.opensocietyfoundations.org/voices/two-milestones-put-romani-cultural-discourse-hands-roma-themselves> (20. november 2020).
- Fraser, Angus (2005): *Los gitanos*. Barcelona: Ariel.
- Gómez Alfaro, Antonio (2010) *Escritos sobre gitanos. Presencia Gitana*. Dostopno na: 29/02/2016 en http://aecgit.pangea.org/pdf/30jornadas/ LIBRO_ALFARO.pdf.
- Gómez Urdáñez, José Luis (2004): La Real Casa de Misericordia de Zaragoza, cárcel de gitanas (1752–1763). V *Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egido*, M. A. Sobaler Seco (ur.), 329–343. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- González, Ángel, Pedro G. Romero, Jo Labanyi, Miguel Ángel García, Jody Blake in Georges Didi-Huberman (2008): *La Noche Española. Flamenco vanguardia y cultura popular 1865–1936*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.

- Grosfoguel, Ramón (2009): Izquierdas e izquierdas otras: Entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas decoloniales. *Tabula Rasa* 11: 9–29. Dostopno na: <http://www.revistatabularasa.org/numero-11/presentacion.pdf> (20. november 2020).
- Grosfoguel, Ramón (2012): El concepto de «racismo» En Michel Foucault y Frantz Fanon: teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser. *Tabula Rasa* 16: 79–102. Dostopno na: <http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf> (20. november 2020).
- Grosfoguel, Ramón (2013): Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa* 19: 31–58. Dostopno na: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf> (20. november 2020).
- Jiménez González, Nicolás (2009): *I Romani Chib, la lengua de los gitanos*. Valladolid: Casa de la India. Fundación Ateneo Cultural «Jesús Pereda». Dostopno na: https://www.academia.edu/29750498/romani_chib_la_lengua_de_los_gitanos_pdf (20. november 2020).
- Katz, Steven T. (1994): *The Holocaust in Historical Context*. New York: Oxford University Press.
- Khiari, Sadri (2013): *Malcolm X: Stratège de la dignité noire*. Éditions Amsterdam.
- Leblon, Bernard (1987): *Los gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa,
- López, Gilberto in Guillermo Rivas Pacheco (2015): Reseña del libro «El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN. Tomo I». *Rebelión*, 27. avgust. Dostopno na: <https://rebelion.org/resena-del-libro-el-pensamiento-critico-frente-a-la-hidra-capitalista-participacion-de-la-comision-sexta-del-ezln-tomo-i/> (20. november 2020).
- Lugones, María. (2008): Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9: 73–101. Dostopno na: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf> (20. november 2020).
- Martínez Martínez, Manuel (1995): Los gitanos en el sureste peninsular de los siglos XV -XVI. *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras* 14: 91–102.
- Martínez Martínez, Manuel (2003/2004): Los gitanos en el reinado de Felipe II (1556-1598): el fracaso de una integración. *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* 30: 401–430.
- Martínez Dhier, Alejandro (2007): *La condición social y jurídica de los Gitanos en la Legislación histórica española*. Doktorska disertacija. Univerza v Granadi.
- Motos Pérez, Isaac (2009): Lo que no se olvida: 1499–1978. *Anales de Historia Contemporánea* 25: 57–74.
- Motos, Isaac (2015): *De la luz sobre la oscuridad. La Gran Redada española*. Intervju Patricie Caro Maya z Isaacom Motosem. Museo Virtual del Pueblo Gitano.

- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. V *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, E. Lander (ur.), 246. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Dostopno na: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> (20. november 2020).
- Ribeiro, Darcy (1972): *Las Américas y la Civilización. Proceso de Formación y Causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Sánchez Ortega, María Helena (2009): La minoría gitana en el siglo XVII: represión, discriminación legal, intentos de asentamiento e integración. *Anales de Historia Contemporánea* 25: 75–90.
- Sierra, María (2016): *Identidad nacional y barbarie sexual: los gitanos en el discurso romántico sobre España*. Dostopno na: <http://paradojas.hypotheses.org/1368> (20. november 2020).
- Zibechi, Raúl (2015): *Descolonizar la rebeldía. (Des) colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*. Andalucía: Zambra.

Tjaša Kancer

Afrofeminizmi: emancipacijske možnosti spominjanja

Pogovor z Esther (Mayoko)
Ortega

Abstract

Afrofeminisms: Emancipatory Possibilities of Remembrance. A Conversation with Esther (Mayoko) Ortega

Esther (Mayoko) Ortega reflects on the fact that the Spanish school curriculum doesn't discuss the matter of the Kingdom of Spain having colonies in Africa. The population lacks knowledge about a crucial part of a history, and doesn't understand the personal histories of black people that live in Spain. Consequently, descendants of Africans are not recognized as belonging in Spain in the collective Spanish imaginary and everyday practices.

Keywords: Black people, African descent, collective imaginary

Esther (Mayoko) Ortega holds a PhD in Philosophy of Science. She is an Associate Professor at Tufts-Skidmore Spain and the Coordinator of the Antiracist Pedagogies Laboratory at the same university. She is a researcher at the Science, Technology & Gender (STG) Group and part of the Research Group on Afro/ Black Praxis, Thought and Activism (GP-PAAN). She is also active in Madrid-based collective Conciencia-Afro.

Povzetek

Esther (Mayoko) Ortega razpravlja o dejstvu, da španski učni načrt ne vključuje dejstev o afriških kolonijah Kraljevine Španije. Posledično prebivalstvo ne pozna ključnega dela zgodovine in ne razume osebnih zgodovin črnškega prebivalstva države. V kolektivnem španskem imaginariju in vsakodnevnih praksah se tako ne pripozna, da bi potomci Afričanov kakorkoli spadali v Španijo.

Ključne besede: črnici, potomci Afričanov, kolektivni imaginarij, afrofeminizmi

Dr. Esther (Mayoko) Ortega je doktorica filozofije znanosti. Je izredna profesorica na Tufts-Skidmore Spain in koordinatorka Laboratorija za antirasistično pedagogiko na isti univerzi. Je raziskovalka dveh skupin: Znanost, tehnologija in spol (STG) ter Afro/črnska praksa, misel in aktivizem (GPPAAN). Aktivna je tudi v madridskem kolektivu *Conciencia-Afro*.



Intervju je nastal znotraj umetniško-raziskovalnega projekta *Genealogy of Amnesia: Rethinking the Past for New Future of Conviviality* (*Genealogija amnezije: Premišljevanje preteklosti za novo prihodnost sobivanja*), ki ga je za obdobje od 2018 do 2020 finančno podprl Avstrijski znanstveni sklad (FWF) in institucionalno Akademija za likovno umetnost Dunaj.

Kako politike spomina, zanikanja in izbrisa delujejo v Španiji?

Precej zapleteno je. Spomin v Španiji obstaja, vendar ga nikoli ne omenjamo kot kolonialnega, spomin je povezan z nečim drugim. Ko v javnem diskurzu govorimo o spominu, govorimo o nedavnem spominu, o spominu na državljansko vojno in navezavi na fašizem. Zmeraj govorimo zgolj o obdobju državljanske vojne in povojnem času. In prav s tem je povezana ena izmed tem, ki smo jo nedavno načeli. Gre za molk ob sistematičnem izbrisu vsega, kar je povezano s kolonialno zgodovino, s kolonialnimi arhivi, predvsem tistimi nedavnimi – arhivi afriških kolonij. Tako Ekvatorialna Gvineja kot Zahodna Sahara sta še vedno temi, o katerih govorimo z zadržkom. V primeru Gvineje obstajajo tajni arhivi, ki so raziskovalkam_cem nedostopni.

In prav o teh kolonialnih arhivih, kolonialnem spominu, v državi ni javnega diskurza, ni javne razprave.

To je povezano z dejstvom, da je nedavna zgodovina kolonizacije in dekolonizacije Gvineje potekala prav v obdobju Francove diktature. Dejanska dekolonizacija Gvineje, recimo temu neodvisnost, je bila razglašena leta 1968. Lani je bila 50. obletnica, 12. oktober je tudi simbolični datum, dan, ko je Ekvatorialna Gvineja razglasila neodvisnost, letos bo 51. obletnica. Vse to se je zgodilo v zadnjih letih Francove diktature. A obstaja očitna kontinuiteta, ki jo kaže dejstvo, da obstajajo politični arhivi, ki ostajajo nedostopni celo za raziskovanje. Bistveno je, da do neodvisnosti sploh pride, a kolonialna razmerja, tako ekonomska kot kulturna in druga, ostanejo. In jasno je, da danes še zmeraj obstajajo. To je precej opazno tudi v Gvineji, nekdanji koloniji, kjer imajo španski politični voditelji še zmeraj znatne ekonomske interese. O Sahari ne morem govoriti, saj tamkajšnjih razmer ne poznam tako podrobno, a v Gvineji je tako. In te kontinuitete interesov so povezane s kontinuitetami, ki so proizvod neprekinjenosti s frankistično diktaturo. »Slavna« španska tranzicija v demokracijo na enak način ni prekinila s preteklostjo, kot z njo ni prekinila Ekvatorialna Gvineja. Tako je mogoče povsod zaslediti kontinuitete s preteklimi ekonomskimi razmerji in tajnostjo, v kateri s temi razmerji upravljajo.

Kako se Španija sooča s kolonialno zgodovino in fašizmom v navezavi na trenutne politične razmere? Kako ti procesi oblikujejo kolektivni imaginarij?

To je zanimivo, saj v razmerju do arhivov in nedavnega kolonialnega spomina obstaja zgodovina pozabljanja. Je nekaj, o čemer ne govorimo, kar je neznano in ni proučevano. Če se ne motim, je razmerju Španije z Gvinejo v učnem načrtu namenjen zgolj en stavek. En stavek! Dvesto let kolonializma in poselitve ter šele nedavna dekolonizacija so zaslužni za zgolj eno ali dve omembi v šolskem kurikulumu. To bistveno vpliva na izbris. Zmeraj govorim o tem izbrisu črnskega v Španiji, in prav to je en, skorajda končen del izbrisa črnskega, odnosa do črnskega, Afrike itd.

Ta proces je kriv, da danes govorimo o tem, kako v Španiji ni oziroma nikoli ni bilo črnk_cev. Učenke_ci se v šolah danes ne učijo tega, ne vedo, da je Kraljevina Španija še do nedavnega imela kolonije v Afriki. Zato ne poznajo ključnega dela zgodovine. Ne vedo, zakaj so v Španiji črnke_ci oziroma ljudje afriškega porekla živeli tudi v obdobjih, ko ni bilo prihoda migrantov_k. In ta nevednost je brezpogojna, fraza »v Španiji ni bilo črncev« je splošno sprejeta. To je za nas, ljudi z afriškim poreklom, pomenilo, da nikoli nismo

bili prepoznani. Zaradi zanikanja uveljavljenega kolonialnega razmerja, s pomočjo katerega so naši starši prispeli sem, tako pred neodvisnostjo kot po njej, nikoli nismo imeli možnosti pripadati španski državi. Ne mislim v pravnem smislu, temveč v vsakdanji praksi in v kolektivnem imaginariju. Zakaj so ti ljudje potem sploh tukaj?

To ni znano; ne vemo zares; so zgolj v tranzitu. Odsotnost spomina pomeni, da ne moremo proizvesti kolikor toliko razumljive pripovedi o drugih telesnostih in razložiti, kako špansko državo mislimo v smislu belskosti. Res je, za ljudi afriškega porekla, katerih starši so bili Ekvatogvinejci, se denominacija spreminja. To je bila zmeraj ena izmed težav, s katerimi smo se morali soočati oziroma s katerimi še naprej živimo. Ko sem pred nekaj dnevi prihajala v Barcelono, sem na vlaku Ave srečala Remei Sipi, žensko (afro) gvinejskega porekla. Še zmeraj se naslavlja kot Gvinejka, Bubi (gvinejska etnična skupina, op. p.). Z načinom govora se trudi povrniti ves ta spomin, kar je pomembno tudi za oživitev tamkajšnjega kolonialnega spomina.

Razlik v kolonialnih razmerjih v Gvineji v različnih obdobjih pravzaprav ni bilo. Razmere pod Francovim režimom se niso bistveno razlikovale od tega, kar se je dogajalo pred tem, v času španske republike. Šlo je za kolonialna ozemlja z režimom segregacije in plantažno ekonomijo. To je bil strahoten sistem, resnica o njem pa je v Španiji seveda izbrisana, o njej ni govora. Drugi vidik tega je rasizem do črnk_cev. Negativci so zmeraj samo tisti, ki jih vidimo v filmih; plantažna ekonomija je obstajala zgolj v trinajstih kolonijah oziroma v Združenih državah Amerike. Tega nikoli ne povezujemo s Kraljevino Španijo. Takšna politika premišljene kolonialne amnezije, tako današnje kot pretekle, se mi zdi brezobzirna. S preteklostjo mislim predvsem kolonije v Ameriki in Aziji, ki so jih razpustili v poznem 19. stoletju, a tudi poznejše, kot so recimo nedavne afriške.

Kateri so, tako zgodovinsko kot sedaj, vzroki in učinki rasizma, islamofobije in antisemitizma?

Vsa ta zgodovinska dejstva poskušam zmeraj postaviti v okvir, saj o tem molčimo. Ko govorimo o Kraljevini Španiji, moramo govoriti o času od leta 1492 naprej. To je sicer simbolično leto, ki ga velikokrat omenjamo, a je po mojem mnenju lahko dobra izhodiščna točka.

1492

12. oktober 1492 je zame ključen datum. Zmeraj se omenja, da sta se takrat začeli kolonizacija in španska konkvista – bolje rečeno konkvista in kolonizacija – ameriških ozemelj. To je ključno, a jaz se bolj osredotočam na

processe, ki so takrat potekali v Kraljevini Španiji. S tega vidika je smiselno izbrati leto 1492, saj se je v tem času na polotoku dogajala rasna »higiena«.

O takratnih procesih smo zmeraj govorili v kontekstu politične združitve, vendar vsega, kar se je na polotoku dogajalo, nikoli nismo postavili v isti kontekst. Na eni strani je leta 1492 na španskem polotoku prišlo do zmage nad kraljevino Nasrid ter do izгона muslimanskih elit iz Granade, elit, ki so na polotoku živele 800 let. Takrat se prične proces postopnega predalčkanja mavrskega prebivalstva. Standardizirane smernice in zmeraj večji pritisk kastiljske krone dosežejo višek v izgonu; če se ne motim, je do njega prišlo leta 1609. S procesom izгона, ki se je začel leta 1492 ali že dosti prej, so želeli polotok »očistiti« vsega muslimanskega. Prav tako je leta 1492 prišlo do izгона judov s polotoka. Leta 1499 je bila sprejeta prva *Pragmática* (pragmatična sankcija Medine iz Campa), eden prvih antiromskih zakonov, ki so vrhunec dosegli veliko pozneje. Ta je vsem Romom zaukazala opustitev nomadskega življenjskega sloga, priučitev obrti in podložništvo krajevemu gospodu.

Lahko bi celo rekli, da zgodovina izgradnje ideje o Kraljevini Španiji že sama po sebi vključuje izvajanje rasne »higijene«. Z »rasno higijeno« imam v mislih vsiljevanje rasizma do Afričank_ov, ki so že bile_i tukaj, ter poznejše ugrabljanje posameznikov in njihovo prodajanje v suženjstvo; tako za potrebe njihovih lastnikov na polotoku kot za distribucijo po Evropi – na enak način kot v ameriških kolonijah. Zdi se mi, da takrat pride tudi do kvalitativne spremembe – v tem času se prične sistematičen izbris črnskih teles s polotoka.

Prav tako se moramo spomniti, da je tudi večina mavrskega prebivalstva afriškega porekla. To je zame ključno. Čeprav smo letnico 1492 nekoliko fetišizirali in čeprav se kolonialno poseljevanje afriške obale prične že prej, gre za pomemben datum, ki označuje prej in potem. Označuje niz rasističnih evgeničnih politik ter izgon prebivalstva, ki ni zgolj versko, temveč tudi rasno raznoliko. Tu je na delu ključna rasistična komponenta.

Kje pri soočanju z zgodovino lahko vidimo nadaljevanje in kje spremembe?

Glede tega sledim afriško-španskemu zgodovinarju in panafricanistu Antumiju Toasijéju, ki podrobno proučuje proces beljenja Kraljevine Španije. Pravi, da lahko začetek zgodovine rasizma kot vladne politike umestimo v leto 1492. Ta proces se nadaljuje v modernosti, kjer se preplete več idej. Obstaja pa še en trenutek, ki je povezan z imperialistično travmo – ne želim reči s kolonialno travmo, ker o čem sploh zares govorimo, ko govorimo o

kolonialni travmi? Gre za travmo kot izgubo pretežne večine kolonialnega imperija in tega, kar Kraljevina Španija navznoter predstavlja. Ta trenutek je povezan s solzami zaradi izgube pretežne večine imperija in prevladujoče vloge v Evropi. V tem pogledu na Evropo se je bilo treba nujno ponovno distancirati od Afrike.

Ni naključje, da je bil pri tem vzpostavljanju distance do Afrike eden prvih zakonov o priseljevanju sprejet v osemdesetih, v času, ko se je Španija pridružila Evropski gospodarski skupnosti. Napovedan je bil že leta 1985, tj. leto pred tem, ko je pridružitve postala uradna. Tu gre za oddaljevanje, še posebej od Afrike, s katero je Španija zmeraj imela tesen odnos. 14 kilometrov, tam, kjer je Gibraltarski zaliv najožji, je zmeraj prečkalo veliko ljudi. Že od davnih časov je velik del prebivalstva prihajal in se vračal čez zaliv. In ta potreba približevanja Evropi Afriko pokaže v povsem drugačni luči. S tega vidika je treba misliti, kako se vzpostavlja belskost Evropejcev. Mislim torej, da obstajata dva pomembna trenutka prilagoditve: prvič trenutek belskosti, drugič pa trenutek evropskosti. Med njima je seveda vrzel, dolga štiri ali pet stoletij.

Kateri vidiki so ključni pri zamišljanju ustreznih predpogojev za emancipacijske možnosti spominjanja?

Mislim, da obstaja celotna zgodovina upora, ki skorajda mora obstati tudi v prihodnje. Romska prebivalstvo v Španiji je bilo na primer z veliko racijo – pravzaprav poskusom genocida (ki jo je leta 1749 izpeljal španski kralj Ferdinand VI., op. p.) – skorajda popolnoma izkoreninjeno. Če zaprete celotno populacijo, ženske in otroke na eni ter moške na drugi strani, je jasno, kaj poskušate doseči. V tem smislu med različnimi populacijami obstaja spomin na odporniška gibanja, kljub temu, da sama ne poznam njihovih podrobnosti. Kar se tiče afriškega prebivalstva: vse do danes obstajajo poskusi, da bi obudili spomin na našo zgodovinsko prisotnost na Iberskem polotoku, da bi spet našli to izgubljeno zgodovino ali vsaj obudili pripovedi z drugih lokacij te zgodovine. To je precej zapleteno, saj ni arhivov, spomini so v večini primerov izbrisani, znanja in jeziki naših prednikov so zanikani. Moja babica je govorila jezik Combe (staroselska etnična skupina v Ekvatorialni Gvineji, op. p.), ki nas ga moj oče ni želel naučiti, saj je menil, da je boljše govoriti špansko. Toliko o kolonialnih vprašanjih in koloniziranem umu, ki ga jasno vidimo v tem primeru. Zato je nujno, tako zame kot za skupnost afrogvinejskih potomk_cev, da ravno zaradi nedavnega odnosa s Španijo ta spomin obudimo.

Obujanje tega spomina pa ni pomembno zgolj za nas same, temveč zato, da spregovorimo o drugih zgodovinah upora, ki so se zgodile označenim

nebelskim, nešpanskim ali drugim populacijam na ozemlju Španije. Upori, ki se dogajajo v sedanjosti, so, vsaj z afriškega gledišča, ključni. Težave, ki so trenutno povezane z migracijami in špansko južno mejo, so del nas samih. Dejanje upora, ki bi nam pri tem lahko dolgoročno pomagalo, bi bila možnost ponovnega pisanja oziroma pisanja različnih zgodovin uporniških teles, ki so bila vedno prisotna. To bi bilo prvo pisanje teh drugih zgodovin nasploh.

Spomnim se filma *Gurumbé, Songs of Your Black Memory* Miguela Ángela Rosalesa. *Gurumbé* raziskuje črnskoafriške korenine v flamenku. Rezultat je zgodovina črnskoafriškega suženjstva in suženjstva afriških potomcev v Kraljevini Španiji. To delo je izjemno v prizadevanju za vselej potrebno rekonstrukcijo. Toda kaj tedaj, ko nimamo praktično nobenih dokumentov oziroma je treba podatke iskati med zapisi o prodanih ali kupljenih zaslužnjenih? Imamo sicer dovolj podatkov o tem, od kod prihajamo, ne pa o vseh zgodovinah uporov, ki so se zagotovo zgodili. Kako lahko to dobimo nazaj, kako lahko obnovimo ves ta spomin? To je eden izmed izzivov, nekaj, kar moramo poskušati misliti tudi izven svojih lokalnosti.

Kakšne so zmožnosti družbenih, umetniških in političnih praks v analitičnih procesih in kritičnih intervencijah?

Zame je ključnega pomena prizadevanje za razveljavitev belskosti, dekolonizacijo genealogij oziroma snovi, iz katerih avtorice_ji, na katere se sklicujem ali o katerih razmišljam, poskušajo vzpostavljati nove pripovedi. Včeraj sem imela predavanje na poletni šoli Univerze v Barceloni, kjer sem govorila o tem, zakaj so te genealogije potrebne, še posebej v našem primeru. Govorila sem z afrofeministične perspektive, ki v ta vprašanja vnaša spolno disidenco. Da bi to pojasnila, sem, kot moram vedno storiti, vprašanje najprej decentralizirala in osvetlila del tega, o čemer se pogovarjava tudi zdaj: kako so ljudje z afriškim poreklom dojeti v Kraljevini Španiji.

Za takšno vajo moram najprej misliti z nekaterih mest – tistih, za katera verjamem, da se spreminjajo. Ob tem ponavadi spoznam, da se spreminjam tudi sama in uporabljam druge reference. Kar naenkrat mi je ključno misliti z Mbembejem ali Ngũgĩ wa Thiong'ojem. Ne da jih že prej ne bi brala, a brati te avtorje je eno, vključiti jih ter misliti s teh drugih mest pa je nekaj povsem drugega. Ko sem zaključila predavanje, mi je nenadoma postalo jasno, da sem opravila vajo, pri kateri sem se sklicevala zgolj na ljudi afriškega porekla, razen Glorie Anzaldúe, ki pa je tudi rasizirana. Ta vaja v decentraliziranju je ključna: od kod in s kom mislimo. V mojem primeru z drugimi avtoricami_ji, kar je delček tega, s čimer se ukvarjam. To se mi

zdi pomembno, ker s tem začnemo dajati ključne tudi drugim. In ko imamo druge ključne, lahko uporabljamo drugačne okvire. »Poglejte, to je Kimberlé Crenshaw, utemeljiteljica interseksionalnosti.« Ko govorimo o teh vprašanih, lahko uporabimo druge interseksionalne okvire in črnske reference ter na ta način gradimo zgodovine s teh drugih mest, z obrobij. Vendar moramo za to tudi nadomestiti centralnost tega, kar je genealogija in kako se ustvarja, ter se več ukvarjati s tem, kaj je pripoved in kako jo oblikovati. Temu posebno pozornost namenjam zato, ker v našem primeru pogosto nimamo arhivskih dokumentov ali pa moramo razmišljati o drugih vrstah arhivov, v katerih bi lahko iskali in našli, na primer, zgodovino črnskega v Španiji. Zgodilo se je že, da so bili edini uporabni vir sužnjelastniški kupoprodajni arhivi.

To seveda ne bi bilo prvo mesto, kjer bi iskala podatke, pa vendar, če so ljudje obravnavani kot blago, moramo pogledati v kupoprodajne arhive, da bi izvedeli, koliko jih je prihajalo, kakšni tranziti so bili opravljeni itd. A to so zgolj začetki. Nedvomno ne bomo nikoli zmožni zavzeti centralnosti tega diskurza, mislim pa, da si tega tudi ne bi smeli želeli. Da se lahko umestimo na teh obrobijah in nam ni treba ustvarjati pripovedi, katerih genealogija je linearna – prav tako kot naše zgodovine niso linearne, pojavljajo se in izginjajo zdaj tukaj, drugič tam –, moramo uporabiti drugačno logiko, saj imajo ravno naše zgodovine drugačno logiko. Pri tem se mi zdi ključno, da upoštevamo druge avtorice_je, tiste, ki ne razmišljajo preveč o tej centralnosti in kontinuiteti oziroma linearnosti spomina in genealogije. Zmeraj se spomnim na biomitografijo Audre Lorde – zdi se mi, da so naše preteklosti preteklosti naših prednic_kov in da so hkrati drugačne. Ampak kako jih prepoznati, ko pa ne sodijo ravno v bolj linearne zgodovinske procese? Zdi se mi, da so to lahko plodna mesta za raziskovanje drugačnih načinov delovanja.

Afrofeminizmi

Nekatere_i poskušamo ugotoviti, kako lahko vse te dejavnike skladno povežemo. V tem pogledu so mi zelo všeč afrofeminizmi, ki v temelju razmišljajo iz telesa in kako natanko nas rasa preči. A ne zgolj rasa, temveč tudi drugi procesi, ki prečkajo naše telo. Po mojem je aktivacija skozi telo temeljnega pomena tudi zato, ker nas umesti v drug prostor – prek telesa nam omogoča, da se umestimo v drug prostor. Zdi se mi, da nam ni treba zahtevati zavzemanja središča, menjave hegemonskega diskurza ali kaj podobnega. Ni se nam treba umeščati v središčno mesto, temveč moramo misliti z drugih mest, z obrobij. Takšno mesto bi lahko bilo telo. Vprašanje telesa, to je oreh, ki ga moramo streti.

Kar poskušamo – govorim v napol aktivistični, napol akademski množini –, je v tem pogledu zapleteno. Na primer, čez dva tedna imamo delavnico s še eno afrofeministično tovarišico, interno delavnico, namenjeno prav aktivaciji telesa. Lotili smo se tudi drugih reči, bolj povezanih z umetnostjo. Gre za izrekanje s teh drugih mest, kot je na primer poezija. To je težko izraziti z bolj teoretskimi, esejističnimi oblikami. Mogoče bi se morali lotiti tudi uporabe metode poskusov in napak, a to je že zelo znanstveni pristop. Morda bi bilo bolje samo poskušati in poskušati ter nato videti, do kakšnih rezultatov bomo prišle_i.

Pri sprožanju spomina s teh drugih mest, iz telesa, poezije, mi pomaga nekaj znanja jezika combe. Čeprav poznam zgolj nekaj besed, jih vključujem v svoja besedila, saj me na drugačen način povežejo s spominom prednic_kov. Skozi nekoliko bolj zahodno in značilno vednost je to seveda nemogoče, na tak način se ne morem povezati. Zame je to eden temeljnih naukov. Afrofeminizmi so imeli zmeraj dobro povezavo s telesom in disenzom. Na tem mestu ponovno mislim na Audre Lorde, ko v *The Cancer Journals (Dnevnik o raku)* govori o tem, kako je živeti v telesu črnke, črnske lezbijke z rakom. Ker ni zgolj črnka, temveč črnska lezbijka z rakom, se s svojim telesom povezuje na nove načine. Audre nam vedno postreže z lepimi rečmi. Menim, da se moramo vedno znova vračati k njenemu delu. Bistveno je torej, da upoštevamo ta druga mesta sprožanja in da se iz njih politično aktiviramo.

Barcelona, Španija, 5. julij 2019

Angleški zapis po španskem izvirniku: Tjaša Kancler.

Prevod v slovenščino: Miha Poredoš.

Redakcija slovenskega prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



Necropolitics (2019) Achilla Mbembeja

Razširjeni esej

Abstract

***Necropolitics* (2019) by Achille Mbembe. An Extended Essay**

Necropolitics (published in 2019) by Achille Mbembe takes us back into to his seminal text on necropolitics which was translated and published in 2003 in the USA. At that point, 40 years after Foucault's biopolitics, Mbembe re-theorized biopolitics through the horizon of death. This brought a robust conceptual shift from Occidental thought and left a significant impact on the theory and practice of philosophy, politics, anthropology and aesthetics – necropolitics became one of the centers of analysis. In the essay, the authors analyze the monograph that was written 16 years later on the basis of this shorter text.

Keywords: necropolitics, biopolitics, philosophy, Occident

Marina Gržinić (PhD) is a philosopher, theoretician, and artist from Ljubljana, Slovenia who works as a professor and research advisor. Since 2003, she has also been teaching at the Academy of Fine Arts in Vienna, Austria. She publishes extensively, lectures worldwide, and has been involved in video productions since 1982. Her books include: New Feminism: Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions (coauthored by Rosa Reitsamer); and Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism. Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life (coauthored by Sefik Tatlic). She also edited the book Border Thinking (margrz@zrc-sazu.si).

Povzetek

Mbembejevo delo *Necropolitics* nas pelje nazaj k njegovemu vplivnemu besedilu o nekropolitiki, ki je bilo leta 2003 prevedeno in objavljeno v Združenih državah Amerike. Takrat je, 40 let po Foucaultovi vpeljavi koncepta biopolitike, Mbembe biopolitiko na novo zastavil skozi perspektivo smrti, kar je pomenilo pomemben konceptualni obrat od okcidentalne misli in močno vplivalo na teorijo in prakso v filozofiji, politiki, antropologiji in estetiki, ki so nekropolitiko začele izčrpno obravnavati. V eseju obravnavamo delo, ki je na tej podlagi nastalo 16 let pozneje.

Ključne besede: nekropolitika, biopolitika, filozofija, Okcident

Dr. Marina Gržinić je filozofinja, teoretičarka in umetnica iz Ljubljane, ki deluje kot profesorica in znanstvena svetnica. Od leta 2003 poučuje tudi na dunajski Akademiji za lepe umetnosti. Je avtorica številnih del, pogosto gostujoča predavateljica, od 1982 pa se ukvarja z videoprodukcijo. Med njenimi deli sta monografiji *New Feminism: Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions* (soavtorica Rosa Reitsamer) in *Global Capitalism. Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life* (soavtor Šefik Tatlić), ter urejanje zbornika *Border Thinking* (margrz@zrc-sazu.si).

Uvod

V izziv mi je bilo napisati znanstveno analizo knjige¹ *Necropolitics* (*Nekropolitika*), zadnje knjige Achilla Mbembeja (2019a).² Afriški teoretik, rojen v Kamerunu leta 1957, z doktoratom iz politologije na pariški Sorboni, je profesor na Univerzi Witwatersrand v južnoafriškem Johannesburgu in na Harvardu v Združenih državah Amerike. Med njegovimi zadnjimi knjigami sta tudi *Critique de la raison nègre* (2013; *Kritika črnškega uma*, 2019b) in *Politiques de l'inimitié* (2016b; *Politika sovraštva*).

Nekropolitika nas vodi nazaj k Mbembejevemu temeljnemu istoimenskemu besedilu, ki je v angleškem prevodu v ZDA izšlo leta 2003. Tedaj, torej štirideset let po Michelu Foucaultu (2004), je Mbembe biopolitiko na novo teoretiziral z vidika smrti (*nekro*), kar se je izkazalo za močan konceptualni odmik od okcidentalne misli (glej Mbembe, 2003).

Nekropolitika se je kot semiotična, teoretsko-tehnološka iznajdba zasedla v sam stroj biopolitike kot svojevrsten zobnik. Izkazala se je za motor misli. Izzvala je velik odpor v okcidentalni misli, ki vztraja pri tem, da biopolitiko obvaruje z vsemi silami (saj izpostavlja življenje, a v resnici kapitalizem kot način reprodukcije proizvaja le smrt), denimo z nadomestitvijo nekropolitike s thanatopolitiko.

Dekolonialna teorija bi v svojem slogu zapisala, da je nekropolitika »mračna stran« biopolitike, sama bi dodala »najmračnejša stran« biopolitike ali nezavedno biopolitike. Leta 2003 je Mbembe storil drzno potezo: suvereni način vladanja – ki je dotlej ostajal na področju politične teorije in obrambe nacionalne države kot metoda zaščite meja suverene nacionalne države – je postavil v veliko širši kontekst. Suverenost je prebral na novo, a ne kot teorijo zaščite, temveč kot osrednjo kategorijo odločitve suverena (ki je

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji« ter projekta J6-2589 »Struktura in genealogija perverzije v sodobni filozofiji, politiki in umetnosti«. Vse tri financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

2 Angleška različica bo predstavljena v tujih znanstvenih revijah.

začel izgubljeni svoje enostranske značilnosti) o življenju in smrti. Torej, ta izključna pravica do zaščite meja nacionalne države je bila z nekropolitiko reartikulirana kot pravica odločanja o tem, kdo naj živi in kdo mora umreti. Ta kratka in preprosta izjava, »kdo naj živi in kdo mora umreti«, je najjasnejša in najbolj jedrnata definicija nekropolitike.

Ne glede na vsa nasprotovanja in vztrajanje okcidenta pri biopolitiki pa nekropolitika vse bolj potrjuje svojo materialnost, nujnost kot tudi kontingenco.

V knjigi, ki nosi naslov izvirnega besedila izpred sedemnajstih let – in ki je pomembno vplivalo na teorijo in prakso filozofije, politike, antropologije ter estetike –, o nekropolitiki ni izrecno kaj več povedanega. Vendarle pa izčrpno proučuje posledice nekropolitike v zadnjih desetletjih. Rečeno preprosteje, Mbembe predstavi neizčrpno zalogo načinov in postopkov nekropolitičnega delovanja v sodobnih neoliberalnih globalnih družbah. Ta kot *Gesamtkunstwerk* popolnoma prežema *Ves-Svet*. Zato ni presenetljivo, da se Mbembe sklicuje na teorijo kot formo; forma ali – zapisano z lepo slovensko besedo – oblika je način, kako na novo definirati vsebino, ali rečeno drugače, »kdo naj živi in kdo mora umreti«, je trenutno le začetek. Pa vendar, kako poteka nekropolitično delovanje v 21. stoletju, kakšne so metodologije in postopki za izvajanje tega osrednjega akta v neoliberalni globalni demokraciji – to je naloga te knjige. Mbembe zajame postopke in modalnosti nekropolitike sedemnajst let pozneje in stoletja nazaj ter gradi genealogije njenega možnega začetka.

Mbembejev jezik je gost literarni jezik; opis fragmentacije ali natančnejše kopičenja pridevnikov, ki vselej na novo predstavljajo glavni pojem – razsizen je v tem smislu razkošen, ekstravaganten, čezmeren in nebrzdan. Širi se noro, zastrupljajoče in nasilno, da bi zadobil obliko nanorasizma, majhnega nevidnega delčka, ali rečeno v kontekstu trenutnega razvoja, obliko virusa. Mbembe izkopava koren vsakega modernističnega pojma: demokracije, kapitalizma, kolonializma, univerzalizma in svobode. Pa vendar, z različnimi eksponentnimi pridevniki in vsakim pojmom prihaja na plan nasilna »najmračnejša stran«, drugi del kovanca, a ne kot dvojnik, temveč kot Möbiusov trak, enostranska in neorientabilna ploskev (ki sedaj redistribuirala modernistični evklidski prostor) z enim samim robom. Tako se modernističnim pojmom pridruži dolg seznam pridevnikov, ki zdaj vsi delujejo kot nekropolitična implementacija. Mbembe združuje modalitete, ki tvorijo rizomatične grozde grozot, kajti kaj drugega pa je nekropolitika.

Okcident živi v svojem neprestanem ponavljanju, saj gre za kapitalizem, in vsakokrat je hujši in vsakič razglasi, da tega ne bo nikoli več ponovil. Po drugi svetovni vojni je bil ustanovljen cel niz biopolitičnih formalnih, insti-

tucionalnih, pravnih ter ekonomskih in političnih mehanizmov, katalogi človekovih pravic, mednarodni bančni sistem in tribunali. Kljub temu imamo genocide povsod, najbolj eksponentnega v Afriki, v Ruandi,³ v devetdesetih letih pa srebreniškega v Bosni in Hercegovini.⁴ Po letu 2003 se je torej nekropolitika razvila v sistem dovršenih različic njene izvirne predpostavke. Gre za suvereno odločitev o smrti, za dobičkonosni morilski stroj; ne gre za politiko upravljanja življenja (biopolitiko), ki bi (v dobrem in slabem) vladala življenju. Prikazati ta sistem ni lahka naloga, saj je ta režim, ki izvaja nekropolitiko na najbolj vztrajen način, torej bela nadvlada, okcidentalni svet, razvil najbolj izkrivljajoče oblike prikrievanja svojega projekta sodobnih genocidov. Kolonializmu so sledili obe vojni in holokavst. Po drugi svetovni vojni je postalo jasno, da načini ubijanja zahtevajo vse več utemeljenih razlogov in vse več razlag s strani okcidenta, torej vse več moralnih pripovedi.

Morala je bistven sestavni del zahodne filozofije, od nekdaj zakoreninjene v krščanstvu.

Način ravnanja z begunci, z množičnim pretokom beguncev, ki je rezultat posredniških vojn za oblast in dobiček, ni njihovo ubijanje, temveč temelji na njihovem priprtju v najbolj umazanih taboriščih, na izključitvi in osami; priča smo – v Agambenovski dikciji – oblikam najbolj radikalizirane zapustitve; ne gre torej za njihov direktni uboj. Zakaj? Ker okcident, režim belosti, v splošnem ne more sprejeti neposrednega ubijanja. Režim belosti in njegova misija civilizacijske nadvlade zahtevata oblikovanje raznovrstnih dodatnih metodologij. Te oblike so danes najpomembnejši načini, kako ubijati »civilizirano«. Trdim, da nekropolitika vpliva na vsako plast družbe, prakse in institucionalne načine vladnosti. Te točke se dotakne tudi Jothie Rajah (2020). V svojem spletnem predavanju »The Killing of Al-Baghdadi: Translating from Liberal Legality to Necropolitical Law« (Umor al-Baghdadija: prevajanje iz liberalne zakonitosti v nekropolitično pravo), objavljenem na Dunaju, sprašuje:

Kaj tovrstno pobijanje – zunajteritorialna, zunajsodna usmrtitev – pomeni za zakon? Običajno, pozitivistično razmišljanje obravnava pravo

3 Genocid v Ruandi je bil množični pobjoju Tutsijev, pripadnikov ljudstva Twa in zmernih Hutujev, ki se je zgodil med državljansko vojno v Ruandi. Povod zanj je bilo v noči 6. aprila 1994 sestreljeno letalo, ki je prevažalo takratnega ruandskega predsednika Juvénala Habyarimana in njegovega kolega Cypriena Ntaryamiro iz Burundija (oba etnična Hutuja). V samo 100 dneh (med aprilom in julijem), leta 1994, so etnični hutujski ekstremisti v Ruandi pobili približno 800.000 ljudi (glej Epstein, 2017).

4 Genocid v Srebrenici je bil množični pobjoju več kot 8000 Bošnjakov (bosanskih muslimanov), fantov in moških, julija 1995 v času balkanskih vojn. Usmrtitve je zagrešila vojska Republike Srbske (VRS), ki je napadla mesto Srebrenica v vzhodni Bosni in Hercegovini (glej ICTY).

kot omejeno in binarno na način, da je tisto, kar je drugo pravo, »nezakonito« ali »nepravno«. V nasprotju s tem konvencionalnim razumevanjem zakona kritični teoretiki dojemajo vse, kar poosebljamo, udejanjamo in ustvarjamo, vključno s kulturnimi besedili, kot nekaj, kar izraža zakon in pravni pomen. Kaj je potem ta zakon, ki ga uvaja atentat na al-Baghdadija? Na podlagi Achille Mbembejevega nadvse vplivnega teoretiziranja nekropolitike [...] Jothie Rajah trdi, da so sodobne oblike imperializma skupaj s pripovedmi o ameriški izjemnosti vplivale na spremembo liberalne zakonitosti v nekropolitično pravo (Rajah, 2020).

Analiza in predstavitev knjige

Knjiga je zbirka skrbno prerazporejenih besedil, nastalih v zadnjih letih. Rezultat takšne prerazporeditve je vsestransko zaokrožena misel, ki jo je Steven Corcoran izvrstno prevedel iz francoščine v angleščino. Naslov francoskega izvirnika je *Politiques de l'inimitié* (*Politika sovraštva*), ki se v tej knjigi ponovno pojavi kot »Družba sovraštva« (2. poglavje).

Osredotočila se bom na poglavja, ki obkrožajo osrednje besedilo iz leta 2003 »Nekropolitiko« (3. poglavje). Predlagam podrobno analizo mehanizmov, prerazvrščanja smrti in zapustitve življenja v zadnjih desetletjih. Podrobno bom analizirala naslednja poglavja: prvo, »Izhod iz demokracije« (2019a: 9–41), drugo, »Družba sovraštva« (ibid.: 42–65), četrto, »Visceralnost« (ibid.: 93–116), peto, »Fanonova lekarna« (ibid.: 117–155), in šesto, »Ta zadušljivi poldan« (ibid.: 156–183).

V samem uvodu Mbembe izhaja iz Glissantovega (1928–2011) *Tout-monde* (1993) ali Vsega-Sveta; Mbembe začne tam, kjer je zaključil svojo *Kritiko črnskega uma* (2019b). Édouard Glissant svojo pozornost usmerja na odnose med lokalnim in globalnim, zlasti na učinke globalizacije. V nasprotju s tem, kar se v francoščini imenuje *mondialisation* (globalizacija), predlaga *mondialité* (ki se različno prevaja kot svetozor, posvetnost ali svetovljanskost). To je pomembno, saj Mbembe (2019a: 9) izpostavlja kritiko abstraktnega univerzalizma. To kritiko povezuje z dvema glavnima značilnostma nekropolitike in kapitalizma; prva je razmerje med demokracijo in kapitalizmom, druga je kopičenje sovraštva. Ta razmerja mržnje, sovražnosti, glasu krvi ter terorja in protiterorja bo prikazal kot zdravilo in strup našega časa (glej 1. in 2. poglavje). Še en avtor, ki strukturira izjemno stabilno Mbembejevo misel,

je Paul Gilroy. Gilroyeva opustitev kulturnih študij in njegova zahteva po filozofskem pristopu k delu Richarda Nathaniela Wrighta (1908–1960), čigar dela so se ukvarjala s temo rase, se prav tako zdi eden od načinov, ki so prisotni v Mbembejevem pisanju. Gilroy izpostavlja pomembnost Wrighta, trdeč, da »je bil njegov najpomembnejši prispevek njegova želja, da bi belim bralcem natančno prikazal črnce in s tem uničil beli mit o potrpežljivem, šaljivem, podložnem črncu« (Gilroy v *Abebooks*).

Mbembe odpre 1. poglavje, »Izhod iz demokracije«, z razkrivanjem časa, ki ga razume kot obrat, inverzijo pospešitve (2019a: 9), nekakšno neprestano fosilizacijo sodobnih okcidentalnih družb, ki je v času koronavirusne bolezni (covid-19) jasno razvidna.

Demokracija, zapiše Mbembe, je rasni sistem življenja, ki kaže na dvojno mesto črnkega telesa – kot dela in rezerve (ibid.: 10) – kolonizacija pa je tehnologija za regulacijo migracijskih gibanj (ibid.: 10). Mbembe pokaže, da je kapitalizem od 16. do 19. stoletja izvajal repopulacijo s plenjenjem, ekstrakcijo bogastva in oblikovanjem subalternih skupin (ibid.: 11). Ključnega pomena je še ena stvar, tudi za vse tiste, ki mislijo in trdijo, da v tej knjigi ni nič novega. Trdim, da je tisto, kar lahko beremo od poglavja do poglavja, brezkončen postopek vnovičnega pisanja genealogij. Genealogije so zgodovine v množini kot politično pozicioniranje, slednje pa ni skrito ob »objektivni, a mrtvi historičnosti«, nasprotno, genealogije izzivajo, izpodbijajo in rušijo.

Zato Mbembe izpostavlja, da imajo ta kost, ta lobanja in to okostje imena: repopulacija, naseljska kolonija kot podaljšek države, kolonije izkoriščanja (ibid.). Cilj so deli človeštva, tisti z vrednostjo in tisti, ki so obsojeni na zavrženost (ibid.: 13). Mbembe pokaže vpliv religije ali »verskega dejavnika« na migracije in mobilnost (ibid.: 12).

Za primer je vzeta usoda hugenotov, francoskih protestantov 16. in 17. stoletja, ki so sledili naukom teologa Johna Calvina. 1. marca 1562 so čete pod poveljstvom vojvode Franca Guiseškega napadle 300 hugenotov, ki so v skednju pred mestnim obzidjem Vassy v Franciji opravljali verske obrede. Med pobojem je bilo ubitih več kot 60 hugenotov in več kot 100 ranjenih. Franc je dejal, da ni šlo za naročen napad, temveč za maščevanje kamenjanja njegovih čet. Francoske verske vojne, ki jih je sprožil pobjo v Vassyju, so prinesle množično nasilje. Protestanti so aprila 1562 prevzeli nadzor nad Orleansom; v Sensu in Toursu je bilo v povračilu pobitih stotine hugenotov; v Toulouseu je v zadušitvi nemirov umrlo vsaj 3000 ljudi, med njimi tudi hugenoti. Nedolgo zatem je versko nasilje ponovno eskaliralo. Najhujši je bil pokol sv. Bartolomeja leta 1572, v katerem je bilo po navodilih kraljice Katarine Medičejske, regentke kralja Karla IX., po Franciji pobitih skoraj 70.000

hugenotov. V noči na 23. avgust leta 1572 in v naslednjih dveh dneh se je nasilje širilo iz mesta v mesto. Uradniki so katoliške državljane rekrutirali v milice, ki so lovile hugenotske državljane, jih mučile, pohabliale ter oskrunjevale mrtve (The Editors of History, 2019).

To je v knjigi tudi eden od mnogih zgodovinskih primerov, ki bo služil za premislek o genocidnih vzgibih. Da bi ponovno premislil človeško, Mbembe predlaga razpravo o treh karakteristikah: prvič, človeško stanje kot svetovno stanje (2019a: 13), drugič, redefinicijo človeškega (ibid.) ter tretjič, izračunavanje, preračunavanje in računalnik (ibid.: 14).

Kaj to pomeni? Mbembe je jasen; živimo v zgodovinskem spoju, kjer ni mogoče ločiti med digitalnim in življenjem (ibid.), ker človek kot tudi njegova oblika prisotnosti sledita senci digitalne tehnologije. Dvojniki človeške materialnosti ni nihče drug kot njegov digitalni subjekt (ibid.). To je tudi trenutek za izjavo, da vsi ti nasprotujoči si odnosi prihajajo iz ponovnega branja; v knjigi je moč najti ogromno referenčno knjižnico.

Lahko bi – ne kot mimoidoči, temveč nasprotno, kot forenzični bralci – prehajali od ene do stotine opomb, ki tvorijo okvir poglavij in podajajo vzporedno pot potopitve v te reference. Digitalni subjekt, ki je postavljen pod vprašaj, je rezultat referenčnega branja istoimenske antologije, objavljene leta 2015 (glej Larssonneur idr., 2015), ki poda interdisciplinarno refleksijo o transformacijah in novih figurah subjektivnosti v digitalni dobi. Rezultat je, kot izpostavi Mbembe, »sposobnost prostovoljnega spreminjanja človeškega« (2019a: 14).

Pri tem gre za mešanico moči kapitala, kopičenja in lakomnosti, za umetno inteligenco, ki postavlja vojno in trg v simetrijo (ibid.: 15).

Mbembe dvomi v domnevo, da je življenje v demokraciji brez nasilja. Rečeno preprosteje, bodisi imamo demokracijo kot potencialnost bodisi imamo druge oblike demokracij, ki so neločljivo povezane s kapitalizmom in njegovim nasiljem.

O kapitalizmu: »demokratske družbe so pacificirana družba«, »toda brutalnost demokracij je preprosto pometena pod preprogo« (ibid.: 16). Zgodovinski seznam napihnjene, »pohabljene« demokracije zaživi zlasti z Mbembejevim branjem W.E.B. du Boiseve analize iz leta 1935, s katero je pokazal, da so ZDA demokracija, ki podpira suženjstvo; na to prosuženjsko demokratično skupnost ločitve je Alexis de Tocqueville opozoril že leta 1848 (ibid.: 17). Zato Mbembe izjavlja, da suženj oblikuje rasistično demokracijo, zaradi česar so črnci zunaj družbe (ibid.: 18). Trdi, da je linč črncev v ZDA osnova rasistične demokracije (ibid.).

Demokracije ni mogoče razumeti zunaj dveh sistemov – kolonialnega in suženjskega (ibid.: 20). Zato bi lahko trdili, da je v letu 2020 Evropska

unija nagnjena k protimuslimanski rasistični demokraciji. Mbembe razume enakost kot neločljivo povezano z nasiljem. Izpostavlja, da so delavski protesti kot odgovor na kapitalistično državno represijo na začetku 20. stoletja izzvali kritiko demokracije z vidika družbenih razredov (ibid.: 22).

Zato navaja, da so mitični temelji demokracije (ibid.: 23), denimo enakosti, pometli pod preprogo kolonializem, plantažno suženjstvo in kolonialno kazensko kolonijo (ibid.). Te oblike rasnih demokracij so stebri kolonialno-imperialnega reda, ki deluje z roko v roki z orožjem, tehnologijo in medicino (ibid.).

Mbembe pripoveduje, da je bil zgodovinsko kininovec (Cinchona) iskan zaradi svoje medicinske vrednosti, za pridobivanje kinina in drugih alkaloidov kot edinih učinkovitih zdravil proti malariji v času evropskega kolonializma, kar je bil razlog za njihov velik gospodarski in politični pomen. Sintetični kinin od leta 1944 in pojav nadomestnih terapij sta sčasoma končala obsežno finančno zanimanje za gojenje kininovca. Kljub temu se je akademsko zanimanje nadaljevalo, saj so bili številni alkaloidi kininovca obetavni v zdravljenju malarije *P. falciparum*, ki je razvila odpornost na sintetična zdravila. Vidne torej postanejo različne oblike kolonialne ekstrakcije, ki jih je zdaj možno dodati k tem modernističnim univerzalnim praksam za »človeštvo«. Jasno je, da se vse vrti okrog okcidentalnega človeštva, posledici pa sta kolonialno eksperimentiranje in kolonialna medicina.

To pa demokracijo ponovno povezuje z nasiljem; prvič, kapitalistična ali liberalna demokracija ima kolonijo v sebi (ibid.: 27), drugič, obstaja znotraj njenih meja in na njih (ibid.: 30), ter tretjič, črpa iz zgodovine brez ljudi (ibid.: 32). Horizont, ki ga odpirajo ti trije odnosi, je, da terorizem in protiterorizem trčita neposredno v središče zakona in pravic (ibid.: 33). Načini suverenosti so poglavitni (ibid.: 34), saj je suverena dominacija v današnji liberalni demokraciji brez vsakršne odgovornosti. Hkrati si je kapital vzel pravico odločanja o življenju in smrti, podedovano iz kolonialne dobe (ibid.). Kar (vnovič) zadeva koronavirusno bolezen (covid-19), je najboljši primer za to predsednik ZDA, Donald Trump. Mar se prisilnih ukrepov politike in okrepljene militarizacije v primeru covid-19 ne sprejema prav zunaj ali nad zakonom? Vse manj in manj se upošteva različne zdravstvene delavce, politika pa odloča v njihovem imenu.

Zato Mbembe vnovič našteje več oblik suverenosti. Državni teror uporabljata etnične konture za depolitizacijo družbenega protesta (ibid.). Česa tu ne razumemo? Tri tedne trajajoče francoske nemire, nasilje ter požige avtomobilov in javnih zgradb oktobra in novembra leta 2005 v predmestjih Pariza in drugih francoskih mest je izzvala smrt dveh mladoletnikov, vanje pa je bila vpletena mladina afriškega, severnoafriškega in francoskega izvo-

ra. Mediji so neredne predstavili kot jezo barbarske drhali. Sledil je monopol nad oblastjo, ki se kaže le z ubijanjem (ibid.: 35).

In ne nazadnje, ena bistvenih točk pri analizi demokracije je, da demokracija ustvarja družbo ločitve (ibid.: 42). S to izjavo nas Mbembe popelje v 2. poglavje, »Družbo sovraštva«. Mbembe se na tem mestu sklicuje na dve poziciji: prva je kontroverzni nemški pravnik Carl Schmitt, ki v svoji *The Crisis of Parliamentary Democracy* (1985; *Krizi parlamentarne demokracije*), prvotno objavljeni leta 1923 (kot *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*), ponudi kritiko parlamentarne demokracije – še zlasti kot je utelešena v obliki Weimarske republike. Mbembe rekuperira Schmittovo stališče s trditvijo, da je v demokraciji presežek prebivalstva v celoti ali delno brez pravic.

Druga Mbembejeva referenca je Wendy Brown. V članku »American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization« (2006; Ameriška nočna mora: neoliberalizem, neokonzervativizem in de-demokratizacija) razpravlja o tem, da sta neoliberalizem in neokonzervativizem dve različni politični racionalnosti v današnjih Združenih državah. Kot nadaljuje:

Njuno zadevno razvrednotenje politične svobode, enakosti, temeljnega državljanstva in pravne države v prid upravljanju v skladu s tržnimi merili na eni strani in valorizacijo državne oblasti za domnevno moralne cilje na drugi spodkopava tako kulturo kot institucije ustavne demokracije. Predvsem pa obe racionalnosti delujeta simbiotično in ustvarjata subjekt, ki je razmeroma ravnodušen do resnicoljubnosti in odgovornosti v vladi ter do politične svobode in enakosti med državljanji (Brown, 2006: 690).

Mbembe trdi, da je to, čemur smo danes priča, fantazija iztrebljanja kot produkt prepleta kapitala, tehnologije in militarizma kot osrednjega vozlišča neoliberalnega globalnega kapitalizma (2019a: 48). V takšnih razmerah je sovražnik družbena potreba, potreba po ontologiji naroda in konstitutiven za njegovo oblikovanje (ibid.). Rezultat je hipertehnološki razvoj najbolj nazadnjaške nacionalistične reakcionarne politike »krvne« identitete (ibid.: 52). Ob sklicevanju na *The Human Right to Dominate* (2015; Človeška pravica do prevlade) Nicolaja Peruginija in Neveja Gordona je razvidno, da militarizem za napredovanje ne potrebuje več nikakršne maske.

Bralec_ka je postavljen_a pred zelo podroben opis teh odnosov v bogatem literarnem jeziku s sočnimi skovankami. Te izhajajo iz literarnega repertoarja ter so preoblikovane v politične, filozofske in teoretične pojme.

Varnostna država stremi k stanju negotovosti – vsak izraz proizvaja ali se oklepa svojega nasprotja, saj je edini način za razumevanje neoliberalnega globalnega kapitalizma v njegovem nasprotju; vse, kar javno navajajo politiki, izvršni direktorji multinacionalk in vojaški generali, je najmanj nasprotno. Sklicevanje na negotovost, denimo, služi prav največji negotovosti. Mbembe (2019a: 55) gradi na kategoriji dvoma, ki postaja pomembna sila, ne pa na resnici in laži.

Mbembe v vseh teh konstelacijah razkriva rasizem kot gonilo, na podlagi katerega se vzpostavlja sovraštvo. Trdi, da gre manj za družbeni razred, ki bi ponovno združeval družbene skupine, temveč da sorodstvo pomeni krimnožic (ibid.: 56). To je tisto, kar Mbembe imenuje nanorasizem (ibid.: 57), manj razreda, tehnologija pa je prisotna brez vsakršne nedolžnosti, razgaljena. Nanorasizem, o katerem Mbembe govori že leta 2015 (glej Mbembe, 2015), je maloumni beli predsodek (Mbembe 2019a: 59), a hkrati osnova še enega stroja, hidravličnega rasizma, ki je stroj, menim, delujoč tudi brez računalnika, saj Mbembe v ta stroj za črpanje rasizma všteva tudi pravne birokratske državne ukrepe, in zatorej biti slep pomeni biti brezbrizen do razlik (ibid.). Okcident navsezadnje po vseh teh stoletjih še vedno spodbuja rasizem (ibid.: 61). Rasizem je konstitutiven za okcidentalne gone in ekonomsko subjektivnost (ibid.: 62).

Rasizem je za Mbembeja blago »v tej dobi razvratnosti«, obscenosti, »brez tega vira [pa] 'družba spektakla' [...] preprosto ne obstaja več« (ibid.), saj je zadobil status mesenosti, telesnosti (ibid.). Strast do dobička, mesenosti, poželenja, brutalnosti in spolnosti je tista, ki družbo spektakla spodbuja k rasizmu (ibid.).

Postojmo za trenutek. Očitno je, da celoten repertoar temeljnih besedil iz šestdesetih in sedemdesetih let prejšnjega stoletja zadobi nov zorni kot; *Society of the Spectacle* (1977; *Družba spektakla*, 1999) Guya Deborda – kamor se vrača domala vsak okcidentalni hipster in novi akceleratorist – je zdaj obarvana z manjkajočim delom, rasizmom.

Mbembe prav tako pokaže, da je Zahod ali okcident tisti, ki definira bit in zato lahko po zgodovinskih grozotah, genocidnih praksah, vsakokrat označi nov začetek, lahko začne na novo, veliki ponovni začetek. To je zahodna univerzalnost – vsakokrat začne iz nič (Mbembe, 2019a: 63). Zahod si ni sposoben zamisliti lastne končnosti, razen morda čiščenja, ki je genocidna logika čiščenja vseh, in če je potrebno, popolnega uničenja »manj človeških« (ibid.: 64).

Če že obstaja kakršna koli univerzalnost, je to univerzalnost nasilja, zmagovalcev vojn, ki vse izpričujejo o sistemu plenjenja (ibid.). To je povezano s še eno fantazijo, ki jo David Theo Goldberg (2015) imenuje za postrasno. V zad-

nji instanci dobimo iluzijo o drugem začetku, začetku drugačne zgodovine brez današnjega človeštva; fantazijo odstranitve (Mbembe, 2019a: 64). Ali kot je to izvrstno prikazala in pojasnila Shirley Anne Tate (2018): mit o postrasni družbi je mogoč za vse »druge«, vse te črnce, a le, če se izdajajo za belce.

Da je četrto poglavje, ki sledi »Nekropolitiki«, naslovljeno »Visceralnost«, ne preseneča, kajti kaj drugega je lahko rezultat nekrovladanja? Smrt! Ne gre za subjektivnost, temveč meso, surovo, zemeljsko instrumentalizacijo življenja s perspektive smrti, ki jo izvajajo kapital, tehnologija in militarizacija. Kateri pojem bi bolje ustrezal današnjemu nekroterorju in distopični nekroprihodnosti kot pa visceralnost? Pomislimo na status beguncev, stotisočih v Grčiji, prepuščenih nekrokapitalizmu neoliberalne dobe. Zato tehnopolitika presežnega vladanja v Afriki ustvarja molekularni kolonializem v regionalnih političnih prihodnostih (Mbembe, 2019a: 95). Ta molekularna oblika kolonializma je pojem, ki ga je skovala Margarida Mendes.⁵ Pomen miniaturizacije kolonializma, tako kot nanorasizma, je v njegovi absolutni, skorajda »nevidni« fragmentaciji.

Tako se spet povečuje seznam pojmov in oblik odtujitve, izkoriščanja in razlastitve, saj globalni neoliberalni nekrokapitalizem pomeni celoto neskončnih diferenciacij, fragmentacij in frakcij; te učinkujejo tudi na čas in prostor, ne samo na način kapitalistične produkcije.

Kot trdi Mbembe, je rezultat tega ustvarjanje novih oblik prostora (2019a: 96). Govori o ograditvi, koncentraciji zapiranja, zadnja oblika pa predstavlja, bi dodala, niz ukrepov za boj proti covidu-19, oblikovanih za zaščito svetovnega prebivalstva. Vse te oblike vodijo v »osiromašenje stvarnega« (ibid.: 109), ki za Mbembeja predstavlja novo razmerje po financializaciji. Mbembe se sklicuje na uvod Aserona Davisa in Karla Williamsa v »Elites and Power after Financialization« (2017; Elite in oblast po financializaciji), ki prinaša oris »odnosov med državo in kapitalom, inovativnih oblik pridobivanja vrednosti, novih elitnih negotovosti, virov v 'tekočih' [nenehno spremenljivih] časih ter vloge elitnih posrednikov in strokovnjakov« (Davis in Williams, 2017). Mbembejevo stališče tvori preplet neoliberalnega kapitalizma, računskih tehnologij in družbenih medijev, ki zrcalijo fazo človeštva (2019a: 114).

Vnovič je torej izpostavljena osrednjost tehnologije; digitalizacija prinaša dimenzijo nanodelca (milijardinke, 10⁻⁹), ki je dodan vsem tem procesom podrejanja, razlaščenja in diskriminacije. To je tudi razlog, zakaj Mbembe

5 Seminar *Molecular Colonialism in the Reign of Microorganisms (Molekularni kolonializem v vladavini mikroorganizmov)* predstavlja del cikla dogodkov v letu 2015 z naslovom *The World in Which We Occur (Svet, v katerem se pojavljamo)*, ki sta ga vodili Margarida Mendes in Jennifer Teets. Seminar je potekal v živo prek telefona in bil oblikovan okoli vprašanj, ki so jih naslovile_i govork_e_ci z vsega sveta (glej Internet Archive, 2015).

govori o nanorasizmu – ker sovпада z nanokamerami in neofašizmom (ibid.). Kot razkriva Mbembe: »Končno lahko postanemo naš spektakel, lastno prizorišče, lastno gledališče in občinstvo, celo lastna javnost. V tej dobi neskončnega kuriranja in razstavljanja samih sebe lahko končno narišemo lasten portret. Intimnost je nadomestilo tisto, kar je Jacques Lacan poimenoval 'ekstimnost'.« (ibid.) To skrajno »izolacijo samega sebe« poveže s člankom Evana Osnosa o čezmerno bogatih Američanih (v Silicijevi dolini, New Yorku in drugje), ki se pripravljajo na katastrofo, torej z zgodbo o gizdalinih, ki si želijo »zatočišča, daleč od mest, a ne povsem izoliranega« in ki »mislijo, da bi en sam človek nekako zmožgel zadržati klatežko drhal« (García Martínez v Osnos, 2017).

Tu imamo opravka z vzajemnim delovanjem psihoze, Rambo fantazij in ideologij bele nadvlade (ter kukluksklanovske prevlade rasističnih belcev). Zadnja poglavja knjige – po psihozi zgodovine, psihozi kapitala, psihozi militarizacije in fantazijah oblasti, željah po nadvladi rasističnih belcev in podobno – vodijo k še enemu nizu poglobljene refleksije o Frantz Fanonu (1925–1961). Mbembe Fanona izpostavlja kot psihiatra, političnega radikalneža, Panafričana in marksističnega humanista, ki se ukvarja s psihopatologijo kolonizacije in dekolonizacije. Fanona torej bere skozi odnos med političnim in psihiatričnim.

Že v predavanju iz leta 2016 je Mbembe kategorijo visceralnosti povezal z dvema pomembnima Fanonovima deloma in pokazal, »kdaj sta klinično in politično sokonstitutivni in kdaj ne« (Mbembe, 2016a). V delu *A Dying Colonialism* (1967; *Umirajoči kolonializem*) je Fanon opozarjal na to, da se postkolonialne elite spreminjajo v plenilce znotraj lastnih družb. Fanonova konceptualizacija nasilja neposredno odraža »genocidne vzgibe« evropskega kolonializma v njegovi »temeljni, empirični in fenomenalni dimenziji« (Bangstad, 2018).

V »Fanonovi lekarni« (5. poglavje) se »Mbembe obrača k Fanonu, da bi označil 'kolonizacijo kot orjaški stroj za proizvodnjo želja in fantazij', ki so brez dvoma materialistične. Opozarja nas, da če 'obstaja skrivnost kolonije, je to nedvomno ta: podrejanje staroselca_ke z željo'. To je različica Fanona, ki se ukvarja tako s tem, kar nas žene, kot s tem, kar si želimo odgnati« (Coovadia, 2018).

Pomen Fanona za Mbembeja in tudi druge mislece, kot so Lewis Gordon, Ngũgĩ wa Thiong'o, Linda Tuhiwai Smith, je, da je Fanon razkril trk (Mbembe, 2019a: 118), dvoličnost, ki pod liberalno demokracijo pritajeno skriva tudi podcenjevanje kolonializma s strani nekdanje Vzhodne Evrope ter odklanjanje reparacij Zahoda za kolonialne genocide in plenjenje. Kolonializem omogoča demokracijo, zato je volja do življenja liberalnega de-

mokratskega režima belcev, ki stremijo k nadvladi, vzniknila neposredno iz opustošenja, popolnega uničenja in genocida. Mbembe torej vpelje Fanona zato, da bi razsežnost uničenja zajel v tri smeri razprave: rasizem, imperIALIZEM in pravico do samoodločbe ter naše razmerje do uničenja in smrti (ibid.). Na podlagi te analize Mbembe ponovno združi kolonializem, fašizem in nacizem, da bi z genealogijo taborišč porušil prvi evropski mit o človeštvu (ibid.: 121). Kot eno zgodnejših oblik brutalne genocidne politike nacistične Nemčije navaja pokol ljudstev Herero [in Namaqua oz. Nama] leta 1904 [v Namibiji, nekdanji nemški koloniji v Afriki] ter zagovarja stališče, da njihov pokol predstavlja prvi genocid 20. stoletja (ibid.: 125). Zgodovina taborišča, ki sloni na študiji Federica Rahole (2007), taboriščnega sistema ne predstavi kot dogodek, temveč kot verigo zločinov (Mbembe 2019a: 123). Prav tako Mbembe zelo natančno razkrije tudi razliko med koncentracijskimi taborišči in taborišči za iztrebljanje, namenjenih judeocidu [množičnemu poboju Judov] (ibid.: 126).

Ob sklicevanju na Fanona Mbembe izpostavi njegovo analizo alžirske vojne za neodvisnost proti francoskim kolonizatorjem, ki jo je opredelil kot »pravi genocid« (ibid.: 128), v zvezi s tem pa rasizem za Fanona ni nikoli naključen (ibid.: 130). Fanon govori o dveh vrstah rasizma: o vulgarnem – lahko bi rekli o znanstvenem – in kulturnem rasizmu; oba sta subkortikalna, generična rasizma (ibid.). Fanon trdi, da je rasistovo zanikanje lastnega rasizma povezano tudi s spolnostjo. Moškost črncev se sprejema in predstavlja kot »nevarnost« za prevladujočo družbo, češ da bo s tem »ukrade-na« »moškost« prevladujoči beli skupnosti.

Rezultat je skupek najbolj grozljivega; črnska oseba je vedno »druga«, vselej očrnjeno bitje v poziciji »predmeta med predmeti« (Fanon v Mbembe 2019a: 132). Mbembe podrobno opisuje bele rasistične fantazije, ki črnca spreminjajo v spolni objekt.

Navaja, da sta »dionizijska in sadomazohistična spolnost [...] v rasistični fantazmagoriji« (Mbembe 2019a: 135) povezani s falusom.

Tako kot v svojih prejšnjih knjigah se tudi tukaj Mbembe obsežno sklicuje na Jacquesa Lacana; francoski psihoanalitični teoretik je govoril o falusu kot o označevalcu, ki ga ni mogoče preprosto zvesti na penis kot tak in ki deluje v metaforičnem in metonimičnem nizu proizvajalca pomenov. Vendar v nasprotju z Lacanom Mbembe na tej točki izpostavlja, da falus ni niti

organ brez telesa, tako ljub določeni zahodni psihoanalitični tradiciji. Nasprotno, v kolonialnih – in s tem rasističnih – situacijah predstavlja tisto, kar se v življenju na najčistejši način kaže kot nabrekanje, sunek in vdor. Jasno je, da je nemogoče govoriti o sunku, nabrekanju in

vodoru, ne da bi se vrnili k falusu, če že ne k njegovi telesnosti, pa vsaj k njegovemu živemu mesu, njegovi sposobnosti pričanja o področjih čutnega, občutju raznovrstnih občutkov, vibracij in drhtenja (barve, arome, dotika, teže, vonjave). V kontekstu rasne dominacije in s tem družbenega manjšinstva se črnski falus dojema predvsem kot izjemna moč afirmacije. Predstavlja ime za obenem popolnoma afirmativno in transgresivno silo, ki je ne uspe zadržati nobena prepoved.

Kot tak radikalno nasprotuje rasni moči, ki se, poleg tega, da se v prvi vrsti opredeljuje predvsem kot moč prepovedi, predstavlja tudi kot obdarjena s falusom, ki deluje kot njen emblema in lišp, a tudi kot osrednji aparat njene discipline. (ibid.: 136)

Od tod dalje lahko preberemo seznam načinov kastracije črnca, začeni z linčanjem (ibid.: 137), kar Mbembeja prepričljivo vodi do oblikovanja temeljne, cinične inverzije, ki obdaja kolonialistične fantazije in fantazije bele rasne nadvlade: natanko zaradi razkošnega organa so žrtve nenadoma same odgovorne za nasilje, ki se izvaja nad njimi (ibid.).

»Ta zadušljivi poldan«, 6. poglavje, nadaljuje z odnosom do kapitalizma (ibid.: 158); ker je kapitalizem ekonomski sistem, obenem pa tudi režim grehov, deluje s psihopatološkimi metodami prisile, organizacije in prerazporeditve moči, da stvari postavi v red, vendar zgolj »za ekstrakcijo njihove notranje vrednosti« (ibid.).

Za kapitalistični ekonomski sistem je pomembno le tisto, kar lahko ustvari dodano vrednost, dobiček, ki ga nato privatizirata in kapitalizirata izključno kapitalist ali multinacionalna korporacija.

Hiperizkoriščano črnsko telo je za ekstrakcijo še več dobička spremenjeno v ničvredno. Najenostavnejše je seveda popolnoma izničiti delo, s tem pa pretvoriti delovno silo v odvečno.

Glavni mehanizem za največjo možno ekstrakcijo in razlastitev, kot ga izpostavi Mbembe, je urejanje, denimo razvrščanje, reorganizacija in ekonomizacija blaga in teles. Predlaga tri glavne režime: suženjstvo, kolonializem in kapitalizem. Kot navaja Mbembe, v vseh teh formacijah ne gre toliko za socialno smrt (ibid.) – gre za odpadek, izsušitev (ibid.: 159).

V tem poglavju Mbembe vstopa tudi v ostro polemiko z drugimi vejami črnskih filozofij, tako zgodovinskih kot sedanjih, trenutnih. Ta polemika se začne že s samim pojmom »družbene smrti«, ki ga je predlagal Orlando Patterson (1982), ter se nadaljuje z razlikovanjem treh zgodovinskih in sedanjih linij. Prva je afrocentrična linija (Mbembe 2019a: 161), druga afropesimizem (ibid.: 162). Kot je izpostavila ena od vodilnih osebnosti afropesimizma, Frank B. Wilderson III (2020), akademik in nagrajeni avtor, je

afropesimizem neprimerljiv prikaz črnosti, kjer rasa obarva (skorajda) vse.

Mbembe je do tega oster; navaja, da je rasni pesimizem zasidran v beli Ameriki in njenem globokem prepričanju, »da je mogoče svobodo in varnost bele rase zagotoviti le na račun življenja nebelcev« (2019a: 162). Tretja linija, ki je Mbembeju bližja, je afrofuturizem, saj s sabo prinaša tehnološke elemente. Poudarja, da afrofuturistična kritika humanizma gradi na analizi kapitalizma.

Mbembe je eden redkih postkolonialnih avtorjev, ki se tako neposredno in vztrajno ukvarja z analizo kapitalizma. Izrecno obravnava načelo rase, a ne kot označevalec identitete, marveč kot prag, ki povzroča venenje življenja in snovi ter ustvarja ničelni svet (ibid.: 168) – še več, kot tisto, kar rekonfigurira tudi celoten mehanizem ekstrakcije vrednosti in hkrati zagotavlja brezvrednost živega mesa. Mbembe se nenehno obrača nazaj in naprej, h kolonialnemu suženjskemu sistemu, ki je proizvedel sužnja kot človeško biološko zalogo (ibid.: 165). Če povzamem, v tej izjemno prodorni knjigi, ki jo je treba predstaviti forenzično, se skozi analizo kapitalizma ponovno aktivira politična razsežnost postkolonialne in dekolonialne kritike.

Kaj knjigi umanjka? Nikjer se ne sklicuje na nekdanji vzhodnoevropski prostor, nekdej znan kot »drugi« svet; edini sklic nanj je povezan z balkanizacijo in rebalkanizacijo kot procesov hiperfragmentacije teritorija z etničnimi vojnami v Evropi 20. stoletja na ozemlju Balkana (nekdanja Jugoslavija). Eno od možnih pojasnil je Mbembejevo popolno distanciranje od ideje socializma. Zdi se, da ima odpor do vala socializma in komunizma v šestdesetih letih, obeh sodelujočih v dekolonizacijskih procesih.

V zadnjem razdelku 6. poglavja z naslovom »Kapitalizem in animizem« (ibid.: 177) Mbembe končno predstavi to univerzalizacijo kot postajanje objekt, strast do biti pretvorjen v blago, kot glavno značilnost časa, v katerem živimo. To tezo je razvil že leta 2013. John Drabinski (2013) je dobro sintetiziral to osrednjo točko Mbembeja in zapisal, da se pomena človeškega in družbenega temeljito

spremenita s kulturnim in tehnološkim življenjem 21. stoletja, ki preoblikuje klasične marksistične predstave o blagovnem fetišizmu in povezavi med delom in blagom [...]. Kaj to pomeni za naše razmišljanje o demokraciji, ko pa naši modeli in izrazi za teoretiziranje *demosa* (in sorazteznih pojmov pripadnosti, pravičnosti in podobnih) prihajajo iz drugih stoletij. Iz stoletij, v katerih se je odvijal boj za ohranitev občutka subjektivnosti *proti* redukciji človeškega subjekta na objekt; zgodnji

Marxov humanizem, bi lahko rekli, temelji na prav takšnem boju. Toda doba animizma, ki jo tukaj preiščujemo z Mbembejevega vidika, da je želja človeškega subjekta postati objekt, s tem postajanjem-objekt pa postati animiran v novem *pravem* pomenu besede, v trenutku spremeni vse. To pomeni, da je z vidika 21. stoletja razlikovanje med virtualnim in dejanskim povsem zakompliciralo načine razmišljanja o razmerju, ki izhajajo iz 18. do 20. stoletja. Animizem zahteva, da o virtualnosti in aktualnosti razmišljamo drugače, kar je v mnogih pogledih enako, kot če izjavimo, da bi morali ugotoviti, kako demokracijo misliti drugače (Drabinski, 2013; poudarek v izvorniku).

»Kako misliti drugače?« vpraša Drabinski (2013). Trenutno, v času, ko pišem to recenzijo, smo sredi pandemije covid-19. Na današnji dan, 8. aprila 2020, je po podatkih univerze Johns Hopkins v ZDA vsaj 402.923 primerov okužb. V ZDA je zaradi koronavirusa umrlo najmanj 13.007 ljudi (Hollingsworth idr., 2020).

To je naša naloga, ampak ali smo tega sposobni? Dvoumna univerzalnost, kot pokaže Mbembe, je proces postajanja znotraj neoliberalnega globalnega kapitalizma, ki univerzalizira kolonialno stanje črnkega-telesa-stvari po celotnem neoliberalnem globalnem nekrokapitalističnem svetu. Gre za proces univerzalizacije kolonialnega črnkega-telesa-stvari na ves svet (Mbembe, 2019a: 178). Ali smo sposobni misliti drugače? Tudi zato, ker se zdi skorajda nemogoče arhivirati pretekle in sedanje zgodovine znotraj ter z običajnimi mehanizmi spominjanja in urejanja – vsi so namreč rezultat postmodernističnega besednjaka in besednjaka rasistične bele nadvlade, taksonomij in tako naprej.

Zato Achille Mbembe govori o antimuzeju.

Prevod iz angleščine: Jovita Pristovšek.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić, Tjaša Kancler in Jovita Pristovšek.

Literatura

Abebooks. Native Son by Richard Wright. Dostopno na: <https://www.abebooks.com/Native-Richard-Wright-Harper-Brothers-New/22882338817/bd> (10. april 2020).

Bangstad, Sindre (2018): Achille Mbembe's Fanonian Meditations. *Africa is a Country*, 12. januar. Dostopno na: <https://africasacountry.com/2018/12/achille-mbembes-fanonian-meditations> (10. april 2020).

- Brown, Wendy (2006): American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. *Political Theory* 34(6): 690–714.
- Coovadia, Imraan (2018): Africanism and Afrofuturism: Imraan Coovadia Considers Blackness, Black Panther and Achille Mbembe's Critique of Black Reason. *The Johannesburg Review of Books*, 4. april. Dostopno na: <https://johannesburgreviewofbooks.com/2018/04/04/africanism-and-afrofuturism-imraan-coovadia-considers-blackness-black-panther-and-achille-mbembes-critique-of-black-reason/> (10. april 2020).
- Davis, Aeron in Karel Williams (2017): Introduction: Elites and Power after Financialization. *Theory, Culture & Society* 34(5–6): 3–26.
- Debord, Guy (1977): *Society of the Spectacle*. Detroit: Black & Red.
- Debord, Guy (1999): *Družba spektakla, komentarji k družbi spektakla. Panegrik*. Ljubljana: Koda.
- Drabinski, John E. (2013): *Mbembe, Democracy, Animism*. Dostopno na: <http://jdrabinski.com/2013/12/06/Mbembe-democracy-animism/> (10. april 2020).
- The Editors of History (2019): *Huguenots*. Dostopno na: <https://www.history.com/topics/france/huguenots> (10. april 2020).
- Epstein, Helen C. (2017): America's Secret Role in the Rwandan Genocide. *The Guardian*, 12. september. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/news/2017/sep/12/americas-secret-role-in-the-rwandan-genocide> (10. april 2020).
- Fanon, Frantz (1967): *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.
- Foucault, Michel (2004): *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. London: Penguin.
- Glissant, Édouard (1993): *Tout-Monde*. Paris: Gallimard.
- Goldberg, David Theo (2015): *Are We All Postracial Yet?* Cambridge: Polity Press.
- Hollingsworth, Julia, Ben Westcott, Adam Renton, Jack Guy, Fernando Alfonso III, Meg Wagner and in Mike Hayes (2020): April 8 Coronavirus News. *CNN*, 8. april. Dostopno na: <https://edition.cnn.com/world/live-news/coronavirus-pandemic-04-08-20/index.html> (10. april 2020).
- ICTY (International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia) (n. d.): *Srebrenica Genocide: No Room For Denial*. Dostopno na: <https://www.icty.org/en/out-reach/documentaries/srebrenica-genocide-no-room-for-denial> (10. april 2020).
- Internet Archive (2015): *The World in Which We Occur: Molecular Colonialism*. Dostopno na: <https://archive.org/details/TWWWOsession2> (10. april 2020).
- Larsonneur, Claire, Arnaud Regnaud, Pierre Cassou-Noguès in Sara Touiza (ur.) (2015): *Le sujet digital*. Dijon: Les Presses du Réel.

- Mbembe, Achille (2003): Necropolitics. *Public Culture* 15(1): 11–40.
- Mbembe, Achille (2013): *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, Achille (2015): Nanoracisme et puissance du vide. V *Le Grand Repli*, N. Bancel, P. Blanchard and A. Boubeker (ur.), 5–11. Paris: La Découverte.
- Mbembe, Achille (2016a): *Frantz Fanon & the Politics of Viscerality*. Dostopno na: <https://humanitiesfutures.org/media/achille-mbembe-frantz-fanon-politics-viscerality/> (10. april 2020).
- Mbembe, Achille (2016b): *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, Achille (2019a): *Necropolitics*. Durham and London: Duke University Press.
- Mbembe, Achille (2019b): *Kritika črnskega uma*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Osnos, Evan (2017): Domsday Prep for the Super-Rich. *The New Yorker*, 23. januar. Dostopno na: <https://www.newyorker.com/magazine/2017/01/30/doomsday-prep-for-the-super-rich> (10. april 2020).
- Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death*. Cambridge: Harvard University Press.
- Perugini, Nicola in Neve Gordon (2015): *The Human Right to Dominate*. New York: Oxford University Press.
- Rahola, Federico (2007): La forme-camp: Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du present. *Cultures et Conflits* (68): 31–50.
- Rajah, Jothie (2020): *The Killing of Al-Baghdadi: Translating from Liberal Legality to Necropolitical Law*. Dostopno na: <http://www.ifk.ac.at/index.php/kalender-detail/translating-from-liberal-legality-to-necropolitical-law.html> (10. april 2020).
- Schmitt, Carl (1923): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. München: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1985): *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tate, Shirley Anne (2018): Border Bodies: Mixedness and Passing in *Prison Break*. V *Border Thinking: Disassembling Histories of Racialized Violence*, M. Gržinić, 138–151. Vienna: Academy of Fine Arts Vienna.
- Wilderson III, Frank B. (2020): *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation.

Dekolonialne poti vednosti in izgradnje spomina

Pogovor z Diegom Falconíjem Trávezom

Abstract

Decolonial Pathways of Knowledge and Memory Building. A Conversation with Diego Falconí Trávez

In the interview, Diego Falconí Trávez reflects about the processes of memory erasure. He highlights Enrique Dussel's concept of the first modernity, which signifies the period and time in which imperial Spain began articulating euro-centric and universal notions of History. After eight centuries of Mozarabic power in the Southern part of the Iberian Peninsula, the last years of the 15th century were marked by Castile's claims over the territory. This is also the period of the conquest of Abya Yala, which was later named as the Americas by the Europeans.

Keywords: memory, first modernity, imperial Spain, Abya Yala

Diego Falconí Trávez is a lawyer and holds a PhD in Literary Theory. He is an Associate Professor at the Autonomous University of Barcelona, and a professor and researcher at the College of Jurisprudence, University of Saint Francis of Quito. He researches gender, decoloniality and the relationships between literature and law. In 2016, he received the Casa de las Américas award in the Best Essay category.

Povzetek

V intervjuju Diego Falconi Trávez reflektira proces brisanja spomina. Bralce opozori na koncept prve modernosti Enriqua Dussela, ki označuje dobo in čas, ko je začela imperialna Španija artikulirati evrocentrične in univerzalne pripovedi o Zgodovini. Po osmih stoletjih mozarabskega vladanja na južnem delu Iberskega polotoka, so zadnja leta 15. stoletja zaznamovale teritorialne zahteve Kastilije. To je bilo tudi obdobje osvajanja Abya Yale, ki so jo Evropejci pozneje preimenovali v Amerike.

Ključne besede: spomin, prva modernost, imperialna Španija, Abya Yala

Dr. Diego Falconí Trávez je pravnik in doktor literarne teorije. Je izredni profesor na Avtonomni univerzi v Barceloni ter profesor in raziskovalec na pravnem kolidžu Univerze svetega Frančiška v Quitu. Raziskuje področje spola, dekolonialnosti in razmerja med literaturo in pravom. Leta 2016 je prejel nagrado Casa de las Américas v kategoriji najboljši esej.



Intervju je nastal znotraj umetniško-raziskovalnega projekta *Genealogy of Amnesia: Rethinking the Past for New Future of Conviviality* (*Genealogija amnezije: Premišljevanje preteklosti za novo prihodnost sobivanja*), ki ga je za obdobje od 2018 do 2020 finančno podprl Avstrijski znanstveni sklad (FWF) in institucionalno Akademija za likovno umetnost Dunaj.

Kako politike spomina, zanikanja in izbrisa delujejo v Španiji?

Za razumevanje izbrisa spomina se moramo najprej dotakniti tistega, čemur Enrique Dussel pravi prva modernost: prostor-čas, v katerem imperialna Španija začne artikulirati evrocentrični in univerzalistični pogled na zgodovino. V zadnjih letih 15. stoletja, po osmih stoletjih mozarabskega življenja in vladavine južnemu delu Iberskega polotoka, Kastilja to ozemlje terja zase. Skoraj takoj zatem se to preplete z zasedbo Abya Yale, ozemlja, ki ga Evropejci kasneje poimenujejo Amerike. Zanimivo je, da se je proces beljenja v tistem času dogajal ravno v Španiji. Obsegal je spreminjanje imen

in priimkov ter versko spreobračanje ljudi z namenom, da bi bili »čim manj mávrski«.

Po mojem mnenju se s tem začne kolonialni izbris. Zgodovino Španije danes še vedno poučujejo s to idejo o belskosti, ki je izničila mavrsko preteklost. To je sovisno z drugimi procesi, na primer z okupacijo Kanarskih otokov – prvim eksperimentom iztrebljanja –, ki pa v večini zgodovinskih besedil ni opisana. Španci se danes še vedno učijo, da so španski konkvistadorji »odkrili« in »civilizirali« Amerike. Mislim, da ta rasistična pripoved o belskem osvajalcu vključuje ta spomin na hispansko sodobnost. Temeljna sprememba v srednjem veku, ki je Španiji sploh omogočila postati velesila, še naprej oblikuje to, kar je Španija danes. Spominjanje tega je temeljno, saj se je vmes zgodilo več izbrisov.

Kako se Španija sooča s kolonialno zgodovino in fašizmom v navezavi na trenutne politične razmere?

Zdi se mi, da je to neposredno povezano s prihodom frankizma ter s kolonialno genealogijo, ki kaže strahove in paranojo pred nadzorom. Vojne za neodvisnost Amerik so se zgodile v 19. stoletju in v Latinski Ameriki ustvarile nove politične projekte, ki so ošibili španski imperij. V geopolitični scenarij so se vmešale še Združene države Amerike in Španiji povzročile izgubo njenih zadnjih čezmorskih kolonij: Portorika, Kube in Filipinov. Z artikulacijo kvaziapokaliptične pripovedi o španskem imperiju je bilo kar naenkrat konec ideje o »državi, kjer sonce nikoli ne zaide«. Imperij iz davnih davnih časov se je soočil s krizo, povezano z izgubo moči in nadzora nad različnimi ozemlji in njihovim prebivalstvom. S tem procesom se je zamajala tudi španska maskulinitet.

Osredinil bi se rad na to idejo, saj se mi zdi, da lahko ravno v času te krize začnemo opazovati nove oblike kolonialnega nadzora, usmerjene predvsem v Latinsko Ameriko. Ta trenutek se mi zdi ključen, saj v eni ideologiji – hispanizmu, ki se ravno takrat izoblikuje – implementira serijo projektov, ki želijo ohraniti špansko kolonialno moč. Hispanizem ni zgolj ideja združevanja različnih narodov v en nacionalni projekt: Kraljevino Španijo. Geopolitično skuša hispanizem uresničiti idejo o čezmorski duhovni, ekonomski, kulturni in jezikovni enotnosti, ki bi Španiji omogočila stare in nove oblike nadzora nad nekdanjimi kolonijami. Evrocentrizem latinskoameriških elit je hispanizmu omogočil razcvet in nadaljevanje vse do današnjih dni, kljub temu, da je bil pogosto preizpraševan.

Fašizem in hispanizem nista sinonima, vendar pa je hispanizem s svojo nostalgijo za imperijem pomembna osnova za fašizem.

Kako komentiraš skupnostni imaginarij, ki ga ti procesi oblikujejo?

Hispanizem 19. stoletja je deloval s pomočjo nadzora španskega jezika in literarnih besedil. V resnici je bilo zelo malo interesa za literarno produkcijo latinskoameriških avtorjev. Španija je bila zainteresirana za primerjavo svoje literature s tisto drugih evropskih narodov; ta evrocentrična kulturna izmenjava je pravzaprav osnova primerjalne književnosti. Pravo zanimanje hispanizma je bilo ustvarjanje literarnega kanona, zasidranega v Španiji, ki bi zagotavljal kulturni nadzor. To je Združenim državam Amerike – novi ameriški imperialni sili – poslalo močno sporočilo, in sicer: »Ne pozabite, da je Španija država jezikovne in kulturne dediščine vseh špansko govorečih Amerik.«

Althusser je učil, da je treba ideologije interpelirati. Feministke se zavedajo, da je treba za uspešno artikulacijo političnega projekta interpelirati patriarhat. Za dekolonialne projekte iz Abya Yale je prav hispanizem tista ideologija, ki mora biti interpelirana, saj ravno njegove korenine omogočajo rasizem in kolonializem. Kljub temu zelo malo antikolonialnih zahtev prevprašuje hispanizem.

Smo namreč v kritičnem trenutku, ko se pojavljajo konservativne in skrajno desne politične stranke (kot je Vox v Španiji) in kažejo zobe. S pomočjo hispanizma so implementirale svoja evrocentrična in katoliška stališča. Ni naključje, da je mehiški predsednik pred nekaj tedni [aprila 2019, op. p.] izjavil, da se mora Španija opravičiti za konkvisto izpred petsto let. Španski predsednik je odgovoril, da se to ne bo nikoli zgodilo. To torej pomeni, da se mora hispanistični projekt nadaljevati in še naprej združevati celotno kompleksno ozemlje Kraljevine Španije.

Zato se mi zdi bistveno, da hispanizem mislimo kot ideološko celoto, ki razvršča kompleksno ozemlje v sodobni Španiji in ki hkrati vedno utemeljuje svojo »veličino« v odnosu do nadvlade drugih. Seveda moramo analizirati tudi druge izbrise, na primer izbris, izvršen v času španske tranzicije; gre za pakt, ki si ga je Franco zamislil tik pred smrtjo. Recimo, da je bil to precej blažji frankizem, ki je Španiji omogočil postati demokracija, kot jo poznamo danes.

Španska tranzicija je ustvarila veliko past: idejo, da se je vse prebivalstvo po koncu nasilne diktature mirno združilo. Toda ne, ni bilo tako. To je bil trenutek, ko se je hispanistični projekt spet utrdil, ko so se ponovno pojavile kulturne, politične in kolonialne reference.

Svojim študentkam_om vedno postavim naslednje vprašanje: »Ste se kdaj vprašale_i, zakaj je Don Kihot še vedno tako pomembno knjižno delo?« Seveda je roman Miguela de Cervantesa odličen, transgresiven v norčevan-

ju iz v tistem času priljubljenih viteških romanov. Prav tako gre pri njem za precej plodno in ustvarjalno rabo španskega jezika. Vendar je ob tem močno strateško orodje za oblikovanje narodne enotnosti. Don Kihot po Španiji potuje skupaj s Sančo Pansem. Skozi številne kraje španskega gorovja prispeta v Katalonijo; Sančo Don Kihotu pomaga zediniti Španijo in zato je roman še danes ključnega pomena.

V tem smislu hispanizem in frankizem za zedinjenje Španije uporabljata druge priljubljene zgodovinske mite, tudi take iz obdobja pred obstojem Španije. Zgodovina Numancije, majhne ibernske skupnosti, ki so jo napadli Rimljani, je bila podlaga za dramo, ki jo je prav tako napisal Cervantes in je temeljila na ideji o obrambi Španije. To enotnost Španije hispanizem in frankizem uporabljata za odkrivanje sovražnikov, ki nasprotujejo Španiji. Proti takim sovražnikom se je treba nasilno bojevati, ker imajo skoraj falično zavist do Španije.

Gibanja za neodvisnost Katalonije in Baskije se prav tako ukvarjajo s pripovedjo o kastiljski moči in falično nevoščljivostjo španski naciji. Vendar mislim, da je še nevarneje, kadar Katalonci in Baski izjavljajo, da so »bili prve španske kolonije«. Ne, v tem primeru ne gre za to, saj so bili vedno državljani »prvega sveta«. Nikoli niso izgubili svoje človeškosti kot staroselke_ci ali potomke_ci Afričank_ov, ne nazadnje so imeli koristi od španskega kolonializma. Trpeli so pod frankizmom, tj. španskim fašizmom, toda katalonizem je bil med drugim zelo rasističen in kolonialen projekt. Želim povedati, da izbris spomina, temelječ na ideološkem projektu moderne Španije, na Evropejke_ce in Latinoameričanke_e vpliva zelo različno.

Izjemno problematično se mi zdi, da vse španske vlade nadaljujejo z obrambo hispanske ideje, ki ima veliko skupnega s kolonializmom in frankizmom. Španija je donkihotski politični projekt in mislim, da je ravno zato v Latinski Ameriki toliko odpora proti španskemu vsiljevanju, toliko odpora iz Katalonije in Baskije ter hkrati toliko podpore s strani političnih elit. Ker je bil spočet na tako maskulin, patriarhalen in kolonizirajoč način, nam to omogoča, da vse skupaj prevprašamo.

Kateri so, tako zgodovinsko kot sedaj, vzroki in učinki rasizma, islamofobije in antisemitizma?

Evropski projekt je bil vedno projekt rasizacije in beljenja. Zaradi tega je imela Španija vedno dvoumen položaj v Evropi. Včasih, še nedolgo tega, so rekli, da se Evropa konča na Pirenejih ravno zaradi strahu pred neciviliziranim drugim, ki sta ga predstavljali Španija in Portugalska. [Edward] Said je zelo dobro opredelil orientalizem, da je prav drugi, tisti, ki ni belka_ec,

postavljen v to fikcijo belskosti. Zdi se mi, da je vse, kar živimo, reciklirane nekdanih, že implementiranih diskurzov. Ta evrocentrični diskurz, ki je ustvaril toliko rasno konstituiranih drugih, moramo kontekstualizirati tudi drugod po svetu. NATO je celostna artikulacija, ki s severa z uporabo imperialne logike vsiljuje globalne politike boja proti terorizmu. Te ne služijo samo stigmatizaciji »teroristov«, temveč celotne populacije, kar je pravzaprav nadgradnja dolgo prisotne ideje med Evropo in »Orientom«. Islamofobija je rasistična zamisel, ki izvira, kot sem že prej omenil, iz ideje Španije, osvobojene mavrskega prebivalstva. Hkrati je do izгона sefardskih judov prišlo leta 1492, ko je Kolumb prispel do Abya Yale.

Ta diskriminacija, ta strah pred drugim je bil tudi del španske konkviste. Precej pomembno se mi zdi razumeti, kako nekatere *kronike Indij*, zgodovinska in literarna besedila, ki so jih zapisali španski konkvistadorji, kažejo na potrebo pri staroselskem prebivalstvu iskati to drugost mavrskega prebivalstva. Tudi liki, ki so se v Španiji borili proti Mavrom, na primer mučenec San Pelayo, se v Abyi Yali pojavijo, da bi zažgali sodomite. Ta »neevropski drugi«, ki je dolgo krožil po Evropi, se je ponovno pojavil v Amerikah. Zdi se mi, da je to, kar živimo danes, zgolj ponovna posodobitev globoko zakoreninjenega rasizma in etnocentrizma, ki se začne s prihodom Kolumba oziroma z njegovim katoliškim, belskim, imperialnim projektom. Študije so pokazale, da je s kolonizacijo Abya Yale rasizem postal globalen in poenoten diskurz. Bolje povedano, pred prihodom Evropejcev v Abya Yalo je rasizem seveda že obstajal, vendar ne kot globalen, sodoben diskurz. Prav v trenutku, ko se pojavi ta »novi« drugi, verski, znanstveni in pravni diskurzi rasizem artikulirajo in uveljavijo kot univerzalen. Zato menim, da mora biti vsak antirasistični projekt tudi antikolonialen.

Vsi procesi, zamaskirani v multikulturne projekte, ki vključujejo druge z namenom izbrisa njihove kulturne drugačnosti, so del našega vsakdanjega geopolitičnega konteksta. Moči s severa še naprej rešujejo evrocentrične, rasistične in kolonialne imaginarije, ki si prizadevajo »udomačiti« ljudstva juga. Zdi se mi, da je v časih islamofobije globalni antikolonializem ključni koncept, ki nas mora združiti tako na jugu kot v diasporah, da bi lahko našli skupno stališče.

Kje vidiš kontinuitete in spremembe pri obravnavanju zgodovine v Španiji?

Opredeliti se moram kot rasizirana oseba, ki se je morala pred nekaj leti preseliti sem v Španijo, v Katalonijo. Vsak dan tukajšnjega bivanja sem opazoval sile kontinuitete, ki skušajo zaščititi ta evropsko-hispanski pros-

tor. Čutil sem željo ljudi in institucij, da bi moje telo disciplinirali z rasne in kulturne perspektive, ter bil priča ljudem z več rasnimi in razrednimi presečišči, ki so zaradi tega nečloveško trpeli. Opazil pa sem tudi odpor in spremembe. Zato se mi zdi nujno razumeti, da so v Španiji, deželi, ki je migrante tradicionalno pošiljala v druge države, ravno priseljenci tisti, ki so spremenili razpravo. Antikolonialni in dekolonialni diskurz sta v zadnjih petih letih pridobila izjemno moč, kar ima opraviti s tistimi, ki so se sem priselili. Mislim, da se te razprave – te današnje refleksije, ki nam omogočajo razumeti naše privilegije, razlike in skupni boj – ne bi nikoli zgodile, če ne bi tvegali svojih teles na prvi bojni črti, prepričujoč diskurze z neposredno telesno konfrontacijo.

Ko pomislim na kolonialnost v akademskem svetu, se spomnim Carmen Romero Bachiller; napisala je članek, ki se zdi precej težaven in kolonialen. Z analiziranjem dogajanja v Indiji in ZDA je skušala obravnavati kolonialnost in kvir teorije, pri tem pa citirala avtorice, kot so Gayatri Spivak, Gloria Anzaldúa itd. Nikoli ni problematizirala kolonialnega odnosa Španije z Latinsko Ameriko ali s Filipini, še manj je upoštevala pedre, lezbe in travestite, ki tu živimo. Prebral sem te članke, objavljene v prvem desetletju tega stoletja, in se vprašal: Kako je to mogoče? Kako je mogoče, da oseba, ki premore senzibilnost v zvezi s spolno kategorizacijo, ne pomisli, da bi reflektirala privilegije, ki ne prepričujejo kolonialnega v povezavi s hispanisko triangulacijo, o kateri sem govoril? Veliko mojih kolegic_ov se ukvarja z intersekcionalnostjo in pri tem za legitimizacijo znanja zlahka posega k besedilom iz ZDA. Kadar mislijo na kolonialnost v ZDA, govorijo o kulturi *chicano* [mehiško-ameriški kulturi], a zakaj se ne bi ukvarjali s kolonialnostjo migracij tukaj? Zakaj tovrstne produkcije večina strokovnjakinj_ov ne upošteva?

Če razmišljam z bolj optimistične perspektive, moram reči, da diskontinuitete v hispanističnem diskurzu izhajajo natanko iz te telesnosti, iz teh diaspor. To je precej kritičen način za začetek prepričevanja rasnega diskurza in govora o kolonialnosti, ki sta bila do zdaj nedotakljiva. Zdaj recimo vem, da je Romero Bachiller spremenila svojo perspektivo, in to mi je všeč. Kritične dekolonialne misli ne bi bilo, če teh ljudi, praks in besedil številni ne bi prepričevali. To je bilo precej pomembno. Verjamem namreč, da pri naših bojih včasih ne razumemo, da je glavni sovražnik hispanizem – obramba Španije na rasističen in kolonialen način –, ki onemogoča etični dialog. V Latinski Ameriki mnogi vztrajajo, da je »biti latinskoameriški« del slavljenja vezi s hispanizmom. To se mi zdi problematično, ker dovoljuje nadaljevanje tega kolonialnega odnosa. Prepričan sem, da mora biti napad na hispanizem strateški; rasistični in kolonialni kontinuiteti, ki obstaja v Kraljevini Španiji, mora povzročiti še močnejši kratek stik.

Kateri vidiki so ključni pri zamišljanju ustreznih predpogojev za emancipacijske možnosti spominjanja?

Eno izmed ključnih vprašanj mišljenja v akademski sferi je razumeti način delovanja spomina v drugih prostorih. Države, kot so Argentina, Čile in Kolumbija, so nas veliko naučile o spominu – predvsem zaradi hudih in bolečih diktatur ali nasilja, do katerega je prihajalo v njihovi zgodovini. Te države so sprožile gigantske spominske refleksije, veliko bolj poglobljene kot v Španiji. Pri Argentini in Kolumbiji ni šlo zgolj za teoretični okvir, temveč tudi za prakso. Komisije za pravičnost so poskušale obsoditi povzročitelje političnega nasilja in obuditi spomin na ljudi, ki so bili izbrisani iz uradne zgodovine. V Španiji pa je razmislek o spominu še vedno v povojih. Tu še ni mogoče izkopati umrlih v državljanski vojni, še vedno so nekje na robu. Velikanski razkol je španska tranzicija skušala nekako zakrpati, a ji ni uspelo, še vedno je prisoten. Pravici še ni bilo zadoščeno, Franco je umrl, ne da bi mu bilo sojeno, prav tako kot mnogim njegovim sokrivcem.

Druga ozemlja globalnega juga so o spominu razmišljala bolj poglobljeno – Južna Afrika, na primer, s konstrukcijo apartheida in posledičnim procesom sprave, ki je skušal spomin na to vzpostaviti. Mislim, da je prvi, odločilen korak pri ponovnem mišljenju spomina v tem prostoru razumeti odsotnost razprave o spominu v Španiji in nujno vzpostaviti druge procese. Ta večvrednostni kompleks vzpostavlja predstavo, »da bomo na našem ozemlju vse iznašli sami, razen če to prihaja iz Evrope ali ZDA«. Procesi refleksije, do katerih je prišlo v državah juga, morajo pomagati refleksiji, ki od tu izhaja. Zavedam se, da je to kontradiktorno, a verjamem, da se nam ni treba tako zelo osredotočati na Španijo ali Evropo. Dekolonialne prakse in mišljenje bi morale najprej najti druge poti vednosti in izgradnje spomina.

Ena izmed osnovnih zadev, ki se dotikajo mojega življenja in dela na območju Andov, je povezana z rabo govora. Spomin je tradicionalno utelešen v napravah za pisanje, v Andih pa je pisava neposredno povezana s kolonizacijo. Pisava je bila mehanizem kolonizacije. Ko je Nebrija leta 1492 uredil špansko slovnico, je kralju in kraljici sporočil: »Slovnica pomaga osvajati.« Razumevanje konstrukcije spomina zgolj s pomočjo pisave je zato v andskem primeru velikanska zmota, saj se je spomin staroselskega prebivalstva in prebivalstva afriškega porekla k sreči prenašal ustno. Shranjen je bil v tkivu in njegovih nosilcih.

Zamišljanje drugih oblik artikulacije spomina torej dopušča tudi spreminjanje predstav o zgodovini, saj je spomin ne nazadnje proces pripovedovanja zgodb. Na zahodu obstaja kronološka šablona. Tudi Hegel artikulira idejo progresivne kronologije: zgodovina človeštva se je začela v Evropi in

od takrat se vzpenja. Ravno Evropa je tista, ki nam pomaga povzpeti se in biti v svoji človeški pripovedi čim bolj civilizirani.

Mislim, da moramo predlogo za izgradnjo linearnega, progresivnega spomina prevpraševati. Staroselsko prebivalstvo in prebivalstvo afriškega porekla artikulirata krožno, eliptično spominjanje, spominjanje preteklosti-prihodnosti. Drugače povedano: spomini, ki presegajo pisavo, so ključna protiutež, protipozicija. Kljub temu se mi zdi nujna previdnost pri kulturnih apropiacijah predstav o času. Za primer: akademiki, kot sem jaz, ki smo *mestici* in pobelčeni, ker živimo v Evropi, se ne bi smeli ukvarjati s tveganimi procesi kooptacije ali zgolj z rabo spominov staroselk_cev in potomk_cev Afričank_ov. Mislim, da moramo dialog spodbujati na način, ki ne apropiira vednosti. To je nekaj, kar se dogaja v okviru dekolonialnih pristopov in kar me navdaja s precejšnjo skrbjo.

Verjamem, da je mišljenje o spominu in njegovi cirkulaciji na jugu bistvena protiutež hispanskemu in evrocentričnemu spominu. Taki, kot sem jaz, ki živimo v diaspori ali smo del migracij, ki želimo prevajati besedila in metodologije, moramo biti previdni pri svojem delovanju, da ne bi sodelovali pri odtujitvi idej juga, ki so uporabne na severu. Ljudje, ki delujemo kot most med kulturami, imamo možnost, a hkrati predstavljamo tudi nevarnost, da rabo teh spominov pervertiramo, da jih ponovno vzpostavimo po linearni, kolonialni, evrocentrični in progresivni logiki, zato moramo biti posebej pazljivi.

Kakšne so zmožnosti umetniških, družbenih in političnih praks v analitičnih procesih in kritičnih intervencijah?

Ključno se mi zdi razmišljati o umetniški praksi, saj ima umetnost zmožnost reprezentacije, ki pa ni nikoli enaka resničnosti. Seveda obstaja postopek imitacije in kreacije. Najbolj navdušujoča vrednost umetniškega dela je po mojem mnenju njegov transgresivni potencial – tako umetniškega artefakta kot umetniške prakse, ki lahko v tem primeru pomagata razbiti kolonialni in hegemonski hispanski imaginarij.

Tako na ozemljih »tretjega sveta« kot v diasporah v Španiji so bile v zadnjih letih predstavljene številne fascinantne umetniške prakse, ki niso le izpovedovale zgodb ali artikulirale identitete, temveč tudi kritično intervenirale v evrocentrično umetnost. To je neke vrste estetska sabotaža. Tu je pomembno poudariti transdisciplinarni dialog, ki izhaja iz specifičnega političnega boja, a nas pogosto pripelje na isto mesto. Zato so umetniške prakse bistvene za prekinitev ločevanja disciplin, zelo pozitivistične lastnosti 19. stoletja. Na srečo danes nekateri ljudje vstopajo med znanost in aktivizem

ter komunicirajo z umetniškimi praksami. Tovrstne nečistoče nam lahko pomagajo pri odkluku od ideala čistosti – dediščine, ki konstituira to, kar je Evropa, in reprezentira to, kar je Španija; nečisti prehodi, ki razdirajo te globoko rasistične in kolonialne ideale.

Pri tem so ključni politična praksa in prostori srečevanja, kjer ljudje poslušajo drug drugega, govorijo drug z drugim in poskušajo delati to, kar se jim zdi zasebno, a je v svojem bistvu vendarle javno. Vsaj v tem mestu, v Barceloni, so bili tovrstni prostori nujni. In nanje vedno lahko računam. Kar se tiče škode, ki jo povzroča kolonialnost: ta majhna zavetišča so zame drobne oaze, v katerih si lahko opomoreš. Tu sem sklenil prijateljstva in spoznal sokrivdo – večni izziv pri vzpostavljanju odnosov z ljudmi, s katerimi ne razmišljaš enako. Taki prostori se mi zdijo nujni tudi zato, ker brez njih ne bi bilo antikolonialnih, dekolonialnih in antirasističnih premislekov. V teh prostorih take misli vznikajo, občutja postajajo skupna itd. Mislim, da moramo še naprej krepiti take prostore, seveda ne brez kritičnega pogleda nanje in na nas same.

Barcelona, Španija, 5. april 2019

Angleški zapis po španskem izvirniku: Tjaša Kancler.

Slovenski prevod: Miha Poredoš.

Redakcija slovenskega prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



Parazit, patriarhalna pripoved: ponavljanje stereotipov ženskega vedenja

Abstract

***Parasite*, a Patriarchal Narrative: Repeating Stereotypes of Female Behaviour**

In the article, the author analyses *Parasite*, a film directed by Joon-ho Bong. The film was nominated for and won a number of awards, among them the Palme d'Or at the Cannes film festival and four Oscars (Best Picture, Best Director, Best Original Screenplay, and Best International Feature Film). The analysis shows that western reception of the film is based on false assumptions about South Korean society, where the collapse of the middle class is becoming more and more evident and neoliberalism is starting to prevail. The analysis is based on a critical assessment of the representation of individual characters and shows that the film is imbued with misogyny and male-centered power, and how gender and capitalistic hierarchy manipulate emotions and control behavior.

Keywords: South Korea, capitalism, misogyny, gender, hierarchy, male-centered power

Yela An is internationally recognized artist, using various art forms and expressions, focusing on gender (in)equalities and media. She was born in Seoul, South Korea, and finished her studies of Photography in Japan. Currently, she is a doctoral candidate at the Academy of Fine Arts in Vienna.

Povzetek

Avtorica v prispevku obravnava film *Parazit* režiserja Bong Joon-hoja, ki je prejel številne nagrade, med drugimi zlato palmo na festivalu v Cannesu in štiri oskarje (za najboljši film, režiserja, scenarij in tujejezični film). Analiza pokaže, da je bila zahodnjaška recepcija filma utemeljena na napačnih predpostavkah o južnokorejski družbi, v kateri postajata vse očitnejša propad srednjega razreda in prevlada neoliberalizma. Analiza temelji na kritični oceni reprezentacije posameznih likov in pokaže, da je film moškosrediščen in poln mizoginije ter kako družbeni spol in kapitalistična hierarhija manipulirata s čustvi in določata naše vedenje.

Ključne besede: Južna Koreja, kapitalizem, mizoginija, družbeni spol, kapitalistične hierarhije, moškosrediščnost

Yela An je mednarodno priznana umetnica, ki pri svojem delu uporablja različne umetniške izraze, vsebinsko pa je osredotočena predvsem na spolne neenakosti in medije. Rojena je bila v južnokorejskem Seulu, na Japonskem je doštudirala fotografijo, trenutno pa je doktorska kandidatka na dunajski Akademiji za likovno umetnost.

Uvod

V tem besedilu bom z analizo južnokorejske filmske uspešnice obravnavala tri korejske družine različnih finančnih in socialnih položajev ter izobrazbenih ravni, ob tem pa pokazala, kako heteropatriarhat dosledno prodira v vsako od njih. Poleg tega bom obravnavala propad srednjega razreda v kapitalizmu in neoliberalizmu, spremenjeno vlogo žensk v korejski družbi ter razvoj delavk v korejski zgodovini. Analizo bom razširila z obravnavo značajev protagonistov in zapletov, povezanih z mizoginijo ter moškosrediščnostjo, obenem pa obravnavala, kako sta družbeni spol in kapitalistična hierarhija povezana s čustvi in vedenjem.

Film *Gisaengchung (Parazit)*, ki ga je režiral Bong Joon-ho, je na filmskem festivalu v Cannesu leta 2019 prejel zlato palmo, na 92. podelitvi oskarjev pa osvojil štiri, za režijo, izvirni scenarij, film in mednarodni celovečerec. Poleg teh je prejel tudi mednarodne filmske nagrade: zlati globus za najboljši film v tujem jeziku (2020), nagrado SAG za izjemno igralsko zasedbo v filmu (2019), nagrado na mednarodnem filmskem festivalu v Vancouvru (2019) in na filmskem festivalu v Sydneyju (2019), nagrado združenja filmskih kritikov v Washingtonu DC (2019), nagrado filmskih kritikov v Seattlu (2019), nagrado združenja newyorških filmskih kritikov (2019), hollywoodsko filmsko nagrado (2019), nagrado britanskega neodvisnega filma za najboljši tujejezični film (2019) itd.

Velja izpostaviti, da v filmu zgodbo vodijo očetje in sinovi iz nuklearnih heteronormativnih družin, protagonistke pa so uporabljene kot podpora zgodbi o moških likih.

Prva, revna družina (družina Kim):

Oče Ki-taek

Mati Chung-sook

Sin Ki Woo

Hči Ki Jung

Druga, bogata družina (družina Park):

Oče Dong Ik

Mati Yeon Kyo
Sin Da Song
Hči Da Hye

Tretja, družina v kleti:

Moon Gwang, nekdanja hišna pomočnica
Geun Se, njen mož v kleti

Stranski liki:

Šofer Yoon
Ki Woojev prijatelj: Min¹

Opis vlog in razmerja moči

Glavna zgodba se vrti okrog sina Ki Wooja, osrednje figure revne, pomoči potrebne družine, ki se trudi, da bi družino z nizkimi dohodki izvlekel iz revščine. Zdi se, da se čuti odgovornega za njeno preživljanje in ohranjanje služb družinskih članov. Igralke so v filmu, ki odraža takšen patriarhalni sistem, v družbi, kjer prevladujejo moški, v vlogah stereotipnih žensk.

Najstarejši sin Ki Woo, ki s svojo revno družino živi v polkletnem stanovanju, izkoristi priložnost za poučevanje prvorojenke Da Hye iz bogate družine. Ki Woo ob zaposlitvi pri Yeon Kyo za Da Songa, drugorojenca bogate družine, priporoči še svojo mlajšo sestro Ki Jung, češ da je strokovnjakinja v inštruiranju umetnosti. Ob nastopu dela pri premožni hiši sta Ki Jung in Ki Woo nemudoma pripravljena lagati ter pričneta načrtovati, kako izriniti druga uslužbenca bogate družine, šoferja Yoona in hišno pomočnico Moon Gwang. Ki Jung in Ki Woo v hišo kot šoferja pripeljeta svojega očeta Ki Taeka, mamo Chung Sook pa kot hišno pomočnico. Zaradi njihovega popolnoma povezanega sistema goljufij in lažnih identitet bogata družina ne prepozna, da so Ki Woo, Ki Jung, Ki Taek in Chung Sook v sorodu.

Zgodba se v *Parazitu* torej vrti okoli dogodkov, povezanih s pridobitvijo zaposlitve pri bogati družini, prevaro in nezakolitostjo. Da bi izvedli to popolno prevaro, Ki Taek in njegovi družinski člani delujejo brez vsakršnega občutka krivde in oklevanja. Kljub temu jim ne uspe prikriti vonja svojega doma, polkletnega stanovanja, ki prežema njihova telesa in oblačila. Oviija se okoli njihovih teles, tudi ko so daleč stran od svojega stanovanja.

¹ Pri prevodu korejskih imen smo se naslonili na angleške različice imen celotne igralske zasedbe in ekipe s spletnega mesta IMDb, kot jih navaja avtorica v svojem tekstu (op. prev.).

Na deževen dan, ko je Dong Ikova družina na počitnicah, Ki Taekova družina popiva in obeduje v Dong Ikovi dnevni sobi. Moon Gwang, ki je bila hišna pomočnica, preden je njeno mesto prevzela Chung Sook, se medtem vrne v hišo, da bi videla moža. Njen mož Geun Se živi v skrivni hišni kleti, ki je namenjena zavetju pred zračnimi napadi. Moon Gwang prosi Chung Sook, zdajšnjo hišno pomočnico, da enkrat na teden nahrani Geun Seja. Chung Sook zavrne njeno prošnjo, hkrati pa ji zagrozi, da bo Yeon Kyo, lik matere v bogati družini, povedala za Geun Seja in skrivno klet. Prevaranti, ki se izdajajo za naključne uslužbenke, a so člani iste družine, namreč svoje vezi ponesreči razkrijejo Moon Gwang in njenemu možu Geun Seju. Moon Gwang in Geun Se fotografirata Ki Taekovo družino, s tem pa nenadoma prevzameta nadrejeni položaj, ki družino ogrozi. O tem nameravata obvestiti Yeon Kyo, lik matere iz premožne družine. Družini se prepirata za mobilni telefon, na katerem so posnetki, med tem spopadom pa Chung Sook prejme Yeon Kyojin klic, da se družina nepričakovano predčasno vrača s počitnic.

Med prerivanjem družin, ki sledi, Moon Gwang dobi smrtonosen udarec v glavo in umre, medtem ko jo Ki Taekova družina skupaj z njenim možem osami v skrivni kleti.

Ob povratku bogate družine se mora Ki Taekova družina vrniti domov v svoje polkletno stanovanje, ki pa je zaradi naliva poplavljen. Tisto noč mora prespati v začasnem zavetišču. Zaradi nenadne Da Songove rojstnodnevne zabave je družina naslednji dan poklicana na delo. Ko se na zabavi Ki Woo spusti v skrivno klet, da bi ubil Geun Seja, Moon Gwanginega moža, z namenom, da družina obdrži delovna mesta pri bogati družini, ga Geun Se napade. Ta se nato pojavi na Da Songovi rojstnodnevni zabavi in Ki Jung zabode v srce; med obračunom s Chung Sook umre tudi sam. Tik pred smrtjo pokaže svojo zvestobo Dong Iku, ki pa ga ne pozna, saj se je ves čas skrival v njegovi kleti. Dong Ik hoče sina Da Songa, ki je medtem padel v nezavest, odpeljati v bolnišnico. A avtomobilski ključki so pod Geun Sejevim truplom. Ko se Dong Ik poskuša dokopati do njih, se ob smradu Geun Sejevega telesa prime za nos. To Ki Taeka tako užali, da ga zabode do smrti, po incidentu pa se zateče v skrivno klet Dong Ikove hiše, kjer odtlej živi. Ko Ki Woo nekega dne opazi Morsejevo kodo in ugotovi, da njegov oče vse od tedaj živi v kleti, si zada, da bo zaslužil toliko denarja, da bo v prihodnosti postal lastnik te hiše, tako da bo njegov oče lahko prišel iz kleti ter zaživel z njimi.

Analiza

Čeprav imajo ženski liki ključno vlogo v zgodbi filma, je razpon njihovega delovanja in čustev omejen. Poleg tega sta v filmu revnejši družini finančno odvisni od žena, saj sta njuna moža bankrotirala s propadom svojih podjetij. Finančna odvisnost od žene odpira enega najočitnejših elementov nenehno ponavljajoče se patriarhalne pripovedi v dejanski korejski družbi, ki se pojavlja tudi v fikcijski strukturi filma: androcentrizem (starogrško ἀνδρ, »moški«) je praksa, zavestna ali ne, ki postavlja moško stališče v središče človekovega pogleda na svet, kulturo in zgodovino, s tem pa kulturno marginalizira ženskost. Vendar pa je dejstvo, da imajo ženske v filmu ekonomsko moč v družini, v ostrem nasprotju s pripovedjo o tradicionalnih vlogah spolov, ki jih ženske zavzemajo v korejski družbi. Kljub temu lahko vidimo, da je androcentrizem v središču patriarhalnega sistema korejske družbe.

Propad srednjega razreda in razredne razlike v Koreji

Preden Ki Taek, oče družine z nizkimi dohodki, prevzame službo šoferja pri bogati družini, to delo opravlja šofer Yoon. Ta na vsak način vztraja, da inštruktorico umetnosti in »terapevtsko strokovnjakinjo« Ki Jung, ki naj bi študirala v tujini, odpelje do doma. V tem prizoru šofer Yoon vztrajno poizveduje o njeni nepremičnini, da bi ugotovil, kateremu družbenemu razredu pripada. Yoon namreč dvomi o družbenem ozadju Ki Jung, saj njen videz razkriva njen razred. V času svojega službovanja je razvil »sposobnost razlikovanja in dober okus« (Bourdieu, 1984: 170). Z drugimi besedami, šofer Yoon skuša na podlagi okoliša, v katerem živi Ki Jung, preveriti njen družbeni razred. Njen življenjski prostor določa njen družbeni razred. Ker ugotovi Yoonovo namero, Ki Jung dvakrat zavrne njegov predlog, da jo odpelje domov.

Zdi se, da vprašanje »Kje v Koreji živite?« zadeva vprašanja lastnine, razreda in akademske klike. V filmu je vrsta indicev o tem, da je Ki Taekova družina iz srednjega razreda zdrsnila v nižjega. Med prvimi inštrukcijami Ki Woo pove Yeon Kyo, da je bil kot deček pri skavtih. Njegova družina je torej morala biti dovolj premožna, da ga je včlanila mednje, saj v Koreji skavtske aktivnosti stanejo približno dvesto tisoč wonov za sezonske dejavnosti, registracijo in zavarovalnino. Dodaten strošek so še uniforme in ostala oprema (*JoongAng Ilbo*, 2008). Še več, Ki Woo bi lahko prijateljeval z Minom, le če je Ki Woojeva družina nekoč pripadala srednjemu razredu. V korejskem šolskem sistemu učenke_c, razen v primeru specializiranih srednjih šol, kot sta naravoslovna in tuja jezikovna šola, hodijo v šolo blizu doma. Možnosti,

da se različni razredi na korejskem nepremičninskem trgu srečajo in da otroci, ki izhajajo iz različnih družbenih razredov, postanejo šolski prijatelji, je torej malo. Zato lahko Ki Woo in Ki Jung z vedenjem in načinom govora posnemata habitus srednjega razreda.

Ki Taek, očetovska figura v družini z nizkimi dohodki, je nekoč delal kot šofer v parkirni službi, bil pa je tudi samostojni podjetnik, lastnik restavracije z ocvrtimi piščanci in tajvanske slaščičarne. Podjetji sta propadli, družina pa izpadla iz srednjega razreda. Restavracija z ocvrtimi piščanci in tajvanska slaščičarna nakazujeta nov posel pisarniških uslužbenk_cev po upokojitvi. Upokojene_i pisarniške_i delavke_ci namreč vse svoje prihranke in upokojitvene bonuse vlagajo v odpiranje piščančjih restavracij, saj je mnogim Korejkam_cem ocvrt piščanec všeč kot pozni večerni prigrizek, piščančje restavracije po upokojitvi pa so »varna stava« (Park, 2014). Po razcvetu piščančjih restavracij so se zaradi zasičenosti trga številne zaprle. Nemaleokrat se je zgodilo, da je manjše korejsko samostojno podjetje propadlo. Zaradi hitre prilagoditve Južne Koreje (neo)liberalnemu demokratičnemu kapitalizmu korejska vlada ni vzpostavila mreže socialne zaščite za samostojne podjetnike.

Podobno socialno ozadje ima tudi tretja, »kletna« družina; tudi Moon Gwang in Geun Se sta nekoč vodila tajvansko slaščičarno. A razlika med Geun Sejevo in Ki Taekovo družino je očitna, saj si je Geun Se finančna sredstva za svoje samostojno podjetje sposodil pri oderuhu. Zaradi dolga se tudi skriva v kleti.

Ko Moon Gwang izgubi službo hišne pomočnice in obišče Geun Seja v skrivni kleti, poskuša Chung Sook poklicati policijo, Moon Gwang pa jo prosi, naj je kot sopripadnica socialno ogrožene skupine ne pokliče. Na tej točki ji Chung Sook pojasni, da ne potrebuje pomoči. Ko se Dong Ikova družina vrne s počitnic, Moon Gwang steče v pritličje, da bi Dong Iku in Yeon Kyo povedala za prevaro Ki Taekove družine. Pri vratih, ki vodijo iz kleti v pritličje, pa jo Chung Sook brcne nazaj v klet. V tem prizoru se Chung Sook, ki je najbolj praktična oseba v Ki Taekovi družini, brez obotavljanja odloči za nasilno dejanje, da bi ohranila status. Pretehta, da je poškodba ali smrt Moon Gwang precej manj problematična kot to, da njena celotna družina izgubi službo pri bogati družini. Za Chung Sook je strah pred revščino večji od strahu pred tem, da bi zagrešila zločin.

Skratka, družine, ki so v stiski, ne načrtujejo prihodnosti. Ne zato, ker ne bi hotele, ampak zato, ker je ne morejo. Ko ga Ki Taek povpraša o načrtih za prihodnost, mu Geun Se odgovori, da se v kleti počuti prijetno, kot da bi se tam rodil; kot pravi sam, zavrača svojo prihodnost in se odreka statusu. Načrti za prihodnost ustrezajo le finančno »situiranim«. V prizoru v kleti

lahko na podlagi Geun Sejevega imetja domnevamo o njegovih načrtih; na primer, uči se za opravljanje korejskega pravosodnega izpita, a ne ve, da je ta od leta 2018 ukinjen.

V drugem prizoru, ki poteka v zavetišču, Ki Woo poizveduje o Ki Taekovem načrtu. Ta mu odgovori, da ti brez načrta ne more nikoli spodleteti. Tako kot Geun Se tudi on na koncu sprejme svoj položaj. Po Ki Taekovem umoru Dong Ika voditeljica novic poroča o tem primeru; pojasnjuje, da je nenaden pokol na dvorišču za hišo pripadnika višjega razreda precej nenavaden. Z drugimi besedami, nenačrtovano in nepričakovano se zgodi v okviru določenih razredov.

Želja in spoštovanje višjega razreda v neoliberalizmu

Neoliberalizem se prepleta z željo in spoštovanjem višjih razredov, saj poudarja, da je treba na trgu konkurirati pošteno. Višji razred je postal vzor, saj si je svoj uspeh prigaral. Zaradi »drugotenja revnih« se bankrot šteje za posameznikovo napačno ravnanje in presojo. Da bi ljudje prejeli subvencijo, morajo dokazati svojo revščino in zdravstveno nezmožnost za opravljanje dela. V revščini je težko zadovoljevati osnovne človekove potrebe, kot so bivališče, hrana in oblačila.

Po drugi strani pa je lahko celo naravna nesreča priložnost za višji razred. Na dan povodnji se nesreča zgodi le družinam, ki imajo nizke dohodke in živijo v neustreznih razmerah. Ko se Ki Woo spusti po uličnih stopnicah, opazi neizmerno količino dežja, medtem ko v Dong Ikovi hiši ni ne duha ne sluha o poplavi; še njegova skrivna klet je od Ki Taekovega polkletnega stanovanja varnejša pred naravno katastrofo. In medtem ko mora dan po poplavi Ki Taekova družina prespati v zavetišču, Yeon Kyo za Da Songa pripravlja rojstnodnevno zabavo. Med telefonskim pogovorom s prijateljico ji Yeon Kyo omeni, da je bil dež blagoslov, saj je spral onesnaženje. Tudi v prizoru v kleti, ko Ki Taek, Ki Woo in Ki Jung padejo po stopnicah, torej ko se položaj spremeni in ko Ki Taek skuša rešiti nastalo situacijo, ta obenem izrazi zaskrbljenost zaradi Dong Ika in Yeon Kyo, češ da bosta prijazna človeka šokirana, ko bosta izvedela resnico. Iz njegovega komentarja je mogoče sklepati, da v želji po pripadnosti višjemu razredu in spoštovanju idealizira Dong Ika.

Še več, ob Dong Ikovi vrnitvi domov Geun Se ceremonialno zapoje pesem. Podobno kot Ki Taek in Geun Se občudujeta Dong Ika, si tudi Ki Woo želi biti podoben svojemu prijatelju Minu. Ko Min obišče Ki Wooja na domu, se zdi, da se ta svojega polkletnega domovanja sramuje. V prvem delu prizora si Ki Woo ne upa prepoditi pijanega moškega, ki urinira pred njihovim

stanovanjem, nasprotno pa Min moškega obvlada. Vse odtelej, ko bogata družina zaposli Ki Wooja, pa si ta upa odgnati pijanega moškega. Ki Woo dobi prav tolikšno samozavest, kot jo ima Min. Ta je opazna tudi takrat, ko Ki Woo družini razkrije svoj tihi načrt, da bo Da Hye po vpisu na univerzo postala njegovo dekle. Njegova drža postane enaka Minovi, kot takrat, ko ga je Min vprašal, ali bi bil pripravljen inštruirati Da Hye; Min mu je tedaj tudi omenil, da bo Da Hye po doseženi polnoletnosti uradno zaprosil za zmenek. Ki Woo je naposled kognitivno oponašal Mina.

V primerjavi z drugimi razredi se pripadnikom višjega razreda v neoliberalizmu in kapitalizmu ni treba toliko truditi, da bi ohranili pripadnost razredu in bogastvo. Nasprotno pa za napredovanje po družbeni lestvici pripadniki ostalih razredov vlagajo svoje neprecenljivo delo, znanje in trud. Ki Taek in Geun Se, ki nista dosegla višjega družbenega razreda, Dong Ika častita kot boga, saj je uspeh, bogastvo in čast dosegel mnogo mlajši od njiju.

V neoliberalni in kapitalistični družbi pripadnost višjemu razredu velja za rezultat prizadevanj. Gre za ironično iluzijo, da je trg pravičen za vse. Revni družini Dong Ika in Yeon Kyo opisujeta kot prijazna človeka; razlog je preprosto – njun kapital zagotavlja delovna mesta in redna plačila. Obe družini pričneta posnemati bogato družino, takoj ko se njuno finančno stanje ali razmere nekoliko izboljšajo.

Ko denimo Ki Taek in njegovi padejo po stopnicah ter Moon Gwang in Geun Se odkrijeta, da so družina, Moon Gwang prevzame pobudo in spremeni obnašanje; uporabljati prične angleške besede, kot počne Yeon Kyo, in kritizira vedenje Ki Taekove družine v dragoceni arhitekturi slavnega arhitekta Namgoonga. Moon Gwang in Geun Se se pohvalita s svojim poznavanjem umetnosti in kulture, da bi potrdila svoj razred; revni družini sta med sabo konkurenčni in druga drugi dokazujeta, katera od njiju ima bolj prefinjen okus in stabilnejše finančno stanje. Trije načini razlikovanja med vladajočim in podrejenim razredom so hrana, kultura in prikaz (oblačil, lepotne nege, toaletnih potrebščin in domače služinčadi) (Bourdieu, 1984: 183–184). V prizorih, kjer Ki Taekova družina popiva, se njen okus za pijačo razvija glede na dohodek družine. Na samem začetku filma, preden se zaposlijo, v svojem polkletnem domovanju pijejo najcenejše pivo (Filite), kasneje, ko se celotna družina zaposli, pa doma pečejo meso in pijejo japonsko pivo (Sapporo); Chung Sook je edina, ki še vedno pije najcenejše pivo (Filite). Nadalje, v času, ko si Dong Ikova družina privošči počitnice, Ki Taekova družina v Dong Ikovem domu uživa drage tuje žgane pijače. Najcenejše korejsko pivo (Filite) je v filmu *najbolj* »priljubljen okus za najbolj ekonomično hrano zaradi potrebe po reprodukciji delovne sile z najnižjimi stroški« (Bourdieu, 1984: 177–178). Hrana pa ne razkriva le okusa razre-

dov, temveč je hkrati merilo utelešenega razlikovanja. Hrana in pijača se bosta namreč prebavili in absorbirali v telo ter se nazadnje odrazili v obliki telesa, ki bo razkrilo pripadnost družbenemu razredu.

Pierre Bourdieu ugotavlja, da je telo »najbolj neizpodbitna materializacija razrednega okusa, ki se kaže na več načinov« (Bourdieu, 1984: 190). Telo je pokazatelj družbenega razreda; Dong Ik in Yeon Kyo, ki pripadata višjemu razredu, imata mladi in zdravi telesni obliki; v primerjavi z Yeon Kyo sta Chung Sook in Moon Gwang prikazani kot obilni in umazani ženski srednjih let. Tudi Ki Taek in Geun Se sta predstavljena kot stara in suhljata moška s suho kožo. Ko telo postane obvladljiv objekt, postane dobro oblikovano telo simbol sposobnosti, bogastva in delavnosti. V *Dialektiki razsvetljenstva*, ki obravnava moderno kulturo, Adorno in Horkheimer (2002: 256) trdita, da je telo »kot podrejeno in zasužnjeno znova in znova predmet posmeha in udarcev, hkrati pa je kot prepovedano, postvarelo in odtujeno predmet poželenja«. Fizično telo namreč velja za manjvredno in objektivizirano kot »obvladljiv in nadzorovan predmet«, odtlej pa si ljudje prizadevajo za idealno in standardizirano obliko telesa. Z drugimi besedami, dojemanje telesa se je pretvorilo v materialistično naložbo v njegov videz.

Dong Ik želi ohraniti distanco med svojo družino in zaposlenimi, toda sinu in hčeri ti zagotavljajo znaten del storitev oskrbe, z njima pa imajo tesne odnose. Viviana Zelizer denimo vztraja pri ozki definiciji gospodinjstva: kjer v prebivališču dva ali več posameznikov dlje časa preživlja vsakdanje življenje – vključuje pa tudi plačane skrbnike in rejnike, ljubimce in sorodnike (Zelizer, 2005: 213). Hišna pomočnica Moon Gwang se zbliža z Da Songom, s tem pa nadomesti vlogo matere Yeon Kyo. Yeon Kyo je sicer upodobljena kot ljubeča do svojega sina, a med njo in otrokom ni fizičnega stika. Da Song z najetima hišno pomočnico in tutorico dobi čustveno stabilnost – ko slika, sedi v naročju svoje tutorice umetnosti Ki Jung, z Moon Gwang pa vzpostavi stik tudi potem, ko je že bila odpuščena iz službe.

Julie Nelson (v Zelizer, 2005: 300–301) trdi, da starši ali negovalci trg otroškega varstva redko opredeljujejo kot »golo neosebno menjavo denarja za storitve«. Vpleteni vzpostavljajo intenzivne osebne stike, zaupanje in medsebojne odnose. Vendar pa skrbnica_ik postane nadomestljiv subjekt v enaki meri kot druge_i zaposlene_i, četudi so ji_mu zaupani osebni odnosi. Intima med zaposleno_im in otrokom namreč deluje kot alternativno razmerje – zaposlene_i članice_i so nadomestki, ki jih je mogoče kadar koli zamenjati – v filmu Yeon Kyo omeni, da je imel Da Song pred prihodom Ki Jung veliko različnih tutorjev umetnosti.

Korejski moški šovinizem

Ki Taek: Sin, ponosen sem nate.

Ki Woo: Oče, jaz na to ne gledam kot na prevaro ali zločin.

Tako ali tako grem naslednje leto na to fakulteto.

Ki Taek: Torej imaš načrt!

(Parazit, 2019)

Ključni značilnosti *Parazita* sta heteropatriarhat in družbenospolna normativnost vlog mož in žena, film pa utrjuje stereotipe o spolnih vlogah in moški šovinizem.

Film *Parazit* prispeva k neposodobljeni in zakoreninjeni korejski družbi, v kateri prevladujejo moški. V južnokorejski družbi se sicer pojavlja nova mizogina težnja, imenovana »punčkin očka«, kar pomeni očeta, ki je tesno navezan na svojo hčer. Sloni na pričakovanju, da bo hči dobro poskrbela za starše in delovala očarljivo, kar je razširitev čustvenega izkoriščanja žensk. Vendar ta film še vedno prikazuje večjo naklonjenost sinovom v korejski družbi. Zgodbo vodijo moškosrediščni liki, osrednje pa so tudi heteroseksualne, dvostarševske družine, se pravi heteronormativne kode – ta heteronormativnost v korejski kinematografiji še vedno prevladuje. Glavna zgodba se razvija z moškima protagonistoma družine z nizkimi dohodki, Ki Taekom in Ki Woojem. Ki Woo je kot prvorojenec deležen prednostne obravnave. Tudi drugorojencu Da Songu iz bogate družine je posvečeno več pozornosti kot njegovi sestri Da Hye; ta se pogosto pritožuje zaradi razlik med njima. Mnogo nepomembnega vedenja in dialogov v *Parazitu* implicira prednostno hierarhijo moških, tudi kadar gre za mlajšo generacijo.

Družina Kim: Ki Taek in Ki Woo

Ki Taek Ki Wooja pogosto naslovi s »sin«. Tudi v zadnjem prizoru se Ki Taekovo pismo odpre z »Dragi moj sin«. To poimenovanje po spolu kaže na odgovornost prvorojenca. Ki Woojevo družinsko breme je mogoče opaziti v več prizorih. Pritisk, ki ga občuti, je tudi razlog, da se vrne v klet z načrtom umora Moon Gwang in Geun Seja.

Ko se Ki Taek zaposli kot šofer, člani njegove družine kosijo v samopostrežnem bifeju. V tem prizoru Ki Taek s svojega krožnika na sinovega položi kos mesa, da bi lahko Ki Woo pojedel več; prizor simbolizira neke vrste ljubezen in kompliment. Čeprav Ki Taekovo zaposlitev načrtuje in izvaja hči, gredo vse zasluge in pohvale Ki Wooju.

Nadalje, ko Dong Ikove družine ni doma, Ki Taekova družina popiva v njegovi dnevni sobi. Ki Taeka skrbi za prihodnost nekdanjega šoferja Yoona, ki

je zaradi njega izgubil službo. Ki Jung mu na to odvrne, naj ga ne skrbi zanj in naj se raje osredotoči nanjo. Ta prizor torej potrjuje, da Ki Jung hrepeni po očetovi pozornosti. Prav tako Ki Taek sploh ne omenja bivše hišne pomočnice Moon Gwang. Skrbi ga, ker je šofer izgubil službo in zdaj ne more preživljati svoje družine, obenem pa se ne zaveda, da je tudi Moon Gwang s svojim delom preživljala družino.

Družina Park: Dong Ik in Da Song

V *Parazitu* scenografija Dong Ikove hiše in meje med protagonisti kažejo, da je tudi v Dong Ikovi družini sin Da Song pomembnejši od hčerke Da Hye.

Da Song je drugorojenec Dong Ika in Yeon Kyo; je nezrel in nesramen, toda starša ga ne vzgajata. Na prvi lekciji s Ki Jung se uleže na tla, tudi ko Yeon Kyo in Ki Jung že vstopita v njegovo sobo. V njegovi sobi na steni visi transparent z napisom »Ljubimo Da Songa!«. Tako kot Ki Taek tudi Dong Ik sina kliče po spolu, kot »sina«. In ne nazadnje, Dong Ik tudi Yeon Kyo imenuje »Da Songova mati« in ne »mati Da Hye«. Ne samo Dong Ik, temveč tudi ostali protagonisti filma Dong Ikovo družino imenujejo »Da Songova družina« in ne »družina Da Hye«.

Da Hye opazi, da starši vso pozornost posvečajo Da Songu, zato se zaradi krivice poskuša pritožiti Ki Wooju, kasneje pa tudi materi. Na poti s kampiranja Yeon Kyo namreč pokliče Chung Sook, naj skuha rezance z govedino, ki si jih je zaželel Da Song. Ko se vrnejo domov, si ta premisli, zato Yeon Kyo vpraša moža, ali jih želi on. Tudi on jih noče. Yeon Kyo jih nato prične jesti, ne da bi prej vprašala tudi hčer. Da Hye se pritoži nad njenim diskriminatornim vedenjem, vendar Yeon Kyo njenega nezadovoljstva sploh ne razume.

Nadalje, ko Da Song prenočuje v šotoru na vrtu, se starša odločita prenočiti v dnevni sobi, da bi lahko pazila nanj. Tudi tedaj je Da Hye ločena od družinske skupnosti. Odnos med Dong Ikom in Yeon Kyo odraža obsežnost razlikovanja med hčerko in sinom.

Razlog za Dong Ikov prevladujoč položaj ni le njegova finančna sposobnost, temveč tudi spol. Njegovo mnenje ima status zapovedi njegovi družini. Prestopanje meje je stvar Dong Ikove subjektivne presoje, ki je odvisna od njegovih osebnih želja in razpoloženja. Ki Taekov vonj vpliva na Dong Ikove preference in počutje. Z drugimi besedami, Dong Ikova ocena se prenaša na druge družinske člane in zaposlene. Denimo, dan po Dong Ikovem pritoževanju nad Ki Taekovim vonjem ga Yeon Kyo – ki ga dotlej še nikoli ni zaznala – zazna v avtu, zato odpre okno, da ga prezrači. V korejščini obstaja beseda *nunchi*, ki pomeni dobessedno »očesna mera«, tj. visoka družbena občutljivost. *Nunchi* običajno deluje v hierarhiji, ko oseba, ki je na nižjem položaju, preučuje razpoloženje (imenovano *kibun*) osebe na višjem položaju.

Kibun pomeni razpoloženje, čustva, stanje duha (van Rijn idr. 2006: 162) in vrednotenje časti nad občutki. V hierarhičnem kapitalističnem sistemu se pogosto zanemarja, da ima vsak zaposleni svoj *kibun* in dostojanstvo.

Umor ni le posledica občutka žalitve *kibuna*, temveč tudi frustracije, ki jo povzroča revščina. Ki Taek opazi, da Dong Ik ne sprejema njegovega telesnega vonja, na katerega pa sam nima vpliva; zato kot nezaželeni prestopi Dong Ikovo mejo. Poleg tega opazi, da se Dong Ikova merila prenašajo na druge. Kot pravi Judith Butler (v Illouze, 2010: 54): »Pripoznanje se začne z uvidom, da smo izgubljeni v drugem, prisvojeni v drugosti in od drugosti, ki je in ki ni mi sami.« Vrednost Ki Taekove službe je nižja, kot je pričakoval, zaradi svojega vonja pa nima možnosti za Dong Ikovo pripoznanje, ki bi mu omogočilo napredovanje v srednji razred.

Dong Ik dvakrat razkrije svojo travestijo velikodušnosti in prijaznosti: prvič, ko ga Ki Taek vpraša, ali še vedno ljubi Yeon Kyo, četudi ni dobra gospodinja – hišna opravila ji gredo namreč slabo od rok; in drugič, ko ga Ki Taek ponovno vpraša, ali jo še vedno ljubi, čeprav je izbirčna glede Da Songove rojstnodnevne zabave. Ki Taekova dolžnost je skrbeti za Dong Ikovo udobje; ni le šofer, temveč tudi svetovalec in pomočnik pri vodenju Dong Ikove družine – Ki Taek je del Dong Ikove družine, poznati mora njegov posel, družinske urnike ter njegovo dnevno razpoloženje in zdravstveno stanje. Po mnenju Eve Illouze naj bi se čustvo družbenospolne vloge razširilo tudi na ekonomsko področje; to imenuje »čustveni kapitalizem«. Trdi, da je »čustveni kapitalizem [...] preuredil čustvene kulture: ekonomski jaz je z njim postal čustven, čustva pa tesneje vpeta v instrumentalno delovanje« (Illouze, 2010: 37). Čustveni kapitalizem je namreč privedel do razkroja družbenospolne identitete, saj ta prinaša več ekonomskih koristi, če zavzame ženski model sebstva. Samo ženski model sebstva – močna občutljivost in sočutje ter dobro sodelovanje in prepričevanje (ibid.) – lahko preživi v kapitalistični družbi, tudi na tradicionalno moškem področju.

Stereotipni značaji žensk z dvojno vlogo v kapitalistični družbi

Kljub Ki Taekovemu prispevku k »čustvenemu kapitalizmu« znotraj gospodinjstva tradicionalna patriarhalna struktura ostaja stabilna. Ženske niso obremenjene samo z gospodinjskimi opravili, ki so povezana s tradicionalnimi ženskimi vlogami, kot so čustveno delo in skrb za družino, temveč tudi z delom zunaj doma – opravljati morajo dvojno nalogo, tudi ekonomsko dejavnost, ki je bila v tradicionalni patriarhalni družbi pripisana moški vlogi. Illouzova se sklicuje na osrednje teme terapije, za feminizem pa trdi, da ženske spodbuja k združevanju skrbi in samozavesti (ibid.: 39–40). Od

žensk se pričakuje, da uravnotežijo dve različni in nasprotujoči si vrednoti: materinsko skrb in neodvisnost. Kljub temu pa so v kapitalistični družbi tudi ženske, ki skrbijo in vzgajajo in od katerih se pričakuje, da neodvisno prodajajo svojo delovno zmožnost. Samohranilstvo po porodu, skrb in vzgoja ovirajo krepitev samozavesti in ženske vračajo k delegiranim družbenospolnim vlogam. Nasprotno pa ženske, ki se odrečejo materinstvu in vzgoji ter svoje vrednote utemeljujejo na avtonomiji žensk, veljajo za sebične, saj ne prispevajo k dvigu rodnosti v družbi.

Po Hannah Arendt (1998: 72–73) je moderna doba emancipirala delavski razred in ženske, ki so bile skrite, ker so bile last nekoga drugega, njihovo življenje pa je bilo »mukotrpno«. Z drugimi besedami, izpostaviti bi morali telesne funkcije in materialno skrb – delo, ki ga opravljajo ženske, še vedno ni enako vrednoteno, njihove ekonomske dejavnosti pa so zgodovinsko še vedno skrite. Z vidika ekonomskega stanja in vladnih ekonomskih politik so delavke obravnavane kot potencialna rezervna armada delovne sile ali kot prva tarča odpuščanja. V tem smislu je bilo delo žensk podcenjeno kot alternativno in nestrokovno. Od konca korejske vojne (1953), v kateri je večina korejskih moških umrla, preživeli pa zaradi vojnih poškodb niso mogli več preživljati svojih družin, so ženske v vlogah tradicionalnih mater, v smislu vzgoje in gospodinjskega dela, hkrati pa so primorane preživljati svoje družine namesto velikega števila moških delavcev, ki so se bojevali v vojni (Jang, 2017: 148–149). Delo žensk med povojno krizo je bil edini način podpiranja njihovih družin.

Maria Mies trdi, da koncept delovne sile v kapitalističnih pogojih temelji na produktivnem delu moških; z drugimi besedami, delo se osredotoča na proizvodnjo presežne vrednosti. Delo žensk je še vedno vpeto v patriarhalni sistem, ker so ženske predstavljene kot gospodinje, torej kot nedelavke (Mies, 2014: 45–46). Delo žensk je povezano s konceptom narave, kar pomeni s »produkcijo in reprodukcijo življenja« za »naravo«. Delo, ki ga opravljajo ženske, je bilo torej izključeno iz trga dela in je zaradi »biologije«, kamor spadajo zakonska zveza, nosečnost, porod in nega, kazalnik ohranjanja »prevlade in izkoriščanja, asimetričnega, hierarhičnega odnosa« med moškimi in ženskami (ibid.).

V *Parazitu* ženske vloge sledijo ustaljenemu vzorcu družbenospolne neenakosti. Prvič, protagonistke ne skrbijo le za gospodinjska opravila, temveč so tudi ekonomsko aktivne, se pravi, od njih se zahteva, da nastopajo kot tradicionalne matere in poročene karieristke. Drugič, ženski liki so oblikovani skladno z mizoginimi in starostnimi stereotipi (žensk srednjih let); še več, bogata mlada ženska je upodobljena kot naivna in neumna. Tretjič, in najbolj kontroveržno, najstniški ženski lik je spolno objektiviziran in hodi z

odraslo osebo. Da Hye je najstnica, a potencialno dekline odraslih moških, Ki Wooja in njegovega prijatelja Mina. Poleg tega je starši zaradi spola ne obravnavajo enakovredno mlajšemu bratu. In četrtič, vitalni ženski lik nenadno in nepričakovano umre; Da Hyeina smrt je uporabljena kot dramatično orodje za prikaz frustracije ob vzpenjanju po družbeni lestvici.

Chung Sook, Moon Gwang in Yeon Kyo

Chung Sook je na korejskem državnem športnem festivalu v metu kladi-va osvojila srebrno medaljo – ta simbolizira zlate čase njenega življenja. Je iznajdljiva hraniteljica družine, ki išče službo in poskuša opravljati ekonomsko dejavnost, medtem ko se Ki Taek delu odpove. Ko se je treba izpogajati za zgolj desetodstotno kazen z direktorico Pizza-generacije, za katero družina zлага škatle, pobudo prevzame ona. V prizoru, ko Ki Taek doma drema, Chung Sook plete kuhinjsko gobo; prikazana je kot lik, ki produktivno dela tudi v času odmora. Upodobljena je kot stereotipni lik korejske družbe – »*ajumma*« (ženska srednjih let): je predebela, praktična, brez sramu in razcapana. *Ajumma* implicira poročeno žensko srednjih let. Z drugimi besedami, *ajumma* je izključena, ker se ne ujema s trgom; je spolno neprivlačna in posmeha vredna. Korejski množični mediji so stereotipno dojemanje *ajumme* še okrepili.

Tudi Moon Gwang je upodobljena kot lik *ajumme*. Njeno delo ni le skrb za Geun Seja, temveč tudi za Dong Ikovo družino. Moon Gwang za svojega moža skrbi kot za otroka – z mlekom ga hrani po steklenički. Ko se Geun Se povzpne v pritličje, Moon Gwang na kavču masira svojega moža. Možu služi kot gospodinja, čeprav je njeno delo že več kot štiri leta edini vir dohodka v njenem gospodinjstvu.

Čeprav Chung Sook in Moon Gwang preživljata svoji družini, sta upodobljeni kot monotoni osebnosti, kot tipični *ajummi*. Nasprotno pa Yeon Kyo ponazarja netipično *ajummo*, čeprav je tudi ona poročena – vzrok posmeha je njena naivnost.

Yeon Kyojina vloga je upravljanje in vzdrževanje doma, zaposlovanje hišnih pomočnic, šoferjev in tutoric_jev ter načrtovanje družinskih zadev, kot so rojstnodnevne zabave in počitnice. Vloga matere, ki jo igra, je tipična postmodernizirana ženstvena vloga. Nov model gospodarice temelji na profesionalnem, v znanje usmerjenem in dobro organiziranem gospodinjstvu v sferi doma. Nadalje, kapitalistična materinska pozicija skuša reproducirati in ohranjati družbeni razred z intenzivnimi naložbami v izobraževanje otrok. Vloga matere je torej protislovna, ker svoj uspeh enači z uspehom moža in otrok (Jang, 2017: 262–263). Ko Dong Ik v svojem avtu najde žensko spodnje perilo, se mu Yeon Kyo opraviči, da je najela šoferja Yoona. Tudi ko

odpusti Moon Gwang, Ki Taeka prosi, naj Dong Iku ne pove o razlogu za njeno odpoved. Odnos med Yeon Kyo in Dong Ikom je torej podoben odnosu med zaposleno in delodajalcem, tj. hierarhičnemu odnosu.

Z drugimi besedami, Yeon Kyo možu zagotavlja popolno domače okolje, od njega pa prejema denar za življenjske stroške. Viviana Zelizer trdi, da od takrat, »ko gospodinjstva prično delovati, prenos in nadzor premoženja nanje, od njih ali med njimi neizogibno vplivata na strukturo in pomen odnosov med člani gospodinjstva«; pogosto sprožata boj za strukturo in pomen (Zelizer, 2005: 225). Dong Ik je v družini zadolžen za finance; je znan in uspešen poslovnež in »glava« družine. Ko gre za ekonomski prispevek, se struktura družinskih članov spremeni. Medtem pa ta hierarhija ne velja v revnih družinah. Kljub temu, da sta Chung Sook in Moon Gwang hraniteljici svojih družin, v njiju še vedno prevladujeta Ki Taek in Geun Se. Skratka, finančni prispevek h gospodinjstvu vpliva na družinsko strukturo, a položaj moških ne glede na finančno sposobnost v družini ostaja stabilen.

Kot že omenjeno, tako kot Dong Ik tudi Yeon Kyo utrjuje razlikovanje med delodajalcem in zaposlenim. Vendar pa ta klasizem utrjuje skozi svojo nezavedno navado. Prekomerno uporablja angleške besede, njen govor, ton, vedenje in uporaba angleških besed pa odražajo prefinjenost višjega razreda. Tudi njena najljubša hrana, instant rezanci, a pomešani z modno korejsko govedino, simbolizira pretvarjanje, ki ohranja to razlikovanje. Yeon Kyo živi v oblakih – je bogata in lepa, a naivna in lahkoverna. Tudi če razmišljamo o nujnosti takšnih likov za kinematografsko zgodbo, je Yeon Kyo s svojo neumnostjo in naivnostjo v primerjavi z drugimi liki vnesla neuravnoteženost. Njena neumnost je vzrok za vse družinske težave, kinematografskemu občinstvu pa zagotavlja podlago za upravičevanje mizoginije. Tovrsten prikaz, ki omogoča mizoginijo do mladega, lepega in celo premožnega ženskega lika, je v igran, filmih in knjigah pogost.

Da Hye in Ki Jung

Ko Min Ki Wooju predlaga, da namesto njega zasebno poučuje Da Hye, ga hkrati prosi, naj v času, ko bo sam na študentski izmenjavi v tujini, Da Hye obvaruje pred moškimi – kar pomeni, naj vsakomur, ki bi se morebiti želel polastiti njegove lastnine, to prepreči. Ženska figura Da Hye znotraj njunega zaveznitva nastopa kot potencialna lastnina. Min jo namerava prositi, naj postane njegovo dekle, ko se bo vpisala na univerzo; najstnica se v razmerje med odraslima moškima vpisuje kot spolni predmet potencialnih ljubimcev, ne glede na zakon o zaščiti otrok.

Še več, figura Da Hye je tudi predmet Ki Woojeve ljubezni. Ta tihi dogovor o spolno objektivirani najstnici je na korejski kulturni sceni viden ne samo

v filmih, temveč tudi v industriji K-popa. Ta od najstnic zahteva skopo oblačenje in izzivalen ples. Njihova telesa so območja, ki jih je mogoče onečastiti; zaslužijo si obsojanje in vsakdo se jih lahko dotika, kot da so javne dobrine. V zvezi s tem se Ki Woo že prvi dan zasebnega poučevanja brez potrebe dotakne Da Hyejine roke; Ki Woo, najet kot zasebni učitelj, lahko onečasti Da Hyejino telo, telo svoje delodajalke. Takšno spolno hierarhijo lahko opazimo tudi med Yeon Kyo in Ki Taekom. Preden odpusti Moon Gwang, Yeon Kyo prosi Ki Taeka, naj njenemu možu ne omenja Moon Gwangine bolezni. V tem prizoru ji Ki Taek v znak zaveznitva poda roko. Ko ta okleva, ji jo Ki Taek zagradi in stisne. Ne čaka na Yeon Kyo, temveč brez njenega soglasja vdre v njeno telo. Oba prizora simbolizirata, da je v Koreji moč spola naddoločena družbeni moči.

Ki Jung je najambicioznejši in najinteligentnejši lik revnejše družine. Po prvi zasebni lekciji z Da Songom zahteva, da se z Yeon Kyo pogovarjata sami, medtem ko celo Yeon Kyo vztraja, da je Moon Gwang skorajda članica njihove družine in zato lahko prisostvuje pogovoru o izobraževalnem načrtu za sina. V tem prizoru poteka boj za moč med Ki Jung in Moon Gwang. Ki Jung nakazuje, da je na višjem in pomembnejšem položaju kot Moon Gwang.

Ki Jung s tovrstno igro moči z Yeon Kyo nadaljuje tudi z uporabo neformalnega/priložnostnega jezika – ko se pretvarja, da je strokovnjakinja za umetnost, je Ki Jung na višjem položaju kot njena delodajalka. Pomembna lastnost korejščine je način uporabe formalnega in neformalnega govora. Vse od njenega prvega srečanja Ki Jung z Yeon Kyo pogosto govori neformalno. To nakazuje, da prodira v Yeon Kyojino družino – ne postane le učiteljica umetnosti, temveč z Yeon Kyo vzpostavi tudi intimni odnos; dovoljeno ji je prestopiti Yeon Kyojino osebno mejo.

Med drugim si izmisli analizo Da Songovih risb in Yeon Kyo prepriča v nujnost terapije njegove travme. Po besedah Illouzove čustvena polja razgali-jo identiteto, čustva pa postanejo orodje družbene klasifikacije. Poleg tega obstajajo nove hierarhije čustvenega blagostanja (Illouze, 2010: 92). Danes ni več sramotno razkrivati osebnih zadev in slabosti; še več, ustvarjanje epa o premagovanju slabosti in pomanjkljivosti je postalo problematično. Vendarle pa lahko zgodbo o uspehu pišejo tisti razredi, ki si lahko kupijo dobro psihološko počutje. Zato Ki Jung zviša postavko za lekcije umetnosti, ki vključujejo terapijo. Prav tako ji je Yeon Kyo pripravljena plačati več kot Ki Wooju. Ko namreč iz denarnice vzame znesek za šolnino, da bi plačala Ki Wooju, pospravi nekaj bankovcev nazaj.

V kinematografskih zgodbah in filmskih scenarijih se smrt ženskega lika pogosto uporablja za dramatičen obrat in kot povod za poveličevanje mo-

ških figur. Smrt Ki Jung za Ki Taekovo družino pomeni brezup, ker je najambicioznejša in najbolj realistična protagonistka filma *Parazit*. Toda njena smrt ponazarja frustracije Ki Taekove družine in služi kot zaključek filmske zgodbe. Smrt pomembnega ženskega lika torej služi kot nezavedno odriavanje žensk, ki jim preprečuje, da bi v korejski družbi izstopale ter nastopile kot ženski liki; takšen tip zgodbe krepi mizoginijo in stereotipe.

Sklep

Film *Parazit* je prejel številne mednarodne nagrade ne samo v Aziji, temveč tudi v Evropi in Združenih državah Amerike. Ta redok pojav v svetovni zgodovini filmskih nagrad razkriva mešanico zahodnjaške nečimrnosti in neprepoznavanja problematike družbenega spola v Aziji. *Parazit* k pripovedi pristopa z moške perspektive v korejski heteronormativni družini in pomeni ekonomsko polarizacijo. Ta povsem moškosrediščna zgodba ženske like celovito instrumentalizira. Številni mednarodni mediji so pisali, da *Parazit* ne izriše le podobe korejske družbe, temveč tudi širšo neenako družbeno strukturo v svetovnem kapitalizmu. Tudi v smislu produkcije film *Parazit* pomeni ekonomsko polarizacijo, saj ga je finančno podprla produkcijska hiša CJ Entertainment, hčerinsko podjetje konglomerata CJ Group.

Naložba v film in njegova distribucija ter uveljavljenost korejskega režiserja Bonga Joon-Hoja so vplivale na nagrade filma *Parazit* na mednarodnih filmskih festivalih. Vendar pa ni bilo izpostavljeno, da *Parazit* reproducira zastarele družbenospolne vloge in namerno spolno diskriminacijo. Ta globalni fenomen *Parazita* je povezan s prevlado belskosti v kinematografskih krogih in pomanjkanjem znanja o drugih kulturah, ki proizvajajo skrivnostne fantazije, kot so eksotizacija, izkrivljanje kulture in družbe ter izgubljanje kritičnega vpogleda v ključna vprašanja. Spoštovanje različnih kultur in kolektivna apatija do diskriminacije in nasilja se razlikujeta; prvo priznava raznolikost, druga pa zadeva občutek kulturne superiornosti, ki razkriva globok prezir do različnih kultur.

Zahodne evalvacije filma preprečujejo postopek demontaže prevlade moških na južnokorejskem filmskem trgu. Filmske naložbe in distribucija se namreč nagibajo k filmskim scenarijem, ki so podobni nagrajenim filmom. Ta težnja ima na trgu kapitala predvidljiv učinek.

Prevod iz angleščine: Jovita Pristovšek.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić, Tjaša Kancler in Jovita Pristovšek.

Literatura

- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. London: The University of Chicago Press.
- Bong, Joon-Ho (režija) (2019): *Parazit*. Seoul: Barunson E&A.
- Bourdieu, Pierre (1984): *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno (2002): *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno (2002): *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Illouze, Eva (2007): *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Illouze, Eva (2010): *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma*. Ljubljana: Založba Krtina.
- IMDb – *Parazit*. Dostopno na: <https://www.imdb.com/title/tt6751668/> (2. december 2020).
- Jang, Mi Hye (2017): *Seventy Years of Women, Family and Social Change in Korea* [v korejščini]. Gyeonggi-do: The Academy of Korean Studies Press.
- Joongang Ilbo (2008): Something to Check before You Yoin Your Child a Youth Organization [v korejščini]. *JoongAng Ilbo*, 19. avgust 2020.
- Mies, Maria (2014): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books Ltd.
- Park, Eun-Jee (2014): Forced from Jobs, Retirees Enter a Game of Chicken [v korejščini]. *Korea Joongang Daily*, 17. oktober.
- Van Rijn, Helma, Yoonnyong Bahk, Pieter Jan Stappers in Kun-Pyo Lee (2006): Three Factors for Contextmapping in East Asia: Trust, Control and Nunchi. *CoDesign* 2(3): 157–177.
- Zelizer, Viviana (2005): *The Purchase of Intimacy*. New Jersey: Princeton University Press.

Transfobija in levica

Abstract

Transphobia and the Left

The aim of the article is to provide an analysis of the recent phenomenon of transphobia on the spectrum of left-wing politics. Transphobic attitudes are not just a reflection of an individual's oppressive practices, but arise from certain theoretical concepts present within Marxist theory. The authors begin by summarizing the gender-based conflicts that arise within capitalism and lead to gender oppression. In the second part of the article, the authors explain how the left, which draws from Marxist tradition, has failed to recognize these conflicts.

Keywords: transphobia, Marxist theory, gender, capitalist value production

Mia Gonan and Lina Gonan both graduated from the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb. Mia Gonan holds degrees in art history and sociology, while Lina Gonan holds degrees in art history and philosophy. They investigate the relations between queer and anti-capitalist theories and participate in a number of collectives that address questions of sexism, transphobia and homophobia. They are currently employed at the Multimedia Institute in Zagreb.

Povzetek

Namen prispevka je analizirati nedavni fenomen transfobije na levem političnem spektru. Transfobične drže niso zgolj odraz posameznikovih zatiralskih načinov delovanja, ampak so posledica določenih teoretskih konceptov, ki jih najdemo znotraj marksizma. V prvem delu avtorici povzameta konflikte, ki znotraj kapitalizma nastajajo na področju spola in so razlog za spolno zatiranje. V drugem delu pa prikažeta, zakaj levica, ki izhaja iz marksistične tradicije, te konfliktov ne prepozna.

Ključne besede: transfobija, marksistična teorija, družbeni spol, kapitalistična proizvodnja vrednosti

Mia Gonan je diplomirala iz umetnostne zgodovine in sociologije, Lina Gonan pa iz umetnostne zgodovine in filozofije, obe na Filozofski fakulteti Univerze v Zagrebu. Raziskujeta razmerje med kvir in antikapitalističnimi teorijami, vključeni sta v številne kolektive, ki naslavljajo vprašanja seksizma, transfobije in homofobije. Zaposleni sta na zagrebškem Multimedijem inštitutu.

Uvod

Cilj članka je podati analizo sodobnega pojava transfobije na levem političnem spektru. Trdimo, da ne gre le za individualno neozaveščeno transfobijo, ampak lahko do transspolnosti izključevalna in transfobična stališča izvirajo tudi iz določenih teoretičnih konceptov v marksistični teoriji. Vprašanje vrednotenja trans* identitet in prizadevanj se v okviru levega političnega organiziranja kaže kot vprašanje razumevanja povezave med spolnim režimom in kapitalizmom.

Transfobija ni značilna le za konservativne politične opcije, nanjo neredko naletimo tudi med posamezniki_cami na levem političnem spektru. Vendar je od »običajne«, individualno manifestirane in neozaveščene transfobije nevarnejša tista, ki jo opravičujemo z domnevnimi teoretičnimi in političnimi stališči: ne gre torej za žaljenje ali negiranje spolne identitete določene osebe, temveč za izključevanje trans* oseb v imenu skrbi za zatirane razrede, delavstvo in ženske.

Razprave o vključevanju trans*žensk v t. i. ženske kvote, predvidene za parlamentarne poslanke, so v zadnjih letih pretresle britansko laboristično stranko (glej Mason, 2018; Aziz idr., 2018; Elgot, 2018); ob razpravah, ki se zavzemajo za vključevanje trans*žensk (glej Afoko, 2018; Finlayson, Jenkins in Worsdale, 2018), se množijo tudi članki različnih teoretično-političnih provenienc, ki prevprašujejo, ali trans*ženske ogrožajo t. i. varne prostore žensk (glej Harrison, 2018; Stock, 2018). Kljub prizadevanjem številnih marksističnih feministk, da bi se razlaga funkcije spolnega zatiranja v razmerju s procesom proizvodnje afirmirala v levih teoretičnih krogih, obstaja več razlogov, zaradi katerih so ortodoksni pristopi za radikalne kvir politike težko propustni. Ne gre nujno za transfobijo, homofobijo in seksizem posameznih avtorjev_ic, temveč za nedoslednost njihove kritike kapitala, iz katere izhajajo teoretični okviri, v katerih je kvir in trans* osebam ter ženskam eksplicitno ali implicitno zanikan revolucionarni potencial. Nekatera od teh teoretičnih in političnih izhodišč se odražajo v določenem razumevanju narave dela in razrednega boja v kapitalizmu, vztrajanju pri obstoju jasno definiranega subjekta boja, nekritičnem odnosu do glorifikacije produktivnosti ter nekritičnem pristopu k ideji kapitalizma kot zgodovinsko progresivne sile. Cilj drugega podpoglavja tega članka, v katerem se bova ukvarjali z omenjenimi vsebinami, niso marksološke analize Marxovih del zaradi legitimacije lastnih stališč, temveč poskus osvetlitve argumentacije, ki je v ozadju napadov na kvir in trans* osebe ter njihovo delovanje, pa tudi razmislek o tem, na kakšen način se lahko kot protikapitalistične_i in avtonomne_i kvir posameznice_ki ter skupine do tega opredelimo.

Spol in kapitalizem

V tem poglavju bova podali kratek pregled literature, ki z marksistične perspektive obravnava teme, vezane na spol, ter pojasnili, zakaj marksistični teoriji ni uspelo zgraditi lastne teorije spolov. Nato bova povzeli polemiko o vprašanju, ali je spolna represija nujni element kapitalizma, in če je, na kateri ravni abstrakcije lahko to trdimo. Čeprav so v tej polemiki sodelovale številne avtorice, se bova zaradi nazornosti osredotočili na argumente Ellen Meiksins Wood in Cinzie Arruzze. Zatem bova skušali locirati in analizirati stališča marksističnih teoretičark_ov, zaradi katerih kljub prizadevanju za priznanje ženskega in LGBT*IQ+ vprašanja transfobijo neustrezno naslavljajo ali celo reproducirajo, ter podati potencialno razlago vloge nasilja nad LGBT*IQ+ osebami v kapitalističnih družbah. Naposled bova orisali odnos delavskega gibanja do vprašanja spolov. V nadaljevanju bova zaradi pogostosti pojma patriarhat v feministični teoriji namesto o kapitalizmu in spolu občasno govorili o kapitalizmu in patriarhatu, ki ga lahko v najsplošnejšem smislu razumemo kot spolno pogojeno zatiranje.

K vprašanju položaja žensk v kapitalističnih družbah so prispevale teoretičarke širokega spektra – od Aleksandre Kollontai in Klare Zetkin na začetku 20. stoletja, prek socialističnega, marksističnega, materialističnega in avtonomističnega feminizma do suverene teorije socialne reprodukcije (glej na primer Hartman, 1979; Vogel, 2014; Gimenez, 2005; Davis, 1983; Dalla Costa in Selma, 1972; Federici, 2003; Bhattacharya (ur.), 2017). Čeprav nekateri od teh pristopov dopuščajo tudi teoretiziranje o vprašanju spolnih identitet, ni doslej niti ena marksistična feministična analiza v svoj ustroj sistematično in organsko vključila analize nenormativnih seksualnosti in nenormativnih spolnih identitet, homofobije in transfobije. Marksistični feminizem je ne le izpustil analizo vprašanja homofobije in transfobije, temveč nikoli ni razvil specifičnega marksističnega pristopa k nasilju nad ženskami.¹ Pomanjkanje obravnave seksualnosti v marksistični teoriji je do določene mere zapolnila smer, ki se pojavi po letu 2000 – kvir marksizem (glej Drucker, 2015; Floyd, 2009; Hennessy, 2000; Mieli, 2017; Hocquenghem, 1993). Pred pojavom kvir marksizma so k tej temi ločeno, a pomembno prispevali Daniel Guérin, Mario Mieli, Guy Hocquenghem in John D'Emilio. Na žalost, z izjemo D'Emilia, ni bilo večjega odmeva v literaturi, zato ne moremo govoriti o kontinuiteti marksistične misli o seksualnosti. Tako niti zgodnejši avtor-

1 Edina izjema je knjiga *Un lavoro d'amore* avtonomistične feministke Giovanne France Dalla Costa (Dalla Costa, 1978). Knjiga je dokaj spregledana. Prevod v japonsščino je doživela leta 1993, leta 2008 je bila prevedena v angleščino, leta 2019 pa v hrvaščino. Cinzia Arruzza je v razgovoru z nama ob obisku v Zagrebu leta 2019 potrdila, da marksistično-feministična literatura o nasilju nad ženskami ne obstaja, da pa ne pozna knjige Dalla Coste.

ji, razen Mielija, niti sodobne_i kvir marksistke_i in marksistične feministke niso razvili teorije spolov. Prav tako je treba poudariti, da širša marksistična teorija, kar je mogoče sklepati po temah marksističnih konferenc, vsebini marksističnih zbornikov, člankov itd., še vedno ni široko sprejela in prevzela prispevka kvir in feminističnih marksistk.

Pomanjkanje teoretiziranja o vprašanju spolne identitete in trans* izkušnje so do določene mere spremenili izid knjige *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory and Marxism at the Intersection* marksistične teoretičarke Holly Lewis, s številnimi članki marksističnih teoretičark Jules Joane Gleeson (glej Gleeson, 2017; 2019; Gleeson in Dickson, 2019), Kate Doyle Griffiths, Michelle O'Brien in drugih, nastanek časopisov, kot sta *Pinko* (glej *Pinko Magazine*, b. d.) in *Invert* (glej *Invert Journal*, b. d.), diskusije na več nedavnih konferencah *Historical Materialism* in prihajajoči zbornik *Transgender Marxism*, ki bo objavljen leta 2021 (urejata ga že omenjena Jules Joanne Gleeson in Elle O'Rourke). Toda ker gre za razmeroma nove pojave, ni mogoče trditi, da se je rodila sistematična teorija spolov in trans* izkušnje, vsekakor pa še naprej manjka teoretiziranje transfobije in transfobnega nasilja v kapitalističnih družbah.

Marksistični feminizem, ki se je pojavil v okviru drugega vala zahodnega feminizma, do zdaj ni bil uspešen s svojim projektom transformiranja in obogatitve marksistične analize spolov, med drugim zato, ker je udarec neoliberalizma po širšem projektu nove levice in univerz prekinil resnejšo razpravo o teoriji socialne reprodukcije (Lewis, 2016: 175). Po vrnitvi marksizma na univerze v zadnjih desetih letih ter razvoju spolne in kvir teorije v zadnjih nekaj desetletjih je marksistični feminizem začel v svojo analizo počasi vključevati kvir subjekte.²

Nekatere marksistke menijo, da kapitalizem ni esencialno patriarhalen. Na primer, Ellen Meiksins Wood trdi, da je povezava med kapitalizmom in – od prej obstoječim – patriarhatom oportunistična. Spolno zatiranje, čeprav koristno za kapitalizem, ni pogoj za njegovo funkcioniranje, kot je recimo razredna neenakost. Avtorica meni, da kapitalistični način proizvodnje in akumulacije nujno proizvaja neenakost, vendar načeloma ni nujno, da je ta spolna (Meiksins Wood, 2002). Po drugi strani teoretičarka Cinzia Arruzza takšno stališče kritizira ter ga označuje kot pogosto napako marksistov in marksistk, privrženih ideji hierarhizacije eksploatacije in sekundarnih oblik zatiranja, pri čemer opozarja, da gre za zelo diskutabilno ločevanje logične strukture kapitala od njegove zgodovinske dimenzije (Arruzza, 2017).

Kritika Cinzie Arruzza argumentov Ellen Meiksins Wood o indiferentnem kapitalizmu je dvojna. Prva zamera je metodološka in poudarja, da ni nu-

² Primer takšne teorije socialne reprodukcije je knjiga Sophie Lewis (2019), v kateri se posveča transvključevalni perspektivi v zvezi z nosečnostjo.

jno razločevati med logičnimi in zgodovinskimi (nomološkimi) možnostmi. Logične možnosti so tiste, ki so miselne, niso pa v nasprotju z definicijo objekta, o katerem je govora. Če je bistvo kapitalizma valorizacija vrednosti, si ne moremo zamisliti kapitalistične družbe brez valorizacije vrednosti, ne da bi bili v nasprotju s prvotno definicijo. Logične možnosti morajo biti torej koherentne z definicijo. Nomološke so vse tiste možnosti, nujnosti in zakonitosti, ki so predstavljive, a niso v nasprotju z definicijo objekta, o katerem govorimo. Pomenijo lahko niz zakonitosti na zgodovinski in praktični ravni, ki jih ni nujno mogoče formalizirati kot na primer formulo kapitala ($D - B - D'$). Cinzia Arruzza želi poudariti, da bodo za tiste zakonitosti, ki jih tu ni mogoče logično formalizirati, potrebna druga hevristična orodja, kot denimo zgodovinska analiza, ter da dejstvo, da je nekatere zakonitosti mogoče formalizirati, drugih pa ne, ne bi smelo biti podlaga za politične zaključke.

Druga zamera C. Arruzza E. Meiksins Wood je, da ne zmore razlikovati med logičnimi predpogoji za kapitalizem in »nujnimi« posledicami kapitalistične akumulacije. Določeni družbeni fenomeni so lahko nujno in neprenehoma proizvedeni s kapitalistično akumulacijo, ne da bi bili njen logični predpogoj. Trditi, da spol in rasa nista nujni predpogoj kapitalizma, še vedno ne opravičuje zaključka, da je zveza med kapitalizmom in temi oblikami zatiranja oportunistična in zgodovinsko kontingentna in da je kapitalizem do njih indiferenten. Tak zaključek bi pomenil, da smo zanemarili dejstvo, da kapitalizem ne »uporablja« že obstoječih oblik zatiranja, temveč ustvarja lastne oblike. Četudi spol in rasa nista logični predpogoj kapitalizma, ju je kot »nujni« posledici kapitalistične akumulacije, vsaj do določene mere, mogoče analizirati na ravni abstrakcije.

C. Arruzza trdi, da kapitalistična akumulacija nujno proizvaja ali prispeva k proizvodnji raznih oblik družbene hierarhije in zatiranja, čeprav ne v skladu z enotno logiko ali »načrtom« (Arruzza, 2015). Poudarja, da zgodovinsko gledano eksploatacija nikoli ni obstajala brez trdovratnega in vztrajnega spolnega zatiranja.

Proces prvobitne akumulacije je ženskam v znatni meri odvzel oblike lastnine in dostop do poklicev, do katerih so imele pravico v srednjem veku. Še bolj indikativno je dejstvo, da je bila spolna hierarhija s kolonializmom in imperializmom »uvedena« tudi tam, kjer »patriarhat v predkapitalističnih družbah ni obstajal« (Arruzza, 2014). Poudariti je treba, da se povezovanje kapitalizma in patriarhata v feminizmu ni pojavilo šele pred kratkim, s teoretičarkami, kot je Arruzza, ampak že v 70. letih prejšnjega stoletja, na primer v delih marksistke Marie Mies, ekofeministke Chhaye Datar in drugih.

Ker torej kapitalizem vedno obstaja v konkretnih družbenih formacijah s svojo specifično zgodovino, teza, da lahko na formalni ravni funkcionira

neodvisno od spolnega zatiranja, ne pove dosti niti o kapitalizmu kot o zgodovinskem pojavu niti o odnosu kapitalizma in patriarhata; zato ne bi smela služiti kot osnova za politična stališča.

Čeprav tradicija marksističnega feminizma bistveno prispeva k razpravi o razmerju med zatiranjem žensk in kapitalizmom, fokus številnih študij še naprej onemogoča odpiranje vprašanja transfobije. Eden od razlogov za to je, da vse te avtorice niti ne upoštevajo teorije spolov niti niso razvile lastnih teorij.

V uvodu članka *The Return of Idealism: Identity and the Politics of Oppression* Elaine Graham-Leigh poziva k brezpogojni solidarnosti socialistične levice s trans* in spolno nebinarnimi osebami. Vendar v istem članku trdi, da obstaja privzeta biologija moškega in ženske ter da podrejenost žensk prvenstveno izvira iz njihovih »bioloških« značilnosti, šele nato iz spolnih vlog, ki so jim bile vsiljene na osnovi spola (Graham-Leigh, 2018). Iz tega sledi, da trans* ženske niso zatirane na osnovi svoje ženskosti (glede na to, da jih ni mogoče podrediti zaradi njihove zmožnosti rojevanja) ter da so trans* moški, ki imajo možnost rojevanja, zatirani prav zaradi tega in ne zaradi svoje trans* identitete, kar pa ne odgovarja izkušnji in percepciji samih trans* oseb. Avtorica upravičeno kritizira t. i. politike identitet, trdeč, da moramo različne oblike zatiranja (ki temeljijo na multiplih identitetah) razlagati v njihovi totaliteti ter njihov izvor iskati v kapitalističnem sistemu proizvodnje. Vendar v njeni analizi manjka ocena zatiranja kvir oseb, saj njen referenčni okvir ne dopušča razmisleka o njem. V zaključnem delu članka zatiranje kvir oseb razlaga zgolj kot strategijo vladajočega razreda, da bi zaradi lažjega nadzora med podrejene vnesel razkol.

Takšen zaključek ni utemeljen v analizi zatiranja v razmerju do sistema proizvodnje in rezultira v tem, da so v okviru emancipatornega narativa kvir osebe marginalizirane ali izbrisane. Takšna analiza je ne le neuspešna v izvedbi lastnega predloga (razlaga različnih oblik zatiranja v razmerju do kapitalističnih načinov proizvodnje), ampak iz nje izhaja tudi avtoričino stališče, da morajo obstajati ločeni varni prostori za cis in trans* ženske, čeprav je takšna praksa za trans* ženske pogubna, ker jih dodatno izolira in prisilno avtira kot trans*, kar jih pogosto izpostavlja nevarnosti.

Feministka in komunistka Maya Gonzales meni, da je primarni razlog za spolno zatiranje žensk njihova sposobnost rojevanja in dodeljena vloga vzreje otrok, ki ima esencialno funkcijo za kapital. Svojo trditev avtorica podkrepi z opisom položaja žensk na trgu dela, ki je po njenem mnenju slab prav zaradi njihove zmožnosti rojevanja (Gonzales, 2012). Vendar je videti, da se težave s spolom, ne skrivajo v »bioloških funkcijah«, glede na to, da trans*ženske in nekatere interspolne osebe, kljub temu, da ne morejo

rojevati otrok, doživljajo sistematično nasilje; torej, se težave s spolom ne skrivajo v »bioloških funkcijah«, pač pa v funkciji, ki jo za kapital opravlja spolni izraz. Spolna razlika je kolonialni kapitalistični konstrukt, ki pa ima resnične učinke in posledice.

Kot poudarjajo P. Valentine in anonimne avtorice članka *Towards an Insurrectionary Transfeminism*, nasilje nad ženskami, trans*, interspolnimi in kvir osebami ni nesrečna ali naključna okoliščina, temveč je takšno disciplinirajoče nasilje konstitutivno za reproduciranje spolnih razmerij, kakršna nujno terja kapitalizem (Valentine, 2012; Anonimno, 2010).

Eden osrednjih elementov kapitalizma kot takega je prav proces strogega ločevanja dela, ki ustvarja vrednost in je finančno vrednoteno,³ od tistega, ki je ne ustvarja in ni finančno vrednoteno (Scholz, 2016).⁴ Drugi tip dela je tako imenovano reproduktivno delo oziroma vse delo, ki služi vzdrževanju življenja produktivnega delavstva: gospodinjsko delo, emocionalno, spolno delo itd. Produktivno delavstvo mora imeti v razmerju z neproduktivnim privilegiran položaj, čeprav je odvisno od »nereproduktivnega« reproduktivnega dela, da bi bilo funkcionalno za dajanje svoje delovne sile na razpolago kapitalu in omogočilo ekstrakcijo presežne vrednosti. Da bi se distinkcija med njima ohranila, so potrebne določene oblike lastništva, država, nuklearna družina in spolna ureditev, ki heteroseksualno gospodinjstvo kodificira skozi spolne vloge, spolno pogojeno nasilje itd. Spolno pogojeno nasilje nad ženskami in kvir osebami, ob ostalih navedenih dejavnikih, ima torej za kapitalizem konstitutivno funkcijo pri vzdrževanju razlike in hierarhije med tema vrstama dela. Razdvajanje in privilegiran položaj produktivnega delavstva se ustvarjata s pripisovanjem določenih atributov produktivnemu in neproduktivnemu delavstvu. Ti atributi (proaktivnost, moč, odločnost itd. za produktivno delavstvo ter nežnost, skrb ter pomanjkanje racionalnosti in značaja za nereproduktivno delavstvo) so spolno zaznamovani in nevtralizirani, kar pomeni, da jih razumemo kot esencialne lastnosti ljudi z določenimi telesi – attribute nereproduktivnega dela pripisujemo ljudem, za telesa katerih predvidevamo, da imajo možnost rojevanja, čeprav uresničitev te funkcije ni presodna.

LGBT*QI+ osebe doživljajo nasilje, ker njihove identitete in telesa ogrožajo nevtralizacijo spolnih konceptov, ki krepijo spolno delitev dela ter jih težje instrumentaliziramo za reprodukcijo in reproduktivno delo v heteroseksualnih gospodinjstvih. Distinkcija in hierarhija med produktivnim in nereproduktivnim, med družbenim in nedružbenim, med zasebnim in javnim,

3 Za to razlikovanje Roswitha Scholz uporablja pojem *Wert-Abspaltung*. Prim. Larsen idr. (ur.), 2014.

4 To delo je ovrednoteno, če ga izvaja država, kar je ena od njenih ključnih funkcij.

se proizvaja prav s pomočjo nasilja nad LGBTIQ+ osebami, ker je to nasilje ena od točk proizvodnje kategorij »moški« in »ženska«. Osebe, ki s svojo identiteto, obnašanjem in/ali telesom ogrožajo obstoječo spolno ureditev ter idejo, da je reproduktivno delo po naravi žensko delo, morajo biti prikazane kot nenaravne in disciplinirane z nasiljem ali kako drugo obliko razlastitve in marginalizacije.

Iz tega naj bi sledilo, da mora biti protikapitalistična drža nujno tako proti spolnim normam kot spolni hierarhiji. Delavska gibanja v glavnem niso bila jasno usmerjena proti spolnim hierarhijam,⁵ kar lahko razlagamo tudi s pomanjkanjem ustrezne kritike kapitala. Različne leve struje v preteklosti namreč niso odkrito zagovarjale ukinjanja kapitalističnega načina proizvodnje, temveč le, da se ta proces reorganizira oziroma racionalizira. Ker proizvodnja vrednosti predpostavlja obstoj spolne hierarhije, bi njena ukinitve postavila pod vprašaj samo blagovno proizvodnjo, ki smo jo želeli izboljšati in racionalizirati. Zato se ta gibanja niso mogla sistematično boriti proti njej. Nominalno vključevanje žensk v revolucionarne narative konec koncev ni moglo imeti pomembnejšega vpliva na politike, ki bi bile osvobajajoče za ženske, kaj šele za kvir osebe.

Roswitha Scholz v članku *Vrednost je moški* trdi, da so v 19. stoletju novonastala moška delavska gibanja na žensko delavsko organiziranje gledala kot na konkurenco.⁶ Ker je bila ena glavnih teženj delavskega gibanja delavski razred pritegniti v proces spodkopavanja vrednosti, so v praksi reproducirali modele meščanskih spolnih vlog. Večje število ljudi v sferi produktivnega dela namreč zahteva »učinkovitejše« delo v reproduktivni sferi, ki se, če ni podružbljena, zagotavlja z naturalizacijo ženskega dela v družini oziroma z meščanskim modelom spolnih vlog. Protislovja, ki nastanejo iz vključitve »ženskega vprašanja« v »razredno«, so se nadaljevala tudi pozneje. R. Scholz prav tako poudarja pomembno spolno definiranost kapitalistične racionalnosti, in sicer na primeru nemških socialdemokratov, ki so

5 Nasprotno, spolni in seksualni režim (heteronormativnost) se je oblikoval konec 19. in v prvih desetletjih 20. stoletja, torej vzporedno z množičnimi delavskimi in revolucionarnimi gibanji, ki pa do njega niso bila kritična, ampak so ga sprejela (Drucker, 2015: 144–145).

6 V članku *Žensko delo in sindikalne organizacije* Clara Zetkin ponuja dve razlagi, zakaj je moško delavsko gibanje na delavke gledalo kot na konkurenco: 1) ker so bile poceni delovna sila, ki je zniževala ceno dela, in 2) ker so zaradi pomanjkanja sindikalne organiziranosti in politične ozaveščenosti pristajale na vsakršne pogoje dela in plačila ter s tem lomile stavke (prim. Zetkin, 1893). Vendar avtorico pomanjkanje analize vodi v sklep, da je žensko delo slabše plačano zaradi neorganiziranosti ženskega delavstva in psiholoških značilnosti žensk (pomanjkanje hrabrosti in duha odpora), ne pa zato, ker je bilo treba ohranjati spolno hierarhijo v družbi, med drugim z napeljevanjem delavk v poroko iz eksistencialnih razlogov, in spolno hierarhijo v gospodinjstvu, pri čemer moški zaradi večjega plačila ostaja »preskrbovalec družine«. Clara Zetkin se je zavedala, da ženske ostajajo dvojno podjarmljene, na delovnem mestu in v gospodinjstvu, a teh dveh suženjstev ni povezala.

se zavzemali za pravice žensk in izboljšanje njihovega položaja na področju dela, čeprav je sočasno obstajal trend povečevanja plačila moškim delavcem, da bi lahko vzdrževali vso družino. S tem predpostavljamo meščansko domestifikacijo ženskega dela, tj. podpiramo idejo, da je bolje, da ženske ne stopajo na trg dela. Primer takega protislovja lahko najdemo tudi v proletarskih ženskih gibanjih, ki so se sočasno borila za dostop do sfere dela in uveljavljala materinstvo kot »naravni poklic« ženske (Scholz, 2016).

Poleg delavskih gibanj se je »nesrečna poroka med feminizmom in marksizmom«, kot jo je imenovala Heidi Hartmann, nadaljevala v gibanjih civilne družbe, gibanjih nove levice, ženskih gibanjih idr. v 60. in 70. letih. Avtorica je pokazala, da se levica ni nikdar resno lotila vprašanja spola,⁷ negativne posledice tega pa se sedaj manifestirajo tako v transfobiji kot v splošni marginalizaciji kvir problematike.

Znanost, delo, revolucionarnost delavskega razreda, razredni boj in zgodovinska progresivnost kapitalizma

Razen navedenih teoretičnih omejitev nekaterih marksističnih feministk v smislu osredinjenosti njihovih analiz na cis ženske in njihovo spolno podrejenost sposobnosti biološke reprodukcije se je treba ozreti tudi na širše prisotne koncepte med določenimi skupinami na levem političnem spektru, ki v svojem teoretičnem in praktičnem delovanju vplivajo na (in pogosto tudi oblikujejo) stališča, da trans* in kvir organizacije ovirajo protikapitalistične boje. Kot sva omenili v uvodu, se bova v nadaljevanju ukvarjali z določenimi razumevanji narave dela v kapitalizmu, revolucionarnostjo delavskega razreda, obeležji razredne perspektive in predstavo o zgodovinski naprednosti kapitalizma.

Problematična elementa, razredna perspektiva in produktivizem, ki sta po najinem mnenju oviri za organsko integriranje zatiranja trans* oseb v teorije in gibanja levega spektra, izvirata iz ontologizirajočega razumevanja dela in revolucionarnosti delavskega razreda. Takšno mnenje so izrazile tudi pripadnice skupin *Krizis in Exit*, ki so predmet svoje kritike označile kot

⁷ V knjigi *Ženske in revolucija – nesrečna poroka marksizma in feminizma* se Heidi Hartmann in druge avtorice sprašujejo, ali lahko radikalne, socialistične, marksistične, lezbične, anarho in črnske feministke dosežejo enakopravnost v okviru levih/progresivnih gibanj, katerih dominantna ideologija je marksizem, in ali lahko dosežejo enakopravnost v prihodnji družbi, ki bi bila organizirana po načelih marksistične teorije in prakse (prim. Sargent, 1981).

»marksizem delavskega gibanja«, Moishe Postone, ki je kritiziral tradicionalni marksizem,⁸ in John Holloway, ki kritizira tradicijo tega, kar imenuje »znanstveni marksizem«. V nadaljevanju članka bova uporabljali izraz »tradicionalni marksizem«. Njihova kritika je usmerjena proti raznolikim zgodovinskim in sodobnim skupinam ter akterjem, vključno s socialdemokrati, komunisti ter misleci druge in tretje internacionale, v prvi vrsti pa se nanaša na njihovo zanemarjanje Marxove teorije o oblikah vrednosti, poenostavljeno dojemanje narave abstraktnega dela in pridajanje revolucionarnega potenciala razrednemu boju kot boju med delom in kapitalom.⁹

Marksizem kot znanost

Po Johnu Hollowayu je to, kar poznamo kot »marksizem«, tradicija mišljenja, utemeljena na specifičnem pristopu, ki korenini v angleškem razumevanju vloge Marxove teorije in specifičnem razumevanju določenih pojmov, na primer dialektike, znanja ipd. Marksizem ali znanstveni socializem je znanost, ker trdi, da lahko prinese pozitivne, objektivne trditve o svetu. Z drugimi besedami, je znanstven, ker daje objektivno znanje (razu-

8 Razlagajoč predmet svoje kritike, Postone navaja, da so to teorije tradicionalnega marksizma in t. i. »realno obstoječi socializem«, brez navedbe konkretnih primerov. Tradicionalni marksizem Postone definira po določenem dojetju dela in razrednega boja (glej v nadaljevanju članka).

9 Marxove teorije oblike vrednosti in fetišizma so bile do 60. let v glavnem zanemarjene. Izjema so *Eseji o Marxovi teoriji vrednosti* ruskega ekonomista Isaaka Rubina iz leta 1924 in po mnenju Riccarda Bellofioreja delo Rose Luxemburg. Rubinovo delo je bilo v Rusiji zatrto, zato so njegove teze v glavnem ostale nepoznane. Prevladujoče je ostalo dojetje Marxa kot nekoga, ki je samo dopolnil teze Davida Ricarda o tem, da je delo sestavina vrednosti, čemur je dodal levo rikardijansko teorijo eksploatacije. Prevladalo je razumevanje, da je delo »po naravi« znotraj vrednosti, neodvisno od kapitalističnih oblik družbene mediacije, in da lahko problem eksploatacije omejimo na vprašanje nepravilne distribucije. Zato je delavski prevzem proizvodnje in distribucije dojet kot smiselna rešitev, ne da bi bili temeljni elementi blagovne produkcije postavljeni pod vprašaj.

Do ponovnega odkrivanja tega vidika Marxove teorije pride šele v 60. letih, potem ko so bili *Grundrisse* in *Rezultati direktnega procesa proizvodnje* širše obravnavani in zatem, ko je Fredy Perlman leta 1967 Rubinov esej objavil v angleškem jeziku. Preden so ta besedila postala širše dostopna, so prevladoval predvsem interpretacije ortodoksnih marksistov, njihovi kritiki pa so se večinoma sklicevali na Ekonomske in filozofske rokopise iz leta 1844, ne pa na Kapital. V poznih 70. letih se začne koncipirati razlika med marksizmom delavskega gibanja in marksizmom, osredinjenim na analizo oblike vrednosti, v smislu nanašanja na »dva« Marxa – t. i. egzoteričnega in ezoteričnega. Po Marcelu van der Lindnu je to distinkcijo leta 1977 osmislił Stefan Breuer v *Krise der Revolutionstheorie*. »Egzoterični« Marx je tu viden kot osnova marksizma, ki ima v središču delavsko gibanje, predstavlja pa Marxovo napačno branje revolucionarnega potenciala 19. stoletja (prim. van der Linden, 1997). Na drugi strani idejo »ezoteričnega« Marxa predstavlja njegova ideja o kapitalu kot avtomatskem subjektu in o razrednem boju kot imanentnemu kapitalističnim družbam, kar postavlja pod vprašaj idejo proletariata kot subjekta zgodovine in idejo razrednega boja kot nečesa, kar vodi onstran kapitalizma. Kritiki »egzoteričnega« Marxa in marksizma delavskega gibanja trdijo, da je Marx naredil napako, ker je v delavskem gibanju videl potencial za ukinjanje kapitalizma namesto le potencial za emancipacijo v kapitalistični družbi (glej EndNotes, 2010).

mevanje zakonov gibanja) o objektivnem procesu (zgodovinski proces, ki poteka mimo človeške volje). Postavlja se vprašanje, kdo ima objektivno, znanstveno dojemljivost. Opredelitev marksizma kot »znanosti« predvideva distinkcijo med tistimi, ki to znanje imajo, in tistimi, ki ga nimajo – med ozaveščenimi in tistimi, ki trpijo zaradi lažne ozaveščenosti.¹⁰ Sprejemanje te distinkcije je pri političnem organiziranju na levici privedlo do tega, da tisti, ki ve (stranka/intelektualci), upravlja s tistimi, ki ne vedo – z »množicami« (Holloway, 2019: 121–122). To je med drugim pomenilo diskreditacijo in/ali zadušitev ženskih gibanj, gibanj za seksualno osvoboditev in drugih oblik političnega organiziranja, ki so se pojavljale v okviru gibanj in revolucij.¹¹

Delo

Naslednja značilnost marksizma delavskega gibanja, ki jo bova analizirali, je nezgodovinsko in ontologizirajoče razumevanje dela. Gre za predstavo, da se temeljni značaj dela kot izvora družbenega bogastva in regulacijskega principa družbe skozi zgodovino ni spreminjal, in za neprepoznavanje abstraktnega dela kot specifičnega določevalnega vidika dela, značilnega za kapitalistični način proizvodnje. Poleg tega marksisti delu pripisujejo skoraj ontološki značaj, ker ga namesto elementa kapitala preučujejo kot samostojno silo, nasprotujočo kapitalu (Postone, 1993: 123–186).

Razliko med takimi pristopi in pristopi kategorične interpretacije Postone razlaga tako, da je *tradicionalni marksizem* kritika kapitalizma s stališča dela (*from the standpoint of labour*), medtem ko je Postonova analiza kritika samega dela v kapitalizmu. Avtor pravi, da je predstava, da je delo izvor družbenega bogastva in kot tako sočasno izhodišče kritike, tipična za buržoazno družbeno kritiko (Postone, 1993: 53, 61, 64–71). Ta perspektiva je hkrati temelj produktivističnih konceptov, ki so zgodovinsko pomenili obsodbo in marginalizacijo številnih vprašanj, ki na videz niso povezana s produktivnim delom, potencialno pa so danes eden od razlogov za marginalizacijo vprašanja transspolnosti.

10 Tradicionalni marksizem trpi zaradi kontradiktornega stališča, da je revolucionaren samo delavski razred, ker poseduje določeno znanje in moč, ter da ga mora v tej revoluciji sočasno voditi partija. To nasprotje je najjasneje izraženo v Lukaczevem delu *Zgodovina in razredna zgodovina*. Za rešitev problema uvede pojem psihološke zavesti pripadnikov proletariata, ki je lažna, torej ni prava zavest, utemeljena v razrednem položaju proletariata.

11 Primer takšnega stališča je, na primer, da feministke ne razumejo zgodovinskih procesov, tega, da je treba organizacijske sile usmeriti v »delavske« boje, saj bodo ti zrušili kapitalizem, zatem pa bo spontano prišla rešitev »ženskega vprašanja«, zaradi česar ni potrebe po posebnem ženskem organiziranju.

Revolucionarnost delavskega razreda

Tovrstno nezgodovinsko in ontologizirajoče dojetje dela v okviru tradicionalnega marksizma je temelj koncepta revolucionarnosti delavskega razreda, ker delo proučuje kot svojevrstno orodje v rokah delavskega razreda, ki je za ta razred sočasno konstitutivno kot subjekt zgodovine in revolucionarne spremembe, ki jo bo uresničil v socializmu. Že omenjena Elaine Graham-Leigh tako trdi, da podobno kot kvir osebe in ženske »okove«, v katerih so ujete (ali ki določajo njihove spolne želje), pogosto razglašajo kot seksi in emancipatorne, marksisti za orožje delavcev v boju proti kapitalistom razumejo delo.

Po tem nazoru delavski razred ni revolucionaren zato, ker se bori proti delu, ampak zato, ker dela, ker je del procesa proizvodnje; in ker ima na osnovi svojega položaja v procesu večjo možnost spoznanja totalitete kapitalistične družbe, ima možnost zaustavitve proizvodnje kot taktike političnega delovanja in končno možnost racionalizacije proizvodnje. To je, kot v članku *Kapital in levica* razlagata Nicole Cox in Silvia Federici, razlog, da levica svoje revolucionarne subjekte izbira med delavstvom tistih sektorjev, katerih proizvodnja je najbolj racionalizirana, tj. pri tovarniških delavcih. Glede na to, da industrijsko delavstvo najbolj neposredno prispeva k akumulaciji kapitala, ga dojema kot najbolj kvalificirano, da z njo upravlja. Po avtoricah takšen pristop pomeni politiko, katere cilj ni odprava kapitalistične proizvodnje, ampak le njena racionalizacija, kar priča o poistovetjenju levice s stališčem kapitala (Cox in Federici, 1975). Če je delavski razred revolucionaren zaradi svojega položaja v procesu proizvodnje, so številne družbene skupine, ki se prvenstveno ne organizirajo okrog izboljšanja delovnih pogojev, kot denimo trans* in ženske skupine, zaznane kot grožnja enotnosti razreda kot revolucionarnega subjekta.

Razredni boj

Tudi Holloway in Postone poudarjata problematičnost konceptov narave razrednega boja v kapitalističnih družbah, po katerih je razredni boj, boj med delom in kapitalom, ki vodi v konec kapitalizma. Vendar delo in delavstvo ne posedujeta lastne esence, neodvisne od kapitalističnih in družbeno-zgodovinskih odnosov. Delavstvo je objekt kapitala in njegov privesek in ne nekaj zunanjega. Zato konflikt med delavstvom kot prodajalcem svoje delovne sile in kapitalisti kot njenimi kupci ne temelji na nasprotujočih si principih in ne pomeni motnje v sistemu, ampak gre za konflikt, ki je kapitalizmu inherenten. To, da se ljudje poistovetijo s svojim položajem in zahtevajo »pošteno« plačilo ali boljše delovne pogoje, namesto da bi se borili

proti temu, da morajo delati za preživetje, je bilo doseženo v stoletjih nasilja in discipliniranja.¹² Ko kapitalizem postane prevladujoč način proizvodnje in ko so ljudem odvzeta lastna sredstva za življenje in avtonomija, je v njihovem interesu svoje delo prodajati proti plačilu. Čeprav kapitalističnemu sistemu proizvodnje ni tuje niti suženjsko delo in čeprav bi lahko določena višina plačila v kombinaciji z določenim trajanjem delovnega dne ogrozila ustvarjanje presežne vrednosti, zahteva po kompenzaciji (ali višji kompenzaciji) za svoje delo, opravljeno za kapitalista v okviru tega sistema, ni v nasprotju z vlogo, dodeljeno osebam, ki so jim odvzeta sredstva za proizvodnjo, ampak je to njen pomemben določevalec. Prav dejstvo, da je to delo plačano, delavca in kapitalista dela formalno enaka in dopušča pozitivno integracijo delavcev v ta sistem.¹³ Zato oblikovanje kolektivnega delavskega delovanja ni samo po sebi v nasprotju ali napetostih z družbenimi strukturami kapitalističnih družb. Razredni konflikti so gonilna sila zgodovinskega razvoja v kapitalizmu le toliko, kolikor so strukturirani z notranjimi dinamičnimi družbenimi oblikami mediacije, značilnimi za blagovno proizvodnjo, ne pa zato, ker se generirajo sami po sebi. S perspektive delavstva je imel razredni boj funkcijo konsolidiranja in izboljševanja položaja pripadnikov in pripadnic delavskega razreda. Čeprav je imel ta boj pomembno vlogo pri humanizaciji in demokratizaciji kapitalizma, delavski razred na osnovi svojega položaja v procesu proizvodnje ne uteleša komunizma, niti boj z vladajočim razredom v kapitalistični družbi ne vodi nujno proti koncu kapitalizma. Po Postonu Marxova analiza procesa proizvodnje ne implicira potencialne bodoče afirmacije delavskega razreda in dela, ki ga ta opravlja. Nasprotno, implicira potencialno odpravo te vrste dela (Postone, 1993: 33), s tem pa tudi odpravo samega delavskega razreda (Holloway, 2019:

12 To nasilje sta opravičevala sama Marx in Engels, in sicer z idejo o zgodovinski progresivnosti kapitalizma (glej Marx, 1853). Marx je taka stališča revidiral v nekaterih kasnejših pismih in člankih, kot na primer v pismu uredništvu revije *Otecestvenniye Zapisky in Veri Zasulich* (Marx, 1877; 1881). Vendar je njegovo in Engelsovo predhodno stališče ostalo vplivno med številnimi marksisti; zanimiv je primer srbskih marksistov z začetka 20. stoletja, ki so bili kljub zavedanju o nehumanih pogojih delavcev v Srbiji nezadovoljni z njihovimi stavkovnimi in anarhističnimi težnjami. Dragišo Lapčevića je na primer skrbelo, da bodo zaradi številnih stavk in nerešenega delavskega vprašanja »tuj kapitalisti odstopili od svojih investicij v Srbiji«. Ni torej govora o ukinitvi kapitalističnih odnosov, temveč o tem, da se delavstvo v te odnose integrira (glej Knežević, 2014).

13 Delavski boj, osnovan na strukturno dodeljeni vlogi delavskega razreda v kapitalističnem načinu proizvodnje, je številne delavske organizacije privedel do rasističnih in seksističnih stališč. Proti temu, da so v kapitalizmu delavci drug drugemu konkurenca in da na tej podlagi kapitalisti lažje uresničujejo svoje interese, so se skušali delavci upreti z množičnim organiziranjem. Vendar številni zgodovinski primeri seksističnih in rasističnih politik delavskih organizacij, ki so ženske in migrantske delavce obtožile zniževanja cene dela in s tem ogrožanja boja domačega moškega delavstva, kažejo, da problem ni rešen. Eno zgodnejših kritik takšnih politik je prispevala Clara Zetkin (1893), najradikalnejšo kritiko pa italijanske avtonomistične marksistke v časopisu *Le operaie della casa* (glej Wright, 2002).

143). Zato je zelo diskutabilna legitimnost diskvalifikacije bojev, ki na videz niso povezani s sfero proizvodnje in »delavskimi« vprašanji. Čeprav lahko to diskvalificiranje prvenstveno pripišemo nerazumevanju pomembnosti ločevanja dela, ki ustvarja vrednost, od reproduktivnega dela in disciplinirajoče vloge spola pri ohranjanju te ločnice, lahko zanemarjanje teh vprašanj delno pripišemo tudi tu opisani percepciji vloge razrednega boja in revolucionarnosti delavskega razreda. Takšna konceptualizacija razrednega boja je premaknila kritiko kapitalizma kot takšnega na kapitaliste kot domnevne uteleševalce kapitalizma in metafizični delavski razred povzdignila v posedovalca večne človeške esence, ki »deluje zgodovinsko neodvisno« od kakršnihkoli empiričnih oseb in je oskrunjen le navzven, zaradi eksploatacije, ki jo izvajajo kapitalisti, potencialno pa, kot se zdi, tudi zaradi različnih subjektov, kot so trans* osebe, ki uničujejo njegovo enotnost.

Zaradi privilegiranja metafizičnega delavskega razreda nasproti empiričnemu ni mogoče uvideti, da razred ni homogen, ker so v stoletjih pripisovanja spola in rase ter kolonializma oziroma s pomočjo različnih stopenj razlaščenja in režimov podrejanja nastale različne »kategorije« znotraj razreda, ki vključujejo tudi osebe, katerih spolni in/ali seksualni nekonformizem je konstruiran kot osnova za zavzemanje družbeno in zgodovinsko podrejenega položaja v okviru kapitalistične delitve dela. Po drugi strani pa poskusi, da bi kvir osebam z različnimi protidiskriminacijskimi zakoni in politiko enakopravnosti v zaposlovanju omogočili boljši dostop do trga dela, temeljijo na logiki asimilacije oziroma upanju, da bodo tisti, ki so zdaj izključeni, potem ko bodo sprejeti pod okrilje zelene delavske subjektivnosti, sposobni vsakodnevno reproducirati obstoječe družbene odnose oziroma bodo prevzeli jasno koherentno subjektivnost, s katero je mogoče upravljati v okviru obstoječih kapitalističnih družbenih odnosov in zahodnih metod delavskega »boja«. Vendar bo celo takrat, ko bo prostor produktivnega dela postal dostopnejši in varnejši za kvir osebe, kvirfobično nasilje še vedno prisotno kot ena od nujnih disciplinirajočih metod ohranjanja družbenih razmerij, kakršna zahteva kapitalizem. Kvir politika zato ne more biti politika asimilacije v delavsko pogajanje s kapitalom na terenu kapitala, temveč mora biti usmerjena proti samemu kapitalu.

Nadalje, marksizem po Johnu Hollowayu »delavski razred« obravnava kot pozitiven koncept, delavsko-razredno identiteto kot nekaj, kar je treba slaviti, konsolidacijo te identitete pa vidi kot trenutek boja proti kapitalizmu. Tu se nujno pojavi problem kriterijev, po katerih lahko nekdo prevzame to identiteto. Ta proces definicije ali klasifikacije je izvor neskončnih razprav o razrednih in nerazrednih bojih, o »koalicijah« med delavskim razredom in »drugimi« skupinami ipd. Postavljajo se torej vprašanja, kot na primer

»ali so feministke delavski razred«, »ali so kvir aktivisti delavski razred« ipd. Kar sledi iz takšnega klasificiranja ljudi, je klasificiranje bojev oziroma razločevanje med veljavnimi in neveljavnimi antagonizmi. To je pri marksistih znatno zmanjšalo možnost razumevanja mnogoterosti družbenih antagonizmov, težnja podrejanja vseh na videz nerazrednih oblik odpora razrednemu boju pa je po Hollowayu absurdno nasilje (Holloway, 2019: 41), ki se danes manifestira v napadih na trans* aktivizem.

Še en vidik neutemeljenega privilegiranja »razredne« perspektive je razviden iz najpogostejših ugovorov vsaki obliki kvir organiziranja in samemu obstoju trans* oseb, in sicer je to obtožba, da gre za identitetne politike kot rezultat postmodernih teorij, ki so se odmaknile od temeljnih postulatov protikapitalističnih bojev. Toda politike identitet kot princip političnega organiziranja ljudi na osnovi deljene izkušnje zatiranja so nekaj povsem drugega kot preudarjanja, ki kritizirajo monolitnost abstraktnega delavskega razreda in modernističnih metanarativov, ki ga obkrožajo, ter privilegiranje metafizičnega delavskega razreda nasproti empiričnemu.¹⁴ Čeprav je treba na identitetne politike gledati kritično, je vprašanje, ki se implicitno postavlja ob napadih nanje, legitimnost diskusije o različnih načinih zatiranja, ki niso v jasni povezavi s kapitalističnim izkoriščanjem oziroma je ta povezava dosti kompleksnejša.

Marginalizacijo vprašanj, umeščenih izven sfere proizvodnje, lahko do določene mere povežemo z razpravami o položaju lumpenproletariata. Ko namreč govorimo o izkušnjah kvir in trans* marginalizacije, pogosto govorimo o življenjih izven formalne ekonomije, izven zaščite sindikata in delavskih strank, o brezdomstvu, spolnem delu in kriminalizaciji. Marx in Engles o lumpenproletariatu ne pišeta kot o določenem razredu, ampak kot o odpadnikih vseh razredov, ki sredstva za preživetje pridobivajo z opravljanjem neproduktivnih in ilegalnih dejavnosti. V razmerju do proletariata je torej lumpenproletariat do določene mere razdeljen po liniji etičnega odnosa do dela in produktivnosti. Ker ne sodeluje v procesu proizvodnje (včasih pa ima koristi od buržoazne humanitarnosti), lumpenproletariat ni revolucionarni subjekt. Vendar je glede na zgoraj povedano vprašanje, kako upravičeno je ideje o revolucionarnosti določene družbene skupine utemeljevati na njenem razrednem položaju.

Konservativni diskurz, ki nasprotuje kvir osebam, vedno vsebuje obtožbe, da so te grožnja družbeni koheziji, družini, vrednotam poštenega dela ter požrtvovalnosti za družino in skupnost. Te obtožbe se nanašajo na skupine,

14 Holloway trdi, da je prav marksizem ali »znanstveni socializem« primer na identiteti utemeljene politike, saj v veliki meri temelji na klasificiranju posameznikov v razrede (Holloway, 2019: 142).

ki so razumljene kot grožnja produktivnemu delu in enotnosti delavskega razreda. Seksizem ter privilegiranje »razredne« perspektive v teoretičnem in praktičnem delovanju, ki sta vplivala na današnje zavračanje ženskega in kvir organiziranja, sta bila, zgodovinsko gledano, del delavskih gibanj (oziroma gibanj, ki so legitimnost dosegla na predstavi, da predstavljajo delavstvo) kot del totalizirajočega nadzora s ciljem »racionalizacije« kapitalistične proizvodnje, in to kljub nominalnemu zagovarjanju ženske emancipacije. Spomnimo se na primer razprave Aleksandre Kolontaj o pošiljanju spolnih delavk in soprog na prisilno delo, ker naj bi bilo njihovo delo dezertstvo od produktivnega dela,¹⁵ ali Leninovega mišljenja, da je organiziranje spolnih delavk morbidna deviacija, saj je treba organizirati le industrijske delavke.¹⁶ Uvedba kapitalizma je zahtevala popolno podreditev družbe proizvodnji, takšna stališča Kolontajeve in Lenina pa izvirajo iz nerazumevanja vloge reproduktivnega dela v reprodukciji delovne sile.

Delavski razred je revolucionaren, ker je produktiven, ženske in kvir osebe pa to niso. Zato je bila taktika boljševikov, kot je bila A. Kolontaj, naj se vse ženske preprosto vključijo v sfero proizvodnje ter se podredijo produktivnosti, ne pa, da to sfero proučujemo kot tako.

Zgodovinska progresivnost kapitalizma

Razlog, zaradi katerega je marksizem delavskega gibanja zmanjševal pomen kvir in t. i. ženskih vprašanj ter »po revoluciji« odlašal z njihovim reševanjem, je njegova vera v napredek in zgodovinski potencial kapitalizma. Zgodovina nasilja nad kvir osebami in ženskami v kapitalizmu, kakor je prikazana v *Kalibanu in čarovnici* Silvije Federici (Federici, 2013), kaže, da kapitalizem za ženske in kvir osebe nikoli ni bil osvobajajoč, zgoraj omenjene avtorice, kot sta Cinzia Arruzza in Roswitha Scholz, pa kažejo, da je spolno pogojeno nasilje nujni element kapitalističnega zatiranja. Poleg tega s kvir perspektive ne moremo nekritično sprejeti ideje enotnosti delavskega

15 Govor Aleksandre Kolontaj na tretjem Vseruskem kongresu predstavnic regionalnih ženskih oddelkov leta 1921 je dostopen v Harman, 2018. Poleg ideje o pošiljanju na prisilno delo je A. Kolontaj kot rešitev za spolno delo predvidela spolno vzgojo, vzgojo za pridobitev novih delovnih veščin z namenom večjega zaslužka, rešitev stanovanjskega vprašanja, politično edukacijo itd. in se zavzemala za kritiko tradicionalne družine. Problematično ostaja njeno stališče o spolnem delu in gospodinjskem delu kot dezertiranju od produktivnega dela.

16 Glej Harman, 2017. V enem od zgodnejših besedil Lenin piše, da je mogoče spolne delavke, kmetice, brezdomke, beračice, klošarke itd. vključiti v podeželske partijske komiteje. Vendar tu ne gre za sindikalno organiziranje. Vsem tem skupinam ni treba delovati na lastno pest, ampak morajo sprejeti položaj urbanega industrijskega proletariata. Čeprav je torej takrat mislil, da je spolne delavke do določene mere mogoče vključiti v partijo, jih Lenin niti ni imel za del proletariata niti ni raziskoval njihovega specifičnega položaja. Glej Lenin, 1905.

razreda in definicije subjekta boja zgolj glede na položaj v procesu proizvodnje; prav tako ne moremo nekritično sprejeti ideje napredka. Upanje v rast proizvodnih sil in racionalizacijo procesa proizvodnje, povečanje članstva v sindikatih in strankah, zmaga na volitvah in povečanje števila sedežev v parlamentu kot taktike liberalne socialdemokracije ali oborožen prevzem oblasti nas niti ne približujejo osvoboditvi žensk, kvir in trans* oseb ter družbe kot take niti na kakršenkoli način ne ogrožajo kapitalizma, prej nasprotno.

Sklep

Trans* in kvir osebe ter vse druge, ki se organizirajo na osnovi protikapitalističnih in protidržavnih vrednot, so dejansko grožnja tistim ženskam, ki se borijo za svoje kvote in zastopanost v sindikatih, delavskih strankah in parlamentih. Nesprejemljiva pa je ideja, da so kvir in trans* osebe grožnja vsem ženskam in t. i. varnim ženskim prostorom – saj je večina teh prostorov, vključno s t. i. ženskimi prostori, še naprej veliko bolj sovražna do kvir in trans* oseb kakor do cis žensk.

Velja ponoviti, da transfobne razprave in incidenti niso zgolj naključna dejanja neozaveščenih posameznikov in posameznic, temveč vidik konservativnega, socialdemokratskega in ortodoksnega dela leveice, ki služi reprodukciji določenega političnega razreda in diskvalifikaciji resnično radikalnih bojev. Naraščajoče število člankov in razprav o trans* vprašanjih, ki so pisani s protikapitalistične perspektive, je zato pomembno za izobraževanje in analizo za vse tiste, ki se pozicionirajo kot protikapitalistke_i, da bi podučeni z izkušnjo zatiranja kvir oseb, prevprašali predpostavke lastnega delovanja.

Prevod iz hrvaščine: Tatjana Greif.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.

Literatura

Afoko, Carys (2018): Excluding Trans Women from Single-Sex Spaces Is Cruel – and Impossible. *The Guardian*, 26. maj. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jun/26/trans-women-single-sex-spaces-cruel-impossible> (2. oktober 2020).

- Anonymous (2010): *Towards an Insurrectionary Transfeminism*. Dostopno na: <https://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-towards-an-insurrectionary-transfeminism> (27. september 2018).
- Arruzza, Cinzia (2014): Riflessioni Degeneri 3. Il capitalismo indifferente. *Comunia Network*, 2. Marec. Dostopno na: <http://www.comunianet.org/gender/riflessioni-degeneri-3-il-capitalismo-indifferente> (25. september 2018).
- Arruzza, Cinzia (2015): Logic or History? The Political Stakes of Marxist-Feminist Theory. *Viewpoint Magazine*, 23. junij. Dostopno na: <https://www.viewpointmag.com/2015/06/23/logic-or-history-the-political-stakes-of-marxist-feminist-theory/> (2. oktober 2020).
- Arruzza, Cinzia (2017): *Rod kao društvena temporalnost: Butler (i Marx)*. *Slobodni filozofski*, 31. januar. Dostopno na: <http://slobodnifilozofski.com/2017/01/rod-kao-drustvena-temporalnost-butler-i-marx.html> (25. september 2018).
- Aziz, Shaista, Susanna Rustin, Shon Faye in Sonia Sodha (2018): Should Self-Identifying Trans Women Be on All-Women Shortlists? Our Writers Discuss. *The Guardian*, 8. februar. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/feb/08/self-certified-trans-women-all-women-shortlists-labour> (2. oktober 2020).
- Bhattacharya, Tithi (ur.) (2017): *Social Reproduction Theory, Remapping Class, Recentring Oppression*. London: Pluto Press.
- Cox, Nicole in Silvia Federici (1975): *Counter-Planning from the Kitchen. Wages for Housework: A Perspective on Capital and the Left*, poglavje Capital and the Left, 17–23. New York: Falling Wall Press.
- Dalla Costa, Mariarosa in James Selma (1972): *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
- Dalla Costa, Giovanna Franca (1978): *Un lavoro d'amore*. Rim: Edizioni delle donne.
- Davis, Angela Y. (1983): *Women, Race, and Class*. New York NY: Random House.
- Drucker, Peter (2015): *Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism*. Chicago: Brill Academic Publishers.
- Elgot, Jessica (2018): Labour Suspends Activist Challenging Gender Self-Identification Policy. *The Guardian*, 23. maj. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/politics/2018/may/23/labour-suspends-activist-challenging-gender-self-identification-policy> (2. oktober 2020).
- EndNotes (2010): Communitisation and Value-Form Theory. *EndNotes*, april. Dostopno na: <https://endnotes.org.uk/issues/2/en/endnotes-communitisation-and-value-form-theory> (2. oktober 2020).
- Federici, Silvia (2013): *Kaliban i veštica. Žene, telo i prvobitna akumulacija*. Beograd: Burevesnik.
- Finlayson, Lorna, Katharine Jenkins in Rosie Worsdale (2018): "I'm not Transphobic, but...": A Feminist Case Against the Feminist Case Against Trans Inclusivi-

- ty. *Verso Books Blog*, 17. oktober. Dostopno na: <https://www.versobooks.com/blogs/4090-i-m-not-transphobic-but-a-feminist-case-against-the-feminist-case-against-trans-inclusivity> (2. oktober 2020).
- Floyd, Kevin (2009): *Reification of Desire: Towards a Queer Marxism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gimenez, Martha E. (2005): Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited. *Science & Society* 69(1): 11–32.
- Gleeson, Jules Joanne (2017): Transition and Abolition: Notes on Marxism and Trans Politics. *Viewpoint Magazine*, 19. julij. Dostopno na: <https://www.viewpointmag.com/2017/07/19/transition-and-abolition-notes-on-marxism-and-trans-politics/> (2. oktober 2020).
- Gleeson, Jules Joanne (2019): An Aviary of Queer Social Reproduction. *Hypocrite Reader* 94(februar). Dostopno na: <http://hypocritereader.com/94/eggs-queer-social-reproduction> (2. oktober 2020).
- Gleeson, Jules Joanne in Nathaniel Dickson (2019): The Future of Trans Politics. *Verso Books Blog*, 14. marec. Dostopno na: <https://www.versobooks.com/blogs/4269-the-future-of-trans-politics> (2. oktober 2020).
- Gonzales, Maya Andrea (2012): Communization and the Abolition of Gender. *LibCom.org*, 9. februar. Dostopno na: <https://libcom.org/library/communization-abolition-gender> (2. oktober 2018).
- Graham-Leigh, Elaine (2018): The Return of Idealism: Identity and the Politics of Oppression. *CounterFire*, 1. marec. Dostopno na: <https://www.counterfire.org/articles/opinion/19484-the-return-of-idealism-identity-and-the-politics-of-oppression> (10. oktober 2018).
- Harman, Mike (2017): Clara Zetkin interviews Lenin on the Women's Question. *Libcom.org*, 15. oktober. Dostopno na: <https://libcom.org/library/clara-zetkin-interviews-lenin-womens-question> (2. oktober 2020).
- Harman, Mike (2018): Alexandra Kollontai Argues for Sending Sex Workers to Forced Labour Camps for "Labour Desertion", 1921. *Libcom.org*, 12. februar. Dostopno na: <https://libcom.org/library/alexandra-kollontai-prostitutes-forced-labour-camps-1921> (2. oktober 2020).
- Harrison, Kristina (2018): Trans Rights Will Be Durable Only if Campaigners Respect Women's Concerns. *The Economist*, 13. julij. Dostopno na: <https://www.economist.com/open-future/2018/07/13/trans-rights-will-be-durable-only-if-campaigners-respect-womens-concerns> (2. oktober 2020).
- Hartman, Heidi (1979): The Unhappy Marriage of Marxism to Feminism: Towards a More Progressive Union. V *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, L. Sargent (ur.), 1–42. Boston: South End Press.
- Hennessy, Rossemary (2000): *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. London: Routledge.

- Hocquenghem, Guy (1993): *Homosexual Desire*. Durham: Duke University Press.
- Holloway, John (2019): *Change the World Without Taking Power*. London, New York: Pluto Press.
- Invert Journal* (b. d.). Dostopno na: <https://invertjournal.org.uk/>.
- Knežević, Relja (2014): *Direktaši: revolucionarno-sindikalistička struja unutar Srpske socijaldemokratske partije 1906–1912*. Dostopno na: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/relja-knezevic-direktasi-revolucionarno-sindikalistic-ka-struja-unutar-srpske-socijaldemokratske> (15. julij 2020).
- Larsen, Neil, Mathias Nilges, Josh Robinson in Nicholas Brown (ur.) (2014): *Marxism and the Critique of Value*. Chicago, Alberta: M – C – M'.
- Lenin, Vladimir I. (1905): Social-Democracy's Attitude Towards the Peasant Movement. *Proletary* 16. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/sep/05e.htm> (2. oktober 2020).
- Lewis, Holly (2016): *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory and Marxism at the Intersection*. London: Zed Books.
- Lewis, Sophie (2019): *Full Surrogacy Now, Feminism Against Family*. Verso Books.
- Marx, Karl (1853): *The British Rule in India*. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/06/25.htm> (15. julij 2020).
- Marx, Karl (1877): *Letter from Marx to Editor of the Otecestvenniye Zapisky*. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/11/russia.htm> (15. julij 2020)
- Marx, Karl (1881): *The Reply to Zasulich*. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/zasulich/reply.htm> (15. julij 2020).
- Mason, Rowena (2018): Labour to Clarify Policy over Trans Women on All-Female Shortlists. *The Guardian*, 1. februar. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/politics/2018/feb/01/labour-to-clarify-policy-over-trans-women-on-all-female-shortlists> (2. oktober 2020).
- Meiksins Wood, Eleen (2002): Capitalism and Human Emancipation: Race, Gender, and Democracy. V *The Socialist Feminist Project*, N. Holmstrom (ur.), 277–292. New York: Monthly Review Press
- Mieli, Mario (2017): *Elementi di critica omosessuale*. Milano: Feltrinelli.
- Pinko Magazine* (b. d.). Dostopno na: <https://pinko.online/magazine>.
- Postone, Moishe (1993): *Time, Labour and Social Domination: A reinterpretation of Marx's Critical Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Sargent, Lydia (1981): New Left Women and Men: The Honeymoon is Over. V *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, L. Sargent (ur.), xi–xxxii. Montreal: Black Rose Books.

- Scholz, Roswitha (2016): Vrednost je muškarac. *Stvar – Časopis za teorijske prakse* 8: 318–345.
- Stock, Kathleen (2018): Why Self-Identification Should Not Legally Make You a Woman. *The Conversation*, 1. oktober. Dostopno na: <https://theconversation.com/why-self-identification-should-not-legally-make-you-a-woman-103372> (2. oktober 2020).
- Valentine, P. (2012): The Gender Rift in Communitisation. *Mute*, 17. julij. Dostopno na: <https://www.metamute.org/editorial/articles/gender-rift-communitisation> (27. september 2018)
- Vogel, Lise (2014): *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unity Theory*. Chicago: Haymarket Books.
- von der Linden, Marcel (1997): The Historical Limit of Workers' Protest: Moishe Postone, Crisis and the "Commodity Logic". *International Review of Social History* 42(3): 447–458.
- Wright, Steve (2002): *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. London: Pluto Press.
- Zetkin, Klara (1893): *Ženski rad i sindikalne organizacije*. *Slobodni filozofski*, 31. december 2017. Dostopno na: <http://slobodnifilozofski.com/2017/12/zenski-rad-sindikalne-organizacije.html> (2. oktober 2020).

Vampiriska nekropolitika: Zemljevid črnskih kritičnih študij od Marxovega vampirja do politike nemrtvih v *Zbeži!*

Abstract

Vampiric Necropolitics: A Map of Black Studies Critique from Marx's Vampire to *Get Out's* Politics of the Undead

In this article, the authors advance the concept of "vampiric necropolitics" to identify an important change in black studies and its approach to the problem of appropriating black labor and black bodies. Vampiric necropolitics distinguishes a major change in black critique: while a black radical tradition was previously preoccupied with the extraction of labor from workers, contemporary black studies increasingly examines how black modes of being and feeling are conditioned and controlled by whiteness.

Keywords: black studies, vampires, necropolitics, labor, *Get Out*, consumption of blackness

Bogdan Popa (PhD) is a lecturer at the Centre for Gender Studies, University of Cambridge. He works on histories of sexuality, gender, and affects. His forthcoming book, De-centering Queer Theory: Communist sexuality in the flow during and after the Cold War offers a historical angle of the emergence of queer theory's vocabulary, and also an alternative epistemology.

Kerry Mackereth (PhD) is a Post-Doctoral Research Associate at the Centre for Gender Studies, University of Cambridge, and a member of the Technology, Gender and Intersectionality Research Project team. She is also a Research Associate at St. John's College, Cambridge.

Povzetek

Avtorja v članku razvijata koncept »vampirске nekropolitike«, da bi identificirala pomembno spremembo v črnskih študijah ter njihov pristop k problemu apropiiranja črnškega dela in črnskih teles. Vampirска nekropolitika zaznamuje glavno spremembo v črnski kritiki: medtem ko se je črnska radikalna tradicija predhodno ukvarjala z ekstrakcijo dela iz delavk_cev, sodobne črnske študije vse bolj preučujejo, kako belci pogojujejo in nadzorujejo črnske načine bivanja in občutenja.

Ključne besede: črnske študije, vampirji, nekropolitika, delo, *Zbeži!*, konzumacija črnskosti

Dr. Bogdan Popa je predavatelj na Centru za študije spolov Univerze v Cambridgeu. Ukvarja se z zgodovino seksualnosti, spola in afektov. V svoji prihajajoči monografiji, De-centering Queer Theory: Communist Sexuality in the Flow during and after the Cold War, ponuja historični vpogled v razumevanje nastanka besednjaka kvirovske teorije, hkrati pa v njej razvija alternativno epistemologijo.

Dr. Kerry Mackereth je postdoktorska raziskovalka na Centru za študije spolov Univerze v Cambridgeu, sodeluje tudi v projektu »Tehnologija, družbeni spol in intersekcionalnost«. Kot raziskovalka sodeluje tudi s cambriškim Kolidžem svetega Janeza.

V začetku februarja 2019 je z oskarjem nagrajeni igralec Liam Neeson razkril, kako je po posilstvu bližnje prijateljice skušal zagešiti novodobni linč. Vprašal sem, ali je vedela, kdo je? Ne. Kakšne barve so bili? Rekla je, da gre za črnca. [...] Z gorjačo sem hodil gor in dol po okolišu [...] in to sem počel morda kak teden, v upanju, da bo iz pivnice prišla kakšna »črnska baraba« in se spravila name zaradi česarkoli že, saj veste? Da bi ga lahko ... ubil (Neeson v Younge, 2019).

Neesonova bela supremacistična maščevalna fantazija razkriva zlaganost domnevno liberalne, »postrasne« družbe. V tej fantaziji so vsa moška črnska telesa kriva za perverzno hiperseksualnost, ki specifično ogroža belo ženskost. Ti postanejo plen Neesonovega lova, komentator Gary Younge pa opozarja, da so za bele liberalce, kot je Neeson, črnici še vedno »tarča« (Younge, 2019). Neesonova zgodba prikliče tako nasilne afekte, ki jih povzročajo ranjena bela moškost, kot tudi dozdevno nečloveškost rasiziranih ljudi. Nasprotno pa Youngeev odziv odraža bojzljivo hiperopreznost, ki jo povzročajo vseprisotna grožnja belega nasilja. Neesonova zgodba ima presenetljivo podobnost z jezikom in logiko filma *Zbeži!* Jordana Peela.

Povzema osrednjo premiso *Zbeži!*: plenilski rasizem belega liberalizma. [Napisal, režiral: Jordan Peele; igrajo: Daniel Kaluuya, Allison Williams idr.]

Medtem ko Neesonove nasilne fantazije niso novost v zgodovini rasnega kapitalizma v ZDA, pa kažejo na obrat v zvezi z nasilno in diskurzivno apro-

priacijo črnih teles. Za poimenovanje trenutnega oblikovanja plenilske belskosti znotraj medijskih reprezentacij se osredotočava na idejo vampirske nekropolitike, da bi identificirala razširjeno fantazijo o konzumiranju nemrtvih črnih teles. Vampiriska nekropolitika služi kot vodilo pri razmišljanju ne samo o postopku prilaščanja nemrtve črnosti, temveč tudi o tem, kako si črnske študije zamišljajo odpor proti prilaščanju in konzumaciji. Čeprav znotraj te intelektualne tradicije obstajajo pomembne kontinuitete, z *Zbeži!* raziskujeva zgodovinski premik od ekstrakcije dela iz črnih teles do ontološke apropiacije črnosti; to je apropiacije rasiziranih teles samih po sebi. Črnske študije razumeva kot tradicijo kulturne kritike, ki je seznanjena z marksističnimi kulturnimi študijami in sega od W.E.B. Du Boisovega argumenta o črnem delu v zgodovini kapitalizma, Cedric Robinsonove skovanke »črnska-radikalna tradicija« pa vse do novejših kritik severnoameriške belskosti v delu Saidiye Hartman (1997; 2016), Aleksandra Weheliyeja (2014), Jasbir Puar (2017) ter Kyle Schuller (2017). Rasizacijo razumeva kot »družbenozgodovinski proces, s katerim se ustvarjajo, naseljujejo, preoblikujejo in uničujejo rasne kategorije« (Omi in Winant, 1994: 55–56), oblikovanje belskosti pa vidiva kot del tega, kar Jasbir Puar imenuje »geopolitika rasne ontologije« (Puar, 2017: 55).

Zakaj odmik od dela k apropiaciji črnih teles in občutkov? Ponujava analizo, ki se osredotoča na figuro vampirja, vse od Karl Marxovega koncepta živega dela do nekropolitike afektov in dejanske konzumacije črnih teles. Medtem ko so zgodnji črnski marksistični teoretiki pokazali, da sta rasizacija in ekstrakcija dela iz črnega telesa medsebojno globoko povezani, sodobni teoretiki črnih študij vse bolj poudarjajo načine prevlade, ki delujejo na ravni biti in občutenja. Kot trdi Saidiya Hartman, sama kategorija dela »ne zadostuje za pojasnjevanje suženjstva kot načina moči, prevlade in proizvodnje« (Hartman, 2016: 168). Sledeč delu Angele Davis (glej Davis, 1983: 4) Hartmanova trdi, da je status dela črnk »zbegal naše konceptualne kategorije in pahnil naše kritično besedišče v krizo« (Hartman, 2016: 167). Razpoke, ki so jih v kategoriji dela ustvarili postsuženjski ospoljeni (*gendered*) subjekti, odpirajo ključna vprašanja o produkciji črnosti in belskosti, vprašanja, ki zarežejo v jedro nasilja rasnega kapitalizma v ZDA. Znotraj novih oblik globalnega rasnega kapitalizma se črnost apropiira zavoljo njene predpostavljene vrednosti *in* njene ključne vloge pri perpetuiranju belskosti.

V *Zbeži!* prepoznavava nekakšno vampirsko nekropolitiko, katere suverenost sestoji ne le iz moči, da odreja, »kdo lahko živi in kdo mora umreti«, temveč, da življenje vzdržuje s hranjenjem s telesi, ki so izbrana, da umrejo (Mbembe, 2003: 11). Osrednjega pomena za najino analizo *Zbeži!* ni samo politika mrtvih, temveč tudi politika *nemrtvih*.

Z rabo upodobitve plenilskega belega liberalizma v *Zbeži!* preučujeva, na kakšen način se vampirska ekstrakcija in konzumacija živega dela pojavljata v proizvodnji postsuženjskih subjektov kot nemrtvega mesa. Najin poudarek na uživanju mesa odraža naraščajoča teoretična ukvarjanja z dobesedno in metaforično konzumacijo rasiziranih teles ter s kanibalizacijo črnih teles v času suženjstva skozi načine, s katerimi prehrabene kulture proizvajajo rasne razlike (glej Woodard, 2014; Tompkins, 2012). Čeprav je bila družbena smrt zaslužjenih obširno dokumentirana, *Zbeži!* zajema »monstruozne intimnosti«, ki so se rodile iz suženjstva in igrajo osrednjo vlogo v produkciji postsuženjskih subjektov (glej Patterson, 1990; Sharpe, 2010: 3). Monstruozne intimnosti, kot jih je koncipirala Christina Sharpe, so »opredeljene kot skupek znanih in neznanih delovanj ter naseljevanja grozot, proizvedenih, reproduciranih, krožečih, prenosljivih želja in pozicij, ki se dihajo kot zrak in pogosto ne priznavajo kot monstruozne« (Sharpe, 2010: 3).

Trdiva, da *Zbeži!* skuša upodobiti in govoriti prav o tem naseljevanju grozot s prikazom belega liberalizma kot grozljive tvorbe. Njegov poudarek na fizični konzumaciji črnih teles osvetljuje, kako se zgodovinske strukture rasnega kapitalizma in sodobni režimi belega liberalizma hranijo s črnim mesom ter črnimi občutki. Film, analiziran skozi prizmo belega vampirizma, izpostavlja fetišizacijo črnega utelešenja in njegovo hkratno uničenje s strani plenilske belskosti. Beli liberalni subjekti, kot zatrjuje *Zbeži!*, želijo selektivno čutiti in doživljati črnkost, a to počnejo s konzumiranjem samih črnih subjektov. Najin nekropolitični okvir osredinja okrog ideje filma o »pogreznjenem prostoru«, ker služi kot kinematografska naprava za prepoznavanje mesta zatiranja afektov in različnih taktik, povezanih s konzumacijo nemrtvih. V prvem delu tega članka preučujeva, kako so črnske študije zgodovinsko pristopale k vprašanju, kako belci izkoriščajo črnska telesa, s poudarkom na vampirski ekstrakciji črnega dela. V drugem delu raziskuje obrat h konceptu nekropolitike, ki osvetljuje, kako se črnska telesa nadzoruje na ravni občutja in čustev ter kako »pogreznjeni prostor« deluje kot mesto afektivne prevlade. V tretjem delu se osredotočiva na motiv belega vampirizma v *Zbeži!* in sprašujeva, na kakšen način beli liberalci konzumirajo črnska telesa, da bi si jih prilastili. Zaključiva z argumentom, da spremembe v zvezi z mestom rasizacije oblikujejo konceptualizacijo novih repertoarjev upora, takšen premik pa prepoznavava na ravni jezika. Tako kot ideja »črnske radikalne tradicije« je tudi »vampirski nekropolitika« izraz, ki pomaga usmeriti protirasistično kritiko na trenutna vprašanja v zvezi s konzumacijo črnih teles v novih globalnih ekonomijah.

»Sužnji, ne le običajni. Spolni sužnji, jebemti«: Kapitalistični vampirji ekstrahirajo črnsko živo delo

Piske_ci, kot so W.E.B. Du Bois (1935), Angela Davis (1983), Cedric Robinson (1983) in Robin Kelley (1990), so ključni za črnsko radikalno tradicijo, ki je izpodbijala marksistično osredotočenost na delo belcev. Vloga črnkega dela kot »živega dela« je bila za črnske marksiste ključen koncept pri razkrivanju procesa izkoriščanja in rasizacije dela. V nasprotju z nerasiziranim tovarniškim delavcem v konvencionalnem marksizmu so črnki radikalci mesto dela preusmerili na živo zasluženo delo in njegovo tradicijo odpora. Kot odziv na ustaljene levičarske razlage, ki niso upoštevale rasnega značaja kapitalizma, so sprožili kritiko marksističnega koncepta svobodne delovne sile s prikazom njegovih konceptualnih in političnih pomanjkljivosti. V tej teoretični obravnavi razumevanje razrednega konflikta sloni na prepoznavanju taktike, tradicij in subjektivitet črnk_cev kot mesta političnega odpora. S preusmeritvijo pozornosti na nova mesta prevlade pa piske, kot je Jasbir Puar, teoretizirajo afektivne taktike, da bi spodkopali in ubežali belemu kapitalizmu (Puar, 2017: 215). Ta jezik, ki razkriva (in) obsoja rasizacijo ter prevlado belcev v ZDA, pa vendarle korenini v črnski radikalni tradiciji, ki je združila teorijo delavskega odpora z izkušnjami črnkih življenj v kapitalizmu. S sledenjem povezavam med črnsko radikalno tradicijo in novimi črnskimi študijami želiva pokazati tako na kontinuitete kot na spremembe v konceptualizaciji belskosti na ravni afektov.

Kje je mesto odpora proti kapitalizmu v prvem zvezku Marxovega *Kapitala*? Za Marxa sta živo delo in reappropriacija časa s strani delavcev ključni mesti prekinjanja globalnega procesa ekstrakcije presežne vrednosti iz delovnih teles. V Marxovi teoriji vrednosti se ekstrakcija presežne vrednosti iz delavskega razreda osredinja predvsem na pojem časa. Delovni čas je mišljen kot mesto razrednega konflikta, njegovo razumevanje odpora proti kapitalizmu pa temelji na tovarniških stavnkah, ki so zahtevale mezde, ki bodo omogočale življenje, in osemurni delovni dan. Marx nam ponudi slikovito podobo razrednega konflikta, ko artikulira gotsko opozicijo med kapitalističnim vampirjem in delavskim razredom. Ker je čas ključni vir, ki si ga prilščajo vampirju podobni kapitalisti, se opozicijski delavski razred usmeri v boj za ponovno prilastitev tega ukradenega časa. V Marxovi skici utopije je delavsko prilščanje časa hkrati zavrnitev zahteve dela in razveljavitev kraje, ki so ji podvrženi s strani kapitalistov. Za reprodukcijo kapitalizma

je živo delo nujno, saj je kapitalizem brez »živega ognja« dela mrtev; toda njegovo vrednost je treba zmanjšati, da bi lahko kapitalisti počrpali dobiček (Lubin-Levy in Shvarts, 2016: 117):

Kapital je mrtvo delo, ki oživlja le po vampirsko, z vsrkavanjem živega dela, in živi toliko bolj, kolikor več ga vsrkava. Čas, v katerem delavec dela, je čas, v katerem kapitalist konzumira delovno silo, ki jo je kupil od njega. Če delavec svoj razpoložljivi čas konzumira zase, krade kapitalistu. (Marx, 2013: 192)

V Marxovi teoretizaciji mrtvo delo ni odvisno le od izkoriščanja, temveč tudi od želje – ali »od zapeljevanja pred ugrizom« (Lubin-Levy in Shvarts, 2016: 118). Drugače rečeno, izkoriščanje s strani kapitala ni le prisilni mehanizem, temveč tudi praksa ekstrakcije vrednosti, ki pod krinko erotike ubija svoje subjekte. Marx v tem odlomku meri na to, da kapitalizem ne more delovati brez preoblikovanja živih teles v trupla; tema, ki anticipira trenutne postfoucaultovske razprave o nekropolitiki kot ključni analitiki v kvirovskih in črnskih študijah (glej Puar, 2017).

Rečeno preprosteje, v tradicionalnem marksizmu vampir srka delo iz telesa, medtem ko je odpor zamišljen kot drugačna organizacija in apropiacija časa. Tovrstno razumevanje vampirja-kapitalista in odpora je nekaj, kar v temeljih oblikuje zgodnji črnski marksizem. V črnski marksistični tradiciji se politični odpor nahaja v organizirani akciji proti kapitalističnemu sistemu, ki želi izbrisati tako črnsko delovno silo kot črnske izkušnje ustvarjanja sveta. Marksistična teorija presežne vrednosti tvori jedro razumevanja rasnega kapitalizma. Artikulira se bodisi kot stavka v obliki bega iz plantaž ali kot subverzivna narava zgodovinskih izkušenj črnk_cev (glej Du Bois, 1935; Robinson, 1983; Kelley, 2002).

Za W.E.B. Du Bois je bil množični pobeg črnskih delavk_cev s plantaž na jugu glavni kavzalni element ameriške državljanske vojne. V Du Boisovi zgodovinski razlagi je za razvoj kapitalizma vloga črnkega dela ključnega pomena: v ZDA je »črnsko delo postalo temeljni kamen ne le južne družbene strukture, temveč tudi severne proizvodnje in trgovine, angleškega tovarniškega sistema, evropske trgovine, kupovanja in prodaje v svetovnem merilu« (Du Bois, 1935: 5). Analitika za razumevanje človeške emancipacije je produkcija črnske presežne vrednosti, ki jo »v omikanih deželah stroji in vladajoče oblasti tajijo in prikrivajo« (Du Bois 1935: 16). Tako kot Du Bois tudi Cedric Robinson vidi raso kot bistveno za razumevanje prevlade in kapitalizma: »Rasa je bila njegova epistemologija, načelo urejanja, organizacijska struktura, njegova moralna avtoriteta, njegova ekonomija pravičnosti,

trgovine in oblasti.« (Robinson, 1983: 30) Radikalna črnska tradicija svojo analizo osredotoča na vlogo živega dela, ki za Robinsona postane »črnska zgodovinska izkušnja« (Robinson, 1983: 209). Rečeno v Robinsonovem jeziku, črnke_ci so, da bi uničili kapitalizem, skozi čas prenesli živo tradicijo upora in zavesti. Stremela je k temu, kar imenuje ohranitev ontologije: »[...] nadaljnji razvoj kolektivne zavesti, ki sloni na zgodovinskih bojih za osvoboditev in ga motivira skupni občutek dolžnosti za ohranitev kolektivne biti, ontološke celote.« (Robinson, 1983: 209) Tako kot Robinson tudi Robin Kelley (1990) locira značilno črnsko tradicijo v ameriško delavsko gibanje. Pa vendar, leta 2002 preusmeri svoje razumevanje te tradicije, pri čemer namesto poudarka na delu na poljih in v tovarnah živo delo dobi novo lokacijo, ki po Kelleyju predstavlja »kulturno hibridnost« in nadrealistično tradicijo sanjanja z odprtimi očmi (glej Kelley, 2002).

Vloga črnske izkušnje in dela kot lokacije upora pa iz *Zbeži!* ne izgine. Nasprotno, prisotna je v več primerih. Prvič, nenehno privzemanje črnske delovne sile znotraj širših sistemov rasnega kapitalizma poudarjajo črnski služabniki, ki so v službi družine Armitage. Walter in Georgina, vrtnar in služkinja, nam pokažeta kontinuiteto med tradicionalnimi rasiziranimi vlogami, ki so dodeljene črncem, in krivdo bele liberalne družine, ki se izraža v izjavi Deana Armitagea: »Vem, kaj si mislijo« (*Zbeži!*, 2017). Drugič, Chris in Rod stavkata proti ekonomskim motivom Armitagevih tako, da pobegneta iz njihovega posestva. Tretjič, zdi se, da je Rodova izkušnja ključno mesto za dekodiranje resničnih namenov belih plenilcev. Njegova izjava o tem, kaj belci menijo o črncih, »sužnjih, ne le običajnih. Spolnih sužnjih, jebemti«, razkriva zgodovinski spomin na dekodiranje praks dominacije (*Zbeži!*, 2017). In končno, *Zbeži!* prikaže grozo izkoriščanja črnkega živega dela kot tudi zatiranja črnkih izkušenj upora, medtem ko se pokloni tradicijam upora in ubežništva. Kljub temu pa ob upoštevanju teh kontinuitet trdimo, da se fokus kritike v *Zbeži!* obenem odmakne od dela in izkušenj k novi analitiki, ki poudarja produkcijo belih načinov občutenj in biti (nekropolitika) kot tudi konzumacijo črnkosti (vampirizem).

»Stanje povečane sugestibilnosti«: Pogreznjeni prostor kot nekropolitico mesto

Kakšen je doprinos koncepta nekropolitike k zgodnjim črnskimi študijam? Če se črnski radikalni marksisti ukvarjajo z vlogo razrednega konflikta in izkušnjami, ki slonijo na odporu, pa nedavne črnske študije pre(u)meščajo

delo in kulturno izkušnjo kot primarna koncepta za nove repertoarje upora. Nova analitika nekropolitike, ki temelji na intersekciji rasizacije, spolnosti, družbenega spola, imperija in razreda, poudarja globalne procese, ki omogočajo, da življenje belcev cveti na račun nenehnega eliminiranja rasiziranih populacij. Po Jasbir Puar analitika kvirovske nekropolitike kaže na to, da ZDA nenormativnost spolnosti in teles uporabljajo zato, da bi zagotovile, da življenje belih homoseksualnih Američanov cveti, medtem ko druga rasizirana telesa umirajo (Puar, 2017: 35–36). V neposredni povezavi s to vejo študij se akademiki osredotočajo na vpliv strukturnega nasilja prek preučevanja ekstrakcije in apropiacije občutkov. Achille Mbembe trdi, da nekropolitika »vključuje vse bolj anatomske, senzorično in taktilno podrejanje teles« (Mbembe, 2003: 34). Kot odziv na nekropolitiko, ki deluje na ravni identitete in prek danih disciplinarnih kategorij, Jasbir Puar poziva k njenemu uglaševanju s kvir asemblaži, ki izhajajo iz »občutka, taktilnosti, ontologije, afekta in informacije« (Puar, 2017: 215). V okviru teh študij se nekropolitiko teoretizira kot proces proizvodnje načinov občutkov in afektov, ki jim je mogoče nasprotovati z drugačnim občutenjem rasnega kapitalizma.

Da bi razumeli, kako deluje ta obrat, se osredotočava na »pogreznjeni prostor« v *Zbeži!* kot metaforo, ki zajema artikulacijo nekropolitčnih mest. Pogreznjeni prostor deluje kot nekropolitčna lokacija, kjer se beli liberalni subjekti hranijo s črnskimi afekti, s tem pa vzdržujejo in krepijo sebe ter svoj prevladujoč položaj v sistemih rasnega kapitalizma. Izraz razkriva belskost kot strategijo ubijanja črnskih teles pa tudi modalnost za zamišljanje njene zavrtnitve. V tem delu besedila argumentirava, da je v *Zbeži!* premik k preučevanju belskosti kot afektivne tehnologije nadzora ključen za njeno kritiko. Medtem ko je Cedric Robinson skoval »črnski radikalizem« in »rasni kapitalizem« kot analitična izraza, da bi osvetlil prevlado in odpor, pa je pogreznjeni prostor zdaj ključno orodje za poimenovanje trenutnega procesa, ki stremi k discipliniranju neukrotljivih afektov. Nov izraz ima ključno vlogo pri razkrivanju dominacije in predstavlja korak k utopičnemu predstavljanju *drugotnega*.

Kakšne so predpostavke filma v ozadju njegove afektivne kritike bele prevlade? Predlagava, da pozorno preberemo prizor iz *Zbeži!*, da bi razumeli, kaj počne Missy Armitage, s tem ko Chrisa posede na terapevtski stol:

Missy Armitage: [*hipnotiziranemu Chrisu*] Kako se zdaj počutiš?

Chris Washington: Ne morem se premakniti.

Missy Armitage: Ne moreš se premakniti.

Chris Washington: Zakaj se ne morem premakniti?

Missy Armitage: Paraliziran si. Kot tistega dne, ko nisi naredil ničesar. Ničesar nisi naredil. In zdaj ... Pogreznj se v tla.

Chris Washington: Čakaj, čakaj ...

Missy Armitage: *Pogreznj se*. Zdaj si v pogreznjenem prostoru.

(*Zbežil*, 2017)

»Pogreznjeni prostor« je postal trop za govor o psihičnih posledicah življenja črnke_ca v belski družbi. Besedna zveza je postala analitika za razmišljanje o tesnobi v zvezi z nadzorom, tatovi teles in krajo v novih rasiziranih globalnih ekonomijah. V nasprotju s psihološkimi opisi, ki zamegljujejo rasno in politično dinamiko, pogreznjeni prostor ni zgolj metafora za depresijo. Prej je metoda, ki prikazuje produkcijo rasizma kot funkcije običajne in normalizirane bele epistemologije. Ker terapija ni zgolj nedolžen prostor za duševno zdravljenje, postane orodje za proizvodnjo bele ideologije. V *Zbežil* Missy Armitage psihoanalizira Chrisa Washingtona, da bi ga pahnila v prostor dvoma, tesnobe in strahu, ki je opredeljen kot »pogreznjeni prostor«. Kot pokaže film, je ta kraj taktika, katere namen je nadomestiti Chrisovo črnsko subjektivnost z zavestjo umirajočega belca. Na terapevtski seansi »pogreznjeni prostor« razkriva osrednjo tehnologijo rasizacije, ki potrjuje, da lahko črnska in nebela telesa postanejo prav toliko razvita in visoko občutljiva kot bela. Chris je med prisilno terapevtsko seanso paraliziran in nesposoben čutiti s tolikšno globino kot bela terapevtka. Kot pokaže Kyla Schuller, so bila od 19. stoletja črnska telesa smatrana kot brezperspektivna, kar zadeva možnost spreminjanja, sposobnost čutenja vtisov zunanjih predmetov pa je postala standard rasne superiornosti (Schuller, 2017: 8). Chris je vržen v stanje povečane sugestibilnosti, ker nima sredstev, s katerimi bi govoril o svoji travmi.

Nekropolitika se začne z obetom povečanja zmožnosti vplivanja na posameznika; slednji bi moral postati belo občutljivo telo skupaj z njegovimi ponotranjenimi normami moralnega presojanja. S tega teoretičnega vidika je »pogreznjeni prostor« tehnologija, ki črnska telesa vodi na globljo raven doveznosti, s katere lahko nato replicirajo umišljeno belo tankočutnost. Mehanizem uničevanja črnske zavesti je uporabljen kot postopek ne le globljega občutenja, temveč boljšega. »Pogreznjeni prostor« nakazuje, da se lahko črnska telesa spremenijo šele, ko se asimilirajo v belo zgodovino in kulturo. V imaginaciji belih liberalcev je Chris moral postati tisto, kar sta Walter in Georgina: nosilca za konzervacijo življenja družine Armitage. Če smer sprememb ne poteka v smeri napredka, o kateri odloča bela imaginacija, potem je Chrisovo telo paralizirano, imobilizirano in nesposobno

preobrazbe. Z vidika tehnologije rasizacije je belskost ime za posedovanje telesa, ki je ujeta v krogotoku nerazvoja in rasti. Beli liberalizem se opira na linearne časovne koncepte, kot sta razvoj ali napredek, ki oblikujejo bele subjekte kot ekskluzivne protagoniste modernosti (Quijano, 2000: 542). Deanova izjava, da so Armitagevi »bogovi, [ki so] ujeti v kokone«, postavlja družino v širši evolucijski okvir, katerega namen je znebiti se šibkosti telesa in doseči superiorni, nesmrtni obstoj (*Zbežil*, 2017). Status belega subjekta kot nosilca in ustvarjalca modernosti je slonel na tem, da rasizirane osebe odpravi kot »po naravi manjvredne in posledično anteriorne ter tiste, ki v napredku vrste pripadajo preteklosti« (Quijano 2000, 542).

Ironija je, da čeprav Chrisov pristanek v pogreznjenem prostoru upravičuje njegova domnevna nezmožnost, da bi občutil tako intenzivno kot belci, je, ko se znajde tam, obsojen na obstoj v obliki čistega občutka:

Del tvojih možganov, povezan z živčevjem, ne bo odstranjen, da ostanejo bolj zapletene povezave nepoškodovane. Tako da ne boš umrl. Vsaj ne popolnoma. Delček tebe bo še vedno ostal prisoten v obliki omejene zavesti. Še vedno boš lahko videl in slišal, kaj počne tvoje telo, vendar boš v njem le kot potnik. (*Zbežil*, 2017).

Pogreznjeni prostor poudarja prisilno asimilacijo rasiziranih teles v afektivne režime bele prihodnosti. Kot mesto paralize, imobilnosti in nerazvoja pojasnjuje, kako evolucijsko napredovanje belih subjektov ni delovanje njihove inherentne superiornosti, temveč sloni na tehnologiji nekropolitike.

Kot analitika je »pogreznjeni prostor« koristen, ker osvetljuje tesne povezave ne le s protirasistično politiko, temveč tudi s protikapitalističnimi študijami, kot so bile predhodno artikulirane s konceptom »rasnega kapitalizma« Cedrica Robinsona. Biti v »pogreznjenem prostoru« pomeni občutek ujetosti v belem predmestju Armitagevih. Vloge predmestja v beli prevladi ne gre ločevati od boja proti sovjetskemu državnemu socializmu, ki je v času hladne vojne postal primarni način uveljavljanja prevlade belih anglo-ameriških liberalnih vrednot. Prevladujoča fantazija hladnovojnega bojevnika je bila nuklearna družina, od leta 1947 pa so stanovanjski projekti v predmestjih ZDA predstavljali prvo obrambno črto v prihajajoči atomski vojni. Kot pravi Ken Hollings, »že tako perverzna in umetna je bila prevladujoča fantazija hladne vojne nuklearna družina kot ključni statistični prikaz v nenapovedani vojni, ki je bila kartirana po mrežah, črtah in krogih, ki so predstavljali število mrtvih, civilne tarče in možnosti ponovnega napada« (Hollings, 2017: 157). Poleg svoje tehnološke antikomunistične infrastrukture

je belo predmestje prostor, ki proizvaja standarde bele tankočutnosti. V filmu *Zbeži!* Chris ne samo da mora čutiti kot Missy Armitage, ki jo potrebuje, da preboli travmatične spomine na svojo mater, prav tako mora občutiti, da *si želi* nuklearno družino Armitagevih in njene heteronormativne bele ideale ter živeti v predmestju, zasnovanem za delovanje proti komunistični in homoseksualni grožnji iz petdesetih let.

Vendar pa »pogreznjeni prostor« prinaša tudi način zamišljanja drugih možnosti za življenje zunaj kapitalistične imaginacije. V *Zbeži!* je ideja tehnološke prednosti, do katere ima Chris dostop, bistvena za oblikovanje imaginarija pobega in izhoda. Predmestna uporaba politike hladne vojne je prinesla posebne taktike odpora in disidentifikacije z belo nuklearno družino. Nove tehnologije, kot so tranzistorski radijski sprejemniki, prenosni televizorji in predvajalniki plošč, so ponudile dvoumne možnosti pobega in ubežništva. V komunikaciji s prijateljem Ronom se Chris lahko čuti povezanega z urbanim črnskim svetom, ki služi kot kontrapunkt Armitagevim. Mobilni telefon je naprava, ki Chrisu daje vedeti, da lahko zapusti belo predmestje; zato je Georginin poskus, da Chrisu odklopi telefon, taktika ujetja v belo predmestje. Mobilni telefon je torej lahko taktika za to, da si lahko predstavljamo pobeg, takšna strategija pa sega v konflikt okrog tehnološke prednosti, ki ga je proizvedla hladna vojna. V tem smislu izraz, kot je pogreznjeni prostor, lahko nakaže možni pobeg, soroden takšnemu, ki ga Chrisu ponuja mobilni telefon. Kaže, da se je proti nekropolitiki mogoče boriti in da so možni tudi drugi načini življenja.

»Hočem tvoje oko, človek«: Nekropolitika nemrtvih teles

Nekropolitico upravljane s črnskimimi telesi ni omejeno na njihov nadzor na afektivni ravni ali nadzor nad čustvi, čutili in občutki telesa. V rasnem kapitalizmu zadeva tudi fizični nadzor in konzumacijo črnkega telesa. Zato predlagava koncept vampirske nekropolitike, ki ne bi osvetljeval le mrtvičenja črnke občutljivosti, temveč tudi konzumacijo trupel s strani plenilske belskosti.

V političnem ozračju, ki vztraja, da so črnici vzrok ali nosilci terorja, *Zbeži!* trdi, da so črnici primarni objekti belega terorja (Sharpe, 2016: 79). Mesto groze v *Zbeži!* je »vampirski belskost« družine Armitage (Jarvis, 2018: 105). Vampirizem se v tem primeru ne nanaša na apropiacijo dela delavcev, ki so podobni truplu, temveč na dejansko konzumacijo črnkih teles.

V kontinuiteti zgodovin suženjstva se Chrisa, Georgino, Walterja, Andreja in vse druge žrtve sheme žetve teles, ki jo izvajajo Armitagevi, kupuje in prodaja kot ujetniška telesa. V srhljivi sceni Dean Armitage vodi tiho dražbo Chrisove fotografije, pozneje pa se razkrije, da bo zmagovalni ponudnik naselil njegovo telo. Vendar pa Armitagevi uprizarjajo novo ekonomijo »tatov teles«, saj njihova vrednost ne izvira le iz ekstrakcije dela, temveč se nahaja v sami lupini črnskega telesa (After Globalization Writing Group, 2018: 37). Ko se govori o posedovanju živega dela, se to nanaša predvsem na zunanjo obliko lastništva. V *Zbeži!*, ki je kritika belega liberalizma, si črnske subjekte lastijo, kot da so *uročeni* ali obsedeni od znotraj navzven. Chrisov položaj »potnika« v lastnem, ukradenem telesu nas spomni na vse tiste, ki so bili v pogreznjenem trebuhu suženjske ladje zvedeni na meso, s katerim se je trgovalo (Spillers, 1987: 67). Kljub temu pa se Chris preobrazi v plovilo bele duše. Namesto da bi Chris in njemu enaki delovali kot živo delo, postanejo duhovi živih mrtvecev, ki se jih ohranja pri življenju zgolj zaradi njihove zmožnosti napajanja in reprodukcije belskosti.

Vampiriska nekropolitika je tvorba, ki se vzdržuje z različnimi strategijami, ki ne le reproducirajo normativno belo heteroseksualnost, temveč kopirajo tudi kvir subjekte. Vampirju ugriz omogoča ohranjati svoje telo nesmrtno, obenem pa tudi razmnoževanje z ustvarjanjem še več vampirskih subjektov. Tako kot rasizirajoče strukture kolonializma in suženjstva, je tudi pogreznjeni prostor kraj, kjer se podpira in ohranja razmnoževanje belih teles z nerazmnoževanjem črnskih. Nesmrtnost Armitagevih je resnično vampirična, saj se vzdržuje s sesanjem življenjske krvi zamrznjenih črnskih subjektov (Jarvis, 2018: 105). Ko Dean zamišljeno gleda v kamin, razmišlja: »Ogenj. Odsev naše smrtnosti je. Rodimo se, dihamo in umremo ... nekateri bodo enkrat umrli, ampak mi smo božanski.« (*Zbeži!*, 2017) Ključna za vampirsko nekropolitiko v *Zbeži!* je njegova bežna izjava, da bodo »nekateri enkrat umrli«; njegova božanskost je nepreklicno zasnovana na črnski smrti. Izjemna pomembnost bele genealogije je razvidna od trenutka, ko Chris prispe v vilo Armitagevih. Stene hiše Armitagevih so polne družinskih spominkov, najopaznejša pa je slika Romana Armitagea, ki je na olimpijskih igrah leta 1936 izgubil proti Jesseju Owensu. Ko Dean med hišnim ogledom Chrisu predstavi Georgino, napove grozljivo razkritje, da je Georgina gostiteljica Rosine babice Marianne Armitage, rekoč: »Mama je imela rada svojo kuhinjo, zato smo jo v spomin nanjo obdržali.« (*Zbeži!*, 2017) Podoba Georgine, ki se v kuhinji spokojno nasmiha, poveže ohranjanje belega heteroseksualnega družinskega drevesa, varovanje belega predmestja petdesetih let 20. stoletja (ki ga ponazarjata velika, staromodna kuhinja hiše ter prisotnost črnske »pomoči«) in apropiacijo črnskih teles, potrebnih za vzdrževanje tega nostalgичnega imaginarija.

Čeprav je črnkost običajno določena kot grožnja beli heteroseksualni reprodukciji, igrajo medrasni zmenki osrednjo vlogo v dolgoročni viziji reprodukcije belcev, saj Rose v gospodinjstvo Armitagevih črnske žrtve privablja z romantičnimi razmerji (Schueller, 2005: 69). V ta beli heteronormativni projekt je vsrkana celo kvirovskost. Georgina, za katero se izkaže, da je kvir črnka, je bila nekoč ena od Rosinih romantičnih partneric, ki jo je tedaj zvalila v kremplje družine Armitage. Chris, Georgina in vsa druga črnska telesa, ujeta v pogreznjenem prostoru, predstavljajo konzumacijo črnske in kvira, potrebnih za napredovanje bele heteroseksualne reprodukcije.

Trik vampirske nekropolitike je v tem, da artikulira specifično erotično imaginacijo. V tej imaginaciji so črnski objekti konzumirani, ker predstavljajo ključni vir belega užitka. V osrednjih medijih je vampir doživel romantizirano prenovo, zlasti v priljubljenih franšizah *Twilight (Somrak)*, *True Blood (Prava kri)* in *Vampire Diaries (Vampirski dnevnik)*. V teh treh besedilih so v »seksi« vampirskih glavnih vlogah beli, heteroseksualni moški, ki neodkriti žive v belem predmestju in prežijo na človeške bele ženske. *Zbeži!* subvertira fetišizacijo vampirja in njegov rasizem, ki temelji na domnevno hiperseksualnih črnskih subjektih, tako da razkrije, da je Rose največja spolna plenilka. Potem ko Armitagevi hipnotizirajo in ugrabijo Chrisa, Rod poskuša tri skeptične detektive prepričati, da Armitagevi ugrabljenim črnskimi osebami perejo možgane, z namenom, da jih spremenijo v spolne sužnje. Ironija je, da čeprav so Rodove teorije odigrane z namenom komičnega učinka, pa so še najbližje razkritju funkcioniranja Armitagevih. Rodovo vztrajanje pri spolnem nasilju ne zajame samo spolne narave nasilja belih supremacistov, temveč tudi spolne elemente vampirizma ali nešteto drugih načinov, s katerimi lahko konzumiranje mesa beremo kot erotično. Med filmom beli liberalci vseskozi odkrito fetišizirajo Chrisovo črnkost, ki jo povezujejo s hiperfizičnostjo in hiperseksualnostjo. V prizoru neprijetne zabave eden od gostov zaslišuje Rose o Chrisovi predpostavljani spolni moči, drugi pa Chrisu zagotavlja, da je »črnsko [...] v modi!« (*Zbeži!*, 2017). Vendar pa film kritiko bele apropiacije zaostri z razkritjem, kako se liberalno odobravanje črnske pogosto razume kot umetniško ali izobraževalno izkušnjo. Jim Hudson, belec, ki zmaga na dražbi za Chrisovo telo, taji fetišizacijo črnske, kakršno so izrazili drugi belski liki, rekoč: »Prosim, ne mešaj me z njimi. Vseeno mi je, kakšne barve si. Hočem nekaj globljega. Hočem tvoje oko. Hočem stvari, ki jih vidiš skozenj.« (*Zbeži!*, 2017) Jim, slepi trgovec z umetninami, trdi, da želi Chrisovo telo zaradi njegovih umetniških sposobnosti, ne pa njegove spolne ali atletske moči. Vendar pa se Jim v želji, da bi »videl« na način, na katerega vidi Chris, sklicuje na zgodovine belih liberalnih sub-

jektov, ki si črnkost prilaščajo kot »izobraževalni in oplemeniteni posel« (Wald, 2000: 16). Beli liberalci v *Zbeži!* fetiširajo in konzumirajo tako črnka telesa kot črnske izkušnje ustvarjanja sveta, kar spodkopava ključne vire črnkega odpora proti belemu užitku.

Vendar pa črnka telesa niso zgolj plen belih plenilcev; iznajdejo tudi načine boja proti plenilski belskosti. Koncept vampirske nekropolitike odpira mesta za preučevanje različnih nasprotovanj, ki so uporabna, ko običajne oblike upora in političnega delovanja niso več učinkovite (Weheliye, 2014: 2). Z drugimi besedami, poudarja »deformacije svobode«, ki so na voljo tistim, ki so ujeti med oblikami življenja in smrti, ki jih priznava in upošteva rasni kapitalizem (Weheliye, 2014: 2). V primerjavi z belim vampirizmom nemrtva figura zombija zajema »beli strah pred vstajo sužnjev, medtem ko je skozi svojo črnko perspektivo afrodiasporna kontratradicija ovita s strahom pred zasušnjevanjem in fantazijo preživetja celo v živih mrtvecih« (After Globalism Writing Group, 2018: 37). *Zbeži!* bogati pomen zombija v afrodiasporni pripovedi tako, da ga ne predstavlja kot plenilca ali grožnjo, temveč kot žrtev. V beli pop kulturi so stereotipno zombiji tisti, ki želijo požreti človeške možgane. Nasprotno pa v *Zbeži!* Chrisove možgane ogroža družina Armitage, ki mu jih namerava operativno odstraniti in nadomestiti z možgani starejšega belca. Rod celo napove vampirsko konzumacijo črnkih možganov, ko Chrisa opozori na tveganje, ki ga prinaša Missyjin hipnoza, njeno terapevtsko seanso pa primerja s tem, kako je »Jeffrey Dahmer jedel iz glav črncev« (*Zbeži!*, 2017).

Vendar pa Chrisov pobeg iz pogreznjenega prostora razkrije, da bela konzumacija, pa naj bo še tako grozljiva, nikoli ne more povsem podrediti črnkega telesa. Missyjin hipnoza v pogreznjenem prostoru ne uspe povsem suspendirati zombificiranih teles Chrisa, Walterja, Georgine in Andreja. Georgina se iz pogreznjenega prostora na kratko prebudi ob žvenketu žlice ob kozarec, bliskavica pa za kratek čas iz hipnotiziranega stanja prebudi tudi Logana in Walterja. V Andrejevem primeru mu njegovo kratko prebujenje omogoči, da Chrisu preda opozorilo iz naslova filma. V nasilnem klimaksu *Zbeži!* Walter, s svojim kratkim začasnim pobegom iz pogreznjenega prostora, ustrelil Rose, nato pa izvrši samomor, pri čemer ubije sebe in Romana Armitagea. Še več, tudi ko so ujeti v pogreznjenem prostoru, se njihovo meso samo upira: iz nosu Logana/Andreja srhljivo kaplja kri, ko kriči »ZBEŽI!«, Marianne pa ne more zaustaviti Georgininega telesa, da bi prenehala jokati (*Zbeži!*, 2017). V vseh teh primerih črnka telesa prezirajo in zavračajo belo taktiko konzumacije. Odpor ni le v begu iz belega predmestja, temveč tudi v tem, kako črnka telesa živih mrtvecev prekinjajo delovanje vampirske nekropolitike.

»Tudi tretjič bi glasoval za Obama«: *Zbeži!* in vloga protirasističnega besedišča

Ta članek opredeljuje obrat znotraj črnskih študij: od poudarka na črnskem živem delu do kritike belskosti kot tehnologije nadzora nad afekti ter konzumiranja rasiziranih teles in občutkov. Črnska radikalna tradicija je v marksistične in kulturne študije uvedla besednjak, ki je spremenil pomen ključnih pojmov, kakršen je delavski razred. S tem ko je pokazala, da so običajna pojmovanja delavskega razreda pojmovanja belcev, je pozvala k iskanju odpora na novih mestih ter k novi protirasistični imaginaciji. Skovala je nove izraze političnega upora, kot so ideja zasužnjene črnškega dela kot »hrbtenice« evropske civilizacije (Du Bois), »radikalna črnska tradicija« (Robinson) in »sanje o svobodi« (Kelley). Tudi aktualne protirasistične študije kažejo, da so pomembne teme, ki so v obtoku v okviru teorije afekta in koncepti nečloveškega, v temelju rasizirane.

Pri artikuliranju »vampirске nekropolitike« se opirava na obstoječo literaturo o plenilski belskosti in osvetljujeva ne samo nadzor nad afekti in črnskimi subjektivitetami, temveč tudi konzumacijo nemrtvih črnskih teles. Najin namen v pričujočem članku motivira vloga novih besednjakov v črnskih študijah, ki ponujajo taktike boja proti belskosti in snujejo novo slovnico alternativnih svetov. Izraza »vampirска nekropolitika« in »pogreznjeni prostor«, o katerih v tem članku poglobljeno razpravljava, kažeta, da je rasni kapitalizem možno izpodbijati ne le z organiziranim odporom v obliki delavskih konfliktov, temveč tudi z ustvarjanjem novega kritičnega leksikona. Če je *Zbeži!* film, ki opredeljuje generacijsko razpoloženje, to počne na ravni vizualnih in jezikovnih inovacij. Kot ugotavlja Raymond Williams, lahko nove načine generacijskega boja osvetlimo na ravni nečesa povsem splošnega, čemur se lahko približamo z literarnim izrazom *slog* (Williams, 1977: 131). Film je obrnil na glavo žanrsko, gotsko grozljivko, ki je vzniknila iz angloameriške tesnobe v luči kolonializma in imperializma. Namesto da bi prikazovala belce, prestrašene zaradi vseh mogočih dvojnikov črnskih in drugih rasiziranih figur, predstavi črnce, ki se soočijo z nasiljem bogate predmestne liberalne bele družine, ki vodi podjetje, temelječe na zasužnjevanju in ekstrakciji organov. Ta inverzija je spodkopala žanr od znotraj. Pelov film je s pozivanjem svojega občinstva, da naj na beli liberalizem gleda kot na grozljivo družbeno tvorbo, postopal neskladno z normami. Film je v svoji mešanici komedije in grozljivke zameglil jasne žanrske meje ter vnesel potrebno komično izpraševanje in dezidentifikacijo z rasnim kapitalizmom. Ne le da je izpostavil nevarnosti biti črnc v ZDA, temveč je komedijo upo-

rabil, da bi občinstvu dal misliti, da je rasni kapitalizem mogoče preživeti in se mu smejeti. Pokazal je, da rasni kapitalizem ni edini možen način obstoja in da si je mogoče zamisliti tudi druge svetove, ko morajo črnski liki ubežati temu, kar jim je določeno kot možno.

Vampirski belskost je analitika, ki se posluži lekcije iz *Zbeži!*, da je revolucionarni besednjak tako priljubljen kot privlačen. Film je predstavil tisto, kar Boris Groys razume kot komunistično revolucionarno dejanje, ki je »transkripcija družbe iz medija denarja v medij jezika« (Groys, 2009: xv). Pri proizvodnji nove slovnice za razumevanje rasne dinamike je izraz »pogreznjeni prostor« ustvaril priljubljen način opredeljevanja nevarnosti belega liberalizma, ki je »črnskemu popularnemu zeitgeistu ponudil novo krilatice za to črnsko diasporo protitradicijo zombifikacije« (After Globalism Writing Group, 2018: 37). S svojim globalnim ugajanjem je film pokazal na jezikovne vire, ki so tako neizogibni kot tudi lahko dostopni. Denimo, »tudi tretjič bi glasoval za Obamo« je postal stavek za prepoznavanje lažnega belega liberalnega zaveznika. Z *Zbeži!* je beli liberalec postal nekdo, ki ljubezen do Obamovih retorično povezuje s priznavanjem črnskega. Podobno beli liberalni zaveznik ne more več računati na to, da bi lahko s priznanjem prejšnjih rasističnih občutkov ali dejanj podprl svojo protirasistično verodostojnost. Kot kaže reakcija na izpoved Liama Neesona, je razkritje želje po linču črncev, četudi kot del pokore, spoznana za rasistično taktiko nadzora.

Ta korak k prepoznavanju trenutkov izražanj bele krivde v javnem prostoru kot škodljivih za protirasistično politiko je del politike, ki se osredotoča na odpor črnskih in drugih rasiziranih teles proti belim ekonomijam. Upiiranje apropiaciji črnskih teles in občutkov je nova strategija za zaustavitev reprodukcije vrednosti belskosti. S svojim protirasističnim besediščem *Zbeži!* osvetljuje, kako anagramatična narava črnskega same, način, kako se črnska upira in subvertira načine izražanja, ki jih je vzpostavil beli subjekt, odpira možnosti za izpodbijanje plenilske belskosti in ustvarjanje novih besednjakov črnske biti (Sharpe, 2016: 76).

Prevod iz angleščine: Jovita Pristovšek.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić, Tjaša Kancler in Jovita Pristovšek.

Literatura

After Globalism Writing Group (2018): Bodysnatching as Entanglement; or, You've Been (Relation)shipped. *Social Text* 36(1): 37–44.

- Bratlinger, Patrick (2006): Imperial Gothic. V *Teaching the Gothic*, A. Powell (ur.), 153–167. London: Palgrave Macmillan.
- Davis, Angela (1983): *Women, Race and Class*. New York: First Vintage Books.
- Du Bois, W.E.B. (1935): *Black Reconstruction in America*. New York: Harcourt, Brace and Company Inc.
- Groys, Boris (2009): *The Communist Postscript*. London: Verso.
- Hartman, Saidiya (1997): *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartman, Saidiya (2016): The Belly of the World: A Note on Black Women's Labors. *Souls* 18(1): 166–173.
- Hollings, Ken (2017): "The Very Form of Perverse Artificial Societies...": The Unstable Emergencies of the Network Family from its Cold War Nuclear Bunker. V *Cold War Legacies: Systems, Theory, Aesthetics*, J. Beck and R. Bishop (ur.), 151–166. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jarvis, Michael (2018): Review Essay: Anger Translator – Jordan Peele's Get Out. *Science Fiction Film and Television* 11(1): 97–109.
- Kelley, D.J. Robin (1990): *Hammer and Hoe: Alabama Communists During the Great Depression*. Chapel Hill: University of Carolina Press.
- Kelley, D.J. Robin (2002): *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.
- Lubin-Levy, Joshua in Aliza Shvarts (2016): Living Labor: Marxism and Performance Studies. *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory* 26(2–3): 115–121.
- Marx, Karl (2013): *Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek*. Ljubljana: Sophia.
- Mbembe, Achille (2003): Necropolitics. *Public Culture* 15(1): 11–40.
- Mcaleer, Phelim (2016): Repeal Campaign Making the Same Mistake as Hillary Clinton. *The Irish Times*, 17. november. Dostopno na: <https://www.irishtimes.com/opinion/repeal-campaign-making-the-same-mistake-as-hillary-clinton-1.2870909> (5. februar 2019).
- O'Connor, Roisin (2018): Widows Star Viola Davis Explains the Subtle Yet Powerful Significance of Her Opening Scene. *Independent*, 12. november. Dostopno na: <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/films/news/widows-viola-davis-film-liam-neeson-kiss-opening-scene-steve-mcqueen-a8629746.html> (5. februar 2019).
- Omi, Michael in Howard Winant (1994): *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge.
- Peele, Jordan (režija) (2017): *Zbeži!* Universal City, CA: Universal Pictures.

- Puar, Jasbir (2017): *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*. Durham and London: Duke University Press.
- Quijano, Anibal (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South* 1(3): 533–580.
- Robinson, Cedric (1983): *Black Marxism: The Making of a Radical Black Tradition*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Schueller, Malini J. (2005): Analogy and (White) Feminist Theory: Thinking Race and the Color of the Cyborg Body. *Signs* 31(1): 63–92.
- Schuller, Kyla (2017): *The Biopolitics of Feeling: Race, Sex and Science in the Nineteenth Century*. Durham and London: Duke University Press.
- Sharpe, Christina (2010): *Monstrous Intimacies: Making Post-Slavery Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Sharpe, Christina (2016): *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press.
- Spillers, Hortense (1987): Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics* 17(2): 64–81.
- Suebsaeng, Asawin (2016): Clinton Campaign Taken by Liam Neeson. *Daily Beast*, 13. april. Dostopno na: <https://www.thedailybeast.com/clinton-campaign-taken-by-liam-neeson> (5. februar 2019).
- Tompkins, Kyla W. (2012): *Racial Indigestion: Eating Bodies in the 19th Century*. New York: New York University Press.
- Wald, Gayle (2000): *Crossing the Line: Racial Passing in Twentieth-Century U.S. Literature and Culture*. Durham: Duke University Press.
- Weheliye, Alexander (2014): *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham: Duke University Press.
- Williams, Raymond (1977): *Culture and Society, 1780–1950*. London: The Hogarth Press.
- Woodard, Vincent (2014): *The Delectable Negro: Human Consumption and Homoeroticism within U.S. Slave Culture*. New York: New York University Press.
- Younge, Gary (2019): Liam Neeson's Interview Shows that for Some, Black People Are Still Not Fully Human. *The Guardian*, 5. februar. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/feb/05/liam-neeson-interview-black-people-actor-racism> (5. februar 2019).

Razširjena recenzija knjige *Opposing Colonialism, Antisemitism, and Turbo-Nationalism: Rethinking the Past for New Conviviality* (2020)

Besedilo je razširjena recenzija zbornika *Opposing Colonialism, Antisemitism, and Turbo-Nationalism: Rethinking the Past for New Conviviality* (Nasprotovanje kolonializmu, antisemitizmu in turbonacionalizmu: Premišljevanje preteklosti za novo sobivanje), ki so jo uredile M. Gržinić, J. Pristovšek in S. Uitz. Antologija obsega 578 strani in je izšla za Cambridge Scholars Publishing (UK), leta 2020. Antologija je rezultat umetniškega in teoretičnega raziskovalnega projekta *Genealogy of Amnesia: Rethinking the Past for new Future of Conviviality* (Genealogija amnezije: Premišljevanje preteklosti za novo prihodnost sobivanja), ki ga je za obdobje od 2018 do 2020 finančno podprl Avstrijski znanstveni sklad (FWF). Po besedah urednic Marine Gržinić, Jovite Pristovšek in Sophie Uitz se knjiga »osredotoča na kolektivno amnezijo v zvezi s travmatičnimi dogodki evropske preteklosti in na načine, s katerimi ti pretekli dogodki vplivajo na sedanost in prihodnost« (str. xi). Z drugimi besedami, knjiga skozi trideset poglavij skuša pojasniti, kako so znotraj

¹ Dr. Saša Kesić je učitelj umetnosti in teoretik iz Beograda. Doktoriral je leta 2016 na beograjski Umetniški univerzi. Je avtor knjige *Tako se kalio kvir... U savremenoj istočnoevropskoj umetnosti i kulturi* (Beograd, 2020). / Saša Kesić is an art teacher and theoretician from Belgrade. He earned his PhD in 2016 at the University of Arts in Belgrade. He is the author of the book *Tako se kalio kvir ... U savremenoj istočnoevropskoj umetnosti i kulturi* (Belgrade, 2020).

Evrope genocidi in politike molka oblikovali konstitucijo identitet, skupnosti in narodov.

Jedro knjige predstavljajo tri travmatične evropske genocidne zgodovine v kontekstu:

1. *kolonializma* – konstrukcije belgijske identitete v obdobju po belgijski kolonialni preteklosti v Kongu,

2. *antisemitizma* – konstrukcije nacionalne identitete v Avstriji po ànšlusu (priključitvi) Avstrije k nacistični Nemčiji leta 1938,

3. *turbonacionalizma*² – konstrukcije nacionalne identitete v Srbiji in Republiki Srbski po razpadu Jugoslavije (1990–danes).

V vseh treh primerih kolonializem, kapitalizem, fašizem in rasizem delujejo hkrati ter proizvajajo diskriminacijo in izključevanje, zato vse_i avtorice_ji sodobne evropske družbe konceptualizirajo na različne načine, predvsem pa glede na njihov odnos do lastne preteklosti, (v primeru konstrukcije avstrijske identitete), denimo: Avstrijsko cesarstvo – avstro-ogrska monarhija – Prva republika Avstrija – Zvezna država – ànšlus – Druga republika – Avstrijska državna pogodba. V tovrstnih analizah avtorice_ji s teoretičnimi in umetniškimi praksami ter raziskavami predlagajo procese emancipacijskega opolnomočenja.

Urednice menijo, da »tisto, kar povezuje te tri zgodovinske situacije, ni dejstvo, da so se ti zločini dogodili v obdobju stotih let, temveč da se v vseh treh primerih – kljub razpoložljivim dokumentom, pričevanjem in analizam – vse do danes nacionalne države, kolektivi in identitete gradijo na praksi molka in pozabe« (str. xii).

Marina Gržinić v uvodu, naslovljenem »Burdened by the Past, Rethinking the Future« (Obremenjeni s preteklostjo, kako preišljevatı prihodnost), postavi vrsto tez, da bi ponazorila strukturo knjige. Najpomembnejše so naslednje:

1. Če naj v tem trenutku odkrijemo drugačne načine obravnave spomina in zgodovine, moramo razmišljati o nič manj kot o življenju in smrti – na biopolitičen način (ki bi ga lahko zelo strnjeno opredelili kot omogočiti življenje in pustiti umreti), kot je to predlagal Michel Foucault sredi sedemdesetih let prejšnjega stoletja, in na nekropolitičen način, s katerim je Achille Mbembe leta 2003 pojasnil korenite spremembe biopolitike (in ki bi ga lahko zelo strnjeno opredelili kot pustiti živeti in ubiti). Obe strnjeni formulaciji je pred desetletjem predlagala Marina Gržinić.

2. Amnezija ima dve poti – *psevdoamnezijo*, če govorimo o postmodernem fašizmu, in *poveličevanje*, če govorimo o turbofašizmu.

2 Turbonacionalizem je pojem, ki ga je leta 2002 skovala feministična teoretičarka Žarana Papić za konceptualizacijo hegemonskih postsocialističnih nacionalizmov na Balkanu v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, predvsem v Srbiji (str. 8–9).

3. Kar je »soobstoječe nekropolitičnim rasizirajočim asemblažem« in kar »predstavlja zaseg ter zatorej absolutni izbris kontrakturnih političnih zgodovin« (str. 11), je *zaplemba*.

4. Možna pot je naslednja: biopolitika/amnezija (sedemdeseta leta prejšnjega stoletja) – zapustitev/afazija (devetdeseta leta prejšnjega stoletja) – nekropolitika/zaplemba (2003–danes).

5. »Spomin je vprašanje biopolitike, zgodovina pa je glavni teren nekropolitike: zgodovina je nenehno na udaru, se jo briše, piše na novo in odstranjuje« (str. 12).

6. »Postljudje, ki sestavljajo režim belskosti v zahodnem kapitalističnem svetu, so le še nasilna drhal, brez možnosti, da bi vstopili v kakršno koli pomembno družbeno perspektivo, kot so zavezništva in skupni boji ter oblike sobivanja« (str. 16).

Prvi del: *In the Aftermath of Colonialism (Po kolonializmu)*

V prvem delu knjige sedem avtoric_jev z različnih zornih kotov piše o belgijski kolonialni preteklosti – njeni vpletenosti v primer »Kongo«. Medtem ko v prvem besedilu linija poteka zgodovinsko (Svobodna država Kongo – Belgijski Kongo – Republika Kongo – Zaire – Demokratična republika Kongo), se tri_je avtorice_ji drugega besedila ukvarjajo z belgijsko propagando in dosežki kolektiva, ki mu pripadajo in v katerem sodelujejo pri ozaveščanju o človekovih pravicah rasnih manjšin ter preučevanju zgodovine kolonializma, kot ga poučujejo v belgijskih šolah. Tretje besedilo govori o subjektivaciji, predstavljeni na primeru belgijskega Kraljevega muzeja Srednje Afrike (RMCA), četrto o odnosu Belgije do *métis* (otrok iz mešanih zvez), peto pa o antropocenu skozi filme, nastale v Kongu.

Kasereka Kawwahirehi v *The Politics of Memory in Congo: How King Leopold's Ghost Still Haunts Us (Politika spomina v Kongu: Kako nas še vedno preganja duh kralja Leopolda)* izriše nekaj strategij, ki so bile v rabi za udomačevanje spomina kongovskih ljudi vse od belgijskega kralja Leopolda II. do Josepha-Désiréja Mobutuja in Kabile. V zadnjem delu pa avtor podaja primere treh mladih kongovskih romanopiscev, ki se upirajo pozabi – po Kawwahirehiju je enemu od njih uspelo rekonstruirati »spomin na kolonialni Kongo, neodvisnost in režim Mobutuja in Laurenta Desiréja Kabile, kar kaže na kontinuiteto nasilja, pohlepa in hinavščine, ter [tako] predlaga potrebo po vstaji, da bi opravili z nasilno slovnico in veliko pozabo, ki vlada v Kongu od Leopolda II.« (str. 37–38).

Geneviève Kaninda, Tony Kokou Sampson in Calvin Soiresse Njall, člani_ ce kolektiva CMCLD/Collectif Mémoire Coloniale et Lutte contre les Discriminations (Kolonialni spomin in boj proti diskriminaciji), v *Colonial Denial and Mutations of the Colonial Propaganda in Belgium: Struggles, Strategies, and Impacts on Society* (Kolonialno zanikanje in mutacije kolonialne propagande v Belgiji: Boji, strategije in vplivi na družbo), izhajajo iz izhodišča zgodnjih 2000-ih, ko je v Belgiji razkritje dejstev o njeni vpletenosti v atentat na kongovskega premierja Patricea Lumumbe, umorjenega 17. januarja 1961, dvignilo nemalo prahu, posledično pa so se oblikovale številne civilne pobude in panafriška dekolonialna gibanja. Tako je bil leta 2012 ustanovljen tudi CMCLD s ciljem, da nove generacije ozavešča »o diskurzu, ki zahteve glede državljskih pravic povezuje s posledicami kolonialne zgodovine, o kateri se v šoli niso učili« (str. 45).

Véronique Clette-Gakuba v *An Attempt at Black Political Subjectivation in a White Institution: The Case of the Royal Museum for Central Africa in Belgium* (Poskus črnske politične subjektivacije v beli instituciji: Primer Kraljevega muzeja Srednje Afrike [RMCA] v Belgiji) potrjuje obstoj napetosti, ki poteka že od šestdesetih let prejšnjega stoletja med odločitvami muzeja, da ne odpira vprašanj restitucije kulturne lastnine, in dejansko prisotnostjo afriške diaspore v muzeju. Clette-Gakubovo zanima »dejstvo, da sta se v času kolonialne neodvisnosti delno prek RMCA začrtali politika obnove in transformacija kolonialne moči, med drugim z zagotavljanjem, da je Belgija v svojih rokah obdržala zbirke artefaktov ter številnih rastlinskih in živalskih primerkov, pridobljenih med kolonizacijo« (str. 50).

Nicole Grégoire v prispevku *Postcolonial Belgium and Reparatory Justice: The Case of the »Colonial Métis«* (Postkolonialna Belgija in pravica do reparacij: Primer »kolonialni métis«) obravnava primere *métis* otrok (otrok iz mešanih zvez), ki so jih njihovi belgijski očetje največkrat zapustili in ki so jih belgijska kolonialna uprava kot tudi krščanski misijonarji, včasih stare komajda štiri mesece, odvzeli/ugrabili njihovim kongovskim, ruandskim ali burundijskim materam ter pripeljali v Belgijo. V času odraščanja jim je bilo nato rečeno, da naj bodo hvaležni Belgijcem, ki so jih rešili pred afriškim divjaštvom.

Matthias De Groof v *Congocene: The Anthropocene through Congolese Cinema* (Kongocen: antropocen skozi filme, nastale v Kongu) predlaga umetnost kot možno mesto spomina na kolonializem. Pojasnjuje, da se izraz »antropocen« uporablja evfemistično in nanaša na vrsto belgijskega kolonializma. Glede na to, da se kolonializem nanaša na Kongo, De Groof svoje poglavje naslovi »Kongocen«, kar pomeni, da je bila prej kot kolonialna preteklost zavrnjena sama dekolonizacija, kar je prikazano v seriji filmov, nastalih v Kongu.

Drugi del: *Nationalism and Antisemitism (Nacionalizem in antisemitizem)*

V drugem delu se pet avtoric_jev ukvarja z odnosom Avstrije do lastne nacistične preteklosti. Ključna beseda tega poglavja bi bila *amnezija* – v prvem besedilu zadeva avstrijsko realnost, v drugem odnos do *mita žrtve*, v četrtem pa nastopa kot *politika izbrisa*. Medtem ko tretje besedilo obravnava afriško diasporo v povojni Avstriji, zadnje besedilo prinaša zanimiva dejstva o politikah restitucije umetnin.

Elisabeth Brainin v *Amnesia and Lies in Austrian Reality (Amnezija in laži v avstrijski realnosti)* izjavlja, da v soočenju avstrijske družbe z nacionalsocializmom obstaja družbeni razkol. V prvem delu besedila piše o avstrijskem občutku nacionalnosti, ki ga morda najboljše ponazarjata proslavitev državne pogodbe, s katero je bila leta 1955 ustanovljena avstrijska republika in ki je Avstrijo končno osvobodila »okupacijskih sil«, ter »leto 1945 [ki] ni bilo doživeto kot osvoboditev od nacionalsocializma; mnogi Avstrijci so leto 1945 označili za 'propad', saj so številni menili, da gre za brezpogojno predajo nemškega rajha« (str. 115). Nato se Braininova sklicuje na sedanjo dobo – pojav »podaljšane adolescence«, fenomen, kjer se politiki »poslužujejo jezika mladih, a se brez zadržkov izražajo agresivno, seksistično, mizoginistično, homofobično, rasistično ter rohnijo nad tako imenovanimi sistemskimi strankami in lažnivim tiskom, [kar] se morda nekaterim 'privržencem' zdi pogumno, mladostno in novo« (str. 131).

Berthold Molden v *Stand Together like One Man! Tropes of Unity in Austrian Media Discourse (Stojte skupaj kot en človek! Tropi enotnosti v avstrijskem medijskem diskurzu)* opisuje dve glavni pripovedi, ki zadevata avstrijsko Drugo republiko – »mit o žrtvi«, »v skladu s katerim naj bi Avstrijo šteli zgolj in samo za prvo Hitlerjevo žrtev, ki zatorej ni strukturno odgovorna za nacistične zločine« (str. 141), ter vprašanje, kako dolgo je bila Avstrija prikrajšana za samoodločbo.

Araba Evelyn Johnston-Arthur v *(Re)membering Resistances in the African Diaspora in Post-Nazi Austria as »Counteramnesic« Practices ((Vnovično) spominjanje odpora v afriški diaspori v postnacistični Avstriji kot »protiamnezične« prakse)* preučuje dejstvo, da je afriška diaspora v mnogih nacionalnih državah tako rekoč nevidna, zaradi česar so diaspore nevidne tudi druga drugi. Ko gre za Avstrijo, je »postnacistična država skušala izkoristiti svojo samopodobo kot države s 'čisto kolonialno preteklostjo' za svoje postopno razvijanje 'razvojne pomoči' in vzpostavitev trgovinskih odnosov s postkolonialnimi afro-azijskimi državami« (str. 157).

Claudia Tazreiter v prispevku *Social Amnesia as a Politics of Erasure: Contemporary Austrian Identities and the Traces of past Horrors in Everyday Life* (*Družbena amnezija kot politika izbrisa: Sodobne avstrijske identitete in sledi preteklih grozot v vsakdanjem življenju*) raziskuje procese oblikovanja družbenega in kolektivnega spomina ter njuno reprezentacijo v vizualni kulturi, ki temelji na biopolitiki rasiziranega reda in smrti. Po mnenju Tazreiterjeve imajo »sodobne manifestacije sovraštva do priseljencev, beguncev in naraščajoči antisemitizem v Avstriji [...] pomemben zgodovinski kontekst v grozotah, ki so jih med drugo svetovno vojno izvajali Avstrija in Avstrijci« (str. 179).

Sophie Lillie v *The Burden of Proof: How Neglect, Ineptness, and Antisemitism Shaped Art Restitution Policies in Post-War Austria* (*Dokazno breme: Kako malomarnost, nesposobnost in antisemitizem oblikujejo politike restitucije umetnin v povojni Avstriji*) poda podroben zgodovinski pregled nacističnih zasegov umetnin, povečini judinjam_om, ki so preživeli holokavst. Po eni strani dolga leta, znana kot Mauerbachova doba, zakon za zasežene umetnine ni zagotavljal odškodnine, marveč le povračilo, po drugi strani pa je bil tožnikom, ki niso uspeli neizpodbitno dokazati lastništva določenega umetniškega dela, primer samodejno zavrnen.

Tretji del: *Turbo-Nationalism and Europe* (*Turbonacionalizem in Evropa*)

V tretjem delu imata kar dve besedili v naslovu ime srbskega skrajnega nacionalističnega voditelja Slobodana Miloševića – eno obravnava njegove zločine, drugo pa odmeve njegovega sojenja. Preostale tri_je avtorice_ji, izvorno iz Bosne in Hercegovine, posledice balkanskih vojn v devetdesetih letih prejšnjega stoletja obravnavajo z različnih vidikov – skozi evropeizacijo in nekropolitiko, govor in negovor o vojnem obdobju kot tudi skozi vidik koncentracijskih taborišč in genocida ter verskih vidikov spomina.

Šefik Tatlić v »New« Fascism: The Aftermath of the Europeanization of the Western Balkans and the Necropolitics of Historical Revisionism (»Novi« fašizem: Posledice evropeizacije Zahodnega Balkana in nekropolitika zgodovinskega revizionizma) izhaja iz kolonialnega izvora fašizma in njegove vloge v prvem svetu – fašizem »povečuje kolonializem in normalizira kolonialnost kot epistemski temelj sodobnega sveta« (str. 223). Tatlićeva analiza se zaključuje z analizo razmerja med biopolitiko in nekropolitiko – »nekropolitika kot paradigma vladavine, ki politiko enači s sistematičnim množičnim

pobijanem in podjarmljanem neizmernega deleža svetovnega prebivalstva (v obdobju po padcu Berlinskega zidu in 9/11), je biopolitični vladnosti v prvem svetu zagotovila ideološki namen tako, da je njeno apolitično matrico diferenciacije med oblikami življenja spremenila v privilegirani sestavni del suverenosti« (str. 231).

Sir Geoffrey Nice v *Rethinking the Past: Slobodan Milošević – Tried to Death* (*Premišljevanje preteklosti: Slobodan Milošević – sojen do smrti*) piše o 467-dnevnom sojenju Miloševiću za zločine na Hrvaškem, v Bosni in Hercegovini ter na Kosovu v devetdesetih letih prejšnjega stoletja. Po Nicejevem mnenju je bil Milošević »do konca osemdesetih človek, ki je okusil moč, in ta okus mu je godil, vendar se je soočal s težavami, na podlagi teh pa oblikoval svoje [kriminalne] odzive, ki so postali kaznivi« (str. 238). V zadnjem delu besedila Nice skuša odgovoriti na vprašanje, »kakšno korist ima sojenje za vojne zločine pri razmišljanju o preteklosti?«, pri čemer se nanaša predvsem na Srbijo, kjer je »večina zdaj sprejela, da so se poboji v Srebrenici dejansko zgodili in niso bili, kot je prej verjela večina, zgolj propaganda« (str. 256).

Nevenka Tromp se v *Echoes of Justice: Afterlife of Slobodan Milošević's Trial* (*Odmevi pravice: Posmrtno življenje sojenja Slobodanu Miloševiću*) specifičneje osredotoča na sojenje Miloševiću na Mednarodnem sodišču za vojne zločine na območju nekdanje Jugoslavije (ICTY). Prvo vprašanje, na katerega poskuša odgovoriti, je: »Na kakšen način lahko sojenje o množičnih grozodestvih prispeva k ustvarjanju zgodovinske pripovedi o preteklem konfliktu?« Nato Trompova pri razlagi problema meja »forenzične resnice« zastavi ključno vprašanje: »Ali lahko Miloševićev sodni arhiv – čeprav je njegovo sojenje ostalo nedokončano – prispeva k procesu oblikovanja zgodovinskega konsenza o tem, kaj se je zgodilo v devetdesetih letih prejšnjega stoletja?« Odgovor je, žal ne – »čeprav [Miloševićev] sodni arhiv vsebuje novo zgodovinsko gradivo za zgodovino, v katerem je dokumentirana njegova kazenska, zgodovinska in politična odgovornost, dvajset let po njegovi prvi obtožbi pomena tega gradiva zgodovinarke_ji še vedno niso v celoti izkoristili« (str. 273).

Nejra Nuna Čengić v *Lest We Forget? Speech and Non-Speech in Post-War Sarajevo* (*Da ne pozabimo? Govor in negovor v povojnem Sarajevu*) opredeljuje, »kako se molk in govor o osebnih vojnih izkušnjah pojavljata v pričevanjih prebivalcev sarajevske soseske, ki so tam preživele_ji vojno obdobje« (str. 289). Večina sogovornikov_ic je dejala, da imajo raje molk – zaradi nezmožnosti verbalizacije vojne izkušnje, zaradi hrepenenja po pozabi, ker je molk njihova eksistenčna nuja, ali zaradi pomanjkanja sogovornic_kov.

Hikmet Karčić v pogovoru z Marino Gržinić in Šefikom Tatlićem v *The Mass Atrocities Committed against Bosniak Muslims in Bosnia and Herzegovina Are*

Not Something That Happened Just Once (Množična grozodejstva nad bošnjaški-mi muslimani v Bosni in Hercegovini niso nekaj, kar se je zgodilo samo enkrat) govori o koncentracijskih taboriščih, ki so obstajala v Bosni in Hercegovini med vojno od leta 1992 do 1995, ter o genocidu in verskih vidikih spomina v bošnjaški skupnosti. Kar zadeva koncentracijska taborišča v Bosni in Hercegovini, jih Karčić imenuje kot »odmev holokavsta«, »ustvarjen za uničenje temeljev bosanskih muslimanskih družin, da se ne bi nikoli več vrnile tja, kjer so živele« (str. 300). Naposled, najbolj pošastno pri vseh vidikih vojne v Bosni in Hercegovini ni le zanikanje genocida s strani Republike Srbske in Srbije, temveč triumfalizem – posiljevalce, obsojene posilstva, slavijo zaradi tega, kar so storili.

Četrty del: *The Relation between Amnesia, Power, and Archives (Razmerje med amnezijo, močjo/oblastjo in arhivi)*

Četrty del knjige začinja z žvižgačem, obtoženim uhajanja dokumentov v ZDA, nato nadaljuje z genocidom v Srebrenici in bosansko forenzično realnostjo ter vodi k Zgodovinskemu arhivu mesta Köln. *Genealogija amnezije*, ki je obravnavana v vseh treh besedilih, je na primeru Evrope povzeta v četrtem.

Nikita Mazurov v *Archival Amnesia: A Counter-Forensic Source Anonymization Methodology for Whistleblower and Leak Archives (Arhivska amnezija: Metodologija protiforenzične anonimizacije virov za žvižgaške in pricurjlane arhive)* sledi študiji primera Terryja J. Alburyja, nekdanjega agenta FBI, obtoženega razkrivanja dokumentov v zvezi z nadzorom novinar_k_jev ter verskih in etničnih manjšinskih in priseljenskih skupnosti. Mazurov ugotavlja, da »z identifikacijo in nevtralizacijo [...] oseb, ki so prispevale v arhiv, državni nasprotniki poskušajo zagotoviti, da pricurjlani arhiv ostane kenotaf: prazen in neučinkovit, namesto da bi obelodanil prezir državnih akterjev do svetovnega prebivalstva« (str. 322–323).

Adla Isanović v *Archives, Knowledge Production, Politics of In/visibility, and Bosnian Forensic Reality (Arhivi, produkcija vednosti, politika ne/vidnosti in bosanska forenzična realnost)* nadaljuje z linijo bio- in nekropolitike, ki jo gradi Gržinićeva. Ob razlagi politike produkcije nevidnega in nekropolitičnega režima na primeru Bosne in Hercegovine Isanovićeva navaja briljantni primer

Arthurja and Marilouise Kroker o vzporednicah med povečano digitalizacijo – Windows 95 in zavestjo o presežnem mesu – in genocidom v Srebrenici poleti leta 1995.

Tanya Ury v *Personal Affects: Going into the Archive and Empire's New Clothes* (*Osební afekti: Vstopanje v arhiv in nova oblačila imperija*) sestavlja neoarhive na podlagi Zgodovinskega arhiva mesta Köln, ki se je zrušil leta 2009 – z deli *Conscience (Vest)*, *Fury (Bes)* in *And Archive Burns Out (In arhiv izgori)*. Rojeni v judovski družini, ki je bila žrtev šoe, so se Uryjeva in njeni sorojenci odločili, da bodo mestu Köln zaupali zapuščino dokumentov ter drugega gradiva svojih staršev in starih staršev. To je bil zgolj začetek zgodbe, polne zapletov.

Gloria Wekker v pogovoru z Birgit Sauer v *A Genealogy of Amnesia in Europe* (*Genealogija amnezije v Evropi*) začne s samoreprezentacijo Avstrijcev – kot prvih žrtev nacionalsocializma in kot tistih, ki izključujejo »druge«, zlasti begunce pa tudi druge migrante. Pozneje se Wekkerjeva ozre nazaj na migrantske in črnske otroke na Nizozemskem, ki jim pri dvanajstih letih svetujejo, naj vstopijo na najnižjo stopnjo tehničnega izobraževanja, da bi jim čim bolj otežili vstop v visoko šolstvo.

Peti del: *The Relation between History, Memory, and Futurity* (*Razmerje med zgodovino, spominom in prihodnostjo*)

Peti del večinoma sledi liniji fašizma/nacizma – kako se boriti proti fašizmu z aktivizmom in umetnostjo, kako »koncentracijsko« prežema povojno življenje, kako kontroverzne so pripovedi, ki zadevajo avstrijsko identiteto, in kako pomemben je politični spomin za prihodnost. Eno od besedil pa govori o postkolonializmu – protislovni nostalgiji za obdobjem kolonizacije.

Jamika Ajalon v *A Fluid Code (Fluidna koda)* opozarja na vzgib, da se glede na naraščajoči fašizem »poostruje nadzor nad mediji in na vse možne načine krči podpora umetnosti, umetnikom in/ali vsemu, kar ne odraža formalne pedagogike« (str. 385). Ko izpostavlja nekaj zaslužnih aktivistov in umetnikov pri »ponovnem prevzemu pripovedi«, Ajalonova ugotavlja, da so »z uporabo arhivov ter združevanjem orodij, tako raziskovanja kot prekrivanja umetniških praks, prodrli, dekodirali, uničili in preoblikovali pripovedi, ki nas vodijo v ujetništvo realnih zatiralnih sistemov, ki napajajo fašizem, naj bo ta odkrit ali impliciten« (str. 392).

Pedro Monaville v pogovoru z Marino Gržinić in Šefikom Tatličem v *Expressions of Nostalgia Are Not Necessarily a Glorification of Colonialism (Izrazi nostalgije niso nujno povečevanje kolonializma)* pojasnjuje, da »medtem ko je visoka stopnja politizacije kongovskih študentov v šestdesetih letih praviloma spodbujala kritično ukvarjanje s kolonialno preteklostjo, pa se izrazi nostalgije po tej preteklosti občasno pojavljajo tudi v samih arhivih študentskega gibanja« (str. 395). Monaville prav tako poudarja, da je bila ta nostalgija tesno povezana z Mobutujevimi avtokratskim režimom, podobno kot je zdaj nostalgija po Mobutuju razširjena med velikim delom kongovskega prebivalstva, kar je edino razumljivo v zvezi s kritiko sedanjega režima.

Max Silverman v *The Concentrationary Palimpsest (Koncentracijski palimpsest)* poudarja, da izraz »koncentracijsko« ni izginil s porazom nacizma, temveč na različne načine prežema povojno »normalno« življenje. V svoji študiji primera palimpsestičnega filmskega sloga *Jeanne Dielman (1975)* Chantal Akerman Silverman poudarja, da je telo glavne junakinje »mesto ekonomske dejavnosti, ne le z vidika njenega 'dela' kot spolne delavke, temveč tudi z vidika njenega repetitivnega 'dela' za tekočim trakom potrošniške družbe – nakupovanja, kuhanja, čiščenja, skrbi za sina in tako dalje« (str. 414).

Ruth Wodak in Markus Rheindorf v *Contested Narratives about Austrian Identity after World War II: Denials, Silences, and Appropriations (Sporne pripovedi o avstrijski identiteti po drugi svetovni vojni: Zanikanja, molk in prisvajanja)* »razpravljata o konstrukciji in postopnem odpravljanju mitov, ki obkrožajo avstrijsko nacistično preteklost, s pomočjo kvalitativne analize diskurza medgeneracijskega posredovanja skupnih pripovedi« (str. 426). Njuna analiza zajema tri generacije – vojno, povojno in drugo povojno generacijo.

Sophie Uitz v *Political Remembrance for the Future: Perspectives and Limits of Arendt's Re-Framing of Memory and History as Political Concepts (Politični spomin za prihodnost: Perspektive in meje Arendtvinoga uokvirjanja spomina in zgodovine kot političnih konceptov)* na novo presoja, »kako [Hannah] Arendt uokvirja in razlikuje spomin in zgodovino kot politična koncepta neposredno po padcu nacističnega režima kot diskurzivna, politična koncepta« (str. 446).

Šesti del: *Conviviality: Obstacles and Antagonisms (Sobivanje: Ovire in antagonizmi)*

V šestem delu je osrednji poudarek spet na Avstriji – njeni normalizaciji nacizma na državni televiziji, aferi Waldheim ter avstrijskem odnosu do slovenske manjšine. Medtem ko prvo besedilo obravnava [George] Soroseve plakate na Madžarskem, zadnje prikazuje vse večji molk, ki se nanaša na kolonializem Velike Britanije.

Hedvig Turai se v *Back Up from the Basement? (Nazaj iz kleti?)* osredotoča na plakate s Sorosem, ki so se spomladi leta 2017 pojavili po celotni Madžarski. Plakati so bili postavljeni v okviru kampanje, znane kot »nacionalni posvet« o migracijah, migrantih in tujcih, Turaijeva pa preučuje načine, na katere se »ta plakat opira na sovraštvo in metode vzbujanja starih antisemitskih občutkov, kako je ta plakat del trenutne politične klime ter kako uporablja očitne in skrite vizualne argumente« (str. 465). Viktor Orbán mora zatorej zagovarjati madžarske družine tako, da med drugim ukine študije spolov.

Drehli Robnik in Renée Winter v *Normalizing Nazism: History on Austrian State Television – Political Programmes in Times of Nationalist Government (Normaliziranje nacizma: Zgodovina na avstrijski državni televiziji – politični programi v času nacionalistične vlade)* izhajata iz »gerontologije medija« – televizija je na državni TV videti stara, namenjena je starejšim (populaciji, starejši od 50 let) in pripada starim (novinar/pripovedovalec zgodovine Hugo Portisch je bil rojen leta 1927). Robnikova in Winterjeva skleneta, da »v sedanjih političnih razmerah antifazišem ni (več) del uradnega konsenza, temveč eno od stališč v 360-stopinjskem razponu legitimnih političnih stališč ORF-a, glede na to pa se zdi, da obstaja možnost afirmativnega razumevanja izjav zgodovinskih nacistov« (str. 492).

Ruth Beckermann v pogovoru z Michaelom Loebensteinom v *There Is No Historical Film. Every Film Speaks Always about the Present Time (Zgodovinskega filma ni. Vsak film vedno govori o sedanjem času)* poudarja, da je ena od osrednjih tem njenega filma *Waldheim Waltz* (2018; *Waldheimov valček*) generacijski konflikt – »Naša generacija se je uprla starejši, ki je živela v zanikanju, in to je pomembno« (str. 511). Po drugi strani Beckermannova prav tako poudarja, da je Kurt Waldheim odprl vrata »novi desničarski politiki, kjer je ahistoričnost del vseobsegajočega prezentizma«, stališča, da je samo sedanost realna – »Živim v prihodnosti, ne v preteklosti« (str. 510). *Waldheimov valček* torej na nek način predstavlja zgodovino prihodnosti.

Jovita Pristovšek v *From Biopolitical Amnesia toward the Necropolitical Agnosia (Od biopolitične amnezije do nekropolitične agnozije)* daje podroben vpogled v procese izbrisa slovenske manjšine v Avstriji, kar »lahko razumemo kot posebno zavračanje/brisanje komunistične in partizanske preteklosti regije, medtem ko je na delu subsumpcija nacistične preteklosti Avstrije v strukturo sedanje postnacistične avstrijske države« (str. 514).

Shirley Anne Tate v *Love for the Dead: Sambo and the Libidinal Economy of »Post-Race« Conviviality (Ljubezen do mrtvih: Sambo in libidinalna ekonomija »postrasnega« sobivanja)* piše o dečku Sambu, za katerega se domneva, da je prišel iz Afrike v 18. stoletju. Natančneje, »sambo kot nekropolitično znamenje črnske smrti prikliče suženjske svetove smrti, ki jih Velika Britanija 21. stoletja še vedno ne priznava kot svoj del, da bi omogočila belo postrasno sobivanje« (str. 533).

Sklep³

Evropska genocidna preteklost igra ključno vlogo pri konstrukciji kolektivnih in nacionalnih identitet, ki se ustvarjajo s pomočjo mehanizmov molka, pozabe, amnezije, rasizacije, političnega in ekonomskega razlaščenja, družbenospolne diskriminacije, hegemonskega nacionalizma in podobno. Zakaj je tako bistvenega pomena povezati te tri genocide?

Prvič, očitno je, da se je zgodovinsko gledano postopek začel z grozovitim zanikanjem, pozabo kolonializma, ki je še vedno prisoten v neoliberalni kapitalistični zahodni trdnjavi globalnega sveta. To je temelj globoke amnezije, ki ga v obliki revolucionarnih zahtev nenehno izpostavljajo črnske skupnosti po vsem svetu ter nas skozi zgodovino učijo, kaj pomeni nasprotovati, se upirati, organizirati, zahtevati svoj prostor in mesto v času in zgodovini. Drugič, vidimo, da je amnezija, kakršno goji bela kolonialna matrica moči, odporna do te mere, da se ji mora zgoditi gibanje Black Lives Matter (Črnska življenja štejejo), ki zahteva, da se končajo procesi nenehne rasizacije.

Mrzlične, brutalne in sistematične metode rasizacije, vedno na novo delujoče in oživljene v 20. in 21. stoletju, so nenadoma eksplodirale v naše bele obraze. Vendar pa so bile spet zaščitene – tokrat s tako imenovanim »postrasnim« globalnim kapitalističnim družbenim modelom naše sedanjosti.

Antisemitizem je osrednja ideologija uničenja ljudi, utemeljena na hiper rasističnih predsodkih, ki so bili v drugi svetovni vojni sprejeti tako

³ Da bi natančno podal ključno poanto knjige, sem vzpostavil tudi interno korespondenco z eno od urednic. Nekatere točke se zato nanašajo prav na najino razpravo prek e-pošte.

množično, da so povzročili genocid katastrofalnega obsega – iztrebljanje milijonov Judov. Ta ideologija je bila tako trmasta in vztrajna, da čeprav je konec druge svetovne vojne v 20. stoletju prinesel podobe in dokumente mehanizmov norosti in strukture industrializirane smrti, so se ti predsodki ohranjali, v zadnjem desetletju novega tisočletja pa z vso močjo znova prišli na površje. Zato so študije v tej antologiji iskale povezave, paralelizme ter razkrivale pretresljive in zastrašujoče boleče primerjave norosti, ki prežema vse zahodne imperialne in nezahodne narode.

Da se ničesar nismo naučili iz zgodovine, je še eno pomembno sporočilo, ki prihaja iz te antologije. V devetdesetih letih se je zdelo, da so vzporednice in dialog, opolnomočenje pri študiju in procesi opuščanja utečenih normativiziranih oblik vednosti prinašali na obzorje žarek svetlobe. Potem se je v istih devetdesetih letih dogodil propad celotnega prostora nekdanje Vzhodne Evrope. Socializem je zatonil v globoko zgodovino; začelo se ga je povezovati zgolj in samo s totalitarizmom. Istim totalitarizmom, ki je bil po drugi svetovni vojni uporabljen kot zaščita, da bi se razprave o holokavstu in morilski kapitalistični imperialni industrijski mehanizaciji smrti preusmerile v spopad, ki je bil po drugi svetovni vojni sprejemljiv le kot spopad med demokracijo in totalitarizmom.

V devetdesetih letih se je po padcu Berlinskega zidu in popolni deregulaciji socializma s kapitalizmom, z vsiljeno amnezijo in s popolno prepovedjo desetletja govoriti o socializmu, na evropskih tleh (iste Evrope, ki je po drugi svetovni vojni dejala »nikoli več«) zgodil še en genocid – srebreniški genocid leta 1995 v Bosni in Hercegovini, ki so ga srbske paravojaške sile, Milošević in njegovi morilski zavezniki zagrešili na samem vrhuncu balkanskih vojn (v nekdanji Jugoslaviji). Genocid v Srebrenici se je zgodil le leto dni po ruandskem genocidu (v katerem so v samo stotih dneh leta 1994 etnični hutujski ekstremisti pobili približno 800.000 ljudi). Novi genocid je bil spet zagrešen v osrčju Evrope, pred očmi Evrope in Združenih narodov.

Ta antologija ponuja izčrpno analizo dogajanja v nekdanji Jugoslaviji pred devetdesetimi leti, v času balkanskih vojn in po devetdesetih letih. To je prvič, da je tovrstna analiza postavljena v paralelo z obema drugima genocidoma. Poleg tega predstavlja zelo podrobno analizo sprememb v Evropi ob padcu Berlinskega zidu, nato v devetdesetih letih in vse do danes. To je pogumna in težka naloga, saj se ni mogoče zanašati na zgodovinsko distanco ter na arhive in dokumente preteklosti. Ne nazadnje pa je bila zaradi tako problematične bližine in manjkajoče refleksije o tem, kaj se je v resnici zgodilo, in o vlogi Evrope v vsem, kar se je vnovič dogajalo znotraj Evrope, to tema, ki je bila, zlasti na Zahodu in v nekdanji Zahodni Evropi, pometena pod preprogo. Čas po genocidu v Srebrenici je pokazal še bolj bestialne

razmere, in sicer, da sta srbska družba in »Republika Srbska« namesto razmišljanja o tem, kar se je zgodilo, zagnali novo dimenzijo amnezije.

Pozaba se je spremenila v povečevanje genocida. Hiper populistična in pošastna politična nomenklatura ga podpira vse do današnjega dne, ko je bila ta antologija realizirana. Medtem pa je enako povečevanje osrednjega pomena tudi za imperialne globalne kapitalistične sile – Trump je zelo dober primer tega. In tudi nekdanja Jugoslavija v svoji zaostalosti v manjšem formatu ponavlja Trumpov model. Takšna primera sta srbska in slovenska politika (Aleksandar Vučić in Janez Janša).

Zato je pomembnost knjige ne samo v tem, da je dejansko prva knjiga, vsaj po mojem vedenju, ki je vzpostavila paralelo med temi tremi genocidi ter prevprašala status spomina in zgodovine Evrope, temveč tudi v tem, da je razkrila tihi akademski pakt med teorijo, geopolitiko in ideologijo, ki pušča genocide že dolgo neprevprašane, saj so v rabi za najbolj brutalne politične igre moči in vedno zagrešeni nad tistimi, ki so označeni kot manjvredni, drugi, v resnici pa hiper izpostavljeni, razlaščani in izkoriščani. Znovič, knjiga je tu zato, da genocidov ne pozabimo in da se ne bodo ponovili, a tudi zato, da se iz njih naučimo, zares preberemo dejstva, podatke, dokumente, strukture pravne, ekonomske in politične moči ter najdemo pot k drugačnemu svetu in drugim oblikam opolnomočenja.

Kot celota raziskava *Genealogija amnezije: Premišljevanje preteklosti za novo prihodnost sobivanja* poskuša odkriti postopke, ki v tišino zavijajo tri genocide – evropsko imperialno zasužnjevanje črncev, judov v taboriščih za iztrebljanje s strani nacistične Nemčije in njenih zaveznikov ter srebreniški genocid nad muslimani med vojno v Bosni in Hercegovini. Ta kritika je torej potrebna za ustvarjanje novih pogojev za skupno sobivanje v Evropi kot tudi v preostalem globalnem svetu z vsemi njegovimi subjektivitetami in identitetami.

Prevod iz angleščine: Jovita Pristovšek.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić, Tjaša Kancler in Jovita Pristovšek.

UMETNOST, AKTIVIZEM, ANARHIJA IN POLITIKA

Trans* reformulacija jezika v političnih eksperimentalnih videih

Predavanje na 32.
Evropskem festivalu
medijske umetnosti (EMAF)
Wild Grammar (Divja
slovnica), Osnabrück,
Nemčija, 2019

Abstract

The Trans*Reformulation of Language in Experimental Political Videos. A Lecture at the 32nd European Media Art Festival (EMAF), *Wild Grammar*, Osnabrück, Germany, 2019

The article is a transcript of a lecture the authors held at the *European Media Art Festival* (EMAF) in Osnabrück, Germany in 2019. The lecture was part of the festival's accompanying conference "WILD GRAMMAR", which was dedicated to the transformative power of language. Gržinić and Kancler selected a series of short and experimental videos that thematize trans*/gender discourse, and reflected on how they open up possibilities for new gender politics and reformulate the cinematic language. By addressing the trans* discourses and stories of subversive films from Southern and Eastern Europe, the lecture explores the possibilities of creating new wild meanings.

Keywords: trans*/gender discourse, language, experimental video-films, politics

Tjaša Kancler (PhD) is an activist, artist, researcher and associate professor of Media Arts, Artistic Politics and Gender Studies at the Department of Visual Arts and Design, Faculty of Fine Arts, University of Barcelona. She is a co-founder of t.i.c.t.a.c. (Taller de

Intervenciones Críticas Transfeministas Antirracistas Combativas) and a co-editor of the journal *Desde el margen*. Some of her recent publications include the book *Arte-Política-Resistencia*, and other writings on global capitalism, borders, zonification, trans* imaginaries, decolonial feminisms and struggles (tkancler@ub.edu).

On Marina Gržinić see page 145.

Povzetek

Prispevek je transkripcija predavanja, ki sta ga avtorici* leta 2019 izvedli na Evropskem festivalu medijske umetnosti (EMAF) v nemškem Osnabrücku, in sicer na spremljajoči konferenci *Divja slovnica*, posvečeni transformativni moči jezika. Avtorici* analizirata, kako serija izbranih kratkih in eksperimentalnih videov, ki tematizirajo trans* in družbenospolne diskurze ter odpiranje možnosti za nove politike spolov, reformulira kinematski jezik. Predavanje poskuša z naslavljanjem trans* diskurzov in zgodb iz subverzivnih filmov iz južne in vzhodne Evrope raziskati možnosti za ustvarjanje novih divjih pomenov.

Ključne besede: trans*/družbenospolni diskurzi, jezik, eksperimentalni videi/filmi, politika

Dr. Tjaša Kancler je aktivist, umetnik, raziskovalec in izredni profesor za področje medijskih umetnosti, artistskih politik in študij spolov na Oddelku za vizualne umetnosti in oblikovanje, Fakultete za likovno umetnost, Univerze v Barceloni. Je soustanovitveni član kolektiva t.i.c.t.a.c. (Taller de Intervenciones Críticas Transfeministas Antirracistas Combativas) in sourednik revije Desde el margen. Med njegovimi zadnjimi objavami je poleg člankov o globalnem kapitalizmu, mejah, zonifikaciji, trans imaginarijih ter dekolonialnih feminizmih in bojih tudi monografija Arte-Política-Resistencia (tkancler@ub.edu).*

O dr. Marini Gržinić glej stran 145.

Tjaša Kancler: V predavanju želiva razmisliti o načinih, s katerimi številna video dela transresignificirajo filmski jezik kratkih in eksperimentalnih video filmov, da bi na tem področju kot tudi zunaj njega odprli novo politiko. Ta analiza, ki izhaja iz najinega dela in izkušenj, temelji na trans* telesu, *trash* podobah, razmerju med jezikom, pravom, kapitalizmom in marginalizirajočimi rasističnimi družbenimi strukturami, ter na uporniških stališčih, kar pomeni tistih, ki s performativnimi deklaracijami jezika in strukturiranjem videov repolitizirajo eksperimentalno video prakso 21. stoletja.

Marina Gržinić: Nadaljevala bi z navedkom: »Trans ni nujno progresivni mehanizem za razkrivanje kultur nasilja; prej gre za to, da je artikulacija trans (transspolnosti, transseksualnosti, trans*, kvira, nebinarnosti/nenormativnosti spola) vedno del načinov, kako se spol vpisuje za upravljanje, prikrivanje, krepitev, premeščanje, ter učinkov in zgodovin rase in rasizma. Glede na naštetu kot tudi to, da je vpeljana kot kriza, povezana z biološkim in družbenim spolom, obenem tudi indeksira, kako uveljavljene kategorije

biološkega in družbenega spola vselej delujejo v smeri stabilizacije tehnologij kolonialnega rasizma.« (Hayward in Gossett, 2017: 18)

Kancler: S sprejemanjem trans* diskurzov, zgodovin subverzivnih filmov z juga in nekdanje Vzhodne Evrope razmišlja o trans* reformulaciji jezika v političnih eksperimentalnih videih kot o načinu ustvarjanja divjih pomenov, tistih, ki so protihegemonistični, preizprašujejo režime zahodne moči in ki s svojim formatom ustvarjajo protimainstreamovske eksperimentalne premike. Trans* reformulacija jezika v političnih eksperimentalnih videih je umeščena na mejah modernističnega eksperimentalnega dela, hkrati pa preprečuje njegovo enostavno komodifikacijo v času neoliberalnega globalnega kapitalizma in njegove paranoje z normativizacijo.

Niz kratkih eksperimentalnih videov, o katerih bova govorili v zvezi z divjo slovnico, združuje nekaj najpomembnejših stališč, ki z radikalnejšega vidika v smislu filmske oblike in vsebine postavljajo vprašanja glede tega, kaj lahko in kaj bi morali storiti v času neoliberalnega globalnega kapitalizma. Najin predlog se še posebej ukvarja s številnimi mejami spola in politiko, medtem ko postavlja pod vprašaj režim belskosti, rasizma, politiko Evropske unije, ki temelji na segregaciji in izgonu ter skritih zgodovinah. Najin predlog obenem govori o oblikah političnega delovanja, možnostih za nove raziskovalne strategije, o aktiviranju družbenega in političnega ter tudi o delu: biti umetnik_ca, filmska_i ustvarjalka_ec, teoretik_čarka, migrant_ka in spolni disident.

Kakšne taktike upora proti izkoriščanju, rasizmu, razlaščenju in bedi artikulirajo te pozicije? Kakšne so oblike teh uporov? Militantno gledališče, performans, dokumentarni film, burleska, intervencija na ulici, v predavalnici? Kakšne so možnosti za radikalno politično transformacijo, ki jih predlagajo te kritične avdiovizualne intervencije? Kakšen je pomen radikalne filmske in video eksperimentalne oblike v današnjem, s podobami, novicami in družbenimi mediji prenasičenem svetu »divjega«, kar pomeni hiper okrepljenega nasilnega kapitalizma, ki brez zadržkov odpravi vsakogar in vse?

Začnimo z *Naked Freedom* (Čista svoboda, 2010), videom Marine Gržinić in Aine Šmid (Slovenija), ki sta od osemdesetih let prejšnjega stoletja sodelovali na več kot štiridesetih avdiovizualnih projektih in novomedijskih instalacijah ter svoje delo predstavili na številnih festivalih in razstavah po vsem svetu. Aina Šmid je umetnostna zgodovinarica in pisateljica; Marina Gržinić je filozofinja, raziskovalka in profesorica. Vsa ta leta sta sodelavki in prijateljici.

**Kwame Nimako: "We are here
(in EU) because you were there
(in Africa!)"**

**Marina Gržinić:
"We are here (in EU)
because you want to go there
(in Eastern Europe!)"**

Naked Freedom [Čista svoboda], 2010, 19 min 27 s / Marina Gržinić, Aina Šmid

Čista svoboda povezuje Ljubljano, Beograd ter Durham (ZDA), hkrati pa skozi analizo kapitalizma, kolonialnosti, spola in novih tehnologij govori o konceptu svobode z namenom ponovnega premišljevanja ideje lokalne skupnosti (kdo je njen del in kdo je iz nje izključen) ter možnosti za repolitizacijo naših življenj in odpora. Sedem mladih aktivisk_tov, glasbenic_kov, pesnic_kov in mladinskih delavk_cev, članic_ov Mladinskega centra Medvode v Ljubljani razpravlja o možnosti radikalizacije lastnega življenja. V Beogradu umetnik in performer Siniša Ilić dekonstruira nasilje (od heteronormativnega do nacionalističnega) ter povezuje različne prostore znotraj področij kulture, umetnosti in aktivizma. Zadnji del videa se odvija v Durhamu v času delavnice »Education, Development, Freedom« (Izobraževanje, razvoj, svoboda) na univerzi Duke, ki jo je februarja 2010 organiziral Center za globalne študije. Marina Gržinić in Kwame Nimako, direktor NiNseeja (amsterdamskega Nacionalnega inštituta za preučevanje nizozemskega suženjstva in njegove zapuščine), v njunem pogovoru izpostavljata geopolitične vidike družbene organizacije ter preizprašujeta mehanizme vključevanja, izključevanja, preprečevanja dela in življenja, situacije nedržavljan_k_ov Evropske unije v Evropi, status Afrike v Evropi in Afričan_k_ov, ki poskušajo živeti in delati v sedanji Evropski uniji.

Gržinić: Izhajam iz dveh točk političnega lezbijstva in politične teorije. Kako gre to delo, torej delo, ki sva ga ustvarili z Aino, povezati s politiko trans*? In kako pridemo do pomena divje slovnice ter zakaj je prikazan ta

specifični del Čiste svobode? Ker se povezuje prav s črnsko mislijo kot vselej že trans* mislijo, kar bom v sklicevanju na Bogdana Popo poimenovala kvir postsocializem. Poimenovala ga bom kvir postsocializem, ki se vrača k pomembnosti delavske politike in h geografiji imperialne prevlade, da bi prekinil tovrstne ideološke tvorbe (glej Popa, 2018). V videu imamo na eni strani diktum, Kwame Nimakovo izrekanje o načinih preprečevanja vstopa nezaželenemu, odvečnemu; drugi del pa obravnava razmerje postsocializma do te preteklosti in sedanje realnosti. Kot v sklicevanju na misel Che Gossett (2014: 90) trdi Eric Stanley (2014): »Povezati radikalno črnsko, antikolonialno in abolicijsko tradicijo, pomeni že biti znotraj trans politike.«



Naked Freedom [Čista svoboda], 2010, 19 min 27 s / Marina Gržinić, Aina Šmid

Črnska in postsocialistična teorija sta bili redkokdaj teoretizirani skupaj. Tukaj pa bi želela razmišljati o njunem zavezništvu, da bi predlagala njun potencial za prihodnjo antikapitalistično politiko. Zahodni rasni kapitalizem deluje v smeri nenehne ekstrakcije vrednosti iz rasnih, subalternih in revnih teles, toda osredotočenje na politiko hladne vojne ponuja jasen zgodovinski vidik na trenutne preobrazbe neoliberalne politike. Če to delo iz leta 2010 beremo zgodovinsko in kontekstualno, vidimo, da se trans* politika in zapuščina socializma pojavljata kot skupna nevarnost rasnemu kapitalizmu.

Znova se sklicujem na Bogdana Popo (2018: 50), ki izpostavlja, da je za »črnsko in marksistično tradicijo beli čas, ki je primarno razvoj od suženjskega stanja do svobode, bistven element artikuliranja bele politične hegemonije. Marksistična in črnska radikalna misel (Du Bois 2014;

Robinson 2000) sta izpodbijali pripoved, da naj bi imele institucije sužnjelastništva časovno določen konec. Po drugi strani so kvir teoretičarke_ji raziskovale_i omejitve heteronormativnega časa (Muñoz 2009), a obenem pozvale_i tudi k zamišljanju drugih zgodovin in epistemologij branja preteklosti«¹. Ker ideja o beli heteronormativni časovnosti deluje na način, da briše spomin na pretekle kvir, antikolonialne in antikapitalistične boje, se ta naloga postavlja kot temeljna za divjo slovnico eksperimentalne produkcije videofilmov.

Kancler: Leta 1982 sta Gržiničeva in Šmidova kot članici Meje kontrole št. 4 posneli enega prvih videov v nekdanji socialistični vzhodni Evropi, *Ikone glamurja, odmevi smrti*, ki skozi drag prakse konceptualno in politično preizprašuje moškost ter govori o političnih potencialih lezbičnih feminističnih odnosov. Umetnici se spominjata svojega otroštva, svojih šolskih let in svojih prvih izkušenj s samozadovoljevanjem. V igri pred kamero z njunim performansom govorita o politiki spola in spolnosti, ženskem užitku, sado-mazohizmu ter pornografiji.

Gržinič: Seks in rokenrol. V tem videu je fantazmatski svet ženske, manekenke (ki jo performira Marina Gržinič), postavljen v nasprotje z njeno prijateljico (ki jo performira Aina Šmid), katere spolna nenormativnost se v celoti razkrije ob koncu videa, ko v njenem mednožju ugledamo falus. Medtem je jasno, da je manekenka travestit, ki skozi govorico zlahka menjuje svoj spol. Vendar pa to spremembo spremlja nevrotični tik: z roko nenehno sega proti obrazu. Kot arhetipska podoba, ki je tako komična kot tragična, ta performirani tik ustvari določeno distanco med telesom in govornim dejanjem, kar kaže na našo konstitutivno dvojno naravo: razlikovanje med tem, kar smo, in tem, kar govorimo. Ta nevrotični tik obenem namiguje tudi na druge dislokacije v zvezi s prizoriščem videa kot celote, ki je bil posnet v zasebnem stanovanju, pa tudi z osnovno dezorientacijo v življenju glavne_ga junakinje_a. S svojim tikom nenehno povzroča prekinitve pripovednega toka, kar je že samo po sebi precej boleče: oba lika se spominjata svojega otroštva, svojih šolskih let in prve izkušnje samozadovoljevanja.

Vizualna pripoved prikazuje manekenko, ki se sooča z lastnimi fotografijami in diapozitivi; ponovno uprizarja na fotografijah prikazane poze in situacije, pred kamero pa za nas kot gledalke_ce »zaživijo« diapozitivi. Znajdemo se v nekakšnem peep showu. Med poziranjem se vrtil komad »The Model« (Manekenka), ki ga je napisala skupina Kraftwerk in izvaja Snakefinger.² Video pripoved se kot celota s ponovitvijo (telesnega dvojnika) in

1 Tukaj izraz *straight time* prevajamo kot heteronormativni čas. V kvir teoriji je v rabi tudi izraz krononormativnost (op. prev.).

2 V videu so uporabljene naslednje vrstice Kraftwerkovega komada: »Pred vsakim



Icons of Glamour, Echoes of Death [Ikone glamurja, odmevi smrti], 1982, 11 min 34 s / Marina Gržinić, Aina Šmid

poziranjem pred kamero namerno sklicuje na estetiko nemške in ameriške avantgarde iz šestdesetih in sedemdesetih let, predvsem na Rainerja Wernerja Fassbinderja, Roso von Praunheim in Andyja Warhola. Reuprizoritev pred kamero je okrepljena s svetlobo diaprojektorja in umetne luči pa tudi z velikimi plani obraza. Video postane zavestno sredstvo za preučevanje politike ženskega užitka.

Še več, *Ikone glamurja, odmeve smrti* je mogoče razumeti kot enega prvih videov socialističnega sveta osemdesetih let, ki konceptualno in politično predstavi ter dramatizira institucijo moškosti; to stori z uvedbo *kralja preobleke (drag king)*, ženske, ki se preoblači v moškega. Obe, tako prijatelj_ica manekenke, ki na koncu videa pokaže falus med svojimi nogami, kot sama manekenka, ki govori kot (gej) moški, predstavljata *kralja preobleke*. Video skozi odnos med jezikom in družbenim spolom ustvari transgresijo družbenospolne binarnosti, ki razkriva konstrukcijo družbenega spola z jezikom. Medtem ko so se študije o moškosti v osemdesetih letih večinoma ukvarjale le z moško moškostjo, so desetletje pozneje razprave o spolu kot družbeni kategoriji, tj. »družbenem spolu kot performativi«, ponudile možnost novega razmišljanja o oblikah ženske moškosti. Gre za radikalen premik: od parodije k *dramatizaciji* družbenega spola s performativom daje vse od sebe, / videl sem jo celo na naslovnici revije. / Zdaj je zelo uspešna, želim jo spet srečati.«

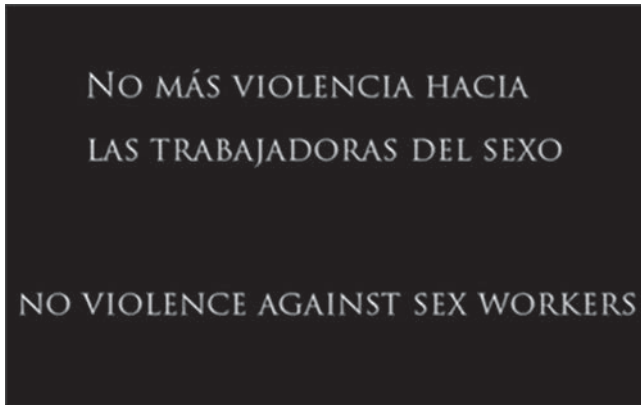
miranjem odnosov moči – zlasti odnosov razrednih in patriarhalnih struktur – pred kamero.

Za naju s Šmidovo so bili rock glasba, punk kultura, ljubljansko gejevsko gibanje in anarhistična politika najin dom, najina mati in najin estetski jezik. Od leta 1982 sva pred kamero odkrito izvajali niz neheteroseksualnih vlog ter prevzeli očitne lezbične in (kot bi rekli danes) *kvir* pozicije – vsakršno obliko neheteroseksualnega pozicioniranja sva razumeli izključno in v celoti kot politično stališče. Ta *kvirovskost* – in beseda *kvir* dobesedno pomeni »ne prav/ne povsem« – od nas in gledalke_ca zahteva ponoven razmislek o pogojih življenja, dela in možnostih odpora. To hkrati pomeni, da se ne umeščava v nek abstraktni, akademski način visoke modernistične (a prazne) umetnosti, temveč nasprotno, da zahtevava jasno politično stališče. V zgodnjih osemdesetih letih so uprizarjanje lezbičnih pozicij pred videokamero, »kvir lingvistika« in uporaba pornografije (kot napad na socialistični visoki umetniški formalistični modernizem, ki je užival odobravanje oblasti) predstavljali izrecno *politično* pozicioniranje.

Modernost je bila v svojem utemeljitvenem nasilju kolonizacije in rasnega suženjstva anti-trans projekt – »neopoljenja« (*un-gendering*) s silovitim reduciranjem telesa na »meso«, kot je to ponazorila Spillersova, in genocidnega nasilja naseljencev nad staroselkami_ci kot grožnjo beli družbenopolni normativnosti. Tako je treba transštudije ponovno premisliti skozi in v razmerju s črnskimi ter staroselskimi študijami (glej Spillers, 2003).

Kancler: Še eno delo za nadaljnje prevpraševanje številnih mej družbenega spola, spolnosti kot politike in rasistične migracijske politike EU-ja je video *Violence in Mass Media/Feminist Days: Alliances and Sex Work (Nasilje v množičnih medijih/Feministični dnevi: Zavezništva in spolno delo)* avtorice Linde Porn, migrantske spolne delavke in umetnice iz Mehike/Španije. Gre za kritični videospot, ki obravnava nasilne napade na spolne delavke s strani množičnih medijev, ki krepijo stigmo, perpetuirajo kriminalizacijo in viktimizacijo spolnih delavk_cev ter ignorirajo njihov glas. Videospot je bil ustvarjen za 17. december, mednarodni dan boja proti nasilju nad spolnimi delavkami_ci, ki je sovpadal s Feminističnimi dnevi: Zavezništva in spolno delo (Barcelona, 2015). »Spolno delo je delo!« je politični slogan in prosek stališče proti stigmatizaciji, preganjanju in kriminalizaciji spolnih delavk_cev; proti (neo)liberalnim regulativnim normam in abolicijskemu feminizmu. Vprašanja spola in spolnosti so obravnavana z vidika stališč avtonomne organizacije, analize in protestov spolnih delavk_cev ter njihovega odpora in zahteve po priznanju njihovih pravic. Linda Porn z osredotočanjem na spolno delo in migracije prek samoprezentacije in dekolonialnosti izpodbija vsiljene in zmanipulirane

rasistične prevladujoče reprezentacije spolnih delavk_cev, kolonialne imaginarije, estetiko ter avdiovizualni jezik zahodnega sveta.



Violence in Mass Media/Feminist Days: Alliances and Sex Work [Nasilje v množičnih medijih/Feministični dnevi: Zaveznitva in spolno delo], 2015, 7 min / Linda Porn

Gržinić: Z razumevanjem redkih zavezništov med trans* in črnskimi pozicijami, rasiziranimi spolnimi delavkami_ci drugih rasnih/etničnih skupin in postsocialističnimi migrantskimi telesi je nujno izpostavljati in poudariti skrite zgodovine delavskega odpora. Spoznanje o oblikovanju drugačne pripovedi o potencialnih zavezništvih prinaša obrat k drugačni prihodnosti, ki nas poziva, da opustimo beli čas kot edini čas življenja (Mbembe, 2001: 2–4).

Glede političnega delovanja se video osredotoča na materialne pogoje, ki snujejo njeno delovanje; Linda Porn razkriva diskriminacijo s strani represivnih državnih aparatov, ki ji je podvržena v kapitalističnih pogojih razlaščenja. Z drugimi besedami, tisto, o čemer nam govori in kar se od nje naučimo, je, da ne glede na to, koliko je kot posameznica_k iznajdljiv_a, bo v odsotnosti kolektivne performativne subverzije hetero-patriarhalna in rasistična kapitalistična struktura vedno proizvajala hudodelko_ca, vse dokler kolektivno trans* delovanje ne bo temu naredilo konec v konkretnem družbenem, političnem in pravnem prostoru.

Državna represija je danes več kot le logika možganske prilagodljivosti na zgodovinske spremembe – je čista kapitalistična plastičnost, se pravi: kapitalistična hetero-patriarhalna rasna reorganizacija družbenega reda okrog družbenospolno diferenciranega izkoriščanja njenega lastnega dela, vključno z njenim reproduktivnim in afektivnim delom. Za razliko od politike rasnega kapitalizma, ki ohranja kvirovsko željo in si prizadeva, da od nje ločuje denar, video pokaže prav mesto konvergence želje in dela.

Kancler: Še en video, v katerem nam performans in performativno kažeta radikalno potencialnost v nasprotju s prazno rabo te umetniške oblike in koncepta, njeno depolitizacijo in neoliberalno estetizacijo, je delo Marisse Lôbo, migrantske črnske aktivistke in umetnice, rojene v Bahiji v Braziliji. Lôbova koordinira kulturno delo v samoorganizaciji migrantk v centru maiz³, ki se posveča umetniškemu kritičnemu izobraževanju, povezanemu z antirasističnimi ali antiseksističnimi boji. Njena kritika obravnava režime hegemonse seksualizacije in rasizacije teles iz rasizirane kvir (*queer of colour*) perspektive. Njen cilj je dekolonizirati kvir teorijo in poseči v pripoved bele nadvlade. S svojim performansom in videom *Super puta. Fuck (EU) rope, Here I am to stay!* (Super kurba. Odjebi, EUropa(nje), tu sem, in tukaj ostanem!), v katerem zavzame jasno spolno disidentsko politično stališče, nasprotuje seksizmu in rasizmu, EUropi(anju), dvojni morali, viktimizaciji in kriminalizaciji spolnih delavk_cev ter si prizadeva za priznanje spolnega dela kot dela; priznanje pravic migrantk_ov ter spolnih delavk_cev.

Gržinić: Kar je pred nami, je določen prehod jezika in performativnosti. Falus, ki je v videu tako izrazit, ni penis zgolj v smislu anatomskega moškega dela telesa. Falus je označevalec, medtem ko različni objekti lahko označujejo njegov položaj znotraj različnih zgodovinskih situacij.



Super puta [Super kurba], 2011, 13 min / Marissa Lôbo

Osrednji del je klobasa, ki v 21. stoletju stoji med njenimi nogami namesto dilda. Če je bil dildo v prejšnjem stoletju označevalec hegemonse moči, potem 21. stoletje, ki ga zaznamujejo migrantska delovna sila in hipernasil-

³ Glej <https://www.maiz.at/>.

je v procesih dehumanizacije trdnjave Evrope, potrebuje natančen falični označevalec, ki ni zgolj ponovitev. Zato je klobasa natančen označevalec delavskega razreda in razlaščenja priseljenk_cev. Je najbolj nazoren primer za označevanje prehoda iz objekta v stvar ter resignifikacijo in bedo oblasti znotraj birokracije EU.



Oglas Lynde Benglis v *Artforumu*, november 1974.

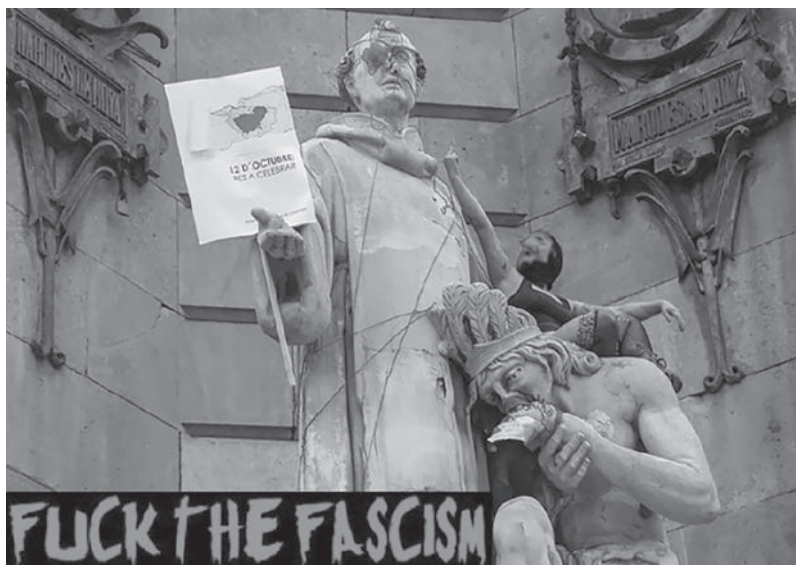
Kancler:

*Stopamo na ulice.
Pošasti, mutanti, kvir, južnjaki_nje, migrantke_i, disidenti;
tiste_i prebujene_i in ki želijo zbuditi druge.
Rušimo zidove, ki jih vsiljuje (ne)vednost,
jebemo slavljene riti fašističnih veljakov, junakov kolonializma.*

*Jebemo jih in na kraju zločina
na njihova kamnita telesa ejakuliramo resnično zgodovino.
(s spletne strani Fuck the Fascism)*

To je uvodno besedilo serije videov *Fuck the Fascism* (Odjebi, fašizem!), avtoric_jev Marie Basura in Jorgeja Benavidesa, umetnic_kov iz Antofagaste (Čile), ki sta se spoznali_a v Berlinu (Nemčija) in leta 2016 ustanovili_a interdisciplinarno kontrakulturno skupino TERRORISMO TEATRAL MIGRANTE (Gledališki migrantski terorizem), ki ustvarja performanse in filme z eksplisitno seksualno, zgodovinsko, politično, dekolonialno vsebino; vedno v sodelovanju z drugimi umetnicami_ki.

Z *Odjebi, fašizem!* nameravajo razkriti »resnične zgodbe, ki se skrivajo za spomeniki, ki povečujejo genocide, tiranijo in suženjstvo; ozaveščati javnost o narodnih herojih, ki jih častimo, tistih moških, po katerih so poimenovali naše ulice in ki so nakopičili veliko bogastvo z ropanjem, zlorabami in krvjo« (Fuck the Fascism).



Fuck the Fascism [Odjebi, fašizem!], epizoda I, *ReEducativo PornoVandalism Short Film Series* [PreVzgojni Porno Vandalizem: serija kratkih filmov], 2017, 9 min / MariaBasura, Terrorismo Teatral Migrante

Gržinič: Od leta 2016 pozivajo k »dekolonizaciji, umetniškemu aktivizmu, radikalnemu pornoterorizmu in antifašističnim akcijam, ki bi postali del [njihovega] prevzgojnega vandalizma [v okviru] projekta *Odjebi, fašizem!*« (Fuck the Fascism, 2018). Na podlagi tega organizirajo *Zarotniške skupščine*. Iz omenjenega primera se lahko naučimo, da sta neoliberalni globalni kapitalizem in slovnica njegovega nasilnega režima izkoriščanja obrnila, torej postavila na glavo, dve temeljni razmerji: nujnost ter kontingenco. V modernistični preteklosti je bil dolg kontingenca – danes je nuja, nasilje pa postaja kontingentno, saj se lahko zgodi v vsakem trenutku. Demokraciji je to

razmerje nasilja osrednje. In video ga jasno preiščuje s tem, ko predstavi spremembo optike, a nedvomno pojasnjuje nasilje.

Paradoks je, da je najbolj nezakonita sama država. Kaj drugega bi lahko pričakovali od represivnih aparatov države? Nič drugega kot represijo. To je nekaj, kar moramo premisliti in postaviti v perspektivo z vso resnostjo, obenem pa še naprej preiščevati in reflektirati samo mesto našega izjavljanja.

Kot državljanke_i smo lahko diskriminirane_i, lahko smo kaznovane_i, preganjane_i, pretvorjene_i v drugo- ali tretjerazredne državljanke_e, lahko smo nenehno marginalizirane_i LGBTQI+, pa vendar še vedno neka-ko živimo. Imamo potni list, lahko potujemo, morda nimamo zadosti denarja, a to ni dovolj, da bi zahtevali svobodo. Posameznik kot državljan ni neposredna tarča smrti. Seveda se to lahko spremeni, lahko vas ubijejo, saj bio- in nekrokapitalizem delujeta skupaj. Če bi bili LGBTQI+ v nekdanji Jugoslaviji, bi vas lahko ubili. Pa vendarle nam danes smrt ne diha neposredno za ovratnik; nismo v položaju nedržavljana. Šele ko se znajdete pod neposredno grožnjo smrti, zahtevate svobodo in skušate ugotoviti, kako odgovoriti na odnos med smrtjo in svobodo. Begunke_ci in tiste_i, ki nimajo ničesar izgubiti, se odzivajo na veliko načinov. Z žrtvovanjem, samomorom in samopoškodovanjem ali uporabo različnih strategij, da bi postali nevidni in podobno. Kako se je v Tunisu začela arabska pomlad? S samosežigom.

Nenehno smo pod pritiskom nasilja, naš edini možni odgovor na to pa je demokracija (vsi poznamo mantra: »živiš v demokraciji, boriti se moraš za demokracijo«). In to počnemo – borimo se za demokracijo. A med demokracijo in nasiljem obstaja vez. Nedavno branje latinskoameriške analize je zelo jasno izrisalo, da obstajata dve možnosti, in obe sta precej kočljivi. Ena je linč, druga pa nasilje drhali. Obe sta seveda prisotni tudi v evropskem kontekstu. Spomnimo se, da je septembra 2018 v Chemnitzu v Nemčiji proti beguncem protestiralo na tisoče ljudi. Desničarski državljani, in bilo jih je na tisoče, so se odpravili na ulice ter linčali pripadnike drugih rasnih/etničnih skupin. Ali, denimo, v Italiji. Leta 2018 so končno zaprli osebo, ki je na ulicah pobijala prosilce za azil (z dvanajstletno kaznijo bo najverjetneje osvobojena po letu dni). To je nova oblika linča; gre za nasilje drhali. Temu nasilju, ki je v tesni povezavi s fašizmom, nasprotuje *Odjebi, fašizem!* s svojo materialnostjo.

Pred koncem: genealogija performativnosti, od drag do trans*

Gržinić: Poskušajmo razmišljati politično. Na podlagi primerov, ki smo jih vzeli za analizo, bi želela predlagati genealogijo drag in trans* performativnosti.

Če se, sklicujoč na video *Ikone glamurja, odmevi smrti*, vrnem k letu 1982, performativno v tem videu proizvaja to, kar bi lahko poimenovali politični drag, še zlasti, če pomislimo, da je bil video ustvarjen v času socializma. Zakaj izpostavljam politično? Ker ni šlo za – čeprav bi jo bilo danes mogoče videti kot določeno – parodijo identitete.



Icons of Glamour, Echoes of Death [Ikone glamurja, odmevi smrti], 1982, 11 min 34 s / Marina Gržinić, Aina Šmid

Toda v devetdesetih letih prejšnjega stoletja je drag performativnost doživela radikalen obrat; najboljši primer tega je performans Vaginal Davis. José Esteban Muñoz leta 1997 govori o »'The White to Be Angry': Vaginal Davis's Terrorist Drag« (1997) [»Belci se bodo jezili«: Teroristični drag Vaginal Davis] in Davisovo označi za predhodnico »terorističnega draga«.

Kako torej po političnem in terorističnem dragu preiščevati *Odjebi, fašizem?*



Vaginal Davis nosi nedrček iz zgodnjega videa Pat Benatar. Fotografija: Michele »Hell« Carr iz Jabberjawa

Odjebi, fašizem! izpodbija konvencionalne domneve o tem, kaj je mogoče storiti s politično spolnim. To bom poimenovala trans* destrukcija. Ne gre več za preoblikovanje draga kot performativnosti moči in jeze *par excellence*, temveč za uničenje tistega, kar bi moralo biti uničeno že vsaj stoletje nazaj: kolonialni spomeniki, rasistične strukture, režimi bele nadvlade. Trans* destrukcija je kot bes. Sklicujem se na »kvir bes« Susan Stryker, saj je trans* radikalnost motnja naturalizacije vsakršnih konvencij v našem spominu in zgodovini kot tudi v umetniškem izražanju. Susan Stryker (2004: 214) pravi, da je trans* teorija zlobni dvojček kvir teorije zaradi svoje posebne občutljivosti za načine vključevanja nezahodnih identitet v evroameriški privilegij.



Fuck the Fascism! [Odjebi, fašizem!], epizoda I, *ReEducativne PornoVandalizm Short-Film Series* [PreVzgojni pornovandalizem: serija kratkih filmov], 2017, 9 min / Mari-aBasura, Terrorismo Teatral Migrante

Sklep

Kancler: Od vseh zgoraj omenjenih teoretičnih, umetniških in aktivističnih prispevkov se naučimo, da lahko s premeščanjem geografije razuma kot tudi s prekinjanjem zahodne pripovedi uvidimo, da gre za evropsko kolonialno kapitalistično ekspanzijo. Ta se je začela v 15. stoletju z zasedbo Amerike in postopoma uvedla prve predpise in zakone o kaznovanju, prepovedala homoseksualnost in raznolike izraze družbenega spola ter uporabila raso, družbeni spol in spolnost kot tehnologije za kategorizacijo koloniziranih subjektov, obenem pa upravljala njihovo ukinitvev, prevzgojo ali zagrešila genocide. Tako se kolonialnost spola – predpostavka, da mora celoten svet delovati v skladu z modernim/kolonialnim binarnim modelom družbenega spola – nenehno postavlja pod vprašaj in dekonstruira vzdolž iskanja načinov demontaže kapitalistične kolonialne cishetero-patriarhalne matrice. Govorile_j smo o disidentskih pozicijah juga in nekdanjega Vzhoda: o prekletih, ki pa so v jedru politizirani, saj prekinjajo rasistične logike hegemonskih vizualnih pravil ter razkrivajo potencial za radikalne družbene spremembe.

Prevod iz angleščine: Jovita Pristovšek in Tjaša Kancler.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.

Literatura

- Fuck the Fascism (2018): *This Is an Invitation to Everyone Interested in Decolonisation, Artistic Activism, Radical Porno-Terrorism and Anti-Fascist Actions, to Be Part of Our Reeducative-Vandalism Project Fuck the Fascism*. Dostopno na: <https://squ.at/r/64bs> (10. november 2020).
- Fuck the Fascism*. Dostopno na: <https://fuckthefascism.noblogs.org/> (4. november 2020).
- Gossett, Che (2014): We Will Not Rest in Peace: AIDS Activism, Black Radicalism, Queer and/orTrans Resistance. V *Queer Necropolitics*, J. Haritaworn, A. Kuntsman in S. Posocco (ur.), 31–50. London: Routledge.
- Hayward, Eva in Che Gossett (2017): Impossibility of *That*. *Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities* 22(2): 15–24. Dostopno na DOI: 10.1080/0969725X.2017.1322814.
- MAIZ. Dostopno na: www.maiz.at (10. november 2020).
- Muñoz, José Esteban (1997): "The White to Be Angry": Vaginal Davis's Terrorist Drag. *Social Text. Queer Transexions of Race, Nation, and Gender* (52–53): 80–103. Dostopno na DOI: 10.2307/466735.
- Popa, Bogdan (2018): Trans* and Legacies of Socialism: Reading Queer Postsocialism in *Tangerine*. *The Undecidable Unconscious: A Journal of Deconstruction and Psychoanalysis* 5(1): 27–53. Dostopno na DOI: 10.1353/ujd.2018.0002.
- Spillers, Hortense (2003): *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stanley, Eric (2011): Near Life, Queer Death: Overkill and Ontological Capture. *Social Text* 107 29(2): 1–19. Dostopno na DOI: 10.1215/01642472-1259461.
- Stanley, Eric (2014): Gender Self-Determination. *Transgender Studies Quarterly* 1 (1–2): 89–91. Dostopno na DOI: 10.1215/23289252-2399695.
- Stryker, Susan (2004): Transgender Studies: Queer Theory's Evil Twin. *GLQ* 10(2): 212–215.

Iz Prikazni / [9x9]

[z / 1]

me, kreopolitanske : naše
pre/vešanje & relacije,
naše telesne zaznave
„ kar šepeta, da bi šlo do mesa,
čutni okusi, sol, vreme, trs
/ prepredeno z vlažnostjo /
ne/umeščeni, biti ni,
kjer vse možne prihodnosti
razdrejo logiko ozemlje/vanj

[z / 2]

zaprtje, stradež, vakuum, propad
-anje, sankcije, namerno
, izpraznjene, roke / usta,

*lunin vznik nas doseže
dnevi, območja golega listja*

obetajoča živa konfi/nacija
v tvojem stalnem prebivališču, pekel
& pomanjkanje stanovanj, laž
komunikacijske smeti / lakota se širi

[z / 3]

na sojenju tvojih iznajdenih zločinov
v moji poogleneli zlati minici /
upepeljeni domovi, dolgovi & vezja
provizija za kapital & sovraštvo

večerjala moko, božansko sol &
niti tvojih zastav „ vzburljena,
naša vulgarna komedija, goni &

1 Nat Raha je pesnica in kvir/trans* aktivistka in akademičarka iz Edinburgha. Trenutno opravlja postdoktorsko raziskavo na Univerzi St. Andrew, pred tem jo je opravila na edinburškem umetniškem kolidžu. Raziskuje radikalni transfeminizem, raso v britanski poeziji in poetiki ter kvirovske in trans* publicistične kulture. Je avtorica treh zbirk in številnih poetičnih pamfletov, njena dela so bila objavljena v številnih revijah in antologijah. Je članica uredništva zina Radical Transfeminism. / Nat Raha is a poet and queer/trans* activist and scholar based in Edinburgh. She is currently a postdoctoral researcher at the University of St. Andrews, and was a postdoctoral researcher at the Edinburgh College of Art. Her research investigates radical transfeminism, race in UK poetry and poetics, and queer and trans print cultures. She is the author of three collections and numerous pamphlets of poetry, and her writing has been published in numerous magazines and anthologies. She is a co-editor of the Radical Transfeminism zine.

erotike utišane >/ tvoja prepričanja
& rituali :: razpadajoči, prelisičeni.

[z / 4]

v narodnosti, vaše sanjarije
petsto okrnjenih let, mi
večerjali smo ukraden viski, katran, minis
-trske kosti / prisiljena najti delo
rustikalna alegorija, rege
-neracija mest & na/silja
svetloba & narava umetno po
-gojena : skladna s kožami naše
≠ ločene, zdrobljene *[osvetljene]*

[z / 5]

zavrženi zaradi ljubezni : mi kviri
prepuščeni svojim lastnim *[L*]* lupi
-nam desetletja boleča, nos
-talgija zunaj, oslABLJENA, vib
-rira noter & ven iz ličnega

pustega, neenakega okrožja, prag
/drži kožo v podobnem, ti
spomini razparani & ožičeni,
potrta teža našira &

[z / 6]

to desetletja staro nasilje, za pokojnino
zvezde & črno sol, rekla je možno
-sti so zmanjšane / naroči admini
strta imena, *ffnorma*

haar² & solsticijevook / padec v
plačilni dan, turbulentno migetanje
zunaj diskurza v neposredni bližini, stisnjena
/ vsakdanje pritikline & verz
za skvot „ dis / lokacijo

[z / 7]

[≈] me nemogoče sestre „ režnji
rane, enaki lasje & lesket / naše
travme zavrnjene / tok grenke soli
lica, iskrica / strukturno

tvoje preti/rane delitve
& devalvacije, institu
-cije, kri„ harmonije, asemblaži
dela, migracija & zakon
-sko / prešinja, zasleduje spomin

[z / 8]

na teh vrhuncih v tvoji zgodo
-vini reakcij „ pulz lobanje
v taki totalni sovražnosti
kult/ur[e] krempljev: beljene,
amnezične, lažni im

2 Haar je škotsko-galska beseda za morsko meglo na Severnem morju.

-aginarij, krhka plima hujska
-ška / razdeljuje nenehne
reklame, časopise & telegrame
÷ kozavi, kr/ožijo.

[z / 9]

me, nevidne: ulice posute
s perjem, naša samota
—vibracija negativnih sanjarij
skvotanja šol & odlokov, tvoje
noči raztrgane od ognja, dez
-investirane / izostren detajl
mesa, naš / spomin utelešen
, srbeč, moker na union jacku³
tvoje resnice bodo preusmerjene

Iz £/€kstinkcij

naša prisotnost v mestu /
zgodovinski slučaj / najbolj rasistična
naelektrena
. obrobja dela & re
-strukturira izobrazbo. *la frontière*
quotidienne. oddaljene prihodnosti ali £
ekstrakcije. dan najema &
terorja / povnanjen angleški strah /
upravičen#

je avra deptford high streeta 10.
ob 22h multiagencija / neoznačen
galaxy ^{SE}59 ^{XER}zdrsne mimo

3 policisti zavijejo na novo
križišče ; ; vrača se nasproti /
zavije levo na florence rd.
materialna in nematerialna meja,,
meja gospode //

tesnobe naše / držijo nas
v pomanjkanju sonca £ / vzorec na zdravju
sladkosti ustroja / vdri
napeto v vedenje / iz zdelanosti
, podizobražene noči kolapsirajo
tesnoba v aktivno
obliko / lakota v impro.

dominatorjeva Evropa – stoletja gravitacijskih
plovil, – verižna navigacija & kredit

3 V pogovornem jeziku zastava Združenega kraljestva.

meso ((številno), podrejanje moralnega kapitala
vzdržuje zakon / razredno normo, goji
prihodnosti & dobre liberalce
kratkoročno blodni / ciklična
rast

**vsi monarhi, vsi križi, kemična
bogastva, za zemljo se borimo
obdelovalne & trgovske večine smo bili
/ emisije, krčevite radiacije
prihodnjega dolga, razdejani
kanali & vodne poti
, razdejane kulture & struktura
mesa

zdaj rovaš
gigaštevci, propadlo cvetje in pridelki
zasebne obrambe, kontekst vse krvi, vseh žil
gramov, dež, stradež pod imperijem, finančna fantazmagorija
ogni se nam, bolnišnica ogni se nam, porušeno življenje

v / ključuje najvišje strukture
, grešne kozle, uradno potrjene rasiste /

evropresežek :: njegova telesna krma
izčrpati / prek investicije, dioksidov razlikovati vodo
dobič
-karstvo, raz
-vrednotene hrbtenice & roke delajo, pazniki &
legalne zavrnitve, dnevno omejena prosta pridržanja / oči
notranjega ministrstva najemodajalca
/ G4S izkoriščevalski najemodajalec, politika rdečih vrat,⁴ dihanja

mednarodna kupčija

na steni
vmes & taborišča / solzivec & izgred
ščiti / razlaščati mesta prihodnosti //

obremenitev kosti / prenašati nacionalno rast,
država izneveri državo, proces
, birokratska, ekonomska vodi/la, kako
»Ljudje, kot ste vi.«

£/€
hvaležna & velikodušna peščica, varnost
Churchillov Serco –
tuneli, elek
-trika, lokalni fašisti
uradni plin

4 Nanaša se na politiko, v kateri je bil G4S, britanska multinacionalka, ki deluje v varnostnem sektorju, odgovoren za nastanitev prosilcev_k za azil v Združenem kraljestvu, in to v hišah, označenih z rdečimi vhodnimi vrati.

}}madež barve / sled škarij
črno na tkanini črni petki optična

beri ∴ morje kot izbris

hoja s kleščami
za komponiranje / preživeti

trdnjave, ob katero
udarja, nacionalna
fantazija meje / sila *ff*

galerija začasnih novic, tipični
poljub drona

~ razjeda dovrski apnenec

postavitev jekla
verjamejo, da lahko ostane trdno
ne glede na nujnost gibanja.

urbani galebi, prijatelji tvoji
& mrhovinarji
/ lastniki, Evropa
nas bo pogrešala.

*nahrani svoj koncept, narod
/ razdrapan urad/nik kot
donacije, ki ustrezajo korporacijam*

(po Fanonu)

razkošna Evropa, njeni monopoli in ukradena
dinamika, blaginja &
napredek na truplih, naše

časovnosti planeta/rnega
, napredek kot podiranje kipov
& prehranjevanje – črna & rjava
& *rdeča & rumena* –

kri &
ukradene kosti, monoksidi,

kapitala, ki uničuje bistvo / surovo zemljo, komponiranje,
minerale, vznožja & toksičnost, poplavna voda;;
njegovi vsakdanji vojni zločini & užitki

–naša ustvarjalna norost,
zasedba & razgradnja bank
»odločili smo se, da tega ne bomo več spregledali«

Prevod iz angleščine: Vesna Liponik.

Redakcija prevoda: Marina Gržinič, Tjaša Kancler in Vesna Liponik.

Odjebi, fašizem! Prevzgojni pornovandalizem: serija kratkih filmov

Manifest

Stopamo na ulice.

Pošasti, mutanti, kviri, južnjaki_nje, migrantke_i, disidenti;
tiste_i, prebujene_i in ki želijo zbuditi druge. Rušimo zidove, ki jih vsiljuje
(ne)vednost.

Jebemo slavljene riti fašističnih veljakov, junakov kolonializma.

Jebemo jih in na kraju zločina na njihova kamnita telesa
ejakuliramo resnično zgodovino.

Pornoterorizem, držimo se te besede.

Z našimi subverzivnimi mednožji se borimo proti pornografiji tega sistema, te zgodovine in teh zapuščin, ki še vedno obstajajo; gospodarska dediščina, politična moč; včerajšnja latifundija [obsežen kos zemlje v zasebni lasti], današnji koncerni; jutrišnji večni lastniki ...

Pridite in se nam pridružite, svet je poln spomenikov, ki čakajo, da jih po(od)jebete.

Do njih nimamo in ne bomo imeli nikakršnega spoštovanja!

¹ Maria Basura je igralka, plesalka ob drogu, neodvisna filmska ustvarjalka, oblikovalka fetiš dodatkov. Jorge Benavides je spolni delavec, umetnik, terapevt; oba sta iz Antofagaste v Čilu, sta se srečala v Berlinu leta 2016 ter ustanovila svojo interdisciplinarno protikulturno skupino Terrorismo teatral migrante (Gledališki migrantski terorizem). Ustvarjata performanse in filme z eksplicitno spolno, zgodovinsko, politično in dekolonialno vsebino; vedno v sodelovanju z drugimi umetnicami_ki. Spletna stran: <https://fuckthefascism.noblogs.org/>. / Maria Basura is an actress, pole dancer/instructor, independent filmmaker, and fetish accessories designer. Jorge Benavides is a sex worker, artist, and therapist. They were both born in Chile, and formed the interdisciplinary contracultural group Terrorismo Teatral Migrante after meeting in Berlin in 2016. In collaboration with other artists, they create performances and films focused on sexuality, history, politics and colonialism. Web page: <https://fuckthefascism.noblogs.org/>.

Projekt se je začel leta 2016 kot popolnoma samoproducirana serija kratkih filmov, ki je pozneje postala *politična doku-porno serija*, sestavljena iz epizod, posnetih v različnih mestih in državah, z namenom, da razkrijemo nekatere prikrita zgodovinske dogodke in njihove trajne posledice. Do zdaj so bile posnete štiri epizode, v Barceloni, Hamburgu, Parizu, Rimu in Bruslju.

Pri filmski realizaciji epizod so sodelovali ljudje, ki so se po udeležbi v naših »zarotniških skupščinah« odločili, da se pridružijo tej prevzgojni pornovandalični pustolovščini. V »zarotniških skupščinah«, kjer smo občinstvu predstavili projekt, smo razpravljali o temah: Kako ustvariti različne radikalne performativne izraze in prakse? Zakaj porno? Kaj je skupno pornografskim filmom in zgodovini kolonializma? Ali je varno, da to naredimo? Če ni, kaj lahko naredimo, da ustvarimo »varen prostor« delovanja v pornoterroristični akciji? Kakšne so možne pravne posledice? Kje lahko delujemo? Kakšen je zgodovinski in trenutni politični kontekst določenega kraja? Kateri spomeniki ali kraje bi radi zjebali, uničili in zakaj?

Namen akcije *Odjebi, fašizem!* je razkriti resnične zgodbe o spomenikih, ki povečujejo genocide, tiranijo in suženjstvo; ozaveščati želimo javnost o narodnih herojih, ki jih častimo; o tistih moških, po katerih so poimenovane naše ulice in ki so nakopičili veliko bogastvo z ropanjem, zlorabami in krvjo.

To je mogoče doseči z iskanjem drugačnih informacij, raznolikega sodelovanja in sklicevanja na analize, ki razkrivajo zgodovino, odprašujejo in obsojajo grozote, skrite za stotinami spomenikov, kipov in spominskih plošč po vsem svetu. Zgodovino vedno pišejo isti ljudje, in čas je, da se je lotimo na svoj način, da smo do nje nesramni, ker si to zasluži.

Naše analize nam omogočajo odprt prostor za dekolonialno, umazano, postpornografsko in teroristično sodelovanje. Z gnusom se odzivamo na besede tistih, ki upravičujejo poboje; tako se lahko grenko smejimo in ostajamo močnejši v teh naših protikrižarskih sinergijskih akcijah.

Želimo ustvariti veliko kolektivno mrežo neposrednih in radikalnih urbanih akcij, uporabiti svoja telesa, seks in njegovo moč kot orožje, izmenjati in širiti informacije po vsem svetu, izzvati oblast, napasti in uničiti tisto, kar je sveto, ter narediti konec idealizaciji dostojanstvenikov in njihovega sistema.

Prevod iz španščine: Tjaša Kancler.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



Maria Basura (od)jebe Kolumbov spomenik. Antikolonialna demonstracija, 12. oktober 2015, Barcelona, Španija. Foto: Karmen Tep.



Maria Basura (od)jebe Hagenbeckov nagrobnik in spomenik. Foto: Theo Meow.

Marina Gržinić

»Črnski feministični rap v sebi združuje vse, za kar se bori tudi gibanje za opolnomočenje črnkega prebivalstva.«

Pogovor z Luano Hansen

Abstract

“Black Feminist Rap Combines Everything That Black Empowerment Is Fighting For.” A Conversation with Luana Hansen

In the interview, Luana Hansen reflects on black feminist rap, which she argues combines everything that Black empowerment is fighting for: fighting racism, empowering the black community and including it in society. White feminism of the mainstream variety doesn't represent the reality of women from the periphery, e.g. Brazil, a country where racism is extremely strong even though the majority of the population is not white. Hansen presents us with the idea of a feminism that would enhance the movement for black empowerment.

Keywords: black feminist rap, black empowerment, white feminism, Brazil

Luana Hansen is a Brazilian black feminist rapper, DJ and producer, musician and human rights activist. In her music, she addresses questions of black feminism, oppression against black peripheral women, and the legalization of abortion in Brazil.

Povzetek

V intervjuju Luana Hansen razmišlja o črnem feminističnem rapu, ki po njenem mnenju združuje vse, za kar se bori gibanje za opolnomočenje črnkega prebivalst-

va: to si prizadeva za priznanje moči črnski skupnosti, njeno vključitev v družbo in boj proti rasizmu. Beli feminizem glavnega toka ne predstavlja realnosti žensk s periferije, na primer Brazilije, kjer je rasizem izredno močan, čeprav večinsko prebivalstvo ni belsko. Intervjuvanka nam predstavi idejo feminizma, ki bi okreplil gibanje za opolnomočenje črnkega prebivalstva.

Ključne besede: črnski feministični rap, črnsko opolnomočenje, beli feminizem, Brazilija

Luana Hansen je črnska feministična raperka, DJ-ka in producentka, glasbenica in aktivistka za človekove pravice. V svoji glasbi naslavlja vprašanja črnkega feminizma, zatiranje črnkih žensk s periferije in legalizacijo splava v Braziliji.



Intervju je nastal znotraj umetniško-raziskovalnega projekta *Genealogy of Amnesia: Rethinking the Past for New Future of Conviviality (Genealogija amnezije: Premišljevanje preteklosti za novo prihodnost sobivanja)*, ki ga je za obdobje od 2018 do 2020 finančno podprl Avstrijski znanstveni sklad (FWF) in institucionalno Akademija za likovno umetnost Dunaj.

Kateri so glavni poudarki tvoje glasbe?

V svoji glasbi se ukvarjam z življenjsko resničnostjo črnkih in obstranskih/marginaliziranih žensk v Braziliji. Poudarek je na osveščanju, aktivizmu in opolnomočenju. Moje delo pogosto uporabljajo v učne namene na šolah, univerzah in gimnazijah, saj vsebuje zelo veliko informacij. Pri delu stremim predvsem po resnici.

Kako komentiraš spremenjen politični kontekst v Braziliji, predvsem volitve in prihod Bolsonaro na oblast?¹

¹ Jair Messias Bolsonaro (1955) je brazilski politik in upokojeni častnik, ki je 1. januarja 2019 postal 38. predsednik Brazilije (op. ur.).

Brazilija živi v skrajno fašističnem času, Bolsonaro pa to uteleša. Živimo v času, polnem sovraštva in konfliktov, v katerem ima glavno besedo desnica – to pa pomeni grožnjo za skupnost LGBT. V Bolsonarovi vladi so ministri, ki sovražijo lezbijke, sovražijo črnke, sovražijo staroselce; Amazonija gori. Prepričana sem, da ima Brazilija resne probleme. Brazilci, ki kot aktivisti delujemo na frontni črti, pa občutimo grožnjo v resničnem življenju, v našem bivanju.

Naše delo je še težje zato, ker govorimo drugačen jezik kot oni. Naš jezik je jezik iskrenosti in aktivizma. V naši lastni državi skoraj nikoli ne dobimo prostora za petje ali nastopanje, saj nas preganjajo; ker se zmeraj najde kdo, ki misli, da te ima pravico napasti ali nadlegovati; ker predsednik tako početje podpira. To je predsednik, ki podpira nasilje in agresijo – če ne ubogaš, te čakata nasilje in cenzura. Zato umetnice_ki v Braziliji vse teže delamo, še posebej tiste_i, ki delujemo na področju umetnosti opolnomočenja.

Kakšen je odnos med črnskim feminizmom, rapom in črnskostjo?

Mislim, da feministično rapersko gibanje oz. črnski feministični rap v sebi združuje vse, za kar se bori tudi gibanje za opolnomočenje črnkega prebivalstva. Cilji gibanja so, denimo, moč temnopoltim, vključevanje temnopoltih v družbeno življenje in boj proti rasizmu.

Mislim, da je črnsko feministično gibanje tudi zelo razdrobljeno, saj feminizem v Braziliji nikoli ni dosegel obrobja. Feminizem je bil zelo bel (predstavnica je, denimo, Simone de Beauvoir), zato nikoli ni odražal resničnosti brazilskih žensk z obrobja. Feminizem je ženske spodbujal, naj začnejo delati, Brazilke pa delajo že od otroštva. To torej ni bila naša resničnost.

Ustvarila sem feminizem, ki je povezan z gibanjem za opolnomočenje črnkega prebivalstva, in to v državi, ki je, kljub temu da ima večinsko črnsko prebivalstvo, skrajno rasistična. To gibanje smo ustanovile zato, da lahko govorimo, da nas lahko drugi poslušajo, da so ponosni na svojo črnskost, da so ponosni na svojo raso, da se ne sramujejo tega, kar so. Prepričana sem, da sem s tem, ko sem feminizem pripeljala na to stran, dosegla tudi ljudi, ki jih feminizem doslej ni prepričal. Marsikatera črnka se ni identificirala s feminizmom. Zatrjevale so, da niso feministke, čeprav so bile zelo feminističnih nazorov. Vztrajale so pri tem, da niso feministke, zato ker jih feminizem ne prepriča. Pri črnskem feminizmu pa lahko rečejo, da so vključene. Zdi se mi, da je najpomembnejše to, da nas nekdo zastopa: ko vidimo nekoga, ki nam je podoben, takrat njegovo sporočilo lažje pride do nas. Mislim, da tako deluje glasba.

Se pozicioniraš kot lezbijka, ki prihaja z obrobja? Kakšen politični vpliv pridobiš s tako pozicijo?

Prepričana sem, da smo lezbijke celo znotraj skupnosti LGBTIQ+ nevidne, saj živimo v patriarhalnem, kapitalističnem svetu.

V tem svetu je najpomembnejši patriarhat, šteje le moški, beli moški. Ko se torej identificiramo kot lezbijke, je to pač naše življenje. Občutek je, kakor da ne bi bile del te družbe; v to družbo spadajo biseksualke in trans* ženske, lezbijke pa kakor da smo tam nekje spodaj.

Zame je to politično dejanje; dejanje, s katerim pokažeš, da ne potrebuješ patriarhata. Kakor da bi rekla, da dve ženski živiva skupaj, pa ni v bližini nobenega penisa. Kakor bi pokazala, da sva dve ženski, ki lahko ustvarita družino, imata otroke – zato mislim, da že samo dejstvo, da obstajamo, ustvarja med ljudmi nelagodje. Toda naša država nam želi odvzeti pravico do poroke; želi nam odvzeti tisto malo pravic, ki smo si jih izborile doslej.

Želijo si, da bi bile nevidne. Če se identificiram kot lezbijka, torej kot črna lezbična ženska, sem še kako vidna in tistih nekaj ljudi bo reklo: »Oh, lezbijka je, torej lezbijke obstajajo.« Ker imamo lezbijke občutek, da smo v gibanju LGBTIQ+ nevidne, ker lezbično žensko zmeraj pomedejo pod preprogo, je trenutek, ko se razkriješ in poveš, da si lezbijka, resnično politično dejanje. Podobno je trditvi, da lezbijke obstajajo.

S katerimi skupinami v Braziliji bi bilo po tvoje dobro sklepati zavezništva?

V Braziliji je situacija smešna, saj ne pripadam samo eni skupini. Ena redkih umetnic sem, ki se selijo iz skupine v skupino, ki sicer ne govorijo med seboj. Zato najina glasba doseže skupine, ki si sicer nasprotujejo. Zares verjamem, da se bo naša družba v prihodnosti spremenila, in to po vsem svetu, tako da se bomo lahko vse povezale med seboj. Vsaka od nas je vpletena v različne prepire: moj prepir s trans* žensko je tak, s heteroseksualko pa drugačen – a konec koncev smo vse ženske, trpimo zaradi seksizma, trpimo zaradi patriarhata. Če želimo uničiti fašizem, je enotnost ključnega pomena. Skrajna desnica, torej fašisti, so enotni; mi pa se včasih – to je boleče, polni smo brazgotin in žalosti – ne znamo povezati med seboj. Včasih se mi zgodi, da sem v vsakem trenutku prisiljena braniti se.

Mi, levičarji, se zmeraj branimo. Kozarec vidimo na pol prazen, ne na pol poln, zato veliko časa preživimo v iskanju izgovorov, da se lahko branimo. A verjamem, da bi se vse skupine, celo skupine z različnimi prepričanji, lahko združile zoper večje zlo, ki ga predstavljajo patriarhat, seksizem, rasizem, fašizem, vse fobije ... To je prava pot proti (r)evoluciji, čisto zares.

Vidna aktivistka za človekove pravice si, v kolikšni meri feministični diskurz pomeni podlago za tvoj politični aktivizem?

Zelo težko je, ker se, denimo, dosti časa počutim, kot da me je feminizem pustil na cedilu. Zelo moram paziti na duševno zdravje, saj se moram vsak dan sproti boriti, da se oblikujem, da se najdem, da se osredotočim. Celo kadar sem v prvih bojnih vrstah kakega pohoda, z rokami, visoko dvignjenimi v zrak, se precej časa počutim samo. Kadar se s soprogo pozno zvečer z otroki vrneva domov, sva brez vsake varnosti, brez vsake zaščite. Jaz objavljam glasbo na spletu, zato sva v resnici v prvih bojnih vrstah. Veliko prostora izgubiva za delo, veliko je treba postoriti. Če ne podpirava druga druge, sva precej časa sami. Sicer sva obdani s številnimi ljudmi, ko pa gre za dejanja, sva zmeraj midve tisti, ki se pojavita v ospredju. Na prvi bojni črti se zmeraj pojavita najina obraza, zato je zelo težko. Danes se počutim, kot da sem aktivistka, ker se resnično rada borim za pravice vseh. Sem človek, ki ne prenese krivice. Ne prenesem krivičnih situacij, zato se borim, saj verjamem, da se borim za boljši svet. Ker imam otroke, bi jim rada zapustila boljši svet. Ne morem stati križem rok, medtem ko se svet podira, in se delati, kot da se me nič ne tiče. Mislim, da sem prav zato aktivistka. Ne pričakujem, da me bo podprlo veliko ljudi, vendar verjamem, da ima naš boj podporo zato, ker je pristen – resničen boj je, eksistencialni boj. Zato tudi sklepava prava življenjska zavezništva. Ljudje, ki pridejo do mene, so ljudje, ki potem do konca življenja ostanejo v moji bližini. Imava prijatelje, ki se z nama odpravijo na pohod, vztrajajo cel dan in na koncu pridejo k nama na večerjo. Resnična življenjska zavezništva sklepava, aktivizem pa zame pomeni, da najdem ljudi, ki so mi zelo podobni. Se pa včasih v tem boju počutim samo, tako mi je, kakor da bi se borila sama. Spoznali sva, da če nimava vode, če nimava denarja, če nimava doma ničesar, nama aktivizem ne more čisto nič pomagati. V Braziliji s sedanjo vlado je zelo težko živeti od aktivizma.

Koliko so z vajinim bojem povezani diskurzi dekolonializma?

Ko sem prvič prišla sem, še nisem slišala za izraz »dekolonizacija«. Zanj sem prvič slišala tukaj v Evropi. Ko sem bila prvič v Evropi, lani na Dunaju, in sem slišala za ta izraz, sem se prav razveselila – kajti Brazilija je še vedno kolonija, država, ki je sprejela evropsko kolonizacijo. Brazilci še danes povečujejo vse, kar pride od zunaj, pravzaprav vse, kar pride iz tujine. Celo delo nas, umetnikov, pridobi veljavo, če gremo v tujino, če pa ostanemo v Braziliji, nas nihče ne ceni kaj prida.

Zato se mora Brazilija predvsem naučiti pomena te besede. Z njo v naši državi pravzaprav nimamo opravka. Na konferencah smo govorili o kolonizaciji in dekolonizaciji, in sicer v okviru pogovorov o interseksualnosti. Veste, v Braziliji te besede delajo šele prve korake. Ljudje bodo morali šele

spoznati, da so sploh bili kolonija, preden lahko začnejo z dekolonizacijo. Ker nas vse več potuje v Evropo, tudi večkrat naletimo na celo vrsto različic kolonizacije. Ljudje morajo šele spoznati, da sledimo evropskim življenjskim slogom, evropskim tradicijam, kot je božič, pa tudi drugim stvarjem, ki jim vsi sledijo, samo da smo mi zadaj, spet sledimo. Danes si v Braziliji vsi želijo praznovati noč čarovnic. Jaz in še nekaj drugih nikoli ne praznujemo tega praznika. Brazilci se oprijemajo vsega, kar ni naše, pozabljajo pa na našo lastno kulturo.

Zato tudi uničujejo Amazonijo. Ljudem ni mar, saj si mislijo, da je Amazonija tako ali tako dovolj velika. Ljudje nimajo prave slike o porečju reke Amazonke, ker je Brazilija tako velika. Obstajajo pa tudi taki, ki Amazonije sploh še niso videli. Brazilija je velika. Za lažje razumevanje: od Dunaja do Linza je razdalja majhna, pot je kratka, iz São Paula, našega mesta, ki je sto-krat večje od Dunaja, pa so razdalje do drugih delov države ogromne. Brazilija je tako velika, da moramo o njej govoriti v splošnem kontekstu. Sama prihajam iz São Paula, prestolnice, mesta, ki ima podzemno železnico, tudi zelo veliko modernih stvari, a v Braziliji so tudi kraji, ki so izjemno krhki – tam je še vedno govora o lakoti, o preživetju. Govoriti je treba v množini, saj je Brazilija še vedno odvisna od teh stvari, dekolonizacija pa šele vstopa v brazilski besednjak.

Rada bi se dotaknila še boja za dekriminalizacijo splava in tudi poziva k njegovi legalizaciji. Lahko malce pojasniš, kako ta problematika vpliva na tvoj boj – kakšna je trenutna situacija?

V Braziliji je splav prepovedan. Za časa prejšnje vlade je bilo nekaj izjem. Kadar ima otrok hudo poškodbo možganov, v takem primeru je splav dovoljen; tudi kadar za mater velja visoko tvegana nosečnost, je splav v nekaterih primerih dovoljen; in v primeru posilstva. To so edini primeri, v katerih je splav v Braziliji sprejemljiv. Ampak ženska, ki je želela vse to dokazati, je imela veliko opravka z birokracijo, veliko težav je imela. Tudi deklica, ki je bila posiljena, bo tako dolgo dokazovala posilstvo, da bo v trenutku, ko ji bodo dovolili splav, zanj že prepozno. Takrat pa govorimo o visoko tveganim splavu.

Zavzemamo se za dekriminalizacijo splava v Braziliji; 28. septembra lani smo pravzaprav zaključili kampanjo za globalno dekriminalizacijo splava. Na spletu smo objavili glasbeni video o legalizaciji splava. Brazilija je religiozna država. V katoliškem kontekstu splav velja za hud prekršek. Naš boj je srdit, saj deklice dejansko umirajo. V državi je precej ilegalnih klinik, kjer ženske umirajo. Zato si v Braziliji prizadevamo za dekriminalizacijo splava in

njegovo legalizacijo. Šele takrat bomo lahko začeli govoriti o preprečevanju. Sploh se ne pogovarjamo o spolnosti – čeprav bi se morali pogovarjati o njej, se ne. Ne pogovarjamo se o samozadovoljevanju, ne pogovarjamo se o kondomih. Ljudje tukaj so zelo čistunski. V času karnevala so vsi goli, nihče pa ne pove, da ima spolne odnose. Pred otroki nočemo govoriti o spolnosti. To je v Braziliji problem, saj imamo deklice, ki zanosijo pri desetih, enajstih in dvanajstih letih. Zanosijo pri prvem spolnem odnosu, saj nimajo nobenih informacij. Ne znajo uporabljati kondoma, ne znajo se zaščititi pred nosečnostjo. Legalizacija splava bi omogočila razširjanje informacij o preprečevanju. Tako bi ženske same sprejemale varnostne ukrepe in splav sploh ne bi bil potreben. Če pa že je potreben, se morajo ženske zavedati, da ga je treba opraviti v prvih dvanajstih tednih, ko še ne predstavlja tveganja za mater. In naj bo to odločitev ženske: ženske v Braziliji namreč nimamo kontrole nad lastnim telesom. Tako mi, denimo, ne bi odstranili maternice (histerektomija), tudi če bi si to želela; najprej bi morala imeti otroka, šele nato, torej po prvem otroku, bi mi mogoče odstranili maternico – tudi če ne bi želela imeti otrok. V Braziliji celo ženska maternica pripada državi. Zato se zavzemamo za legalizacijo splava: da bomo imele kontrolo nad lastnim telesom, saj ženske v Braziliji trenutno nimamo kontrole nad lastnim telesom. Ko pa se otrok zgodi, se zgodi še en splav – otrokov oče zapusti žensko. V Braziliji ni nič nenavadnega, če moški zapusti žensko. Preprosto reče, da otrok ni njegov. Nobenih zakonov nimamo, s katerimi bi moškega prisilili v priznanje očetovstva, ženska pa je odgovorna za vse – ženska je odgovorna za zanositev, odgovorna je za to, da partnerju priskrbi kondom, ženska mora vzeti tabletko. Če zanosi, si je sama kriva, saj ni preprečila zanositve. Situacija je zelo zakomplicirana. Zato se borimo za trajno legalizacijo splava, da bomo lahko začeli govoriti o preprečevanju, da bomo končno spregovorili o spolnosti, da bomo imeli vključujočo spolno vzgojo, kjer bo govora o vseh spolih in vseh spolnih praksah. Z vsem tem bomo ustvarili družbo, kjer splav ne bo več potreben.

Kakšen je odnos med prevlado militariziranih belcev – zelo kompleksen, vendar tudi zelo jasen izraz – ter neonacističnimi diskurzi skrajne desnice v Braziliji? Kako sodelujejo?

Zdi se mi da gresta z roko v roki. Realnost v Braziliji je ta, da so bogataši belci. Prav žalostno je, da se v državi, kjer več kot polovica prebivalstva velja za črnsko, večina njih ne priznava za črnce. Zatrjujejo, da niso črnci, da je to le barva, oni pa niso črnci. Na nadvlado belcev naletiš, ko prižgeš televizijo in radio. Vsi so belci, v lepših soseskah, v lepših predelih mesta so vsi belci.

Črnci tam samo delajo – zelo težko boste našli vilo, v kateri živijo črnci. In če jo že najdete, bodo njeni prebivalci estradniki. Videti je, kot da so črnci dobri samo za estrado, črnci je nogometaš ali umetnik. V Braziliji črnci niso zdravniki, inženirji, arhitekti, saj zanje ni prostora. Če že najdeš nekoga, si šokiran in si avtomatsko rečeš: »Vau, ta je pa zdravnik.« Čisto iz sebe si, saj si bil prepričan, da črnci ne more biti kaj drugega kot umetnik. Zagovorniki nadvlade belcev so že na delu. Bolsonaro to prepričanje povezuje z militarizmom, čeprav sploh ne vidi, da je v tem kaj problematičnega. Pred volitvami je izjavil, da bi raje videl, da mu sin umre, kot da bi se poročil s črnsko osebo. Ponosno pripoveduje, da je njegov sin predobro vzgojen, da bi bil skupaj s črnsko osebo. Za črnce v naši državi je res težko, saj vidimo ministre in poslance, ki zagovarjajo nadvlado belcev. Vsi so belci in skrajno rasistični, naciji so, ta vlada jim je pisana na kožo. Ne marajo migracij, homoseksualnosti, oseb LGBT, ves čas govorijo o družini. Ko Bolsonaro reče: »Brazilija nad vsem in Bog nad vsem,« je to isto kot Hitlerjeva govorica. Ljudje tega ne opazijo, ker imamo velikanski problem z informacijami, zato v Bolsonarovem govoru nihče ni prepoznal Hitlerjeve govorice. Ko je govor o zaščiti tradicionalne družine, nihče ne pomisli, kako je ta družina videti. To je bela družina, bogata družina, družina matere, očeta, babice, vojaška družina. To je res strašno, saj so ti ljudje odgovorni za našo državo, prisegajo pa na belo družino, na vojsko. Ljudje se bojijo, da bi zaukazali ustavno obtožbo. Ampak če bi mož, ki je njegova desna roka, častnik, sprožil ustavno obtožbo, potem gre vsa vojska po svoje; pravzaprav smo v vojaški diktaturi. Štiri leta ga bomo morali prenašati. Črnska skupnost že tako ali tako ni imela nobenega prostora, zdaj pa, ko Bolsonaro kujejo v zvezde naciji, jih res imamo vse na kupu, prevlada belcev, rasizem, vojska in seveda tudi ščepec fašizma.

Marielle Franco je bila brazilska političarka, feministka in aktivistka za človekove pravice, (in je bila) ubita zato, ker je odkrito kritizirala policijsko nasilje. Vprašanje se glasi, koliko jih bo še moralo umreti, preden se vojna konča?²

Marielle Franco je bila za naju nekaj posebnega. O njej sva ustvarjali glasbo. Lezbijki sva kot ona, materi sva kot ona – in zaradi Marielle se včasih počutim ogroženo in me je strah. Prej me sploh ni bilo strah, zmeraj sem bila v prvih bojnih vrstah, z visoko dvignjeno roko. Po Marielle sem se ustrašila, saj je bila tudi ona lezbijka. Umorili so jo samo zato, ker je bila črnka in

² Marielle Franco (r. 1979, u. 2018) je bila brazilska političarka, feministka in aktivistka za človekove pravice. Štirinajstega marca 2018 jo je šofer peljal z neke okrogle mize, kjer je imela govor. Dva moška iz sosednjega avtomobila sta vanjo izstrelila več krogel in ju ubila (op. ur.).

lezbijka. Obstajali so tudi drugi militantneži, denimo Jean Willis, ki je prosil za azil in ga dobil. V politiki je bil dlje časa kot Marielle in nihče ga ni ubil. Marielle je bila umorjena in vemo, zakaj je bila umorjena. Vemo tudi, kdo jo je umoril. V Braziliji se sprašujemo: »Kdo je ubil Marielle?« V resnici bi se morali vprašati: »Kdo je naročil atentat na Marielle?« Saj vsi vemo, da je bila vojska. Zdaj poteka preiskava, ki je pokazala, da je vojak, ki je ubil Marielle, Bolsonaroov sosed, torej sta si zelo blizu. Njegova hčerka je imela razmerje s predsednikovim sinom, torej sta prijatelja, bila sta skoraj sorodnika, zato me je strah. Ne vem, ali je Marielle ubil Bolsonaro, ne vem, ali jo je ubila vlada. Me pa žalosti primer deklice Ágate, šestletnice, ki so jo ustrelili. Po Marielle smo imeli še več drugih smrti, saj policisti ubijajo, kot da je to njihova pravica. V Riu celo cenzurirajo knjige, na katerih naslovnici se poljubljajo osebe LGBT. In ta mala črnska deklica, ki je plesala balet in se učila angleščine. Oče je v obupu dejal, da je vse storil prav, dal jo je v najboljše šole, a vseeno so jo ubili s strelom v oko, ko se je iz šole vračala domov. Mi, ki smo z obrobja, ne vemo več, kaj naj storimo. V Braziliji je tako, da te lahko drug človek kadar koli ubije, vlada pa bo tako dejanje pozdravila. Če bom jaz umrla, bodo trdili, da sem bila pač ena od jeznih Bolsonarovih sovražnic, nikogar ne bo zanimala moja zgodba, nikogar ne bo zanimalo, kaj sem storila. Sežgali bodo mojo sliko in dejali, da govorim o splavu, da sem umazana, da sem lezbijka. Storili bodo vse, da bodo umazali mojo podobo, kot so naredili pri Marielle. Takoj po njeni smrti so lansirali lažne novice – zato sem tudi napisala pesem »Marielle je tukaj«, da sem lahko povedala njeno zgodbo brez novih lažnih novic. Ko je umrla, so se pojavile vse te neumnosti, češ da je bila vpletena v trgovino z drogami, vse mogoče laži. Rekla sem si, da ne smem dovoliti takšnih govoric o tako čudoviti ženski. Napisala sem pesem o njej, posvetila sem ji jo, da ne bo nihče več širil laži o njej.

Linz, Avstrija, 12. oktober 2019

Prevod iz angleščine: Marjana Karer.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



Linda Porn¹

Abolicionizem, vprašanje rase in razreda

I. Abolicionizem, vprašanje rase in razreda

Vídeo, 2018

Avtorica: Linda Porn

Nastopajo: Kali Sudhra, Clara Niroc in Ninx Putx

Produkcija: Aproxex

Montaža: Julieta Ferryra

Ilustracije: Pnitas

Video Linde Porn »Abolicionizem, vprašanje rase in razreda«, je bil leta 2018 posnet v počastitev mednarodnega dneva boja proti nasilju nad spolnimi delavkami_ci (ki ga obeležujemo 17. decembra). Video kritično preizprašuje zgodovinske in današnje predpostavke feminističnega abolicionizma. Na jedrnat način prikazuje zgodovino abolicionizma, njegovo versko poreklo, pripadnost premožnim družinam, vezanim na kolonialne kapitalistične vlade, antipornografsko gibanje v ZDA in trgovino z ljudmi, ki jo trenutno upravlja Trdnjava Evropa za nadzor nad spolnimi migrantskimi delavkami_ci z globalnega juga.

¹ Linda Porn je diplomirala na mehiškem Laboratoriju za kmečno in staroselsko gledališče. Je aktivistka, vizualna umetnica, feministka in spolna delavka. Posveča se performansu, postpornografiji in video umetnosti. Raziskuje feminizirana telesa; telo je zanjo izhodišče za prevpraševanje spola in identitete, pri čemer se najpogosteje osredinja na feminizirana telesa tretjega sveta, lezbična in kolonizirana feminizirana telesa. Svoje znanje dramske umetnosti je delila z ranljivimi skupinami (na povabilo mehiškega nacionalnega sveta za kulturo in umetnost – CONACULTA) in sindikaliziranimi učitelji v Murcii. S svojimi deli se hkrati bori za pravice spolnih delavk_cev. Večino del je predstavila v Španiji, Združenih državah in na Kubi. / Linda Porn graduated from the Laboratory of Peasant and Indigenous Theatre of Mexico. She is a visual artists and feminist dedicated to performance art, post-porn and video art. She explores feminized bodies – for her, the body is the starting point for questioning gender and identity, and her work is most commonly focused on Third World feminized bodies, as well as lesbian and colonized feminized bodies. She has shared her knowledge of dramatic art with vulnerable groups in Mexico's National Council for Culture and Arts (CONACULTA) and the Teacher's Trade Union in Murcia, and has created contemporary art works in support of sex workers. She has presented most of her work in Spain, United States and Cuba.

Video prikazuje celoten ideološki trend, ki je povezan z razrednimi vprašanji (dobra buržujka vs. kurba) in rasnimi vprašanji (dobra belka z univerzitetno izobrazbo vs. kurba migrantka), pri čemer kurbe buržoaznemu razredu nastavljajo zrcalo, ko gre za nasilje in goljufije heteroseksualne buržoazne družinske celice; spregovorijo tudi o belkah z univerzitetno izobrazbo in o njihovem diskriminatornem odnosu do migrantk_ov v imenu t. i. lastne emancipacije.

Video v zadnjem delu na kratko pove, da je trgovina z ljudmi izraz, ki se uporablja za nadzor in kriminalizacijo spolnih migrantskih delavk_cev v Evropi. Feministični abolicionizem je izkoriščanje enega razreda po drugem, kolonialno plenjenje ene »rase« po drugi.

Feministično abolicionistično gibanje se je oblikovalo pod vodstvom konzervativnih in verskih elit viktorijanske dobe in je nasprotovalo zakonski regulaciji, ki jo je promoviral Napoleon I. Ta je na prostitutke gledal kot na vir okužb in od njih zahteval, da so morale opravljati obvezne zdravniške preglede, da bi lahko nadaljevale s svojim delom; nekatere so ga imenovala spekulum in državni posiljevalec. Abolicionistke so se borile ne le za te obvezne preglede, ampak tudi za zdravstvene preglede strank. To je bil eden od razlogov, s katerim so skrivale svoj pravi boj: rešiti prostitutke iz slabega življenja, nevednosti in pogube. Vzpostavile so torej, tako kot danes, hierarhični odnos med revnimi ženskami in buržujkami, in sicer s pomočjo morale in binoma dobra/slaba ženska, ter se pritoževale nad spolnimi praksami moških, ki jih do takrat nihče ni omenil kot nepoštene. To je bila hierarhija dobre vere, ljubezni in sočutja; večina je bila dobrodelnih kristjank, ki so hkrati delovale v smeri konstrukcije sočutne, verujoče in čiste ženskosti, ki je meso dojemala kot zapor duše. Te ženske so sprejele spolno represijo in s tem modelom jim je uspelo doseči državljansko svobodo v skladu s kodeksi, dodeljenimi ženskosti. Njihovi sopotniki, možje, očetje in bratje, pa niso imeli le državljanske svobode, ampak tudi spolno svobodo, ki so jo uživali s kurbami.

Tako so se v zahtevi po popravi krivic za svoja telesa, predana morali, obrnile proti kurbam in nas (kurbe) okrivile za različne spolne prakse svojih partnerjev, saj niso mogle neposredno kriviti sistema, ki jim je dal glas.

Danes ni nič drugače, čeprav je preoblikovano. Najmočnejši glasovi abolicionističnega gibanja so iz določenega družbenega razreda in določene »rase«. V »migracijskih tokovih« so s svojo ideologijo našli obliko rasne in spolne kolonialne hierarhije za nadaljnji nadzor nad telesi in spolnostjo; ta je v skladu s socialnim modelom, ki ga vsiljuje zakon o tujcih. Starodavne oblike kolonializma in rasizma, ki tvorijo »drugo_ega« v evrocentričnih in tutorskih okvirih, se ohranjajo z rasno komponento ter s feministično držo



Abolicionismo, una cuestión de raza y clase [Abolicionizem, vprašanje rase in razreda], 2018, 18 min 8 s / Linda Porn

odpuščanja, ki je zelo podobna krščanski praksi, v smislu »bitja z dušami«; in če citiram španske misijonarje v kolonijah, si zaslužijo usmiljenja, da bi jih rešili same pred seboj. S teorijami spola vzpostavijo binome, kot so ženska/moški, žrtev/nasilnež, posiljevalec/posiljena, oseba/divjak, razsvetljen/ignorant, islam/krščanstvo, sever/jug in neskončno število drugih, ustvarjenih za evrocentrično in krščansko hetero-patriarhalno družbo. Teorije, ki jih uporabljajo, vzpostavljajo tudi okvire znotraj spolnosti in načine dojemanja telesa na ravni želje; omenjajo empatijo za diskvalifikacijo spolnega dela, kar hkrati potrjuje kapitalistični model produkcije, v katerem je prostor seksa dom heteroseksualnih ali homoseksualnih zakonskih zvez, zdravih in monogamnih evropskih delavk_cev. Tu morajo biti domača, spolna in reproduktivna opravila polna empatije, torej opravljena brez plačila. Enako velja za transspolnost, ki je obstajala pred kolonizacijo Abya Yale (izraz, ki ga antirasistične filozofske smeri uporabljajo kot prvotno ime ozemlja, ki so ga osvajalci pozneje poimenovali Amerika), skupaj z drugimi izrazi za spol in spolnost, medtem ko je bil s kolonizacijo vsiljen binom moški/ženska, v razsvetljeni Evropi pa je bila transspolnost označena kot disforija, čemur sta sledila pregon in kaznovanje.

Abolicionistični feminizem je bil vedno povezan s patriarhalnimi institucijami, kot so cerkev, ki ženskam posreduje moralno sporočilo in jih obsodi, če se ukvarjajo s spolnim delom, represivni državni organi, ki jih kaznujejo, če delajo na ulici, in kriminalizirajo, da le ne bi zasedale javnega prostora, institucionalna zaščita mladoletnikov z zakonsko urejeno krajo otrok in zakon o tujcih ter na njegovi podlagi rasno čiščenje in zloraba delovne sile migrantskih delavk_cev za sistemsko izkoriščanje.

S tem besedilom želim prispevati k refleksiji in vas povabiti, da razmislite o razlogih, zakaj je nov sindikat OTRAS² napaden in zavržen, ter poudariti, da zgodbe o nas ustrezajo sistemu in ne resničnosti.

II. Sedanji abolicionizem v Kraljevini Španiji

Ninx Putx. - V tretjem delu videoposnetka je v ospredju ideja govoriti o feminističnem abolicionizmu danes. Radi bi povedali, kako diskurz o trgovini z ljudmi deluje v korist nadzora nad določenimi subjekti, zlasti ljudmi z globalnega juga in migrantskimi spolnimi delavkami.

Trgovina z ljudmi je bila kot taka prepoznana od začetka kolonialne kapitalistične dobe, tj. v 15. stoletju. Do danes se ni veliko spremenilo v smislu njenih značilnosti, spremenilo se je geopolitično, pa tudi glede oseb, ki so žrtve trgovine z ljudmi, in glede tega, za kakšen namen gre.

Z našega aktivističnega stališča vse spolne delavke_ci nasprotujemo trgovini z ljudmi na splošno, zato čutimo potrebo po izražanju stališča nasprotovanja trgovini z ljudmi – ne le trgovini z ljudmi za spolno izkoriščanje, ampak na splošno vsemu trgovanju z ljudmi.

Kadar govorimo o trgovini z ljudmi, je običajno poudarek na spolni industriji, medtem ko se vsi drugi razlogi, zaradi katerih trgujejo z ljudmi, ne omenjajo; vključno s sezonskimi delavkami iz Huelve (ženskami, ki so prišle iz Maroka v Španijo obirat jagode) in ljudmi, ki prihajajo s čolni in so izpostavljeni trgovanju, vendar se o tem ne govori. Pozornost je usmerjena na vprašanje trgovine z ljudmi za spolno izkoriščanje, in čeprav spolne delavke_ci popolnoma nasprotujemo trgovini z ljudmi, poudarjamo, da je treba zajeti vprašanje trgovine z ljudmi v celoti in se ne osredotočati na najbolj rumeni tisk, ki nima nobene zveze s seksom. Ena izmed posledic zakona o tujcih, ki jo hočemo izpostaviti, je trgovina z ljudmi v znanem primeru sezonskih delavk iz Huelve. Za svoje delo so dobile mizerno plačo, odvzeli so jim potne liste in njihovi šefi so jih spolno zlorabili.

Kot spolne delavke_ci vemo, da španska vlada in zakon o tujcih popolnoma nasprotujeta spolnemu delu. Španska vlada tako popolnoma nasprotuje naši avtonomiji, da bi lahko opravljale_i svoje delo, zato nadleguje in preganja spolne delavke_ce. Ko je govora o trgovini z ljudmi, se vsi osredotočajo samo na trgovino z namenom spolnega izkoriščanja in niso pozorni na druge oblike trgovine z ljudmi, kjer veliko oseb živi zelo negotovo.

Celotna reševalna industrija živi od svojega predmeta, žrtve spolnega izkoriščanja oziroma spolne sužnje. Kot pravi Laura Agustín, vse nevladne organizacije v reševalni industriji viktimizirajo, za kar potrebujejo diskurz, ki

² Sindikat OTRAS je bil registriran avgusta leta 2018. Septembra istega leta je vlada Pedra Sancheza označila ustanovitev sindikata kot zahrbtni gol in blokirala njegovo delovanje.

žensko z globalnega juga, ki migrira iz različnih razlogov, kot so osamosvojitve, prekernost, beg pred feminocidom in transfobija, označi za žrtev. Da jo definirajo kot žrtev, ji odvzamejo vso samostojnost in jo pretvorijo v nemočno bitje, ki še ne more sprejeti lastnih odločitev in vedeti, kaj je najboljše za njeno življenje, kaj bi rada delala in kje živela. Je oseba, ki ji primanjkuje samostojnosti in možnosti, ujeta je bila v trgovino z ljudmi in je zato žrtev spolnega izkoriščanja, spolna sužnja.

Številne ženske so po prihodu v Evropo označene kot žrtve trgovine z ljudmi. V večini primerov se same tako ne definirajo, čeprav so zadolžene in menijo, da so delovni pogoji izkoriščevalski ali zelo negotovi. Če se ne dojemajo kot žrtve, so izpostavljene sistemskemu nasilju: če se ne bodo definirale kot žrtve, ne bodo mogle pridobiti stalnega prebivališča ter bodo zaprte in pridržane v centrih za tujce. Gre za proces, ki prehaja iz viktimizacije do kriminalizacije, ko ženske nimajo več drugih možnosti kot sprejeti status žrtve trgovine z ljudmi, da ne bi bile kriminalizirane ali zaprte, da bi se lahko nastanile, da bi lahko v Evropi preživele.

Otroci žensk, ki so označene kot žrtve trgovine z ljudmi, so prav tako izpostavljeni nasilju, ko njihovim materam odvzamejo starševstvo in jih pošljejo v skrbništvo ali v posebno varstvo države. Potisnjeni so v zaporne centre (centre za mladoletnike), ne da bi imeli možnost srečanja z materami, dokler te ne sprejmejo statusa žrtve trgovine z ljudmi.

Zato trdimo, da obstaja oboroženi državni aparat za kriminalizacijo spolnih delavk_cev, v okviru katerega deluje reševalna industrija, dobronamerne nevladne organizacije in misijonarji, ki nas prihajajo reševati in nas označujejo kot žrtve. Nato nas vlada in njena uprava z zakonom o tujcih neposredno kriminalizirata in kaznujeta, ker smo izbrale migracijski projekt, s pomočjo katerega skušamo izboljšati svoje ekonomske in zaposlitvene razmere, in ker smo našle alternativo hlapčevanju. Zato nas kaznujejo. Zaradi zavrnitve služabništva in kljub temu, da prihajamo iz prekernih razmer globalnega juga.



III. Puta mestiza [Kurba mestica]



Puta Mestiza [Kurba mestica], 2014, 9 min 43 s, Linda Porn

Linda Porn v svojem performansu »Puta Mestiza« govori o spolnem delu in njegovem političnem pomenu. Dejanje poteka v kopalnici, napoljnjeni s peno, izjave umetnice pa razkrivajo kolonialno migracijsko politiko in njene odnose s spolno industrijo. Dejanje vrezovanja besedne zveze »PUTA MESTIZA« na svojo roko je izvedeno z namenom kritike stigmatizacije spolnih delavk_cev, od katerih pridobivajo presežno vrednost, medtem ko zavračajo regularizacijo njihovega dela. Hkrati gre za kritiko rasizacije, ki migrant-ske spolne delavke_ce na Zahodu potiska na rob in jih politično utišuje.

Prevod iz španščine: Tjaša Kancler.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



Debela

Sem talent, zemeljskega ustroja, obilno meso,
oprosti, zavrtela bom:

Si me hotel zaničevati, ker sem debel_a, mi vsiliti občutek manjvrednosti?

Če so živci in pomanjkanje kontrole? Kako grozno!

Jaz doživljam globoko zadovoljstvo v svetu, polnem številnih oblik ženskosti.
Imamo pravico do življenja, čeprav imamo več kot številko 40 v pasu in 52 v
prsih.

Poglej, debel_a je prišla k tebi na dom, 180 prihaja, zaupam si
in od zdaj naprej uživaj v plesu te debele z njenim trebuhom.

Pasa Kruda se nikoli ne pogaja, to je debela, ki je prišla k tebi, slišiš? Gremo.

Zbor: Prišla je debela, debela je prišla, prišla je debela, ta debela sem jaz.

Naj mi rečejo debela, okrogla, sfera. Meni če rečejo debela, jaz sem debela.

Seksi vitke punce na TV-ju, vedno isto, tam, tukaj, popolni trupi. Kako lušno!

Anoreksija v vojnem času, Paulina, Jennifer, Beyonce, kakšne psice!

Stradanje, diete, dekleta, ki se dušijo, da bi bile Barbie, da bi bile lutke.

Tukaj, kepa, vendar ne snežena. Kaj ima? Lepa je in cilindrično skrivnostna.

Ko grem mimo telovadnic, polnejših od avtobusa, si v vitrini
super močni super mačo lomijo vratove.

Kaj gledajo? Moje lepo telo: Gigantsko, Presežek, Volumen.

Tistim, ki uživajo kolonizirana telesa, povzročam stres.

Pridi, me boš zafrkaval? Oh fant, kako te bo vsekalo.

Ne skrivam se, ko jem, imam glas ženske, s seboj sem zadovoljen.

Poznal sem svoje telo, poglej skozi prizmo. Kaj vidiš?

Odsev svetlobe, ki ga pustim med hojo. Obroči maščobe na mojem pasu.

Ne bom šla na operacijo. Niti si ne bom zavezala pasu. Tukaj imaš.

¹ Krudxs Cubensi je afrolatinska kvir veganska feministična umetniška hiphop skupina, ki sta jo leta 1999 v Havani ustanovila Odaymar Cuesta in Oliver Prendes. Skupina izhaja iz intersekcije umetnosti in aktivizma ter zavrača zatiranje cisheteropatriarhalnega kolonialnega sistema. Ustvarja zdravilno mešanico živih izkušenj, smeha, refleksije, vprašanj, odgovorov in upanja, navdih za njo pa išče v spiritualnosti, izobraževanju in uporabi. / Krudxs Cubensi is an Afro-Latin queer vegan feminist artistic hip-hop group formed in Havana in 1999 by Odaymar Cuesta and Oliver Prendes. The group connects art and activism and denounces the oppression of the cisheteropatriarchal colonial system. Taking inspiration from spirituality, resistance and education, it creates a healing amalgam of lived experiences, laughter, reflections, questions, answers, and hopes.

Debela se je razkrila, občutila, rimala, izpovedala, razlagala. In še enkrat, in kot vedno,

ti je navrgla: Ti shujšaj, ker jaz, jaz ne, si slišal? Fatty Debeli Debeli Tati.

Si slišala? To je tudi za tebe, mami.

Zbor: Prišla je debela, debela je prišla, prišla je debela, ta debela sem jaz.

Naj mi rečejo debela, okrogla, sfera. Meni če rečejo debela, jaz sem debela.

Naj mi rečejo debela, okrogla, obširna. Naj mi rečejo debela, absolutna monarhinja.

Naj mi rečejo debela, okrogla, sfera. Meni če rečejo debela, jaz sem debela.

Prišla je debela, debela je prišla, prišla je debela,
ta debela sem jaz.

Prevod iz španščine: Tjaša Kancler.

Redakcija Prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



Niso mi pustili

»Kubanka? Imate državljanstvo, ki vam ni naklonjeno, v Španiji vam ne bomo dali vize,
tudi v nobeni od držav Evropske unije ne, ste potencialni migrant.«
Zbor: Niso mi pustili v Španijo, pravijo, da ima Kuba slabe navade.
Niso mi pustili v Španijo, pravijo, da ima Kuba slabe navade.
Hej, niso mi pustili v Španijo, zato ker sem črnka, sem za te ljudi čudna, in s temi lasmi, so rekli, da sem neubogljiva, in zaradi mojih tetovaž so mislili, da se ta črnka ne umiva,
in jaz, ki prihajam iz »la pome«,² s svojim jezikom, vzela sem koso, na goro sem šla, ne kot lazanja, nimam zaspanca,
Babilon me ne prevara, dvigni se, zver, ven, piranja, ta črnka ne prikrieva, še vedno je tu svoje *krudisima* narave.
Zbor: Niso mi pustili v Španijo, pravijo, da ima Kuba slabe navade.
Niso mi pustili v Španijo, pravijo, da ima Kuba slabe navade.
Pravijo, da vsi naši ljudje želijo tam ostati, a so morda pozabili, koliko so tukaj kolonizirali,
še pred mojo babico so se ljudje želeli izseliti iz Španije, prišli so k moji družini, da bi se nastanili,
cela zemlja je naša in pravica do potovanja, bega, zbežati ni samo drža tistih, ki se bojijo,
je izziv za tiste, ki ne morejo več vzdržati svoje resničnosti, je dostojanstvo tistih, ki se odločijo za spremembo,
čeprav kamor koli grem, ni ne hiše, ni ničesar, nič od nič.
Latinska Amerika ima pravico gibanja. Afrika ima pravico gibanja.
Azija ima pravico gibanja. Karibi imajo pravico gibanja. Cel svet.
Zbor: Niso mi pustili v Španijo, pravijo, da ima Kuba slabe navade.
Niso mi pustili v Španijo, pravijo, da ima Kuba slabe navade.
Umakni se s ceste, če ne, te podrem, tukaj smo Krudxs, da spremenimo svet.
Spremenilo se bo, spremenilo se bo, zdaj bomo vladale ženske*.
Ženske* bodo vladale, moški bodo kuhali, pomivali in skrbeli za dojenčke.
Vse, kar so umazali, bodo očistili, novi matriarhat, nov navdih, mati zemlja super revolucija,
ali ni tako, da bomo zdrave_i, če bomo živele_i samo od zelenjave, ljubiti, kogar si

2 Havana.

želiš, nikoli ne bo ilegalno,
potovati vsepovsod, mogoče bo realno, rasno mešanje, liberalni seks.
Zemlja bo ena sama, polna tovarštva in brez meja, ker bodo vladale ženske*.
Reši se mačizma, reši se rasizma, reši se klasizma, reši se Babilona.
Umakni se s ceste, če ne, te podrem, tukaj smo Krudxs, da spremenimo svet.
Umakni se s ceste, če ne, te podrem, tukaj smo Krudxs, da spremenimo svet.
Zbor: Niso mi pustili v Španijo, pravijo, da ima Kuba slabe navade.
Niso mi pustili v Španijo, pravijo, da ima Kuba slabe navade.
Spremenilo se bo, spremenilo se bo, zdaj bomo vladale ženske*. Sigurno.

Prevod iz španščine: Tjaša Kancler.

Redakcija Prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



Še vedno

Z duhovi orishe in blagoslovom
moja pesem za tisti jok, za tisti smeh in situacije.
Izvor, statistike, priložnosti, zatirajo nas, zatiramo, arbitrarnost.
Ker sem tukaj, to ne pomeni,
da se moje srce strinja.
Če sem tiho, to ne pomeni,
da se strinjam s tem, kar pravite.
Ker moram preživeti, to ne pomeni, da bom
delil_a to, kar določajo tisti, ki vladajo.
Rodil_a sem se in odraščala na Kubi, v tistem močnem socializmu ali smrti,
to ne pomeni, da se strinjam z njimi.
Migriral_a sem v ZDA, dobivam plačo in plačam
v tistih krivih dolarjih,
to ne pomeni, da se strinjam z njimi.
Vsak dan prispevam
h gentrifikaciji mest,
moral_a sem služiti tistim, ki implicitno
ali eksplicitno izključujejo in diskriminirajo.
Tudi če v tišini jočem ali se smejim,
to ne pomeni, da se strinjam z njimi.
Sem umetnik_ca, sem migrant_ka, sem Kvir,
revna_en sem, sem odgovorna_en.
Še vedno nas je toliko, ki nismo imeli izbire, še vedno.
Še vedno nas je toliko, ki nismo imeli, še vedno.
Še vedno nas je toliko, ki nismo,
še vedno nas je toliko, ki ne.
Še vedno nas je toliko, še vedno smo, še vedno.
Še vedno je toliko joka brez zloma,
padem in vstanem, povzdignem svojo pesem, čutim tvoj objem,
negotovo je, je čas, je življenje, je frustracija,
je vstaja, ta pesem.
Še vedno stotine rešitev, toliko poti,
veliko upora.
Še vedno je toliko revščine in toliko bede.

Kdaj bo dan? Rawolucija RIP moja teta.
Dvigni svojo dušo, imam svojo,
poln je, ni prazen moj šparovec.
Vztrajnost in mojstrstvo. Spretnost in sinhronija.
Neskladnost v moji litaniji, v moji letargiji,
pridem in odidem, toliko pomanjkanja in toliko obilja.
Kdaj to ne bo več utopija.
Sem umetnik_ca, sem črnc_ka, sem popotnik_ca
Izpostavljen_a sem, ranljiv_a sem.
Še vedno nas je toliko, ki nismo imeli izbire, še vedno.
Še vedno nas je toliko, ki nismo imeli, še vedno.
Še vedno nas je toliko, ki nismo,
še vedno nas je toliko, ki ne.
Še vedno nas je toliko, še vedno smo, še vedno.
Gospe, gospodje, otroci, gospodične
v getu, v predmestju, v cerkvi, v mošeji.
Povsod, kjer koli jo začutiš, tvoja notranjost se strese,
moja glasba je kot voda, vsi jo potrebujejo.
Še vedno nas je toliko, ki nismo imeli izbire, še vedno.
Še vedno nas je toliko, ki nismo imeli, še vedno.
Še vedno nas je toliko, ki nismo,
še vedno nas je toliko, ki ne.
Še vedno nas je toliko, še vedno smo, še vedno.
Še vedno, še vedno nas je, toliko.

Prevod iz španščine: Tjaša Kancler.

Redakcija prevoda: Marina Gržinić in Tjaša Kancler.



INVENCIJE PROSTORA/ ARHITEKTURA IN SUBJEKTIVACIJA

(let. XLVI, št. 274)

Avtorji prvega bloka zimске številke se ukvajo z novimi percepcijami in invencijami prostora, ki jih omogoča spoj umetnosti, znanosti in filozofije ter na katere močno vplivajo digitalne tehnologije. V drugem bloku pa pisci predstavljajo primere arhitekturnih praks, ki v središču postavljajo uporabnika in njegovo subjektivacijo ter arhitekturo razumejo kot dejavnik mogočih družbenih sprememb.

VESOLJSKA DOBA 50 LET PO APPOLU

(let. XLVII, št. 277)

Tematska številka je nastala ob 50. obletnici prvih človekovih korakov na Luni. Avtorice in avtorji v besedilih, intervjujih in skozi vizualni esej razpravljajo o tem, kakšen je danes pomen tega dogodka. Objavljena je tudi zmagovalna kratka zgodba prvega literarnega natečaja ČKZ.

NASILJE NAD LGBT-MLADINO IN ODRASLIMI

(let. XLVII, št. 275)

Avtorji in avtorice se v tematskem bloku posvečajo različnim vidikom in posledicam nasilja nad populacijo LGBT ter razmišljajo o mogočih taktikah boja proti njemu. V rubriki Članki predstavljamo prispevke o uveljavljanju intersekcionalne analize pri raziskovanju diskriminacije, o načinih spopadanja s stigmatom ter politološko analizo o alternativah predstavniki demokraciji.

ODRAST / STANOVANJSKE POLITIKE

(let. XLVI, št. 273)

Blok o odrasti je prvi ključni izbor znanstvenih in strokovnih besedil na to temo v Sloveniji. Avtorji razmišljajo o okoljskih omejitvah ter možnostih nove politične in ekonomske organizacije, predstavljamo pa tudi dva prevoda, ki sta pomembna za opredelitev samega koncepta. Drugi blok odpira perečo temo stanovanjske preskrbe, pri čemer je poudarek na političnosti vprašanja, kar uvaja novo branje problematike. Blok vsebuje tudi štiri manifeste, katerih avtorji so snovalci različnih evropskih stanovanjskih alternativ.

SAMOODLOČBA

(let. XLVII, št. 276)

Tematska številka o samoodločbi problematizira ujetost tega koncepta v kapitalistično in evropsko moderno, po drugi strani pa nakazuje potencial koncepta, če ga postavimo v altermoderno matriko.

MEJNI REŽIMI

(let. XLVII, št. 278)

Migracije so tema, ki ji v ČKZ posvečamo posebno pozornost. V tokratni številki jih avtorji in avtorice obravnavajo z vidika mejnih režimov in njihovega spreminjanja – eden vodilnih konceptov je zato eksternalizacija meja. Številka prinaša tudi intervju z Andrejem Grubačičem in krajši tematski blok o stavbi akademskega kolegija.

institut časopis
za kritiko
znanosti

OKOLJSKI BOJI

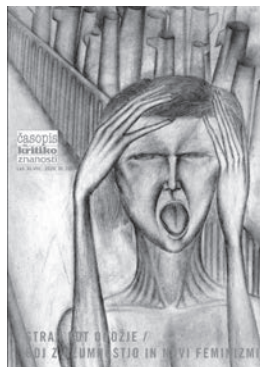
(let. XLVII, št. 279)

Obsežna tematska številka se perečega problema okoljskega uničenja loteva iz gibanjske perspektive. Avtorji so večina pripadniki mlajše generacije, trenutno aktivni v okoljskih mobilizacijah, pišejo pa o teoretskih zagatah, predlogih zelenih politik in pobudah, znotraj katerih delujejo. Posebna sekcija je posvečena vodam, številko pa krasi tudi izvirno likovno delo.

STRAH KOT OROŽJE / BOJ Z NEUMNOSTJO IN NOVI FEMINIZMI

(let. XLVIII, št. 280)

Številka vsebuje dva bloka. V prvem se avtorji ukvarjajo s pojavi radikalizacije in ekstremnega nasilja: pojava poskušajo opredeliti ter razumeti njune izvore, mobilizacijsko moč in način delovanja. V drugem bloku pa avtorji izpostavljajo mizogine prakse vsakdanjega govora in življenja, jih analizirajo in postavljajo v kontekst feminističnih razumevanj.





SPREMLJAJTE NAS:

www.ckz.si

FB: www.facebook.com/CKZrevija

TW: www.twitter.com/CKZ_revija


**NAROČITE SE NA
ČASOPIS ZA
KRITIKO ZNANOSTI**

PRIDRUŽITE SE NAŠIM ZVESTIM BRALCEM IN SE NAROČITE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI. LETNA NAROČNINA JE 30 EVROV, ZA ŠTUDENTE IN BREZPOSELNE PA 20 EVROV. NAROČNINA VELJA OD DATUMA PLAČILA, ZA NASLEDNJE TRI ŠTEVILKE.

Vsak novi naročnik prejme darilo: eno od zadnjih osmih številke (našteti na prejšnji strani) po lastni izbiri.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo je uveljavljena družboslovna in humanistična znanstvena revija. Zavezani smo kritični misli in transdisciplinarnosti, osvobajajočim epistemologijam in odpiranju akademskega prostora. Govorimo o tistem, o čemer se ne govori. Brcamo proti toku in izumljamo nove sloge plavanja – že od leta 1973.

Svoje naročilo nam sporočite na elektronska naslova narocnine@ckz.si ali ckzrevija@gmail.com.



**NAPOVEDUJEMO:
ODPRTA ZNANOST V SLOVENIJI
IN SVETU
(let. XLIX, št. 282**

