

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Alenka Bezjak

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

AFRIKANIZMI, BALKANIZMI, ORIENTALIZMI

Diplomsko delo

Ljubljana, 2005

Hvala

*Karmen za dejanja,
Borutu za povedano in neizrečeno,
Niku za dolge ter konstruktivne debate
in Simi za neskončne pogovore.*

KAZALO

SEZNAM UPORABLJENIH KRATIC	III
PREDGOVOR.....	1
1 UVOD	2
2 ORIENTALIZEM.....	5
2.1 OPREDELITEV POJMA.....	5
2.1.1 Pomanjkljivosti pristopa.....	8
3 BALKANIZEM	10
3.1 OPREDELITEV POJMA.....	10
3.1.1 Pomanjkljivosti pristopa.....	13
4 TEORIJE/IDEOLOGIJE.....	14
4.1 ANTROPOLOGIJA	15
4.2 ZGODOVINA	16
4.3 EKONOMIJA	16
5 AFRIKANIZEM.....	18
5.1 KJE JE AFRIKA?.....	18
5.2 ZGODOVINA OBLIKOVANJA AFRIKE/AFRIKANIZMOV.....	20
5.2.1 Zahodnjaška perspektiva	20
5.2.1.1 Grčija.....	21
5.2.1.2 Rim.....	22
5.2.1.3 Krščanstvo.....	23
5.2.1.4 Islam.....	25
5.2.1.5 Razsvetljenstvo.....	25
5.2.1.6 Kolonializem	27
5.2.2 Samokonstrukt.....	29
5.2.2.1 <i>Négritude</i>	29
5.2.2.2 <i>Panafrikanizem</i>	31

5.2.2.3 Afrocentrizem.....	32
5.2.2.4 Onkraj binarizmov	33
5.3 KAKO DELUJE AFRIKANIZEM DANES?	35
5.3.1 Reprezentacije v analizi.....	36
6 AFRIKANIZMI : ORIENTALIZMI : BALKANIZMI.....	38
7 KONEC?	40
8 LITERATURA	42

SEZNAM UPORABLJENIH KRATIC

AU	Afriška unija
BNP	Bruto nacionalni proizvod
G7	Sedem gospodarsko najbolj razvitih držav (Združene države Amerike, Velika Britanija, Francija, Nemčija, Italija, Japonska in Kanada)
G8	G7 + Ruska federacija
MMS	Mednarodni monetarni sklad
SB	Svetovna banka

PREDGOVOR

Diplomsko delo, ki ga imate v rokah, se zaveda številnih pomanjkljivosti, a le ena izmed njih si zasluži mesto v predgovoru. V delu bomo na nekaterih mestih uporabljali binarno, dvojiško logiko. Nasproti Orientu, Balkanu in Afriki bomo postavili Zahod, nasproti kolonialnim bomo postavili protikolonialne sile, nasproti belemu bomo postavili črno. Čeprav smo mnenja, da je svet vse prej kot črno-bel, da so med dvema skrajnima poloma številne vmesne barve, smo takšen način pisanja uporabili izključno v prid boljši preglednosti in ilustrativnosti diplomskega dela. Pri tem pa naj še enkrat poudarimo, da uporabljene dihotomije same po sebi ne nosijo nobenih hierarhij in nikakor ne želijo vrednotiti. Ne prvi ne drugi pol ni vreden več niti manj. Če nekoliko pretiravamo, skrajno belega in črnega sploh ni. Vedno, ko bomo uporabljali te termine, želimo, da bralka/bralca ne razume tega kot dejanje esencijalizacije, temveč je potrebno vedeti, da gre vedno za kompleksen proces vzajemnega prekrivanja in hibridnosti. Afriko, Balkan, Evropo, Orient in Zahod namreč razumemo kot heterogene, spremenljive, nestabilne entitete.

1 UVOD

Osrednje vprašanje, ki že od nekdanj osvajajo antropologijo, je vprašanje razlik. Vprašanje mišljenja razlik na eni in vprašanje razumevanja razlik na drugi strani. Ker pa razlik ne gre misliti brez meja oziroma je ravno meja tisto, kar treba zapopasti, je antropologija v svojem temelju vednost o mejah. V največji meri se vse antropološko védenje na nek način dotika treh kategorij, pri katerih jo zanimajo meje, in še zlasti to, ali je te meje mogoče premakniti ali ne: meje jezika, (biološkega in družbenega) spola ter kulture. A antropologija kot vednost je morala priznati poraz: ko se je že zdelo mogoče, je izšla knjiga Bronislawa Malinowskega *Dnevnik v pravem pomenu besede*, ki je razblinila vse upe: popolna empatija ni mogoča.

Lahko bi trdili, da antropologijo določa ravno to, da je izmuzljiva, da nenehno konstruira nove horizonte, (b)riše meje. Pri tem pa se še kako zaveda svojih lastnih meja in omejitev. To, da je nemogoče vedeti, kako je postati in biti subjekt drugega jezika, drugega spola in druge kulture, je vsekakor pomembna meja. Morebiti nam onemogoča, da mislimo 'kot' (subjekt druge kulture), vendar nam ne prepreči, da te meje mislimo. Zanima jo torej, ali je mogoče védenje o Drugem.

To pa bo *leitmotiv* tudi pričujočega diplomskega dela. Kako (če sploh) je mogoče pisati teorijo o Drugem? Hkrati pa bomo poskušali nadgraditi manihejsko logiko in v razmišljanje vnesti ter prestopiti tisto točko, od koder se tovrstno manihejstvo izkaže v najboljšem primeru za pomanjkljivo in v najslabšem primeru za rasistično.

Namen diplomskega dela bo (kritična) analiza treh diskurzov: o Orientu, o Balkanu in o Afriki – zanimali nas bodo torej orientalističen, balkanističen in afrikanističen diskurz oziroma orientalizem, balkanizem in afrikanizem. Pričujoče delo se bo trudilo zastavljenemu cilju kar najbolje ustreči, kar pa bo poskušalo storiti na način, če se izrazimo z nekoliko teoretske predrznosti, vzpostavitev dialoga med ključnimi avtorji, njihovimi deli, koncepti ter diskurzi. Teoretski dialog bo temeljil na kritičnem spogledovanju orientalističnega, balkanističnega in afrikanističnega diskurza. Naj pa že takoj na tem mestu poudarimo, da se zavedamo obširnosti izbrane teme. Zato smo se odločili, da boljši preglednosti v prid, prva dva diskurza, ki sta precej bolj znana in uporabljana ter posledično večkrat interpretirana tudi v strokovni literaturi in javnosti, predstavimo nekoliko na krajše. To bomo naredili tudi zato,

ker menimo, da je koristneje podrobneje razdelati nekoliko manj znan afrikanističen diskurz oziroma možnosti in načine védenja o Afriki. Tako bomo pri analizi orientalističnega in balkanističnega diskurza izpostavili zgolj bistvene karakteristike, izpustili pa bomo zgodovinski razvoj in geografske specifike. Pri afrikanističnem diskurzu pa bomo opredelili tako zgodovinske pojavnosti kot tudi teoretske implikacije in aktualno delovanje afrikanizma.

Mogoče se kdo sprašuje, zakaj pa sploh vztrajamo na obravnavi vseh treh diskurzov, zakaj preprosto ne analiziramo zgolj slednjega. Odgovor naj bo kratek in preprost: ravno medsebojna kritična primerjava omenjenih diskurzov je bistvo in cilj našega dela. Naše vprašanje ni nikoli bilo, ali izpustiti obravnavo katerega izmed konceptov, temveč je naša nenehna okupacija bila način, na katerega naj najučinkoviteje izpeljemo analogije. V okviru tovrstne okupacije se je rodila tudi hipoteza, ki naj bo sledeča: *Če lahko govorimo o afrikanističnem, balkanističnem in orientalističnem diskurzu, potem je, kljub nastanku in umeščanju diskurzov v različne časovne in prostorske točke, mogoče identificirati temeljne značilnosti in prijeme, ki so vsem skupni.*

Diplomsko delo, ki ga prebirate, temelji na številnih ambicioznih podstatih. Ena izmed njih je gotovo obrnjena logika strukture diplomskega dela, za katero upamo, da pripomore k večji jasnosti. V delu bomo sledili kronološkemu pojavu omenjenih diskurzov in problemskih polj. Tako bomo najprej predstavili orientalistični diskurz, kjer bomo izhajali pretežno iz dela Edwarda Saida, ki, sledeč foucaultovski metodologiji diskurza, velja za očeta postkolonialnih študij. Nato bomo orisati glavne karakteristike balkanističnega diskurza, kjer se bomo v veliki meri oprli na delo Marie Todorove, ki je istočasno Saidova velika posnemovalka in njegova velika kritičarka, ter na dela drugih teoretikov Balkana. Sledilo bo nekoliko bližje soočenje obravnavanih diskurzov, kjer bomo izpostavili tako relevantne podobnosti kot razhajanja.

V četrtem poglavju bomo podrobneje podali teoretske predpostavke in predelave obravnavanega polja. To poglavje želi biti nekakšen vezni člen, vezni tekst, ki spenja diskurze v smiselni korpus. Vendar se v največji meri navezuje na tisti del diplomskega dela, ki sledi. Skratka, peto, najobsežnejše poglavje, bo govorilo o Afriki, oziroma o Afrikah, če smo nekoliko natančnejši. Množina, ki bi jo lahko oziroma morali uporabljati tudi pri nazivanju Evrope, Balkana in Orienta, je veliko ustrežnejši izraz (če ne edini pravilen), ki opozarja na to, da nikakor ne moremo govoriti o enotni/eni Afriki, niti v gospodarskem niti v političnem,

še najmanj v kulturnem smislu. V šestem poglavju pa bomo kritično primerjali vse tri obravnavane diskurze in pokazali, kako le-ti danes delujejo. Zaključek s pomenljivim naslovom *Konec?* bo poskus nakazati načine, kako te diskurze spremeniti.

Pri raziskovanju posameznih diskurzov bomo uporabljali konceptualno-diskurzivno analizo relevantnih sekundarnih virov, med katerimi bodo pretežno antropološki in drugi humanistični ter družboslovni viri, medtem ko pa bomo pri medsebojnem kritičnem primerjanju omenjenih diskurzov uporabili primerjalno kritično analizo.

Razlogov, zakaj smo se lotili obravnavane teme, ni malo in tudi niso vsi racionalni. A morebiti je glavni razlog osebne narave. Spoznavati Afrike tudi s teoretskega zornega kota, je namreč čudovito delovanje. Čudovito v smislu, da vedno znova razkrivaš do tedaj samoumevne malenkosti, ki so Afrike (in še vedno jih) v naših imaginarijih prikazovali kot mračen, temen kontinent enoličnosti. Čudovito v smislu, da lahko vsaj malo odmakneš leče, skozi katere gledamo, a se tega ne zavedamo. In nenazadnje, čudovito v smislu, da spoznaš tiste ljudi, ki jim omemba tega dela sveta v spomin (v najboljšem primeru) ne prikliče humanitarizma.

To diplomsko delo na nikakršen način ne živi v iluziji, da bo zaobjelo vse, kar k naslovu morebiti spada. Nima namena postati delo kot totaliteta, a hkrati upa, da bo dodalo vsaj košček k še zelo majhnemu mozaiku afrikanistike v Sloveniji. Želi postati nekaj majhnega v sicer velikem transdisciplinarnem diapazonu znanja. Pri tem pa se zaveda številnih omejitev. Vsekakor je diplomsko delo prostorsko premalo obsežno in časovno preveč omejeno; je na številnih mestih preveč povzemajoče; in nenazadnje, je eklektično. Je le palček na ramenih velikih.

2 ORIENTALIZEM

Leta 1978 je izšel *Orientalizem*, delo Edwarda Saída, ki je dobesedno pretreslo takratni (zahodni) akademski *establishment*. To je delo, ki je za vedno spremenilo odnos akademske javnosti do vprašanja umeščanja tudi zahodne znanosti v številne znanstvene discipline. Ravno ta knjiga je Saída prinesla upravičeno priznanje začetnika postkolonialnih študij, zaradi česar je bil deležen številnih posnemanj. Sledili so novi neologizmi, ki bi jih lahko opredelili kot variacije na isto temo. A hkrati so Saída očitali nespregledljive napake: metodološke, epistemološke in vsebinske. Vendar več o tem nekoliko pozneje.

2.1 OPREDELITEV POJMA

Da bi lahko sploh začeli z resnejšim delom, je nujno, da podamo vsaj minimalno definicijo problemskega polja, ki ga je v *Orientalizmu* vzpostavil Saíd. Orientalizem¹ je mogoče razumeti (Saíd 1996: 14) kot

korporativno ustanovo za obravnavanje Orienta – obravnavanja v smislu dajanja izjav o njem, avtoriziranja pogledov nanj, opisovanja, poučevanja o njem, urejanja in vladanja; orientalizem, skratka, kot slog Zahoda pri gospodovanju nad Orientom, restrukturiranju in izvajanju oblasti nad njim.

Orientalizem, ki temelji na foucaultovski metodologiji diskurza, je pokazal, da »vrsto konceptov in reprezentacij, uporabljenih v literarnih tekstih, pisanju popotnikov, spominih in v akademskih študijah različnih humanističnih in družboslovnih disciplin, lahko analiziramo kot sredstvo za razumevanje različnih ideoloških praks kolonializma« (Young 2001: 74) ter tudi neokolonializma.² Orientalizem je vrsta »regulariziranega (ali orientaliziranega) pisanja,

¹ Orientalizem, balkanizem in afrikanizem bomo razumeli kot »mentalne strukture, s katerimi se reproducirajo lokalne ali globalna kulturna hegemonija« (Saíd 1996: 13).

² Čeprav bomo termine kolonializem, neokolonializem, postkolonializem, kolonizacija in imperializem podrobneje definirali še na več mestih v nadaljevanju, naj v tej opombi pod črto zadostuje le kratka notica: kolonializem je način prevlade nad drugimi kulturami in ljudmi; neokolonializem je ravno tako način prevlade, vendar nad politično neodvisnimi državami in ljudmi; imperializem je »praksa, teorija in drža vladajočega metropolitanskega centra pri vodenju oddaljenega ozemlja« (Saíd 1994: 8); kolonizacija pa naselitev ljudi na koloniziranem območju. Ali kot je dejal Osundare (2004: 23): »Za kolonializem vemo, kaj je bil, ker se ni

gledanja in preučevanja, ki jih obvladujejo imperativi, perspektive in ideološki predsodki, ki dozdevno ustrezajo Orientu« (Said 1996: 254). Z drugimi besedami, orientalizem je »generični termin, ki ga uporabljam kot opis odnosa Zahoda do Orienta« (Said 1996: 97), pri čemer pa »Orient ni /.../ negibna naravna danost. Ni tako, da bi kar kratko malo *obstajal*, kakor tudi Zahod kratko malo ne obstaja« (Said 1996: 16). Said orientalizma ne omeji le na nauk o Orientu, ki obstaja na Zahodu; orientalizem hkrati predstavlja tudi področje zanimanja, ki ga določajo popotniki, vladni uslužbenci, vojaki, pisci in bralci romanov ter vsi tisti, ki želijo več vedeti o posebnih krajih, ljudeh in kulturah; obenem pa je orientalizem tudi vplivna akademska disciplina. Vsi ti akterji na svojevrsten način prispevajo k videnju, razumevanju in ustvarjanju Orienta. Gre za oblikovanje določenega védenja, določenega sloga, načina pisanja, ki so ga razvili in potem uporabljali kot edini ustrezen, kot »resničen« Orient. Gre za produkcijo »zbirke sanj, podob in besednjakov, ki jo ima na voljo, kdor poskuša govoriti o tem, kar leži vzhodno od črte ločnice« (Said 1996: 97). Dela predhodnikov so vplivala na pisanje sodobnikov. Zatorej je »Orient, kot se kaže v orientalizmu, /.../ sistem reprezentacij, ki ga uokvirja celoten zbir sil, ki so Orient pripeljale v zahodno znanje, zahodno zavest in, pozneje, zahodni imperij« (Said 1996: 255). Pri tem pa gre reprezentacije razumeti v dobesednem smislu re-representacije ali ponovne navzočnosti. Said je mnenja, da ne gre za »naravne« opise Orienta, torej da »v skupnem obtoku ni 'resnica', ampak reprezentacije« (Said 1996: 35). Problem, ki ga odpira *Orientalizem*, bi lahko označili kot problem »proizvodnje resnice« (Moranjak-Bamburać 2004: 94), pri čemer pa je potrebno vztrajati na dejstvu, da ni neke objektivne resnice, temveč obstaja zgolj interaktivna resnica oziroma resnice. Obenem pa Said poudarja, da nenehno sledimo interpretaciji ali poskusom interpretacije Orienta. Pri teh interpretacijah pa gre bolj ali manj za oblikovanje po principu »romantičnega restrukturiranja Orienta, za njegovo re-vizijo, ki ga odrešeniško obuja k življenju v sedanjosti. Vsaka interpretacija, vsaka struktura, izdelana za Orient, je torej reinterpretacija, ponovna izgradnja Orienta« (Said 1996: 203).

Celo devetnajsto stoletje je za Saida bilo obdobje, ko so se v Evropi utrdili načini gledanja na Orient in ustvarili »vse bistvene vidike Orienta, kot so orientalski značaj, orientalski despotizem, orientalska čutnost ipd.« (Said 1996: 256). Posledično se je tako vsak Evropejec v točki izjavljanja o Orientu izkazal, po Saidu (1996: 256) kot

sprenevedal. Neokolonializem je bil sprenevedajoče ime za isti odnos v drugačni preobleki. Postkolonializem pa

rasist, imperialist in skoraj povsem etnocentričen. Tem oznakam bomo odvzeli nekaj neposredne jedkosti, če se bomo hkrati spomnili, da so človeške družbe, vsaj bolj razvite kulture, posamezniku za ukvarjanje z »drugimi« kulturami malokdaj dajale na voljo kaj drugega kot imperializem, rasizem in etnocentrizem. Tako so si vzajemno pomagali orientalizem in splošni kulturni pritiski, ki so hoteli utrditi čut za razliko med evropskim in azijskim delom sveta. Moja teza je, da je orientalizem bistveno politična doktrina, vsiljena Orientu, ker je bil Orient šibkejši od Zahoda, ki je izbrisal različnost Orienta z njegovo šibkostjo.

Za razumevanje orientalizma je potrebno nekoliko podrobneje pojasniti še eno pomembno distinkcijo, ki jo vpelje Said: razliko med manifestnim in latentnim orientalizmom. Pri latentnem orientalizmu gre za »skorajda nezavedno (in zagotovo nedotakljivo) pozitiviteto« (Said 1996: 258), manifestni orientalizem pa konotira z »raznimi izrečenimi pogledi na orientalsko družbo, jezike, književnosti, zgodovino in sociologijo« (Said 1996: 258). Ključno je, da do »sprememb v znanju o Orientu prihaja skoraj izključno v manifestnem orientalizmu; soglasnost, stabilnost in trajnost latentnega orientalizma so bolj ali manj konstantne« (Said 1996: 258). Razlike, ki jih Said v *Orientalizmu* identificira med različnimi pisci devetnajstega stoletja, so tako zgolj razlike v »obliki in osebem slogu, malokdaj v temeljni vsebini. Pri vseh je ostala nedotaknjena ločenost Orienta, njegova ekscentričnost, njegova zaostalost, njegova molčeča brezbriznost, njegova ženska penetrabilnost, njegova apatična prilagodljivost« (Said 1996: 258).

Tovrstne reprezentacije so se nadaljevale skozi celo devetnajsto stoletje, ko so se povezale tudi »z idejami o bioloških temeljih rasne neenakosti« (Said 1996: 259), ter nato tudi v dvajseto stoletje. Orientalsko je pridobi(va)lo posamezne konotacije, ki so sčasoma postajale samoumevne. Prešle so torej v zahodno zavest.

Said se je v *Orientalizmu* na povsem nov način lotil obravnave kolonializma. Vpeljal je analizo kolonialnega diskurza, ki je postala »poddisciplina znotraj literarne in kulturne teorije« (Young 2001: 74). Pokazal je na tesno povezavo med »jezikom in oblikami védenja,

je popolno sprenevedanje«.

primerih za preučevanje kultur in zgodovine kolonializma in imperializma« (Young 2001: 74). Pokazal je, »kako je cela vrsta literarnih, znanstvenih in drugih tekstov konstruirala in projicirala Drugost Orienta« (Jeffs 2003: 83). Pokazal je način, na katerega je možna vednost o Drugem.

2.1.1 Pomanjkljivosti pristopa

Orientalizem je bil deležen velikega števila kritik, med katerimi so se nekatere izkazale za zelo upravičene. Očitali so mu pretirano posploševanje, poenotenje Evrope, Zahoda in nedoslednosti ter premajhno upoštevanje družbenega in ekonomskega konteksta (Todorova 2001: 32). Najbolj razvpite med njimi so se nanašale na to, da je Said v kritiki zahodnjaškega pogleda na Orient ustvaril svoj lasten okcidentalizem (Ahmad v Jeffs 2003; Pickering 2001). Očitajo mu esencializem, binarno logiko in totalizirajoči pogled, ki ne (po)nudi nobene alternative. Torej, če je zahodno znanje o Orientu tisto, ki ustvarja Orient, ki pa hkrati nima nobene zveze z »resničnim Orientom«, saj je samo sposobno proizvesti resnico, potem se zdi, da ni alternative zahodnemu konstruiranju Orienta in da noben drug tip védenja o Orientu ni mogoč (Young 2004: 167); zdi se, da »resnični Orient« ne more obstajati, ker je »Orient sam orientalističen koncept« (Young 2001: 75). To bi torej pomenilo nezmožnost kakršne koli analize dejanskega stanja, ker bi po Saidu pravzaprav preučeval tisto, kar si sam ustvaril. Hkrati pa onemogoča marginalnim/subalternim/Drugim, da spregovorijo in so slišani.

Said na eni strani trdi, da orientalizem dejansko sestoji iz reprezentacij, ki nimajo zveze z »resničnim Orientom«, zanika kakršno koli povezanost med orientalizmom in Orientom, po drugi strani pa meni, da je bilo njegovo znanje v službi kolonialnega osvajanja, okupacije in administracije, kar torej pomeni, da je v nekem trenutku orientalizem kot reprezentacija imel vpliv na obstoječe stanje in se je izkazal kot učinkovita oblika moči in nadzora (Young 2004: 169). Said sicer že v *Orientalizmu* poskuša reševati to ambivalenco, kar stori z vpeljavo latentnega in manifestnega orientalizma, kar pa po Youngu (2004: 169) še vedno ne reši problema, kako orientalizem hkrati ostaja enak in se spreminja.

Saidu pa so očitali tudi, da »njegov vsegodovinski orientalistični diskurz ni ahistoričen samo v vsakdanjem smislu, temveč je metodološko protifoucaultovski, ker je Foucaultov diskurz trdno zasidran v evropskem modernizmu« (Todorova 2001: 33).

Premišljevanje o orientalizmu nam predoči preštevilna vprašanja, med katerimi se eno kaže kot ključno. »Ali je *vsaki* sistem kolonialnega predstavljanja, zasnovan na binarizmu, po definiciji *Orientalizem*, ali še pomembneje, ali so binarizmi iz Saidovega *Orientalizma* dobri za tiste, ki so marginalni in outsiderji« (Bjelić 2003: 19)? Odgovore na to vprašanje so iskali tudi tisti, ki so se začeli ukvarjati z Balkanom.

3 BALKANIZEM

Iz kritik, ki so sledile *Orientalizmu*, se je bilo mogoče naučiti in uporabiti marsikaj in so torej »zelo poučne za vsak poskus dekolonizacije evropske misli« (Young 2004: 168), kar se je izkazalo tudi na primeru Balkana. Nedvomno se strinjamo, da so »vsi postkolonialni primeri kontekstualni, torej različni« (Spivak 2003: 7). Vendar menimo, da je analizo kolonialnega diskurza ravno tako mogoče prenesti na Balkan in jo uporabiti tako, da pokažemo na »zahodnjaška« razmišljanja o »Balkanu« oziroma o Balkanu kot metafori³ (Spivak 2003: 7). V pričujočem poglavju pa ne bomo spregovorili le o balkanizmu, temveč bomo nezanemarljivi del poglavja posvetili tudi primerjavi ter soočanju balkanističnega in orientalističnega diskurza.

3.1 OPREDELITEV POJMA

Balkanizem se je izoblikoval v razdobju dveh stoletij ter se izkristaliziral v času balkanskih vojn in prve svetovne vojne⁴ (Todorova 2001: 47). V devetdesetih letih dvajsetega stoletja pa se je balkanizem dokončno utrdil, saj se je ves svet na takšen ali drugačen način ukvarjal z Balkanom. Takrat so začela nastajati tudi številna teoretska dela (predvsem na Balkanu, vendar tudi zunaj njega), ki so se spraševala o samem terminu Balkana, o geografskem pojmu, o identitetah, o zahodnjaškem pogledu na Balkan in o tem, zakaj je Balkan postal ena izmed zahodnjaških zmerljivk (Todorova 2001: 25). Balkan kot geografska označba ni nekaj samoumevnega, saj je odvisen od pozicije gledanja, kar »je še zlasti jasno iz dejstva, da posamezniki uvrščajo med balkanske dežele različne države, pač v skladu s svojim pojmovanjem Balkana« (Jezernik 1998: 11). Balkan torej ne pomeni neke geografske entitete, temveč je Balkan kulturna označba. Tako nas bodo v tem diplomskem delo zanimali zgolj tisti avtorji, ki jih ni toliko zanimal Balkan kot geografsko področje, temveč kot »'mesto' v *diskurzivni geografiji*, to je, kot objekt koherentnega polja vednosti – *Balkanizma*« (Bjelić 2003: 20).

³ Naj na tem mestu samo opozorimo na zbornik z istim imenom *Balkan kao metafora* (2003), ki nam ponuja tako analize balkanskih identitet kot povezave balkanizma in orientalizma.

⁴ Takrat dobi termin 'balkanizirati' oziroma 'balkanizacija' izrazito negativen pomen. Tako 'balkanizirati' v *The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles* iz leta 1993 (v Šijaković 2004: 33) pomeni

Avtorji, ki se ukvarjajo z balkanizmom, so deljenih mnenj glede istovetnosti balkanističnega in orientalističnega diskurza. Tako nekateri (med njimi Maria Todorova) trdijo, da balkanizem ni samo podvrsta orientalizma, ker »se je v veliki meri razvil neodvisno od orientalizma in v določenih pogledih proti oziroma njemu navkljub« (Todorova 2001: 49). Balkanizem se je razvijal z lastnimi in zato »različnimi mehanizmi predstavljanja« (Bjelić 2003: 20). Spet drugi (na primer Milica Bakić-Hayden) pa so diskurz o razmerju Balkana in Zahoda analizirali kot različico saidovskega orientalizma (Todorova 2001: 36). Tudi Nirman Moranjak-Bamburač (2004: 96) meni, da tako kot je orientalizem »ena vrsta okcidentalnega znanja, /tako/ je balkanizem druga, rasne študije tretja, etnične peta, spolne šesta...«.

Torej, kje je mogoče iskati specifičnosti Balkana? Kaj je tisto, kar balkanističen diskurz dela za različnega od drugih diskurzov, konkretno od orientalističnega diskurza?

Ena najbolj znanih reprezentacij Balkana je njegova metafora mosta. Balkan je po zaslugi Nobelovega nagrajenca Iva Andrića in njegove knjige *Most na Drini* postal sinonim mostu med Vzhodom in Zahodom tako za »otomansko kot tudi zahodne kolonialne kulture« (Bjelić 2003: 32). Andrićeva metafora mostu je središčnega pomena pri analiziranju Balkana in balkanizma. Balkan je »tip mejaškega pojma, *Grenzbegriff*« (Močnik 2003: 116), ki ni »ne tukaj, ne tam, a je istočasno na obeh mestih« (Bjelić 2003: 22), ki ni ne tukaj in ne tam in je zato nekje vmes. Ta prehodni značaj, ta »mejni status Balkana – kot medprostor med svetovi, zgodovino in kontinenti – ni toliko enak marginalnosti, koliko je enak neki vrsti centralnosti« (Fleming v Bjelić 2003: 23). Balkan je v Evropi in ni v Evropi. Balkan je geografsko v Evropi, vendar vsaj celo dvajseto stoletje ni del kulturnega prostora Evrope. Je meja zahodne Evrope, zaradi česar je postal »negativno Drugo Evrope, provincialna periferija« (Savić 2003: 8), postal je sinonim za neevropsko v Evropi. Ali kot piše Jezernik (1998: 11): »V splošnem zahodni pisci razumejo pod pojmom 'balkansko' predvsem nekaj okrutnega in neuglajenega; med njimi velja neevropski značaj Balkana za nekaj samoumevnega«. Na tem mestu naj izpostavimo distinkcijo do orientalizma: medtem ko orientalizem predstavlja »diskurz o vsiljenem nasprotju, je balkanizem diskurz o vsiljeni dvoumnosti« (Todorova 2001: 45). Balkanistična identiteta je ambivalentna, v smislu »Balkanci so Evropejci, vendar ne povsem« (Savić 2003: 8), ki nam (ne)hote predoči koncept mimikrije, kot ga je opredelil Bhabha

»razdeliti (območje) v majhne, vzajemno sovražne države«.

(2003: 104): »Kolonialna mimikrija /je/ želja po reformiranem, prepoznavnem Drugem kot subjektu razlike, ki je skorajda isti, toda ne povsem«.

Vendar pa balkanizem ni samo »ideologija meje, temveč je tudi mejaška ideologija: ideologija mejašev, ki mejo varujejo in si jo prizadevajo potisniti proti jugu« (Močnik 1999: 142). Meja torej ni povsem določena, možno jo je spreminjati, odvisno od prostora in časa. Od tod izhajata tudi prostorska in časovna različica balkanizma. V primeru Balkana kot »prostorske meje /.../ je balkanizem mešanica laskanja, ki hoče 'Evropo' in trenutnega hegemonu napeljati k priznanju, da ta ali ona dežela ne sodi na 'Balkan', in mobilizacijskega progresizma, ki domorodce spodbuja, naj se potrudijo in dokažejo, da niso 'Balkan'« (Močnik 1999: 146).⁵ Ko pa je zaradi geografskih značilnosti nemogoče uporabiti ravnokar opredeljeno različico balkanizma, pa je »'Balkan' časovna meja« (Močnik 1999: 146), kjer je »balkanistični diskurz mešanica modernizatorskega progresizma in samodokazovalnega laskanja, ki naj 'Evropo' in hegemonu napelje k priznanju, da so se domorodci zadosti potrudili in pustili 'Balkan' v mračni preteklosti« (Močnik 1999: 146).⁶ Toda delitev na prostorski in časovni balkanizem je zgolj delitev glede na poudarke, medtem ko prvine in struktura ostajajo enake (Močnik 1999: 146).

A obenem je za balkanistični diskurz značilna še ena lastnost, ki ga loči tudi od orientalizma. To je negativen odnos do drugih balkanskih dežel, do sosednjih držav. »Balkanistična 'predstava' /.../ vzpostavlja dve vrsti odnosov navzven: laskajoč in ponižen odnos do tistih, od katerih naj bi prišlo priznanje (o 'ne-balkanskosti') – in neprijazen odnos do teh, ki naj ne bi zaslužili takega priznanja, ki naj bi bili nedvomno in samoumevno 'na Balkanu'« (Močnik 1999: 148-149).⁷

Pomembna balkanska specifičnost je tudi v »logičnem paradoksu« (Bjelić 2003: 22), ki se, gledano zgodovinsko, lahko pojasni s tem, da področje Balkana »nikoli ni bilo kolonizirano v

⁵ Za ilustracijo naj bo naslednji citat Franja Tuđmana za HTV 3. 8. 1996 (v Močnik 1999: 142): »Dobili smo trdno podporo Združenih držav, da Hrvaška pripada Srednji Evropi in ne področju Balkana«.

⁶ »Čas je že, da se Bolgarija sprijazni s stvarnostjo in se preneha vesti kot neandertalec na pragu 21. stoletja« (v Močnik 1999: 147).

⁷ Odnos do sosedov je zajet v sledeči izjavi neke bolgarske publikacije (v Močnik 1998: 148): »Celo v Albaniji bedakom zdaj pravijo 'bolgarski radiator'«.

modernem smislu besede – kot je bilo v primeru Orienta« (Bjelić 2003: 22) in Afrike, čeprav je bilo pod otomansko nadvlado. Kot posledice otomanske nadvlade je mogoče identificirati dejstvo, da so prebivalci Balkana drug drugega razumeli kot kolonialne vladarje na eni strani in kot kolonialne podložnike na drugi strani (Bjelić 2003: 22). Še ena ambivalentnost, bi lahko dodali.

3.1.1 Pomanjkljivosti pristopa

Medtem ko je kritika diskurza o Orientu v največji meri proizvod Zahodnjakov in Zahodnjakinj iz zahodnih centrov znanja, je (kontra)diskurz o Balkanu predvsem delo, »koncentrirano na sam Balkan« (Bjelić 2003: 23). To je, po našem mnenju, pomanjkljivost balkanizma in njegove kritike, saj, podobno kot pri orientalizmu, delujejo zgolj z ene pozicije in zanemarjajo drugo. Za orientalizem lahko rečemo, da deluje iz centra, za balkanizem, da govori iz periferije.

Todorova (2001: 36) kot eno izmed razlik med orientalizmom in balkanizmom identificira zgodovinsko in zemljepisno trdnost Balkana v nasprotju z neoprijemljivo naravo Orienta. Kot smo pokazali v tem poglavju, Balkan kot geografska označba nikakor ni trdna in stabilna. Še več, zaradi kulturnih konotacij, ki so jih pripeli na termin Balkan, le-ta nenehno zdrsava in ustvarja nove meje, za katere se zdi, da jih hočejo potisniti vedno bolj proti jugu.

Nadalje, Močnik (1999, 2003) Todorovi očita, da je v analizi Balkana pristranska, saj ga analizira samo v kontekstu Otomanskega nasledstva, in tako ne opiše statusa in funkcioniranja Balkana v kontekstu ideologije globalizacije.

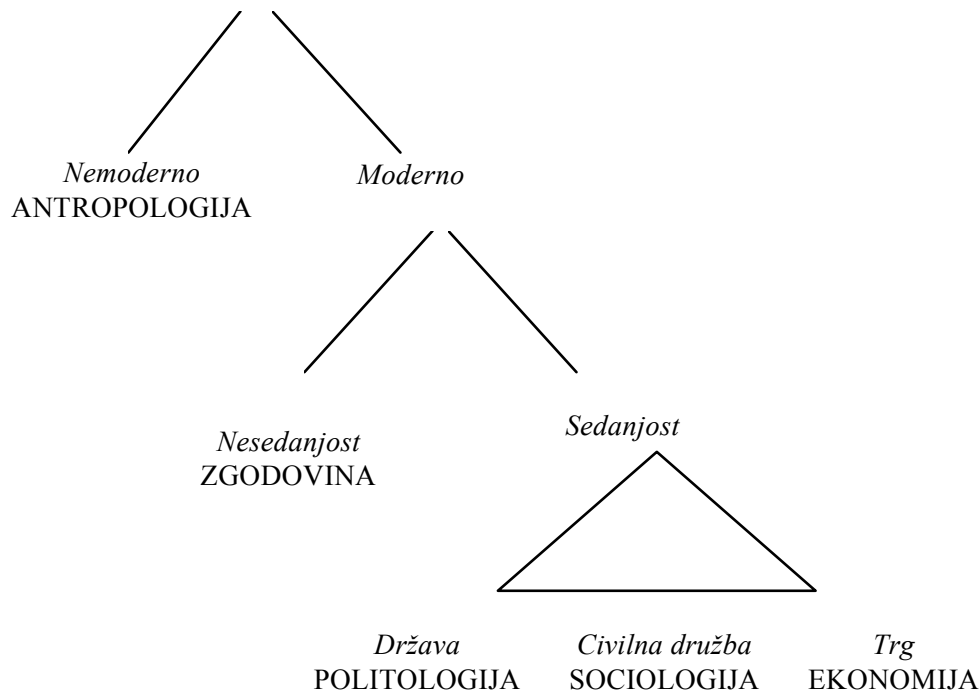
Za konec še tale citat, ki potrjuje, da oba do sedaj obravnavana diskurza (zgodovinski, kulturni in politični različnosti navkljub) vendarle uporabljata isto strukturo: »Tako kot Vzhod je bil tudi Balkan primeren, in je še, za odlagališče negativnih značilnosti, ki smo jim nasproti postavili pozitivno in samozadovoljno zrcalno podobo 'evropskega' in 'Zahoda'« (Todorova 2001: 287).

4 TEORIJE/IDEOLOGIJE

Družbene vede se začno formirati v drugi polovici devetnajstega stoletja in so strukturirane s pomočjo treh razmejitvenih črt⁸: črta med raziskovanjem modernega/civiliziranega sveta in raziskovanjem nemodernega sveta (črta med zgodovino, politologijo, sociologijo, ekonomijo in antropologijo ter delno orientalistiko); pri raziskovanju modernega sveta je črta med preteklostjo in sedanjostjo (črta med zgodovino in politologijo, sociologijo, ekonomijo); črte med nomotetičnimi vedami med raziskovanjem trga (ekonomija), države (politologija) in civilne družbe (sociologija) (Wallerstein 2000: 44).

Prva razmejitvena črta je iz sheme 'izločila' antropologijo, ki se ukvarja z nemodernim svetom, neciviliziranim svetom – torej Neevropo. Po tej shemi ta ljudstva nimajo zgodovine. Druga razmejitvena črta je 'izločila' zgodovino, ki naj raziskuje preteklost. Po tej shemi preteklost nima veze s sedanjostjo. Tretja razmejitvena črta pa je strukturirala sodobno družbo. Kot najvišjo na tej shemi 'izloči' ekonomijo, ki je najbližje naravoslovnemu modelu eksaktne znanosti.

Shema 1: Razmejitve družbenih ved (po Wallersteinu)



V nadaljevanju se bomo sklicevali na Wallersteinovo shemo in poskušali pokazati, kako so na

⁸ Te razmejitvene črte po letu 1945 postanejo vprašljive (Wallerstein 2000: 44). Vendar jih še vedno lahko najdemo na primer v razdelitvi fakultetnih oddelkov.

podlagi te sheme posamezne družboslovne discipline (v foucaultovskem pomenu besede) oblikovale svoje védenje o (ne)evropskih predelih sveta. Pri tem pa bomo ohranili tudi vrstni red 'izločanja', ki se izkaže kot premosorazmeren z močjo, ki jo je imela posamezna disciplina na začetku, ter obratnosorazmeren z močjo, ki jo imajo posamezne discipline danes⁹ pri oblikovanju diskurzov, ki jih preučujemo v diplomskem delu.

4.1 ANTROPOLOGIJA

Leta 1871 je E. B. Tylor izdal knjigo *Primitivna kultura*, v kateri poda prvo znanstveno definicijo kulture,¹⁰ ki s tem postane nov predmet preučevanja. Tylorja zato štejemo kot utemeljitelja kulturne antropologije (Šterk 1998: 23). Le-ta je na svojem začetku temeljila na razsvetljskem pojmovanju zgodovine in človeka. Razsvetljski evolucionizem začne enačiti zgodovino z napredkom: evolucija napreduje zmeraj na boljše, k bolj racionalnim rešitvam, zmeraj gre za napredek. Potek zgodovine je univerzalen (torej enak za vse, saj je zgodovina ena); je unilinearen (torej poteka po vnaprej znani in edini poti, brez možnosti preskokov, v smislu iz istega nastane isto); je fazen (torej vsaka naslednja faza zgodovine je boljša). Takrat najbolj znana in uporabljana shema zgodovine, na katero so antropologi pripeli določene družbene in kulturne značilnosti, je naslednja: *divjaštvo --- barbarstvo --- civilizacija*, kjer je civilizacija razumljena kot cilj, kot tisto, k čemur naj bi vse kulture težile. Divjaštvo in barbarstvo tako predstavljata zgolj prehodni fazi k civilizaciji, najvišjemu dosežku, ki ga je evropska družba že dosegla in zato predstavlja sinonim za civilizacijo (Sardar 1998: 31). Neevropske kulture je antropologija devetnajstega stoletja obravnavala kot znake »primitivnosti, ki so pomenili stopnje na poti k evropski civilizaciji« (Negri in Hardt 2003: 111). Logika je bila naslednja: divjaštvo in barbarstvo sta manj razviti fazi, zato manj racionalni in zato inferiorni evropski kulturi, ki je sebe namreč predstavila kot edini pravi model kulturnega razvoja. Kulture so antropologi razumeli hierarhično in jih delili na manjvredne in večvredne, na nazadnjaške in napredne. In nekateri so se začutili poklicane, da inferiornim kulturam in ljudem pomagajo pri tem napredku. Še več, menili so, da je njihova dolžnost, da jih civilizirajo. S tem pa je kolonializem¹¹ dobil nujno potrebno znanstveno

⁹ Discipline niso bile ne ob nastanku, še manj pa danes, medsebojno strogo ločene.

¹⁰ Kulturo je opredelil kot »celostni koncept, ki vsebuje znanje, verovanje, umetnost, moralo, pravo, običaje in vse druge sposobnosti in navade človeka kot pripadnika družbe« (Tylor v Šterk 1998: 23).

¹¹ Naj na tem mestu samo poudarimo, da seveda niso vsi antropologi, ki so v času kolonializma delovali na koloniziranih področjih, četudi financirani s strani kolonialnih administracij, sodelovali s kolonialno oblastjo

podprto legitimnost za svoja delovanja (Negri in Hardt 2003: 111).

4.2 ZGODOVINA

Zgodovina naj bi po zgornji shemi raziskovala preteklost modernega in civiliziranega, torej zahodnega sveta. Nezahodni svet potemtakem zgodovine nima.¹² In takšno je bilo dejansko prepričanje mnogih Zahodnjakov. Naj izpostavimo verjetno najbolj razvpit primer, Heglovo trditev v *Filozofiji zgodovine*: »Afrika ni del zgodovine sveta« (Hegel v Ki-Zerbo 1977: 8). Zgodovinarji (tudi sociologi) so se oklepali sheme: *moderno --- tradicionalno*. Tako so neevropske družbe postale tradicionalne, predstavljale so čas evropske pradavnine, evropske preteklosti (Sardar 1998: 31). To se kaže tudi v oblikovanju etnozgodovine, ki je morebiti »dobila tako ime zato, da bi jo ločili od 'prave' zgodovine, raziskovanja tako imenovanih civiliziranih ljudstev« (Wolf 1998: 45). Skrajni primer moči zahodnjaške zgodovine je pisanje zgodovine drugih kultur na novo – primer pisanja indijske zgodovine s strani britanskih upraviteljev (Negri in Hardt 2003: 111-112), v skladu z lastno perspektivo. Zgodovina ni hotela priznati, da ni »naše« in »vaše« zgodovine, temveč je zgodovina ena in skupna. Torej »ob 'beli zgodovini' ni 'črne zgodovine', saj je le-ta pač sestavina skupne zgodovine, ki so jo v siceršnjih raziskavah potlačili ali izpustili zaradi gospodarskih, političnih ali ideoloških razlogov« (Wolf 1998: 45). Človeške kulture niso, kot je predpostavljala shema moderno-tradicionalno, homogene in vase zaprte, temveč so odprti sistemi in neskončno spremenljive. Trdimo lahko, da zgodovina ni preprost seštevek znanj, temveč je stvar reprezentacij (Grinker in Steiner 1999: 685; Bernal 1991).

4.3 EKONOMIJA

Razlogi za popotovanja na druge celine niso bili zgolj radovednost in želja po odkrivanju drugih kultur, ravno tako razlogi niso bili le misijonarski, temveč so (vsaj od industrijske revolucije naprej) bili predvsem gospodarski. Zahod je deloval po osnovnem ekonomskem načelu, načelu maksimizacije (zadovoljstva, dobička). Da bi njegova rast bila še hitrejša, je iskal delovno silo, surovine, trge tudi izven Zahoda: Afrika, Bližnji vzhod, Azija. Ko so prišli

(Kuper 2000).

¹² To izpeljavo gre razumeti v smislu, da nezahodni svet ni več subjekt, temveč je postal objekt svetovne zgodovine. O podrobnejšem razumevanju zgodovine ter umeščanju Afrike v zahodnjaško percepcijo in zgodovino pišemo v podpoglavju *Zahodnjaška perspektiva* v nadaljevanju diplomskega dela.

v te oddaljene kraje, so videli točno to, kar so jim antropologi in zgodovinarji (ter orientalisti, sociologi in politologi) govorili, da bodo našli. In obratno, s pričevanji iz teh krajev so pozneje zgolj potrjevali pravilnost prvotnega diskurza. Oklepali so se sledeče sheme: *razviti - --nerazviti*, pri tem pa so neevropske kulture videli kot nerazvite. In nerazvite so ravno zaradi svojega tradicionalizma, ki ne vzpodbuja gospodarske rasti (Sardar 1998: 31). Pri njihovem razvoju jim je potrebno pokazati način, kako doseči razvojno stopnjo Zahoda.

Antropologija in zgodovina sta v shemah *divjaštvo-barbarstvo-civilizacija* ter *moderno-tradicionalno* kaj hitro odkrili svoj rasistični evrocentrizem. Antropologija je spoznala, da so vse kulture enako razvite, da pa so različne zaradi heterogenih smeri razvoja. Zgodovina je uvidela, da razvoj ni nujno enak napredku. Zato so karseda hitro ovrgli tovrstne sheme. Za ekonomijo¹³ pa se zdi, da ima shema *razviti-nerazviti* ravno danes največji vpliv¹⁴ in največje razsežnosti. Ne razmišljati o ekonomskih vprašanjih je danes namreč nemogoče.¹⁵ In tako se ekonomija posledično (iz)kaže kot največja ideologija sodobnega sveta.

¹³ Danes dominantna ekonomska doktrina je (neo)liberalizem. Torej, ko govorimo o ekonomiji in/ali gospodarstvu dejansko govorimo o (neo)liberalnem modelu.

¹⁴ Več o tem v poglavju 'Afrikanizmi: balkanizmi: orientalizmi'.

¹⁵ To pa seveda ne pomeni, da o gospodarskih vprašanjih ne moremo misliti skozi neekonomsko perspektivo.

5 AFRIKANIZEM

Do sedaj smo v diplomskem delu podrobneje pogledali kontekst nastanka in delovanje orientalističnega ter balkanističnega diskurza. Nanizali smo njune skupne točke in razlike. V predhodnem poglavju smo orisali nekatere ključne teoretske predpostavke, ki so za analizo tovrstnega diskurza neobhodne in zatorej nujne. Nujne v smislu, da teh diskurzov preprosto ne gre misliti zunaj zgoraj predstavljenih kategorij. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da to velja tudi za afrikanizem ali afrikanističen diskurz, ki je tudi osrednja in ključna tema pričujočega diplomskega dela.

5.1 KJE JE AFRIKA?

Morebiti se zgornje vprašanje zdi popolnoma nepotrebno, saj vendar vsi vemo, kje je Afrika. Vendar v nadaljevanju želimo pokazati, da temu ni tako. Pokazali bomo, da geografske meje Afrike, še manj pa kulturne meje, niso enoznačne, niso samoumevne niti zgodovinsko stabilne.

Nesamoumevnost enačenja Afrike s kontinentom Afrike ima vzroke, med drugim tudi v dojetanju kolonializma Francije, Italije in Španije ter njihovih severnoafriških kolonij, kjer gre za t. i. kolonializem na kratke razdalje oziroma za kolonizacijo soseščine (Baskar 2001). Vsaka kolonizatorica je poljubno premikala meje Afrike: Španci so mejo prestavili na Pirenejski polotok, Italijani pri Rimu, Francozi pa so poudarjali kontinuiteto med Francozi in Berberi v Alžiriji (Baskar 2001). Vendar lahko to fluidnost geografskih označb opazimo tudi znotraj kontinenta. Pri tem seveda nimamo v mislih samo ustvarjanje mej v času kolonializma, temveč tudi delitev na primer na severno, sredozemsko in subsaharsko Afriko. Kajti šele »na začetku neodvisnosti so se predstavniki afriških narodov sporazumeli, da v Afriko vključijo tudi severno Afriko« (Baskar 2001: 78). To, da se »Afrika ujema z geografskim kontinentom Afriko, torej ni samoumevno. Obstaja namreč zakoreninjena delitev na podsaharsko oziroma *črno* Afriko in na severno oziroma sredozemsko Afriko« (Baskar 2001: 78), pri čemer je tista prava, resnična Afrika zgolj podsaharska. Po našem mnenju je tovrstna delitev z antropološkega zornega kota neustrezna. Pa ne zato, ker bi Afriko želeli prikazati in obravnavati kot enoten koncept, saj je le-ta, kot smo predhodno tudi že poudarili, izjemno heterogena in kompleksna. Ta delitev se (po)kaže kot neustrezna že v primeru, če skušamo identificirati kriterije za to delitev. *Prvič*, ne moremo trditi, da je kriterij geografski,

saj puščava ni nikoli bila tista nepremostljiva ovira, ki bi oba dela ločevala, kajti skoznjo so vedno v preteklosti potekale pomembne trgovske poti. *Drugič*, ne moremo trditi, da je kriterij kultura,¹⁶ saj s tem pozabljamo na osnovno antropološko premiso, da so si včasih bolj oddaljene kulture bolj podobne kot geografsko najbližje, in obratno. *Tretjič*, ne moremo trditi, da je kriterij gospodarski, kajti primerjava bruto nacionalnega proizvoda (BNP) in gospodarske rasti nam na primer pokažeta večje podobnosti med Gabonom, Južnoafriško republiko in Tunizijo kot med Gabonom in njegovim sosedom Kongom.¹⁷ *Četrtoč*, kriterij tudi ne more biti religijski, saj je islam zelo razširjen tudi pod Saharo. *Petič*, kriterij tudi ni politični, saj so države severno in južno od Sahare bile kolonialne in so danes še vedno v primežu neokolonializma. Tako se nam kot edini kriterij, ki vzdrži naše razmišljanje, pokaže kriterij barve kože oziroma rase. »Biti Afričan je kratkomalo pomenilo biti črn. Bilo je stvar barve kože« (Kaye 2001: 54). Na tem mestu se strinjamo z Baskarjem (2001: 79), da ni »razen barve kože nobenih drugih razlogov za izločitev severne Afrike«. Obenem pa menimo, da je tovrstna redukcija posameznih kultur na podlagi rase lahko nevarno početje, kajti na te rasne značilnosti se pozneje (skoraj vedno) prilepijo še kulturne konotacije.

Takšnih in podobnih delitev je še več. Nekateri ločijo nižinsko in višinsko Afriko, spet drugi jo delijo na podlagi kultur ...

A čeprav smo mnenja, da so nekatere delitve smiselne, da veliko ustrežneje (mogoče edine pravilno) opišejo stanje v Afriki, v nadaljevanju pri pisanju o Afriki ne bomo uporabljali delitev. Vendar ne trdimo, da je Afrika enotna, uniformna. Še več. Ne le, da meje ne postavljamo na robove kontinenta, temveč takisto meje ne postavljamo pod Saharo. Afrika je nedvomno neskončno različna. Tako različna, da se vsaka delitev (iz)kaže kot preveč površinska. Zato bomo v sledečem pisanju o Afriki, tudi ko bomo uporabili besedo Afrika v ednini, vedno imeli v mislih Afriko v množini – torej Afrike.¹⁸

¹⁶ Kulturo v celotnem diplomskem delu razumemo kot način življenja.

¹⁷ BNP na prebivalca v USD v letu 2003 je bil naslednji: Gabon 3340 USD, Južnoafriška republika 2750 USD, Tunizija 2240 USD, Kongo 650 USD (vir: Svetovna banka).

¹⁸Iz tega gledišča je pisana tudi, po mojem mnenju, ključna referenca o Afrikah v slovenskem jeziku: *Afrike*, ki so izšle leta 2001 pri Časopisu za kritiko znanosti. Posamezni članki so navedeni na koncu diplomskega dela med literaturo.

5.2 ZGODOVINA OBLIKOVANJA AFRIKE/AFRIKANIZMOV

Ker je kultura kumulativen proces, je za razpravljanje in razumevanje sodobnega delovanja afrikanizma neizogibno, da se natančneje spogledamo z zgodovinsko konstitucijo načina govorjenja in pisanja o in gledanja na Afriko ter Afričanke in Afričane. Afrika je bila skozi zgodovino različno reprezentirana: od popolnoma nevtralnih oznak do skrajno negativnih konotacij. Uporaba pasivnega glagolskega načina, ki izraža pasivnost, v predhodnem stavku ni naključna, saj je uporabljena v smislu Marxove trditve »Ne morejo se zastopati, ampak morajo biti zastopani« (Marx 1967: 563).¹⁹ Takšno prepričanje se je globoko usidrilo v zahodnjaško držo do Afrike.²⁰ Da pa mi sami nismo takšnega mnenja, bomo hkrati s prikazom zahodnjaškega reprezentiranja pokazali tudi nekatere ključne koncepte in ideje, ki so plod Afričanov²¹ (tako v Afriki kot drugod po svetu). Njihova dela ne zaostajajo ne v kvantiteti ne v kvaliteti. Vendar obenem velja obelodaniti velikokrat spregledano dejstvo: pisanje lastne kulture ni nujno boljše in drugačno od branja o lastni kulturi. Povedano še drugače, pisanje o lastni kulturi je velikokrat le skrivljeno zrcalo vsega tistega, kar lahko o njej preberemo.

5.2.1 Zahodnjaška perspektiva

Naj takoj na začetku tega podpoglavja natančno opredelimo, da s terminom '*Zahod*' oziroma '*zahodnjaški*' razumemo področje Zahodne Evrope ter Severne Amerike,²² z '*zahodnjaško perspektivo*' pa enačimo dominantno držo Zahoda, nikakor pa s tem ne razumemo drže vseh Zahodnjakov. Kot smo že poudarili, so se reprezentacije Afrike skozi zgodovino spreminjale. Torej, kako to spreminjanje zahodnjaških reprezentacij o Afriki adekvatno povzeti v diplomskem delu, brez da bi izgubili pomembne detajle in brez da bi zaobjemali preveč široko? Naj se preučevanja lotimo v kronološkem sosledju (torej linearno) ali naj raje

¹⁹ V originalu je nemška beseda 'vertreten', ki podobno kot angleška 'represent' pomeni v slovenskem prevodu dvoje: predstavljati in zastopati. Ker gre za vsebinsko različna termina, je prevajanje te besede neustrezno. To pa je razlog, zakaj sami uporabljamo tujko 'reprezentirati', ki vključuje oba pomena.

²⁰ Analogija, ki se nam na tem mestu vsiljuje, je sodobna retorika o gospodarskem položaju afriške celine, za katero velja vsesplošno prepričanje, da je potrebna pomoči Zahoda, saj si sama ne more pomagati.

²¹ Čeprav to ni predmet diplomskega dela, velja omeniti dejstvo, da so od samega začetka srečanj med Afričani in Evropejci tudi Afričani oblikovali podobe o Evropejcih (Grinker in Steiner 1999: 680).

²² Mogoče bi lahko '*zahodnjaški pogled*' enačili s skupino G7 – sedem gospodarsko najbolj razvitih (in vplivnih) držav. Vendar raje ostanimo na zgornji omejitvi, saj se omejitev na G7 lahko izkaže za preveč redukcionistično.

podobne podobe različnih časovnih trenutkov obravnavamo skupaj (torej ciklično)? In mogoče najpomembnejše vprašanje, na kateri časovni točki sploh začeti pisati?

Odločili smo se, da začnemo s tiste časovne točke v zgodovini, ki je za Evropo ključnega pomena. Začeli bomo pri Grkih, v času rojstva Evrope, v tistem času zgolj mitološkega lika in ohlapnega zemljepisnega pojma (Hay 1995). Nato pa se bomo sprehodili po linearni²³ časovni premici vse do današnjih dni, pri čemer bomo izpostavili pomembne premike v evropski zgodovini,²⁴ ki so bili odločilni za spremembo razumevanja njih samih in posledično tudi spremembo gledanja na Afriko, Afričane in Afričanke.

5.2.1.1 Grčija

Naj na začetku v spomin priključimo vsesplošno znano grško mitološko zgodbo o Evropi. Evropa je bila hči Agenorja, tirskega kralja, živečega na obalah takratne Fenicije, današnjega Libanona. Vanjo se je zaljubil Zeus ter se spremenil v bika, da bi se je lahko polastil. Evropa se je nad kreaturo bika navdušila in mu splezala na hrbet. Potem se bik z Evropo požene v morje in jo odnese na Kreto. Evropa rodi več otrok in se poroči s kretskim kraljem (Fontana 2003: 13, Hay 1995: 23).

Ideja Evrope je bila takrat sinonim zgolj za celinski del Grčije, ki pa se je z grško kolonizacijo po Sredozemlju razširila severno in zahodno od nje. Kolonizacija je med devetim in šestim stoletjem pr. n. št. doživela svoj višek. Takrat prideta v veljavo tudi izraza Azija in Libija, ki v takratni dualni delitvi sveta sestavljata Vzhod oziroma Azijo. Vendar že Herodot zavrne

²³ Pri tem pa z linearnostjo ne razumemo golih preskokov od Grčije preko Rima do krščanstva, renesanse, razsvetljenstva, politične demokracije in industrijske revolucije, kot splošno znano zahodnjaško shemo, ki jo kot zavajajočo upravičeno razglasi Wolf (1998: 25-26). Kljub dejstvu, da bomo tovrstno zahodnjaško shemo zgodovine uporabili v nadaljevanju, menimo, da ne gre za zaprte entitete brez medsebojnih povezav. Še več, smo mnenja, da je tovrstno učenje svetovne zgodovine delček zahodnjaške ideologije, ki je 'zaslužna' (tudi) za oblikovanje afrikanizmov, predstavljenih v nadaljevanju. Zato shemo tudi uporabljamo.

²⁴ Z zornega kota več kot trideset let stare izjave britanskega zgodovinarja Hughja Trevor-Roperja, češ da »čeprav bo mogoče nekega dne učiti neko afriško zgodovino, je za zdaj možno pisati zgolj o zgodovini Evropejcev v Afriki, drugo je 'samo tema'« (Brumen in Jeffs 2001: viii), bi se način dela v tem diplomskem delu lahko izkazal kot paternalističen (kakršna je namreč zgornja izjava). Vendar naj izpostavimo pomembno razliko. V diplomskem delu ne pišemo o Evropejcih v Afriki, temveč pišemo o Afričanih, kot so jih videli v Evropi.

takšno delitev in sprejme tripartitno delitev sveta: svet je razdeljen na Evropo, Azijo in Libijo. Besede Afrika v takratni Evropi še niso poznali. In ker Libije niso poznali oziroma so o njej vedeli zelo malo, v tistem času skorajda ni bila del evropskega imaginarija (Hay 1995: 24-25). Ker o njej niso vedeli ničesar, za njih preprosto ni obstajala. To je veljalo predvsem za Afriko pod Saharo, za današnjo Severno Afriko pa je veljalo v splošnem zelo pozitivno mnenje, ki ga je gojil tako evropski zgodovinar Herodot kot Aleksander Veliki (Plut 2001: 208).

5.2.1.2 Rim

Pojem Afrike vpeljejo šele Rimljani, ki celino Libijo preimenujejo v Afriko, ki pa je pomenila dolino reke Nil, obale Rdečega morja ter obale Sredozemskega morja. Sredozemsko morje je takrat predstavljalo tisti prostor, ki je povezoval 'Evropo' in njene postojanke (Hay 1995: 25). Vse ostalo je (p)ostalo barbarsko. Barbarsko v grškem pomenu besede, ki je dobesedno pomenilo »tistega, ki se ni mogel tekoče izražati v grščini: šlo je le za onomatopejo, s katero so poskušali opisati težave pri izražanju človeka, ki ne zna govoriti in 'jeclja' (Fontana 2003: 9). Rimljani, »/z/aprti sami vase« (Fontana 2003: 19), saj so se zanimali le za grško kulturo, vse ostale sosednje kulture pa so bolj ali manj ignorirali (Fontana 2003: 19), so to ustvarjeno idejo barbara prevzeli od Grkov. Svet so, za razliko od delitve Grkov, razdelili na dva dela: »cesarstvo in barbare« (Fontana 2003: 19), saj je Plinij trdil, da »je Evropa boljša od obeh in da je porodila 'zmagovito ljudstvo vseh narodov', zato marsikdo trdi, 'da ni tretjina, marveč polovica sveta'« (Fontana 2003: 19). A pozneje so Rimljani prevzeli tripartitno delitev sveta: troje celin Evropa, Azija in Afrika, ki jih ločujejo Sredozemlje, Don in Nil (Hay 1995: 28).

Tako je za antično Grčijo ter Rim veljala (Fontana 2003: 19)

podobna kratkovidnost, kakršno razodeva na obrežju Črnega morja izgnani Ovidij, ko kliče 'sredi peščin na koncu sveta sem ostal': na meji, onstran katere ni drugega kakor barbarstvo, mraz in grozota. Navada, da so gledali človeštvo v izkrivljeni površini barbarskega zrcala, jim je onemogočala, da bi opazili, da so onstran limesa drugi svetovi, druge kulture pa celo znanost in tehnologija, ki presegata njuni.

Vendar tistega onkraj limesa (beri Sahare) niso poznali, zato o tem tudi niso razmišljali. Če bi si upali posplošiti razmišljanje o Afriki antične Grčije in Rima, bi lahko dejali, da Evropejci

takrat niso gojili negativnih podob do na primer črne barve polti oziroma na ta del sveta niso gledali kot na inferiornega (Plut 2001: 208), čeprav so nastavke za svojo superiornost že oblikovati z uporabljanjem kategorije barbar.

5.2.1.3 Krščanstvo

Stvari pa se začno spreminjati s širjenjem rimskega cesarstva ter z nastopom in vedno večjim vplivom krščanstva (ki v četrtem stoletju s Konstantinom postane tudi uradna vera rimskega cesarstva). Evropa s krščanstvom dobi več stoletij trajajočega legitimatorja, ki ji je (predvsem) s pomočjo svete knjige pomagal okrepiti večvreden položaj, ki sta si ga začela ustvarjati antična Rim in Grčija. Krščanstvo »se je izkazalo sposobno prilagoditi tri celine poganske antike tridelni delitvi sveta med Noetove sinove« (Hay 1995: 29). In na tem mestu, na tej točki v zahodni zgodovini se drastično spremeni odnos med celinami. Kot smo že zgoraj poudarili, do takrat ne gre govoriti o kakršnihkoli negativnih podobah, ki bi jih Evropejci gojili do Afrike, Afričanov. Za revolucionarni obrat v razumevanju Afrike so poskrbele številne interpretacije Biblije.²⁵ Povzemimo v nadaljevanju bistvene odlomke iz devetega poglavja Geneze, prve Mojzesove knjige (Hay 1995: 29):

¹⁸ *Noetovi sinovi, ki so prišli iz ladje, so bili: Sem, Kam, Jafet; Kam pa je bil oče Kanaanov.*

¹⁹ *Ti trije so bili Noetovi sinovi in po njih se je obljudila vsa zemlja.*

²⁰ *Noe je začel obdelovati zemljo in je zasadil vinograd.*

²¹ *Ko pa je pil vino, se je upijanil in razgalil sredi svojega šotora.*

²² *Kam, oče Kanaanov, je videl nagoto svojega očeta in to povedal bratoma zunaj.*

²³ *Sem in Jafet sta vzela plašč, ga dala na svoje rame ter navzad gredoč pokrila nagoto svojega očeta, tako da je bil njun obraz proč obrnjen in da nagote svojega očeta nista videla.*

²⁴ *Ko pa se je Noe od vina streznil in zvedel, kaj mu je storil njegov najmlajši sin,*

²⁵ *je rekel: 'Preklet bodi Kanaan! Bodi hlapec hlapcev bratoma!'*

²⁶ *Potem je rekel: 'Hvaljen Gospod, Bog Semov! Kanaan mu bodi hlapec!'*

²⁷ *Razširi naj bog Jafeta; naj prebiva v Semovih šotorih. Kanaan mu bodi hlapec!'*

²⁵ Po našem mnenju so ravno interpretacije in tolmačenja in ne Biblija sama tiste, ki so na takratne predstave o svetu prilepile takšne konotacije.

V nadaljevanju so opredeljena še področja, ki bi jih Noetovi sinovi naj poselili (Hay 1995: 30). Zgornji odlomek so pozneje neštetokrat interpretirali. A do sedmega stoletja se je oblikovalo in ustalilo razumevanje odnosa do celin: Evropa je tako bila »dežela Jafeta, dežela poganov, Grkov in kristjanov« (Hay 1995: 34); Azija »dežela semitskih ljudstev, slavnih po tem, da so nam dala patriarhe in preroke, izvoljeno ljudstvo in Kristusa samega, toda – kot dežela obrezanih privržencev starejših zakonov – obsojena na manjvrednost (Hay 1995: 35-36); za Afriko in množico »nesrečnih potomcev Kama, je bila podrejenost Hamitov enako jasno zapisana /.../ 'Bodi hlapec hlapcev bratoma'« (Hay 1995: 34-35).

S to biblijsko zgodbo so Evropejci svoj občutek superiornosti, ki so ga negovali tudi z idejo barbara, utrdili in mu dodali verske temelje (Plut 2001: 209). Zgodba pa je trajala in trajala. Tako je prekletstvo Kama in delitev sveta med Noetove sinove bilo moč zaslediti tudi v trinajstem stoletju (Hay 1995: 55). Vsi pomembni in vplivni misleci do tistega časa (sv. Avguštin, sv. Hieronim, Izidor Seviljski itn.) so pri komentarjih Geneze uporabljali iste podobe, ki bi jih bilo mogoče strniti v naslednji pesnitvi z naslovom *Cursor Mundi* iz štirinajstega stoletja (Hay 1995: 59):

*Vitez, in tlačan, in svobodnjak,
iz teh treh se je začelo življenje;
O Sem svobodnjak, o Jafez vitez,
tlačan je Kam preklet.*

Še vse do zgodnjega sedemnajstega stoletja je bilo mogoče zaslediti sklicevanje na razpravo o Kamu (Hay 1995: 118). Ko so začeli izdelovati zemljevide, so na primer v štirinajstem stoletju samo potrjevali tripartitno delitev sveta in s tem ohranjali legendo o Noetovih sinovih (Hay 1995: 103). V petnajstem stoletju nastane rokopis z zemljevidom, ki »prikazuje na vsakem delu tripartitnega sveta kakšno risbo. Med čustvi, ki jih zbujeata Azija in Evropa, ni dosti razlike: obe predstavljata mestna poslopja. V nasprotju s tem je Afrika prikazana kot džungla z divjimi živalmi« (Hay 1995: 104). Vendar pa takšnega pogleda na svet niso ponujali zgolj (katoliški in protestantski) teologi, temveč so se jim pridruževali tudi zgodovinarji, ki so se ukvarjali z najstarejšimi obdobji (Hay 1995: 116).

5.2.1.4 Islam

Ker smo mnenja, da islama ne moremo ločevati od zgodovinske konstitucije Evrope, bomo naredili kratek izlet, da predstavimo, kako so muslimani tistega časa gledali na Afričane in Afričanke. Islam, katerega začetek je v sedmem stoletju, je zaradi egalitarnih zakonov, zapisanih v Koranu, kaj hitro pridobil številne privrženca. Islam se namreč ni oziral na barvo kože (kot je to počelo krščanstvo) (Plut 2001: 209), temveč je zagovarjal enakost vseh ljudi in hkrati je imel izjemno »zmožnost asimiliranja drugih kultur (Fontana 2003: 61) ter »sposobnost, vsaditi občutek za skupnost« (Fontana 2003: 61). Na podlagi teh lastnosti je islam v osmem stoletju že osvojil tudi evropsko stran Gibraltarja (Plut 2001: 210), s čimer mu je uspelo »preobraziti velik del starogrško-rimskega in krščanskega sveta« (Fontana 2003: 61). Ravno te lastnosti islama pa so vplivale tudi na spremembo zahodnjaškega pogleda na Afriko, saj so Zahodnjaki islam videli kot sovražnika, Afričane pa kot morebitne vojaške partnerje proti širjenju islama (Grinker in Steiner 1999: 682). Afričane so tako na eni strani videli kot barbore, na drugi kot sodelavce.²⁶

5.2.1.5 Razsvetljenstvo

Krščanstvo je začelo izgubljati vpliv, ki ga je imelo dolga stoletja. Nasprotja so prihajala od znotraj, tako s strani duhovščine kot od vernikov. Krščanstvo sicer že od samega začetka ni bilo notranje enotno, a s časom se je notranji razkol le večal in krnil njegov vpliv. Vzroki pa so tleli tudi zunaj. Na eni strani islam. Po drugi strani pa je vedno več učenjakov začelo verjeti in dokazovati, da je človek (in ne Bog) središče sveta. Sedemnajsto stoletje je bilo nekakšno potovanje »od vere k razumu« (Fontana 2003: 114). Navdih za prihodnost so iskali v preteklosti.

Suženstvo je bilo do takrat že vpeljana praksa, vendar razsežnosti, ki jih je čezatlantska trgovina s sužnji dobila v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, so bile nezamisljive.²⁷ Pred

²⁶ Na videz nekoliko kontradiktorna izjava, dejansko pa gre za uveljavljeno paradigmo gledanja na druge kulture, skupine, ljudi. Tukaj je na delu koncept ambivalence. Če naj diskurz deluje, mora »nenehno zdrsevati /.../ mora ustvarjati razliko« (Bhabha 2003).

²⁷ Med letoma 1600 in 1800 se je število prepeljanih sužnjev iz Afrike preko Atlantika povzpelo na osem milijonov (Fontana 2003: 128), med letoma 1701 in 1810 so »prisilno izvozili iz Afrike čez šest milijonov ljudi« (Wolf 1998: 281).

tem je bilo suženjstvo slepo za barvo kože (Wolf 1998: 280). Kaj se torej zgodi v sedemnajstem stoletju, da Afričani postanejo dobesedno sinonim za sužnje? Na tem mestu se strinjamo z nekaterimi avtorji (Fontana 2003: 128; Brumen in Jeffs 2001: v), da je bilo razsvetljenstvo tisto, ki ni govorilo zgolj o enakosti, svobodi, temveč je postavilo jasne temelje rasizmu, katerega razmah je opaziti po letu 1650 ter nadalje s kolonizacijo Severne Amerike z iztrebljanjem indigenih Američanov in zaslužnjevanjem Afričanov (Bernal 1991: 201-202). Že Aristotel je povezoval »'rasno superiornost' s pravico zaslužniti druga ljudstva, posebno tista s 'suženjskimi dispozicijami'« (Bernal 1991: 202). Podoben pristop so ubrali tudi vsi pomembnejši filozofi sedemnajstega in osemnajstega stoletja – John Locke, David Hume, Benjamin Franklin, Voltaire, Montesquieu,²⁸ Rousseau itn. (Bernal 1991: 202-204). Locke je obsojal zaslužnjevanje ljudi iste nacionalnosti, medtem ko je upravičeval suženjstvo kot rezultat ugrabitve v pravični vojni (Bernal 1991: 203). Ravno tako je Voltaire o temnopoltih delil podobno rasistično stališče: »Lahko rečemo, da je njihova inteligenca, čeravno ni drugačne vrste kakor naš um, manjvredna« (Fontana 2003: 128). Montesquieu kot velik razsvetljeni mislec je trdil, da »je suženjstvo v nasprotju z naravno pravico, po kateri se vsi ljudje rodijo svobodni in neodvisni« (Fontana 2003: 128). A hkrati je to pravico odrekel temnopoltim, rekoč, da »se človek ne more sprijazniti z mislijo, da bi bil Bog, ki je nadvse preudarno bitje, položil dušo, še zlasti poštenjaško dušo, v povsem črno telo« (Fontana 2003: 128). S tovrstnimi trditvami so Afričani postali najbolj množični sužnji. Proti koncu sedemnajstega stoletja je mnenje, da so Črnci samo en člen nad opicami v človeškem razvoju (Bernal 1991: 203), postalo obče sprejeto. Temna polt postane sinonim za »moralno in mentalno inferiornost« (Bernal 1991: 203).

Rasističnim razmišljanjem razsvetljenskih filozofov so se pridružili še različni 'znanstveniki', ki so vsi po vrsti 'dokazovali' evropsko superiornost. Svojo superiornost so povezovali s prijaznejšim okoljem,²⁹ z idejo napredka,³⁰ z medicino.³¹ Podoba Afrike, Afričanov in

²⁸ Sicer je Montesquieu zagovarjal vse do devetnajstega stoletja enotno sprejeto stališče (Bernal 1991: 170), ki ga Martin Bernal (1991) imenuje 'Starodaven model' (*Ancient Model*), po katerem je grška kultura nastala pod vplivom egipčanske in feničanske kolonizacije 1500 let pr.n.št. V drugi polovici devetnajstega stoletja je ta model zamenjal t. i. 'Arijski model' (*Aryan Model*), v skladu s katerim je grška civilizacija rezultat Indo-evropejske kolonizacije s severa (Bernal 1991: 1-2), s čimer zanika kakršenkoli afriški vpliv na Grčijo.

²⁹ Sklepali so, da če sta pokrajina in podnebje v Evropi boljša kot na drugih kontinentih – torej morajo biti Evropejci tudi boljši (Bernal 1991: 28, Fontana 2003: 130).

Afričank se je drastično spremenila. Afrika je postala sinonim za tisti temni del sveta, za katerega je bolje, da je čim dlje od evropske civilizacije (Bernal 1991: 30).

5.2.1.6 Kolonializem

V petnajstem stoletju³² so Portugalci zapluli proti afriški celini, vendar je njena pestra notranjost³³ vse do devetnajstega stoletja za Zahodnjake ostala neznana (Appiah 2001: 222) in tako objekt številnih fascinacij in stereotipnih predstav, ki so podrobneje opisane v predhodnem poglavju. Devetnajsto stoletje je namreč tista prelomnica, ko Afrika postane »center zahodne imaginacije« (Chabal in Daloz 1999: 141). Ob koncu devetnajstega stoletja pa je kolonializem dosegel višek. To dokazuje tudi podatek, da so evropske kolonialne sile v šestdesetih letih devetnajstega stoletja nadzirale 10,8 % afriškega ozemlja, leta 1900 pa se odstotek povzpne na kar 90,4 (Južnič 1980: 96). Največ kolonialnih posesti sta pridobili Francija in Velika Britanija, nekaj pa tudi Portugalska, Italija, Španija, Belgija in Nemčija. Le-te so si na berlinski konferenci evropskih narodov leta 1884-85 do takrat pridobljeno kolonialno posest bolj ali manj arbitrarno tudi razdelile (Brumen 2001: 153), pri čemer pa niso upoštevale »prav nobenega kriterija razen interesa kolonialnih metropol in kompromisa med njimi« (Južnič 1980: 102). Posledično so se spremenili tudi uradni odnosi med kolonizatorji in koloniziranimi. Tako je Francija osnovala novo uradno ideologijo »francoskega imperija v Afriki« (Brumen 2001: 154), ki so jo poimenovali v skladu z vsebino, »mission civilisatrice« ali civilizacijska misija³⁴ (Brumen 2001: 153). Antropološka

³⁰ O povezavi ideje napredka z (zgodovinskim) razvojem pišejo Bernal 1991: 198-199; Fontana 2003: 133-149; Lévi-Strauss 1993: 24-26.

³¹ Medicina je takrat razvijala 'znanstvene' metode, »s katerimi so dokazovali, da imajo razne rase različen izvor in značajne poteze« (Fontana 2003: 130).

³² Seveda so Evropejci že prej potovali na afriško celino, tudi nižje od Sahare. O potovanjih Slovencev v Afriko pa pri nas piše Zmago Šmitek (1986, 2001).

³³ Da je bila notranjost afriškega kontinenta že vsaj tisoč let zelo živahna, nam pričajo nekateri podatki o tamkajšnji trgovini, pri čemer predvsem izstopa čezsaharska trgovina, ki je bila izjemnega pomena za severno Afriko, Bližnji vzhod in Evropo. Najpomembnejše podsaharsko izvozno trgovsko blago je bilo zlato, pa seveda tudi sužnji (Wolf 1998: 72).

³⁴ Načini vladanja so bili različni. Tako so Francozi pod vplivom razsvetljenskih idej o enakosti vseh ljudi prakticirali neposredni način vladanja, kjer je večina visokih uradnikov bila Francozov. Alternativni angleški posredni model vladanja pa je poiskal oporo v lokalnih afriških avtoritetah, ki so uživale vso legitimnost domačega prebivalstva. Če primerjamo ta dva modela vladanja, se je angleški, številnim zgrešenim

evolucionistična shema divjaštvo-barbarstvo-civilizacija je tukaj padla na plodna tla in se pokazala kot zelo produktivno ideološko orodje. Civilizirani Evropejci so se tako čutili poklicane, da civilizacijsko, torej moralno oplemenitijo Afričane (Brumen 2001: 154), »da bi prinesli luč civilizacije temnim stranem sveta« (Osundare 2004: 24). Afričani in Afričanke so v kolonialnem obdobju postali objekt številnih, predvsem znanstvenih, a tudi bolj poljudnih zanimanj, raziskovanj in opisovanj. A vsa so govorila isti jezik, kolonialni jezik. V številnih književnih delih se pojavi lik Afričana. V *Srcu teme*, danes najbolj znanem romanu o Afriki, Joseph Conrad (2004: 57-58) piše:

Nato pa smo nenadoma, potem ko smo se z muko prebili mimo še katerega od ovinkov, zagledali pred seboj ograde in stene iz ločja in koničaste strehe iz trave, pozdravil nas je pravcati izbruh krikov, vrvež črnih udov, množica ploskajočih dlani in topotajočih stopal, pozibavajočih se teles, obračajočih se oči, vse to pod napol dvignjenim zastorom težkega, negibnega listja. Parnik se je počasi pomikal vzdolž roba črne in nerazumljive vročičnosti. Nas je to predzgodovinsko ljudstvo preklinjalo, molilo k nam, nam izrekalo dobrodošlico – kdo bi to vedel? Bili smo odrezani od razumevanja svojega okolja; drseli smo mimo kot fantomi, kot prikazni, začudeni in skrivaj zgroženi, kot bi se počutila skupina umsko zdravih ljudi, ko bi prisostvovala izbruhu navdušenja v kakšni norišnici. Nismo mogli dojeti tega, kar je bilo pred nami, zakaj bili smo že predaleč v času in se nismo več spominjali, popotovali smo skozi noč pradavnin, prvotnih obdobj, tistih, ki jih ni bilo več, za katerimi je ostalo komajda kje kakšno znamenje – spomin pa nobeden.

Zgornji citat smo izbrali zato, ker jasno uporablja kolonialno retoriko, ki jo želimo izpostaviti v tem podpoglavju. Prebivalci ob reki Kongo so reprezentirani v skladu s takratnim dominantnim afrikanističnim³⁵ diskurzom: obnašajo se spontano, nečloveško, divjaško, bebasto, (fizično in seksualno) nasilno; so predniki Evrope in pred njimi je še dolga pot, ki jo bodo morali prehoditi, da bodo dosegli razvojno stopnjo Evrope. In zaradi tega so (bili) nesposobni (pre)živeti sami. Zato jim je Evropa pomagala.³⁶ Bili so potrebni civilizirane roke

predpostavkam navkljub, izkazal za veliko bolj učinkovitega (Young 2001, Brumen 2001, Ki-Zerbo 1977).

³⁵ Izčrpejšo analizo Conradovega romana je napisal tudi Chinua Achebe (2001).

³⁶ Kot primer odgovora naj bo naslednji citat: »Prišli so civilizirat divjake in pohodili afriško kulturo. Politični, ekonomski, kulturni in verski kolonializem so hodili z roko v roki« (Osundare 2004: 25).

in Evropa je bila tista, ki jim jo je ponudila. Kolonialisti so bili »prepričani, da Afriki 'ponujajo' samo tisto, kar v resnici potrebuje, pa tega pravzaprav niti sama ne ve, ni zmožna dojeti: dinamiko, razvoj ter prihodnost, povezavo s svetom, politično samoreprezentacijo, vstop v gibalno zgodovino« (Brumen in Jeffs 2001: viii). Afričane so obravnavali kot tiste, ki jih je šele treba naučiti »manir svetovne politike in trgovine« (Brumen in Jeffs 2001: viii).

5.2.2 Samokonstrukt

Vendar pa niso o Afriki in Afričanih govorili zgolj Zahodnjaki, temveč so Afričani in Afričanke tudi sami ustvarjali lastno podobo. Ponekod v odvisnosti in zgledovanju pri na primer kolonizatorjih, spet drugod neodvisno od ostalih virov (kolikor je to seveda sploh mogoče). Tako so na binarno logiko, ki se je skozi zgodovino zahodnjaške konstrukcije ugnezdila v omniprezentno podobo o Afriki, Afričanke in Afričani sami (tako tisti, ki živijo na kontinentu Afrike kot v diaspori po svetu) reagirali z dvema različnima reakcijama: ali so binarizme ohranili (in jih samo obrnili na glavo) ali pa so jih odpravili in presegli (ali vsaj poskušali to narediti). A cilj je bil eden: poskus zbuditi »spečega velikana« (Alexander 2003: 2) (beri Afriko) in »omogočiti Afričanov na kontinentu in v diaspori uiti legendarnemu prekletstvu Kama« (Alexander 2003: 2).

5.2.2.1 *Négritude*

Specifično obliko nacionalizma v Afriki po Južnič (1977) predstavlja ideja oziroma gibanje *négritude*,³⁷ ki nastane kot odgovor na posledice kolonializma. Je »konfrontacija afriških in evropskih ideologij« (Keita 1985: 146) in je »kreativen poskus izumljanja preteklosti« (Dathorne 1979: 218), a ne znotraj Afrike, temveč v francoskih kolonijah Zahodne Indije.³⁸ Junija 1932 so mladi iz francoske Zahodne Indije (med njimi E. Léro, R. Ménil in J. Monnerot) v Parizu osnovali revijo *Légitime Défense*, ki bi jo lahko šteli kot sprožiteljico tistega, kar so pozneje (po)imenovali *négritude*. »V svoji prvotni obliki /je ideja/ 'négritude' predstavljala, v največji meri, nekakšen dialog črnca-intelektualca s francosko kulturo, kateri

³⁷ Termin *négritude* je težko prevedljiv, a če to vseeno poskušamo narediti, bi ga lahko označili kot 'črnstvo', 'črnskost', kot 'bistvo črncev', 'bistvo afriške osebnosti' (Južnič 1977). Kot smo nakazali že v enem izmed predhodnih poglavij, so kot edino 'pravo' Afriko vse do 60-ih let prejšnjega stoletja razumeli le subsaharsko Afriko. Tako je tudi pri gibanju *négritude* veljala barva kože kot razločevalni kriterij. V poglavjih o *négritude* in panafricanizmu bomo torej takrat, ko bomo govorili o afriškem in Afriki, govorili o Afriki pod Saharo.

³⁸ Zahodna Indija je sinonim za Karibe ter Antile.

so pravzaprav pripadali tudi oni sami« (Južnič 1977: 71). Šlo je za poskus sinteze med Afriko in Francijo v kulturnem smislu. Grajali so kolonialno prevlado, vendar na drugačen način kot so to pozneje počeli tisti, zbrani ob reviji *L'Étudiant Noir*, ki so leta 1934 postali glavni protagonisti négritudske literature. Govorimo o Damasu, Cesairu in Senghorju (Dathorne 1979).

Neologizem négritude je namreč skovanka pesnika Aimé Césaira z otoka Martinique, ki je termin prvič uporabil leta 1939 v pesmi '*Zapiski o vrnitvi v domovino*' ('*Cahier d'un retour au pays natal*'). Istočasno pa sta s Cesairom sodelovala še Léopold Sédar Senghor iz Senegala in Leon Gontran Damas iz Francoske Gvajane. Ter še dva Afričana, Birago Diop in Ousmane Socé. S tem »afriška zavest ni bila več zahodnoindijski monopol, temveč je postala iniciativa Črne Afrike« (Dathorne 1979: 220). Lahko bi trdili, da je »/t/emelj tega koncepta /.../ v dokazovanju, da je Afrika dala značilen doprinos svetovni kulturi« (Južnič 1977: 71).

Drugi pol ideje négritude pa skriva v sebi svojo imanentno idejo afriške osebnosti, ki pooseblja ponos biti črn. Prvi je idejo afriške osebnosti, individualnosti osnoval Edward Wilmot Blyden,³⁹ pozneje pa jo je razvijal predvsem prvi predsednik Gane⁴⁰ Kwame Nkrumah (Južnič 1977: 71). Vendar pa je bil pesnik in senegalski predsednik Senghor tisti, ki je podal verjetno najbolj znano izjavo, češ da so čustva za črnce isto kot je razum za Helene oziroma za Grke (Dathorne 1979, Jeffs 2001, Jeffs 2003, Nesbitt 2005) ali Zahod, bi lahko dodali. Negativne značilnosti afriške kulture so spremenili v vrednote (Keita 1985: 146), slavili so »črnsko osebnost, za katero sta značilni čustvenost in mysticizem« (Jeffs 1996: 262).

Ideja négritude⁴¹ je tako postala nosilec kritike imperializma, zahteva po revolucionarnem razvoju Afričanov ali povedano še drugače, pomenila je rojevanje »črne civilizacije« (Južnič 1977: 71).

³⁹ E. W. Blydena bi lahko upravičeno označili za pionirja panafrikanizma (Alexander 2003, Smart 2003), o katerem bo več govora v sledečem poglavju.

⁴⁰ Gana, v času britanske kolonizacije Zlata obala, je postala uradno neodvisna država leta 1957 (Ki-Zerbo 1977: 603).

⁴¹ Nujno je poudariti, da gibanje négritude ni bilo notranje enotno. Delilo se je na desno krilo (glavni protagonist Senghor) in levo krilo (zagovornik Césaire) (Jeffs 2001: 392).

Négritude je bil deležen številnih kritik.⁴² Povečini so se nanašale na to, da gre za samo na glavo obrnjen zahodni rasizem. Da je torej antirasistični rasizem. Še več, kritiki so trdili, da ne le, da je proizvod zahodnjaške misli, temveč da »lahko služi evropskim ideološkim interesom« (Jeffs 1996: 262). Ali kot je négritude opisal Thomas Melone (v Dathorne 1979: 218): »/K/oncert, kjer je Evropa dirigent in Afrika bobnar«.

5.2.2.2 Panafrikanizem

Že sam termin panafrikanizem nam veliko pove o njegovi vsebini. Gre namreč za koncept neke vrste nacionalizma, vezanega na Afriko, gre za idejo afriške enotnosti, ki se je pojavila na prelomu devetnajstega in dvajsetega stoletja. Čeprav je za različne ljudi imel različne konotacije, je ideja panafrikanizma imela zelo velik vpliv na »formiranje antikolonialne ideologije« (Južnič 1977: 73).

Prvo panafriško konferenco je leta 1900 v Londonu organiziral Henry Sylvester Williams z namenom, da bi lahko razpravljali o položaju in problematiki situaciji, v katero so bili vpeti takratni črnci po svetu. Najbolj pereča problema sta bila trgovina s sužnji in kolonializem, ki je bil v polnem razcvetu. Naslednjih pet konferenc se je odvijalo pod organizacijsko taktirko W. E. B. Du Bois. Tako je druga panafriška konferenca bila v Parizu leta 1919 in je potekala istočasno s pariško mirovno konferenco, kjer so evropske sile pretresale vprašanja o prvi svetovni vojni. Naj samo poudarimo, da je na tej panafriški konferenci bilo sedeminpetdeset delegatov, vendar od tega le dvanajst delegatov iz devetih afriških držav (Dathorne 1979: 221).

Nato je leta 1921 sledila tretja konferenca v Londonu, Parizu in Bruslju, naslednja je bila leta 1923 v Londonu in Lizboni, nato leta 1927 v New Yorku. Šesta in hkrati zadnja konferenca pa je bila leta 1945 v Manchestru. Njegovi cilji so bili (iz)gradnja enotnosti vseh temnopoltih prebivalcev tega sveta, boj proti vsaki rasni diskriminaciji ter težnja po neodvisnosti (Južnič 1977: 73). Vendar vse do zadnje konference ni bilo zaznati trdnega afriškega interesa, kot ga pozneje predstavljajo Nkrumah (Gana), Kenyatta (Kenija), Banda (Malavi), Azikiwe (Nigerija) (Dathorne 1979, Južnič 1977), ki po neodvisnosti vsi postanejo visoki politični protagonisti.

⁴² Tem kritikam je ponovno odgovoril Senghor (1999: 630), češ da je négritude »humanizem dvajsetega stoletja«.

Panafriška ideja je postajala močnejša tudi zaradi nekaterih drugih istočasnih dogajanj. Tako je 1914. leta borec za enotno Afriko Marcus Garvey ustanovil Universal Negro Improvement Association (UNIA), ki je postalo znano pod parolo 'Afriko Afričanom' (Južnič 1977: 73). Garvey velja za tistega temnopoltega imigranta, ki je v Ameriki imel največji vpliv (Young 2003: 28). Konec 20-ih in v 30-ih letih prejšnjega stoletja je velik vpliv imelo tudi kulturno gibanje 'Harlem renesansa' v ZDA, pod čigar vplivom je nastalo sorodno gibanje négritude v Parizu. Naj na tem mestu orišemo dejstvo, da négritude ni isto kot panafricanizem. Če smo négritude opredelili predvsem kot kulturno gibanje, ki je imelo tudi politične implikacije, moramo panafricanizem označiti kot (skoraj izključno) politično idejo⁴³ s svojimi političnimi motivi, ki jih je nameraval doseči. Zato je panafricanistična literatura bila propagandistična (Dathorne 1979: 221), kar pa za négritude ne moremo trditi. Kljub omenjenim razlikam pa so vsi težili k istemu cilju: zagotoviti Afričanom po vsem svetu boljše življenjske razmere in nenazadnje pravičnejšo reprezentacijo in pravico do vpisa v zgodovino. Pri tem pa so, po mnenju nekaterih, ohranjali pomembno skupno lastnost, ki sta jo približno pred tridesetimi leti zapisala Vercoutter in Leclant, češ da je nujno poudariti, da »panafricanizem (ali négritude) na srečo nikoli ni imel nobenih rasističnih konotacij, čeprav je fundamentalno opredeljen z raso« (Vercoutter in Leclant v Alexander 2003: 15).

5.2.2.3 Afrocentrizem

Vendar ne moremo zaobiti dejstva, da tako négritude kot panafricanizem zgolj reproducirata »manihejske in esencializirane binarne opozicije, temeljne sami kolonialni misli« (Jeffs 2003: 89), s čimer pa so njihovi protagonisti proizvedli nov problem. Obračali so se na Afriko kot kontinent, pri tem pa so pozabili na notranjo kulturno, zgodovinsko in gospodarsko heterogenost ter izpustili kompleksna notranja razmerja (razredne, spolne, statusne, religijske razlike). Najbolj pereč problem je bilo ohranjanje rasne esencializacije, saj je utemeljevanje koncepta rase na bioloških temeljih »nevarno v praksi in zavajajoče v teoriji« (Appiah 2001: 225). In tako se je izkazalo, da velikokrat velja, da »/r/avno tiste strukture, ki igrajo obrambno vlogo v odnosu do zunanosti – v interesu večanja oblasti, avtonomije in enotne skupnosti – igrajo zatiralno vlogo navznoter in zaničajo mnogoterost same skupnosti« (Negri in Hardt

⁴³ Zaradi jasno izpovedanih panafricanističnih idej so si nekateri voditelji nakopali resne nasprotnike in sovražnike. Prvi ministrski predsednik Konga Patrice Lumumba je zagovarjanje ideje o enotni Afriki plačal s

2003: 97).

V idejo *négritude* je resno podvomil tudi senegalski teoretik Cheikh Anta Diop (1999), ki je ponudil nov način gledanja na zgodovino. Trdil je, da se civilizacija začne v Afriki in da ima sodobna afriška civilizacija svoje temelje v starodavnem Egiptu, in ne v Grčiji, Franciji ali Britaniji, kot govori danes prevladujoči model zgodovine (Keita 1985: 147), torej arijski model. Diop je sproduciral afrocentrizem, Afriko je postavil v središče svetovne zgodovine. Pri tem pa je samo obrnil evrocentrizem (Appiah 1999) in tako binarno logiko rasne esencializacije pripeljal v drugo skrajnost. Ali je torej mogoče uiti tej dolgi krožni verigi binarizmov in dihotomij?

5.2.2.4 Onkraj binarizmov

V času antikolonialnih gibanj, dekolonizacije in pozneje so začela nastajati številna dela, ki bi jim lahko naredi pridevnik postkolonialna.⁴⁴ Postkolonialna v smislu, da so širila vednost bivših kolonij in da so izhajala iz premise, da morajo Zahodnjaki in Zahodnjakinje, tako tisti zunaj kot znotraj akademskega establishmenta, njihovo drugačno védenje, drugačno perspektivo vzeti enako resno, kot zahodnim enako pomembno (Young 2003: 20). Poskušala so razmišljati onkraj manihejske logike dihotomij: center-periferija, zatiralci-zatirani, prvi-tretji svet, zunanost-notranjost. Gre za nova znanja, ki so bila (povečini) plod osebnih izkušenj⁴⁵ in analitičnega interdisciplinarnega umeščanja le-teh v širši kontekst. Povedano drugače, gre za znanja, ki prakso vpnejo v teorijo. In obratno, ki teorijo delajo v praksi.

svojim življenjem (Osundare 2004: 25, Sartre 1964: 391).

⁴⁴ Naj nekoliko problematiziramo termin postkolonialen oziroma postkolonializem. Je namreč dvoumen in zato sporen. Ali predpona post- nakazuje obdobje po koncu kolonializma? Tega seveda na moremo trditi, saj pregled trenutne situacije v bivših kolonijah, ki so danes uradno neodvisne države, ne more spregledati dejstva, da so odnosi neokolonialni: države so politično neodvisne, česar pa za ekonomsko in kulturno situacijo ne moremo trditi (Slemon 2001: 101-105). Zato bi morebiti bilo bolje uporabljati termin trikontinentalen, kot prostor treh kontinentov (Afrike, Azije in Latinske Amerike s Karibi) (Young 2003: 17). Zaradi nepoznavanja izraza vztrajamo na postkolonialen.

⁴⁵ Govorimo o izkušnjah t. i. subalternih (marginaliziranih, potlačeni), ki so predvsem s prispevkom Spivakove (1997) postali osrednja tema postkolonialnih študij. Spivakova zagovarja trditev, da subalterni nimajo zgodovine in ne morejo govoriti (Spivak 1997: 28). Spivakin koncept je bil deležen številnih kritik (med njimi Young 2004; Pickering 2001).

Eden izmed njih je bil tudi Frantz Fanon, borec za dekolonizacijo Alžirije in »glas 'afriške revolucije'« (Cooper 2003: 38). Čeprav bi ravno Fanonu⁴⁶ lahko očitali, da je v njegovem delu jasno izražena »absolutna opozicija kolonizator - kolonizirani« (Brumen in Jeffs 2001: ix), ki se kaže tudi v izjavi, da naj »zadnji postanejo prvi« (Fanon 1963: 40), se moramo strinjati, da je Fanon to ločnico poskušal preseči. Trdil je, da dekolonizacija ponuja presežek k razumevanju binarnih opozicij. V knjigi *Upor prekletih* (Fanon 1963: 40) piše: »Za kolonialni svet /.../ je značilna dihotomija, ki jo vsiljuje. Dekolonizacija pa združi razdeljeni svet, ko mu z radikalno odločitvijo odvzame heterogenost in ga zedini na podlagi narodnosti, včasih rase«. Vendar Fanon ni bil nacionalist in ne zagovornik rasnih esencializacij (Cooper 2003: 38). Zato je bil kritik tako négritude kot panafrikanizma. Za Fanona je nacionalizem bil »meščanska ideologija, ki so jo prevzeli tisti, ki so raje stopili v kolonialno strukturo, kot da bi to strukturo obrnili« (Cooper 2003: 38). Sam je sicer zagovarjal nacionalno državo,⁴⁷ ki pa jo je razumel kot »prestopno fazo k splošni družbeni transformaciji, po kateri naj bi nacionalno zavest nadomestila nadsocialna socialna zavest« (Jeffs 1996: 265). Fanon je trdil, da dekolonizacija ne sme temeljiti na mitični črnski identiteti, ki zgolj obrača kolonialna nasprotja in jih s svojo dialektiko na noben način ne more preseči. Transcendenca je možna zgolj kot posledica boja proti institucijam (Jeffs 1996: 262), ki ohranjajo binarne kolonialne sheme. In način takšnega boja je Fanon videl v uporabi nasilja. Za kolonizirane je nujno, da na kolonizatorjevo nasilje odgovorijo s kontranasiljem, kajti »vedno je dekolonizacija nasilen pojav« (Fanon 1963: 29). Le z uporabo nasilja je mogoče sprožiti »nastanek novega ter očiščenega in nepodrejenega subjekta« (Jeffs 1996: 263) ter kreniti na edino »pot k osvoboditvi« (Negri in Hardt 2003: 115). Nasilje je po Fanonu pogoj možnosti transcendece kolonialnih struktur. Še več, »/k/er ni sredstvo za končno sintezo, ta negativiteta ni politika sama po sebi, ampak pomeni ločitev od kolonialistične dominacije in odpira polje za politiko« (Negri in Hardt 2003: 116). In le »na tem odprtem terenu sil« (Negri in Hardt 2003: 116), daleč stran od kolonialne dialektike, je mogoče biti boj za drugačen svet in pravičnejše reprezentacije.

⁴⁶ Eno izmed kritik Fanona je napisal Wright (1986).

⁴⁷ Nacionalne države so tipični proizvod Zahoda, saj so nastale v Evropi ter bile kasneje, tudi s pomočjo kolonializma in/ali imperializma, izvožene po celem svetu. Tako je koncept nacionalne države »pomenil prevzem evropocentrične misli oziroma politično ali kulturno reprezentacijo pod pogoji, ki si jih je izmislila kolonialna Evropa« (Jeffs 1996: 265).

Seznam tistih teoretikov in/ali umetnikov, ki so poskušali delovati onkraj binarizmov, je precej dolg. Tudi področij, na katerih so delovali, je mnogo. Čeprav se ne bomo spuščali v globljo analizo, je neobhodno, da nekatere med njimi na tem mestu vsaj omenimo. Iz vrst borcev in teoretikov za dekolonizacijo naj poleg Fanona omenimo še Amilcarja Cabrala (Brumen in Jeffs 2001, Jeffs 1996). Iz vrst postkolonialnih literarnih ustvarjalcev velja omeniti vsaj naslednje: Chinua Achebe, Amos Tutuola, Ben Okri, Wole Soyinka (Jeffs 1996, Jeffs 2003). Iz vrst filmskih režiserjev morda: Mohammed Soudani, Djibril Diop Mambéty.

5.3 KAKO DELUJE AFRIKANIZEM DANES?

Vsaj od devetnajstega stoletja naprej lahko na Zahodu sledimo kontinuiranemu vzdrževanju dominantnega razumevanja Afrike, ki se v pisanju in govorjenju novinarjev in različnih strokovnjakov o sodobnih dogajanjih v Afriki ohranja še danes. Na tem mestu se strinjamo s Petrom Weiblom (1997:13), da kolonializem ni imel samo dolge, petstoletne zgodovine, temveč je posledice mogoče čutiti še danes. Sicer hkrati opazamo težnje k spreminjanju tovrstnega afrikanističnega diskurza,⁴⁸ ki pa se ob vedno ostrejših in izrazitejših krizah v Afriki, ob vedno trdnejših neokolonialnih razmerjih in ob vedno kompleksnejših globalnih odvisnostih (po)kaže kot izrazito trdovraten.

V nadaljevanju bomo zgornjo trditev poskušali potrditi z analizo enega izmed ključnih agensov socializacije in ideološkega aparata – medijev, še natančneje, tiskanega časopisa. Za analizo smo izbrali dnevnik *Delo*, ki v Sloveniji uživa status osrednjega dnevnega časopisa. Analiza bo zajemala obdobje štirinajst dni, in sicer od ponedeljka, 4. 7. 2005 do sobote, 16. 7. 2005.⁴⁹ Obdobje pa ni poljubno izbrano. Med 6. 7. in 8. 7. 2005 se je namreč v Gleneaglesu blizu Edinburgha na Škotskem odvijalo medijsko zelo odmevno srečanje sedmih gospodarsko najbolj razvitih držav⁵⁰ in Ruske federacije, imenovano Vrh G8. Afrika in okolje sta bili osrednji temi zasedanja. Ravno tako medijsko odmevna pa je bila največja glasbena prireditev

⁴⁸ Na začetku je bilo te pobude mogoče opaziti predvsem (a ne izključno) znotraj akademskih (predvsem družboslovno-humanističnih) delovanj. To je bila tudi posledica večjega vpliva univerz, ki so ga le-te (pri)dobile v šestdesetih, sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ko so začeli ustanavljati oddelke za ženske, queer, postkolonialne in kulturne študije (če naj izpostavimo le nekatere) (Jeffs 2003).

⁴⁹ Čisto kvantitativno gledano naš vzorec sestoji iz dvanajst časopisov in dveh Sobotnih prilog.

⁵⁰ V skupino sedmih gospodarsko najbolj razvitih držav spadajo: Združene države Amerike, Velika Britanija, Francija, Nemčija, Italija, Japonska in Kanada.

na svetu Live 8, ki se je odvijala v devetih mestih na štirih celinah v soboto, 2. 7. 2005. V ponedeljek, 4. 7. 2005 in torek, 5. 7. 2005 je potekal tudi Vrh Afriške unije (AU) v Libiji. Zaradi vseh teh dogodkov smo namreč sklepali, da naj bi se o Afriki v tem času v medijih največ govorilo.

5.3.1 Reprezentacije v analizi

Pri analizi nas bo zanimalo dvoje: kvantitativni vidik (koliko) in kvalitativni vidik (kako) poročanja Dela o Afriki. Lotimo se najprej vprašanja koliko. Beseda Afrika je omenjena v enainpetdesetih člankih.⁵¹ Vendar velja poudariti, da je večino člankov mogoče zaslediti le v tednu od 4. 7. do 11. 7. Sklepanje o večjem številu člankov, ki omenjajo Afriko v tem obdobju na podlagi zgoraj omenjenih zahodnjaških dogodkov, se je izkazalo za utemeljeno. Lahko bi potegnili zaključek, da če ne bi bilo Vrha G8 in Live 8 (in terorističnega napada v Londonu), bi člankov, ki se neposredno osredotočajo na Afriko, bilo pet, kajti vsi ostali Afriko zgolj obravnavajo kot temo razpravljaj G8, kot predmet nekajmilijonskega koncerta Live 8 ali jo zgolj omenjajo kot področje, kjer se nekaj dogaja. V vseh primerih pa je slog pisanja podoben.

Članka, ki neposredno pišeta o Afriki sta dva (oba izpod peresa Avgusta Pudgarja, bivšega Delovega dopisnika iz Afrike): prvi govori o Vrh AU (Pudgar 2005a: 4), drugi o genocidu v Darfurju (Pudgar 2005b: 4). Članka, ki kljub temu, da ravno tako govorita o nujah razvojnih pomoči črni Afriki, situacijo predstavljata celovito, znotraj zgodovinskega konteksta, na mestih kritično (tako do afriških voditeljev kot do širše mednarodne skupnosti) in zato korektno.

Edina novica z naslovom *Svetla Afrika*, ki piše o nigerijskem pisatelju, živečem v Londonu, S. A. Afolabiju, dobitniku Cainove nagrade za afriško literaturo, ne poroča o negativnih stvareh v Afriki, a kljub temu govori o »izjemni prilagodljivosti prebivalcev črne celine« in to v »času, ko se ves svet osredotoča na to, kaj je z Afriko narobe« (*Delo*, 7. 7. 2005: 24). Na podoben način deluje tudi članek *Etično porabništvo – muha enodnevnica ali usmeritev za prihodnost?* (*Delo* 11. 7. 2005: 5), ki eksplicitno govori o etičnem porabništvu kot edini rešitvi zahodne tekstilne industrije. A ko beseda nanese na prebivalce nezahodnega sveta,

⁵¹ Do tega podatka smo prišli tako, da smo za preučevano obdobje v iskalnik Delove spletne strani (www.delo.si) vpisali termin Afrika. Dobili smo enainpetdeset različnih člankov oziroma novic v tiskanem Delu

začnejo govoriti o »domorodcih« in o tem, da je potrebno ustaviti »nedopustno ravnanje bocvanske vlade, ki je izgnala Grmičarje z njihovega ozemlja v puščavi Kalahari, ki je po naključju bogata z diamanti« (*Delo* 11. 7. 2005: 5). Dejstvo, da se vojne v nekaterih afriških državah (Angola,⁵² Bocvana) financirajo s prodajo surovin na Zahod, naj bi na industrijo z diamanti metalo slabo luč.

Za konec lahko rečemo, da če v medijih govorijo o Afriki, je to zgolj takrat, ko je le-ta predmet zahodnjaških razprav in/ali interesnih področij. To pa je skoraj izključno povezano z razvojem te celine in vprašanjem, kako pomagati najmanj razviti celini, koliko in kakšne vrste pomoč potrebuje, da se ne bo še globlje pogreznila v revščino, lakoto in medetnične (medplemenske) spore ter vojne. Tako govorijo nevladne in humanitarne organizacije na eni strani ter obe brettonwoodski instituciji (Mednarodni monetarni sklad (MMS) in Svetovna banka (SB)) na drugi strani. Čeprav se je retorika vsaj po drugi svetovni vojni začela spreminjati, se zdi, da se je kolonialna retorika ohranila vse do danes, kar opaža tudi Osundare (2004: 24): »Jaz ponovno slišim, da je en del sveta civiliziran, drugi pa ne«. Paternalističen odnos Zahoda do Afrike se nadaljuje. Govorijo, da se Afrika še vedno ni naučila političnega in ekonomskega (beri neoliberalnega) vedenja v sodobnem svetu. Na Zahodu je še vedno reprezentirana kot nerazvita, z boleznimi prepedena in črna Afrika. Ob branju, gledanju in/ali poslušanju medijev se pokaže, da le-ti (re)producirajo (skoraj) izključno negativno podobo: o Afriki govorijo le v primeru (naravnih) nesreč, lakote, nasilja, bolezni, govorijo o opustošenih pokrajinah, težkih življenjskih razmerah, divjih živalih in srečnih divjakih.⁵³ V analizi medijev pa je mogoče identificirati še en ideološki prijem sodobnega afrikanističnega diskurza: mediji govorijo o afriški literaturi, afriški umetnosti, afriškem filmu, afriškem gospodarstvu, afriških krizah, pri čemer pa iz izjemno heterogenih, različnih in pogosto neprimerljivih situacij ustvarjajo eno, enotno in homogeno Afriko.

in dveh Sobotnih prilogah.

⁵² O financiranju vojskujočih se strani v Angoli in (pre)prodaji surovin piše Custers (2001).

⁵³ Do podobnih ugotovitev sta prišli tudi Hubbardova in Mathersova (2004), ki sta analizirali ameriško resničnostno serijo iz leta 2001 *Survivor Africa*.

6 AFRIKANIZMI : ORIENTALIZMI : BALKANIZMI

To, da je zgornji naslov zapisan v množini, je posledica tega, kar smo do sedaj pokazali: ne afrikanističen, ne balkanističen, ne orientalističen diskurz niso zgodovinsko nespremenljivi in homogeni. Pokazali smo, da ni enega stalnega (afrikanističnega) diskurza. To je nedvomno njihova skupna lastnost. Na drugi strani pa smo pokazali, da so med preučevanimi diskurzi velike razlike. Na tem mestu nas bo zanimalo, kako delujejo sodobni diskurzi. Tako je balkanistični diskurz v prvi instanci mejaški diskurz, ki Balkan reprezentira kot pol civiliziran in pol barbarski. Je v Evropi in nikoli ni izkusil kolonializma v klasičnem pomenu besede. To ga dela za polkolonialnega. Če bi torej Balkan lahko opredelili kot Drugega zahodni Evropi, torej Drugega znotraj Evrope, kot temno stran Evrope, bi Orient in Afriko lahko opredelili kot Drugega Evropi, kot temno stran sveta. Orient in Afrika sta (post)kolonialna, vendar kljub temu deležna različnih reprezentacij. Orient, ta geografsko neulovljiva entiteta (kje je že Turčija?), je nevaren in obenem skrivnosten. Afrika je v današnjem dominantnem zahodnjaškem pogledu le pozabljena in temna, kar smo potrdili tudi z analizo izbranega časopisa.

Vsem opisanim razlikam in razhajanjem navkljub pa imajo sodoben afrikanistični, balkanistični in orientalistični diskurz pomembno skupno lastnost, ki jih skozi to zahodnjaško logiko dela identične. Menimo, da je današnji odnos Zahoda do posameznih držav (oziroma ljudstev) Afrike, Balkana in Orienta neokolonialen. V nadaljevanju bomo tako pokazali tista področja, kjer se kaže kulturna, v največji meri pa gospodarska odvisnost od Zahoda.

Zahod je do teh držav ravnodušen, razen v primerih, ko so posredi njegovi (predvsem gospodarski) interesi. Na tem mestu se strinjamo s Sardarjem (1998: 55), da na podoben način, kot so se Evropske imperialne sile borile proti ljudstvom v Afriki in Aziji za ozemlja in surovine v času kolonializma, danes delujejo multinacionalne korporacije, ki so v želji po novih trgih vpletene v teritorialne vojne. Pri tem pa seveda ponovno v slabo Nezahodnjakov. Ne le, da se »dobiček od teh izvoznih dejavnosti v večini steka v transnacionalne korporacije s sedežem na Severu« (Custers 2001: 98). Zgovoren primer je delovanje naftne družbe Shell v Nigeriji, ki je izčrpavala in uničila tako naftna polja kot okolje ter prebivalce Ogone. Podobni primeri prihajajo iz Angole, kjer Zahod s tem, ko kupuje 'krvave' diamante, financira državljanske vojne (Custers 2001). Tam, kjer pa Zahod ne vidi (gospodarskega) interesa, pa

vlada ravnodušnost. To je danes primer v Nigru, Zimbabveju, v Bosni pred letom 1995. Morebiti najbolj nazoren primer pa je odnos Zahoda do Sudana, kjer že dvajset let traja vojna med severom in jugom države. Zahod se ni vmešaval. Ko pa so lani odkrili velike zaloge nafte na jugu države, ki naj bi po količini bile primerljive celo z iraškimi naftnimi zalogami, pa so Zahodnjaki 'odkrili' tudi krizo v Darfurju (Pudgar 2004: 3).

Zahod v teh državah ali postavi svoje politične voditelje ali postavi domače voditelje, ki delo opravljajo v skladu z zahodnjaško demokracijo. Ko se vladajoči v teh državah politično postavijo »nasproti zahodni kontroli« (Young 2003: 3), nasproti zahodni okupaciji določenih surovin in bogastev (nafta, diamanti, zlato ipd.), so deležni vojaškega posredovanja s strani Zahoda. To je primer v Afganistanu, Iranu, Iraku, če omenimo le nekatere bolj ali manj naključno izbrane države. Namesto le-teh bi lahko izbrali tudi katero drugo. Kar želimo povedati, ni pomembnost posameznega primera, temveč zahodnjaški odnos. Povsod gre za enak način: Zahod prinaša demokracijo in modernizacijo (pa smo ponovno pri že obravnavanih konceptih napredka, modernega in civiliziranega).

Zahodni način kulturne produkcije, ki zgolj (re)producira preučevane diskurze, predstavlja nekakšen novi kulturni imperializem. Filmska industrija, kjer morebiti najbolj izstopa Hollywood, nam ponuja specifične podobe Balkancev, Arabcev, Afričanov, ki so v skladu z dominantnimi diskurzi. A kar je pri produkciji teh diskurzov tisto najfinejše (kar smo pokazali tudi v poglavju o samokonstruktivnosti diskurza) je ravno njihovo sprejemanje in utrjevanje zahodnjaškega diskurza s strani Afričanov, Arabcev in Balkancev. Tako lahko vidimo podobo razuzdanega, spletkarskega, nepoštenega, z nafto bogatega Arabca (Said 1996: 353), ki po 11. 9. 2001 postane še islamski fundamentalist in terorist. Balkanci so spolno razuzdani, vedno veseljaški in za nameček še malo neumni. Takšnih reprezentacij pa se v svojih filmih poslužuje tudi Emir Kusturica. Omenimo zgolj dva: *Črna mačka, beli mačkon* ter *Življenje je čudež*.⁵⁴ Kusturica balkanističen diskurz uvozi nazaj na Zahod, kar služi utrjevanju diskurza. Vendar pa ni samo sooblikovanje diskurzov tisto, kar dela diskurze še močnejše, še enotnejše. Zahodna kulturna industrija ima velik vpliv tudi v glasbi, modi itn. Svet morda v tem primeru res postaja ena velika globalna vas po meri Zahoda.

⁵⁴ O tem, kako Kusturica utrjuje balkanističen diskurz, piše tudi Andrej Gustinčič (2005).

7 KONEC?

Vprašanje, ki smo si ga zastavili v *Uvodu* diplomskega dela, ali je mogoče govoriti o Drugem, se po vsem povedanem (po)kaže kot neključno in neproduktivno za analizo obravnavanih zahodnjaških diskurzov. Ne le, da je mogoče govoriti o Drugem (saj je konec koncev zahodnjaški konstrukt), temveč Drugi lahko govori tudi sam (saj konec koncev bolj ali manj vplivno samokonstruira svojo podobo). Pravo vprašanje se torej glasi: Kaj je potrebno storiti, da bi spremenili govorjenje o Drugem? Ali še boljše: Kaj je potrebno, da bi oblikovali svet, kjer ne bi bilo Drugih, kjer bi bili samo različni, kjer ne bi bilo hierarhij in kjer bi te različnosti bile ne le spoštovane, temveč tudi zaželene?

Namen analize diplomskega dela je bila tudi demistifikacija afrikanističnega diskurza. To smo s pomočjo zgodovinskega pristopa tudi naredili. Pokazali smo, da sodoben afrikanistični diskurz (ki ima svoje korenine v razsvetljenstvu) ni takšen od zmeraj, da ni nekaj naravnega, še najmanj nekaj nevtralnega. Sodoben afrikanistični diskurz je konstrukt, ki so ga (so)utrjevale vse discipline zahodne znanosti. To pa je diskurzu dajalo moč in mu podelilo status resnice. Tako afrikanistični diskurz ni le način vedenja, pisanja, govorjenja o Afriki, temveč je postal mehanizem proizvodnje resnice. Tisti režim resnice, ki je različnost interpretiral kot manjvrednost. Pokazali smo, da ta resnica ni večna in nespremenljiva, da diskurz ni bil vedno enak, zato je mogoče, da postane drugačen.

V tem zaključku bomo tako poskušali vsaj delno odgovoriti na zgornje vprašanje, pri čemer bomo nakazali poti in metode, s katerimi je, po našem mnenju, mogoče spremeniti sodoben afrikanistični diskurz v smeri pravičnejših reprezentacij.

Najpomembnejše in nujno se je zavesti in pozneje zavedati, da enostranska videnja nikoli niso najbolj učinkovita (če sploh). Rešitev afriškega vprašanja lakote, gospodarske revščine ni bolj ali manj arbitrarno posredovanje zahodnih sil ob situacijah, ki jih Zahod opredeli kot krize. Ravno tako pa rešitev afriškega vprašanja ni izključno afriški odgovor, kot je lani ob genocidu v Darfurju menil libijski polkovnik Gadafi. Ne MMS in SB, ki z neoliberalnim pristopom samo še dodatno poglobljata gospodarsko odvisnost ter lakoto v afriških državah; ne AU, ki s svojo ekskluzivistično politiko samo podpira afriške voditelje in vojne dobičkarje; ne mednarodne humanitarne organizacije, ki velikokrat, morebiti nevede, finančno podpirajo

zgolj zatiralsko stran v vojni (kot je primer financiranja Etiopije pred dvajsetimi leti ter Hutujcev, ki so zbežali po koncu genocida iz Ruande v Zair); ne govorjenje večine strokovnjakov (med njimi prevladujejo ekonomisti), ki z razvojnimi programi samo reproducirajo nam dobro znano shemo razviti-nerazviti, ne morejo predstavljati kritičnemu pogledu zadovoljivega odgovora. Afriško vprašanje je, tako kot podobna vprašanja kjerkoli drugod po svetu, izjemno kompleksno. In takšen mora biti tudi odgovor.

Po našem mnenju je odgovor mogoče najti le v vzajemnem sodelovanju vseh strani. Probleme je potrebno gledati v daljšem zgodovinskem obdobju. Nikakor ne drži, da je za situacije na afriški celini kriv samo (neo)kolonializem, saj so si mnogi novi afriški voditelji ob koncu kolonializma nadedli iste maske, ki so jih pred njimi nosili kolonialisti. Nikakor ne drži, da so krivi samo diktatorski voditelji, ki izčrpavajo naravna bogastva in (neučinkovito) trošijo zahodnjaški (humanitarni) denar, saj je vse preveč multinacionalnih korporacij, ki v stremljenju po dobičkih držijo niti v rokah. Krivi sta obe strani. A posledice nosijo tisti, ki nimajo moči odločanja. In zaradi teh več milijonov ljudi je potrebno spremeniti sodoben afrikanistični diskurz, ki ne služi zgolj rasističnim utemeljevanjem, temveč svojo največjo moč kaže v ideološkem opravičevanju sodobnega položaja v Afriki.

Edina pot k pravičnejšim reprezentacijam vodi skozi medsebojno sodelovanje. Skozi sodelovanje vseh strani, ki smo jih identificirali zgoraj, kjer nobena ni nad drugo, nobena ni večvredna, nobena ni močnejša, temveč so vse (samo)kritične in enako pomembne. Ter odgovorne.

8 LITERATURA

- Achebe, Chinua (2001) *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness*. V Gregory Castle (ur.) *Postcolonial Discourses: An Anthology*, 209-220. Oxford: Blackwell Publishers.
- Alexander, Neville (2003) *New meanings of Panafricanism in the era of globalisation*. [Http://www.nu.ac.za/ccs/files/Panafri1.pdf](http://www.nu.ac.za/ccs/files/Panafri1.pdf) (9.2.2005).
- Appiah, Kwame Anthony (1999/1997) *Europe Upside Down: Fallacies of the New Afrocentrism*. V Grinker, Roy Richard in Christopher B. Steiner (ur.) *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*, 728-731. Oxford: Blackwell Publishers.
- Appiah, Kwame Anthony (2001) *African Identities*. V Gregory Castle (ur.) *Postcolonial Discourses: An Anthology*, 221-231. Oxford: Blackwell Publishers.
- Baskar, Bojan (2001) *Kje se začne Afrika?: Južnoevropski kolonializmi in Evrafrika*. *Časopis za kritiko znanosti* 29(204/206), 64-80.
- Bernal, Martin (1991/1987) *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I*. London: Vintage.
- Bhabha, Homi (2003) *O mimikriji in človeku: ambivalenca kolonialnega diskurza*. *Literatura* 15(143/144), 103-114.
- Bjelić, Dušan I. (2003) *Uvod: Dizanje »mosta« u vazduh*. V Dušan I. Bjelić in Obrad Savić (ur.) *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, 17-38. Beograd: Beogradski krug.
- Brumen, Borut (2001) *Pozabljeni od boga in prekleti od zgodovine: Tuaregi in njihov boj za preživetje*. *Časopis za kritiko znanosti* 29(204/206), 141-168.
- Brumen, Borut in Nikolai Jeffs (2001) *Afrike*. *Časopis za kritiko znanosti* 29(204/206), v-xxvii.
- Conrad, Joseph (2004) *Srce teme*. Ljubljana: Delo.
- Chabal, Patrick in Jean-Pascal Daloz (1999) *Africa works: Disorder as Political Instrument*. Oxford, Bloomington in Indianapolis: The International African Institute, James Currey in Indiana University Press.
- Cooper, Frederick (2003) *Conflict and connection: Rethinking colonial African history*. V Le Sueur, James D. (ur.) *The decolonization reader*, 23-44. London in New York: Routledge.
- Custers, Peter (2001) *Surovine v afriških državljanskih vojnah in razprava o 'svobodni*

- trgovini': Afriške izkušnje v sistemu dispartne menjave. *Časopis za kritiko znanosti* 29(204/206), 96-108.
- Dathorne, O. R. (1979/1976) *African Literature in the Twentieth Century*. London, Ibadan, Nairobi, Lusaka: Heinemann.
- Diop, Cheikh Anta (1999/1997) The Meaning of Our Work. V Grinker, Roy Richard in Christopher B. Steiner (ur.) *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*, 724-727. Oxford: Blackwell Publishers.
- Fanon, Frantz (1963) *Upor prekletih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Fontana, Josep (2003) *Evropa pred zrcalom*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Gustinčič, Andrej (2005) Kusturičeva vojna. *Delo (Sobotna priloga)*, 2. 7.: 23.
- Grinker, Roy Richard in Christopher B. Steiner (1999/1997) Representation and Discourse: Introduction to Part X. V Grinker, Roy Richard in Christopher B. Steiner (ur.) *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*, 680-688. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hay, Denys (1995) *Evropa: rojstvo ideje*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Hubbard, Laura in Kathryn Mathers (2004) Surviving American empire in Africa: The anthropology of reality television. *International journal of cultural studies* 7(4), 441-459.
- Jeffs, Nikolai (1996) Chinua Achebe in politične strategije sodobne afriške literature (spremna beseda). V Chinua Achebe *Mravljišča v savani*, 257-277. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Jeffs, Nikolai (2001) Orfej v Ošogbu. *Časopis za kritiko znanosti* 29(204/206), 384-411.
- Jeffs, Nikolai (2003) Od postkolonializma do postsocializma. *Literatura* 15(143/144), 80-102.
- Jezernik, Božidar (1998) *Dežela, kjer je vse narobe: prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Južnič, Stane (1977) Ideologija antikolonijalne revolucije. *Socijalizam u svetu* 1(2), 63-79.
- Južnič, Stane (1980) *Kolonializem in dekolonizacija*. Maribor: Založba obzorja.
- Kaye, Jackie (2001) Afriška fikcija. *Časopis za kritiko znanosti* 29(204/206), 52-60.
- Keita, Lansana (1985) Contemporary African Philosophy: The Search for a Method. *Praxis International* 5(2), 145-161.
- Ki-Zerbo, Joseph (1977) *Zgodovina črne Afrike*. Ljubljana: Založba Borec.
- Kuper, Adam (2000) *Antropologija in antropologi: moderna britanska šola*. Šentilj: Aristej.
- Lévi-Strauss, Claude (1993) *Rasa in zgodovina; Totemizem danes*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

- Marx, Karl (1967) Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. V MEID III. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Močnik, Rastko (1999) *3 teorije: Ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Močnik, Rastko (2003) »Balkan« kao element u ideološkim mehanizmima. V Dušan I. Bjelić in Obrad Savić (ur.) *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, 98-137. Beograd: Beogradski krug.
- Moranjak-Bamburać, Nirman (2004) Političke i epistemologijske implikacije postkolonijalne teorije. *Sarajevske sveske* (6/7), 87-101.
- Negri, Antonio in Michael Hardt (2003) *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Nesbitt, Nick (2005) Negritude. [Http://www.geocities.com/africanwriters/origins.html](http://www.geocities.com/africanwriters/origins.html) (9.2.2005).
- Osundare, Niyi (2004) Vedno znova me čudi, koliko vem o Evropi in kako malo Evropa ve o nas. *Delo (Sobotna priloga)*, 3. 1.: 23-25.
- Pickering, Michael (2001) *Stereotyping: The politics of Representation*. Hampshire in New York: Palgrave.
- Plut, Boštjan (2001) Trenutki zgodovin Afrike. *Časopis za kritiko znanosti* 29(204/206), 207-217.
- Pudgar, Avgust (2004) Omar Hasan Ahmed el Bašir. *Delo (Sobotna priloga)*, 7. 8.: 3.
- Pudgar, Avgust (2005a) Kdo bo sodil zločincem? *Delo*, 4. 7.: 4.
- Pudgar, Avgust (2005b) Prepričevanje bogatih. *Delo*, 5. 7.: 4.
- Said, Edward W. (1994) *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Said, Edward W. (1996) *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Sardar, Ziauddin (1998) *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*. London in Sterling: Pluto Press.
- Sartre, Jean-Paul (1964) Politični nazor Patricea Lumumbe. *Teorija in praksa* 1(3), 376-393.
- Savić, Obrad (2003) Stigmatizovanje Balkana: Predgovor srpskom izdanju. V Dušan I. Bjelić in Obrad Savić (ur.) *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, 7-11. Beograd: Beogradski krug.
- Senghor, Leopold Sedar (1999/1997) Negritude: A Humanism of the Twentieth Century. V Grinker, Roy Richard in Christopher B. Steiner (ur.) *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*, 629-636. Oxford: Blackwell Publishers.
- Slemon, Stephen (2001) Post-colonial Critical Theories. V Gregory Castle (ur.) *Postcolonial*

- Discourses: An Anthology*, 99-116. Oxford: Blackwell Publishers.
- Smart, Ninian (2003) Afričke filozofije. [Http://www.odjek.ba/index.php?broj=03&id=09](http://www.odjek.ba/index.php?broj=03&id=09) (23.3.2005).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1997/1995) Can the Subaltern Speak? V Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths in Helen Tiffin (ur.) *The Post-colonial Studies Reader*, 24-28. London in New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003) *Kritika postkolonijalnog uma: Ka istoriji sadašnjosti koja nestaje*. Beograd: Beogradski krug.
- Šijaković, Bogoljub (2004) *A Critique of Balkanistic Discourse: Contribution to the Phenomenology of Balkan 'Otherness'*. Toronto: Serbian Literary Company.
- Šmitek, Zmago (1986) *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec.
- Šmitek, Zmago (2001) Egipt – dežela slovenske fascinacije. *Časopis za kritiko znanosti* 29(204/206), 30-38.
- Šterk, Karmen (1998) *O težavah z mano: Antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska založba.
- Todorova, Maria (2001) *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo.
- Wallerstein, Immanuel (2000) *Kako odpreti družbene vede: poročilo Gulbenkianove komisije o restrukturiranju družboslovja*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Weibel Peter (1997) Die koloniale Kondition: Eine Einführung. V Weibel, Peter in Slavoj Žižek (ur.) *Inklusion : Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*, 13-18. Wien: Passagen Verlag.
- Wolf, Eric R. (1998) *Evropa in ljudstva brez zgodovine I*. Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost.
- Wright, Derek (1986) Fanon and Africa: a Retrospect. *The Journal of Modern African Studies* 24(4), 679-689.
- Young, Robert J. C. (2001) Colonialism and the Desiring Machine. V Gregory Castle (ur.) *Postcolonial Discourses: An Anthology*, 73-98. Oxford: Blackwell Publishers.
- Young, Robert J. C. (2003) *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, Robert J. C. (2004/1990) *White mythologies: Writing History and the West*. London in New York: Routledge.

DRUGI INTERNETNI VIRI

[Http://www.devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry=GAB&CCODE=GAB&CNAME=Gabon&PTYPE=CP.](http://www.devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry=GAB&CCODE=GAB&CNAME=Gabon&PTYPE=CP)

[Http://www.devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry=COG&CCODE=COG&CNAME=Congo%2C+Rep.&PTYPE=CP.](http://www.devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry=COG&CCODE=COG&CNAME=Congo%2C+Rep.&PTYPE=CP)

[Http://www.devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry=ZAF&CCODE=ZAF&CNAME=South+Africa&PTYPE=CP.](http://www.devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry=ZAF&CCODE=ZAF&CNAME=South+Africa&PTYPE=CP)

[Http://www.devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry=TUN&CCODE=TUN&CNAME=Tunisia&PTYPE=CP.](http://www.devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry=TUN&CCODE=TUN&CNAME=Tunisia&PTYPE=CP)