

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Marinko Banjac

Mentor:izr. prof. dr. Jernej Pikalo

## Mimetičnost afriških političnih idej v 19. stoletju

Doktorska disertacija

Ljubljana, 2012

*Tati, ta je zate.*

## ZAHVALA

Hvala mentorju, izr. prof. dr. Jerneju Pikalu, ne le za pomoč in koristne nasvete ob pisanju doktorskega dela, temveč za podporo tekom študija in ponujene priložnosti, ki so tlakovale mojo raziskovalno pot.

Hvala članu doktorske komisije, red. prof. dr. Igorju Lukšiču, za konstruktivne komentarje, ekspeditivnost in ker me je naučil, kako pomembna je odločnost. Hvala tudi preostalim članom katedre za teoretsko analitsko politologijo na Fakulteti za družbene vede, ker so me sprejeli medse.

Hvala vsem prijateljem in kolegom za številne sproščene trenutke. Tit, Tomaž, Petra, Tina, Luka, Jure, Rok, Zdravko, zaradi vas so moji dnevi polni energije in motiva. Blaž, najine debate so vedno vir inspiracije in bogatijo moje znanje.

Hvala mojim Sobočanom in Pančevcem, ker ste mi blizu.

Hvala mami, bratu Vitu in Sabini za večno spodbudo in očetu, ki je verjel vame in me podpiral pri mojih odločitvah.

Tanji in najini mali Tisi pa sem neskončno hvaležen za vse trenutke ljubezni in potrpežljivost.

Z vama je moje življenje polno.

[IZJAVA O AVTORSTVU]

## POVZETEK

### Mimetičnost afriških političnih idej v 19. stoletju

Doktorsko delo analizira ideje afriških političnih mislecev v kontekstu nastajajočega (brianskega) imperialnega in kolonialnega sveta v 19. (in deloma 18.) stoletju, njihov položaj v njem ter kako je ta svet vplival na njihovo misel. Delo raziskuje zgodovinske kontekste delovanj in formacije političnih idej afriških mislecev ter njihova razumevanja prevladujočih političnih, kulturnih in ekonomskih praks, ki so jih bistveno določali britansko trgovanje s sužnji in vzpostavljajoče se kolonialne prakse, strategije in mehanizmi v 18. ter 19. stoletju. Pri tem analiziramo politične ideje štirih izbranih mislecev, Olaudah Equiana, Samuela Ajayia Crowterja, Jamesa Africanusa Beala Hortona in Edwarda Wilmota Blydna.

V doktorskem delu, ki je sistematizirano na dveh ravneh, teoretsko-metodološki in analitični, najprej preišljamo, kakšni so prevladujoči načini prakticiranja zgodovine političnih idej kot specifične teoretske prakse v okviru politične znanosti. V tem okviru pokažemo, da razumevanje in način prakticiranja zgodovine političnih idej v okviru politične znanosti definirata epistemološke pogoje razumevanja historičnosti idej ter določata red védnosti, ki (historičnim) političnim idejam določajo pomen. Hkrati pa razvijemo tudi lasten teoretsko-metodološki aparat, ki črpa predvsem iz Foucaultove genealogije kot historične analitične prakse, hkrati pa za naše potrebe analize historičnih kontekstov (kolonialnih oblastnih in védnostnih praks ter režimov, ki so nastajali na relaciji metropola-kolonije) nastajanj afriških političnih idej, osmislimo in analitično zastavimo Foucaultov koncept *gouvernementalité*. Pri tem predstavlja izhodišče našega razumevanja genealogije predvsem Foucaultova refleksija te historične analitične prakse, ki jo je podal v uvodu v serijo predavanj iz leta 1976 z naslovom *Il faut défendre la société* (Foucault 2003). V tej seriji predavanj izpostavi, da je eden ključnih ciljev genealogije narediti slišne in vidne utišane védnosti ter védnostne prakse *vis-à-vis* prevladujočim (znanstvenim teorijam), s čimer gre za nasprotovanje oblastnim učinkom institucionaliziranih védnosti ter prevladujočim znanstvenim diskurzom. V samem jedru torej afriške politične mislece in njihove ideje beremo kot formacijo tistih utišanih védnosti, ki so se na različne načine skozi mimetičnost zoperstavljali kolonialnemu aparatu ter različnim oblikam oblastnih/védnostnih tehnologij v njenem okviru.

Ta zoperstavitev, ki so jo izražali afriški politični misleci prek svojih idej ni bila (vedno) neposredna ali deklarirana *contra* ustaljenim, prevladujočim kolonialnim (védnostnim) režimom, temveč so pogosto delovali mimetično: posnemali, prevzemali in posvojili so že obstoječe ideje o različnih družbenopolitičnih fenomenih, ureditvah in političnih praksah, pri čemer to posnemanje nikoli ni bilo posnemanje, kot je posnemanje razumljeno v splošni percepciji; kot nekaj, kjer ni mogoče videti razlike med originalom in posnetkom. To posnemanje oziroma prevzemanje nikoli ni čisto, ni nikoli *verbatim*, temveč, obratno, nikoli-enako in v tej različnosti originalu nasprotujoče, izzivajoče, uporno. S to teoretsko zasnovo v doktorski disertaciji interpretiramo zgodovino afriških političnih idej kot formacijo tistih védnosti, ki so bile (in so še), v primerjavi s heterogenimi védnostnimi režimi

kolonialnega aparata, depriviligirane, marginalizirane in utišane ter obenem v določenih momentih subverzivne.

Ker afriške politične ideje 19. stoletja (in deloma 18.) motrimo v širšem kontekstualnem okviru britanskega kolonializma in imperializma, najprej reflektiramo, kateri so tisti dejavniki, procesi in (oblastne) prakse, ki so določale način širjenja in delovanja imperija. Pri tem niti ne pretendiramo, da bi zaobjeli celoten kontekst, želimo pokazati le, kaj so tiste ključne premise, posebej v Zahodni Afriki (oziroma, še bolj natančno, v koloniji Sierr Leone), ki so sodeterminirale, sodoločale in sokonstituirale kontekst nastajanja afriški političnih idej 18. in 19. stoletja. V tem sklopu torej najprej teoretiziramo pojma kolonializma in imperializma ter analiziramo teoretske pristope k premišljanju teh dveh konceptov, temu pa sledi kritična refleksija okvira britanskega kolonialnega podjetja in širitve britanskega imperija kot ključnega okvira nastajanja afriških političnih idej v 18. in 19. stoletju.

Preden se v nadaljevanju lotimo analize političnih idej izbranih štirih afriških mislecev, reflektiramo še zgodovino afriške politične misli kot specifične discipline v okviru politične znanosti. Čeprav ugotovimo, da so te ideje izven tega, kar imenujemo 'tradicionalna' zgodovina politične misli, pa to vseeno ne pomeni, da ne obstaja določen nabor literature, ki te ideje naslavlja. Zanima nas, katere so tiste ideje, ki se pojavljajo, kateri so tisti avtorji, ki se jih omenja in na kakšen način se jih interpretira.

Če se argument obstoječih znanstvenih razprav o zgodovini afriških političnih idej prevladujoče enostavno zaključi na mestu, da so Afričani zgolj posnemovalci, potem je zahodna védnost predpostavljena kot nekaj, kar predhodi formaciji afriških političnih idej in formaciji afriških védnosti. Čeprav so afriški misleci pridobivali izobrazbo na Zahodu in prevzemali védnost ter osmišljevanja Afrike in afriške identitete, pa to ne pomeni, da je to posnemanje bilo nereflektirano, da v védnosti, ki so jo prevzeli, niso videli nasilnih elementov v smislu koncipiranja in kot pogoja materializacije hierarhičnih odnosov. Prav zaradi tega ni mogoče pristati na enostaven argument o posnemanju in prevzemanju političnih idej. Evropske ali zahodne ideje o imperiju, o kolonijah, njihovi vlogi in vlogi tamkajšnjih družbenopolitičnih skupnostih niso bile monolitne in zgodovinsko statične, temveč vedno fluidne in spremenljive, pri čemer je ta spremenljivost bila pogojena tudi z upori podjarmljenih, z njihovimi refleksijami vedno novih situacij, razmerij in odnosov. Kot pokažemo skozi analizo štirih izbranih afriških političnih mislecev, so Afričani v tem smislu prispevali k formacijam kolonialnih védnosti in kolonialnih (oblastnih) praks, obenem pa premišljali lasten status, status Afričanov ter njihovih identitet, ki so se formirale v izredno širokem geografskem prostoru med ameriško, evropsko in afriško celino.

Skozi analizo političnih idej Olaudah Equiana, Samuela Ajayia Crowtera, Jamesa Africanusa Beala Hortona in Edwarda Wilmota Blydna sledimo zgodovinskim (védnostnim, kolonialno-institucionalnim) kontekstom nastajanja političnih idej specifičnih izbranih afriških avtorjev ter obenem reflektiramo mimetičnost njihovih pozicij, delovanj, premišljevanj in formacij idej. Prav omenjeno posnemanje oziroma prevzemanje ali mimikrijo smo vzeli kot pomembno iztočnico, saj so afriški intelektualci nedvomno bili deležni tistega, čemur pogosto rečemo zahodni tip izobraževanja. Angleški jezik kot specifičen kontekst ter koncepti, ki so jih tekom

izobraževanja do določene mere prevzeli so jim je omogočili, da so sploh bili slišani in da so njihove analitične sposobnosti dobile formo razumljivosti. Že na tem nivoju so bili, rečeno nekoliko mehanicistično, produkt kolonialnega oziroma imperialnega sistema ter s tem ločeni od nepismenih in/ali neizobraženih delov koloniziranih populacij. Bili so produkt kolonialnega reda, ki je potreboval njihova znanja, kot izobraženci pa so imeli prednosti, ki jih ostali deli kolonizirane populacije niso imeli. Čeprav je mogoče iz tega potegniti argument, da so bili kot produkt zahodnega izobraževanja orodje kolonizatorjev, da so dobili priložnost sodelovanja v administrativnih in drugih političnih zadevah v nastajajočih kolonijah ter bili obenem tarča rasnih predsodkov in drugih načinov pokorjevanja, pa so bili v teh procesih izjemno aktivni, prožni, prilagodljivi, takti in strateški. To, da so predstavljali pomemben člen v vzpostavljanju kolonialnih režimov so znali dobro izkoristiti; kot že rečeno, ne glede na to, kaj so počeli in kakšna je bila njihova funkcija oziroma položaj, so svojo mimetično pozicijo s pridom izkoriščali, se pogosto načrtno podrejali in sprejemali določene hierarhične konstelacije tudi v namen možnosti kritičnega naslavljanja in reflektiranja teh hierarhij, podjarmljenj in možnosti upornih (političnih) praks.

## **ABSTRACT**

### **The mimesis of 19th century african political thought**

The thesis analyses the ideas of African political thinkers within the emerging (British) imperial and colonial world of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Century. It analyses African political thinkers' position in the emerging colonial world, and explores how it's heterogeneous contexts of influenced their thought. The thesis examines the historical contexts of intellectual encounters of African political thinkers and the prevailing political, cultural and economic practices that were co-constituted by the British slave trade and colonialism in the eighteenth and nineteenth Century. In doing so, our thesis analyses the political ideas of four selected thinkers, Olaudah Equiano, Samuel Ajayi Crowther, James Africanus Beale Horton and Edward Wilmot Blyden.

The thesis, systematized in two parts, namely, theoretical-methodological and analytical, begins with a reflection of the dominant modes of practicing the history of political thought as a specific field of study within political science. In this part we show that the understanding and practice of history of political thought determines the epistemological conditions of understanding the historicity of ideas and order of knowledge that frames the meanings of (historical) political ideas. Based on these reflections, we develop our own theoretical and methodological apparatus which primarily draws on Foucault's genealogy as historical inquiry. We also employ the analytical concept of *gouvernementalité* which serves as an analytical tool for the analysis of historical contexts (colonial governmental practices and knowledge that have emerged on the relation(s) between metropolis and colony) of the formation of African political ideas. Foucault's own reflection of the analytical practice of *gouvernementalité* which he delivered in 1976 in the introduction to a series of lectures entitled *Il faut défendre la société* (Foucault 2003), serves as the starting point of our understanding of Foucault's genealogy. In this series of lectures, Foucault highlights that one of the key objectives of genealogy is to unveil silenced and subjugated knowledges *vis-à-vis* prevailing knowledges (scientific theories). In this sense, the aim of genealogy is to critique and oppose power-effects of the institutionalized knowledges and the prevailing scientific discourses. Therefore, we analyse the ideas of African political thinkers as a formation of silenced and subjugated mimetic knowledges that opposed, resisted and countered colonial apparatuses and various forms of governmental technologies and knowledges, intrinsically connected to them.

These instances of opposition, confrontation and resistance, confrontations and resistances against the prevailing or dominant colonial (knowledge) regimes, expressed through the ideas of African political thinkers, were not necessarily always direct; instead, they were often mimetic. African political thinkers emulated and adopted the existent (prevailing) knowledges and specific ideas about the different socio-political phenomena, arrangements, processes and political practices. We emphasize that such imitations were never simple verbatim repetitions, but fairly different from the 'original' and were, as such, challenging, rebellious and subversive. From this theoretical standpoint, we interpret the history

of African political ideas as a formation of knowledges that were (and still are), subjugated, marginalized and silenced and are, as such, subversive to heterogeneous colonial (administrative) regimes and knowledges.

Considering that we analyse African political ideas of the nineteenth (and, in part, eighteenth) Century within a broader contextual framework of British colonialism and imperialism, a reflection on the factors, processes and (governmental) practices that determined the spread and functioning of the (British) Empire, presents an important part of our research. In doing so, we do not pretend to fully grasp all the dimensions and conditions of possibility of the British Empire. Rather, we try to demonstrate what were the key foundations, premises, rationalities, administrative and political practices which determined contexts of the formation of African political ideas of the time. To this aim, we therefore firstly present a theoretical reflection of the concept of colonialism and imperialism and subsequently reflect on the diverse theories of colonialism and imperialism. We then move on to reflect upon the expansion of the British Empire as a key framework of the formation of African political ideas of the eighteenth and nineteenth Century.

Before turning to the analysis of the political ideas of the four selected African thinkers, we also assess the status and content of African political thought as a specific (sub)field of political science. Although we argue that African political ideas are silenced, marginalized and outside of what is generally considered as the traditional history of political thought, this does lead to a simple conclusion that there is no specific (set of) literature that does address these ideas. We examine what ideas are present, which African thinkers are considered as political thinkers and how they are interpreted. If the prevailing argument within the academic debate about the history of African political ideas easily concludes that Africans were merely imitators, then the western formations of knowledges are, within this argument, deemed as the condition of possibility of African political ideas. Although African philosophers or thinkers were educated in the West and did adopt certain representations of Africa and African identity, this does not signify that this adoptions and repetitions remained unreflected. Neither does it allude to the idea that the African thinkers did not identify certain violent elements in terms of these representations being a condition of materialization of hierarchical relations. It is for this reason, that the argument of imitation of and the embrace of the political ideas by the African political thinkers should not be uncritically accepted. The European or Western ideas of empire, of colonies, their role and the role of local colonized communities in the formation of heterogeneous colonial practices are far from being historically monolithic and static. We show that they are always fluid and changing to begin with, and that these changes are always, at least in part, consequence of diverse resistances of the colonized and subjugated, of their critical reflections and interpretations of diverse socio-political arrangements, relationships and formations. As we show through the analysis of the four selected African political thinkers, Africans contributed to the formation of colonial knowledges, colonial political-administrative practices but also opposed them and critically reflected their own status, the status of the African and their identities which were formed within extremely wide geographical areas, ranging from the Americas to Europe and the African continent.



The analysis of the political ideas of Olaudah Equiano, Samuel Ajayi Crowther, James Africanus Beale Horton and Edward Wilmot Blyden follows historical contexts of the formation of their political ideas and discerns the thinkers' mimetic positions, conducts, performances, and reflections. We reflect upon the idea of their embracement or imitation of the (prevailing) political ideas, because African intellectuals did partake in what is often called the Western type of education. English language as a specific condition of the formation of their ideas and concepts has made possible that their reflections and ideas obtained a form of intelligibility. One could argue that African political thinkers were the product of colonial or imperial system and thus separated from the illiterate and/or uneducated members of colonized populations. Those African thinkers were the product of the colonial order, which required their skills and had, as such, the advantages that the other members of the colonized populations did not have. Although they were provided with the opportunity to participate in administrative and other political affairs in the colonies, they were at the same time the target of racial prejudices and other forms of exclusions to which they actively, tactically and strategically responded. They effectively used the possibilities brought by their involvement in establishing colonial regimes for critically reflecting the emerging hierarchies and subjugations, while they also considered the possibilities of subversive (political) practices.



## KAZALO

POVZETEK .....	4
ABSTRACT .....	7
KAZALO .....	12
UVOD .....	14
TEORETSKI HORIZONTI .....	32
1 Problem objektivistične historiografije.....	32
2 Politična znanost – zgodovina politične misli – politična teorija (razmerje) .....	40
2.1 Politika in teorija.....	47
2.2 Politična teorija: zgodovina in tradicija .....	51
3 Genealogija, <i>gouvernementalité</i> in zgodovina političnih idej .....	65
3.1 Genealogija .....	67
3.2 Genealogija, kolonialna <i>gouvernementalité</i> in zgodovina političnih idej.....	77
(TEORETSKI) KONTEKSTI (ZGODOVINE) AFRIŠKIH POLITIČNIH IDEJ .....	84
4 Zgodovina (kolonialne) Afrike in britanski imperij: teorija, védnost, prakse.....	85
4.1 Imperializem in kolonializem – refleksija in problematika definicij .....	86
4.2 Teoretični pristopi k premišljanju kolonializma in imperializma .....	91
4.3 Britanski imperializem, Zahodna Afrika in Sierra Leone.....	104
5 Afrika, afriškost in afriške identitete: teoretska refleksija in primer Sierre Leone...	126
AFRIŠKA POLITIČNA MISEL (18. IN) 19. STOLETJA .....	135
6 Zgodovina afriške politične misli: pregled in interpretacija stanja discipline.....	135
7 Avtobiografija in britansko abolicionistično gibanje: Olaudah Equiano (c. 1745-1797)	148
7.1 Izobrazba, trgovanje in svoboda.....	149
7.2 Equianova vključitev v abolicionistično gibanje in podjetniška logika .....	151
7.3 Trgovstvo, sreča in Equianova identiteta .....	156
7.4 Govoreča knjiga, avtorstvo in afriška subjektiviteta.....	158
7.5 Med angleškostjo in gosposkostjo.....	163
7.6 Politični aktivizem kot način formiranja političnih idej .....	167
7.7 Peticije kot vir političnih idej .....	173
7.8 Vprašanje suženjstva .....	175

8	Misijonarstvo kot kontekst formacije političnih idej: Samuel Ajayi Crowther (c. 1809-1891).....	178
8.1	Osvobojeni sužnji na področju Zahodne Afrike .....	179
8.2	Od trgovine s sužnji k 'legitimni' trgovini: vloga misijonov.....	180
8.3	Institucija suženjstva kot temelj političnih srečevanj Afričanov in Evropejcev	184
8.4	Krščanstvo in ideje civiliziranosti, napredka ter prevzemanja védnosti.....	187
8.5	(Navidezna) politična dilema: ali trgovina z blagom ali trgovina s sužnji .....	191
8.6	Kanibalizem kot politični instrument.....	195
8.7	Politična funkcija jezika.....	197
9	(Kolonialna) medicina in možnosti samovladnja afriških ljudstev: James Africanus Beale Horton (1835-1883).....	205
9.1	Življenje in delo.....	206
9.2	Tropska medicina.....	210
9.3	Tropska medicina v kontekstu Zahodne Afrike: institucionalne ureditve in prakse	213
9.4	Tropska medicina v Hortonovi misli: védnosti in politične prakse .....	214
9.5	O afriški rasi in rasizmu.....	221
9.6	Sposobnost (samo)vladanja Afričanov in premislek o različnih tipih političnih ureditev.....	224
9.7	Afriška identiteta in izobraževanje .....	229
10	Afriška osebnost, rasa in rasizem: Edward Wilmot Blyden (1832-1912).....	234
10.1	Blydenova vez z Afriko in politična aktivnost v Liberiji .....	234
10.2	Koncept rase in rasizem.....	238
10.3	Koncept afriške osebnosti .....	245
10.4	Od krščanstva k islamu kot podlagi političnega razvoja .....	251
10.5	Vloga izobraževanja in znanosti.....	254
10.6	Ideja političnega združevanja Zahodne Afrike ter vloga imperialnih sil .....	257
	ZAKLJUČEK .....	262
	LITERATURA .....	277
	STVARNO IN IMENSKO KAZALO .....	305

## UVOD

Pričujoče doktorsko delo analizira, kako so afriški politični misleci razumeli in interpretirali nastajajoči imperialni in kolonialni svet, njihov položaj v njem ter kako je ta svet vplival na njihovo misel. Delo raziskuje historične intelektualne kontekste srečevanj umevanj afriških političnih mislecev ter prevladujočih političnih, kulturnih in ekonomskih praks, ki sta jih bistveno sokonstituiral britansko trgovanje s sužnji in kolonializem v 18. ter 19. stoletju.

Čeprav se imperializem in kolonializem največkrat označuje kot zatiralni in totalizirajoči sili, v okviru katerih so bile podjarmljene številne skupnosti v geografsko različnih prostorih, pa sta kljub temu morali računati tudi z nasprotovanji, upori in boji (Stoler in Cooper 1997). Ti boji in upori niso bili vedno neposredni, frontalni ali vodeni skozi konflikte ter nasilje, temveč je bila strategija tistih, ki jim je bilo gospodovano, tudi, da so se začasno podredili in torej sprejeli položaj podrejenosti. Toda ta razmerja so bila pogosto začasna, omejena, instrumentalna ter celo provizorična, saj so želeli podrejeni na ta način izkoristiti položaj za nasprotovanje (ustaljenim) oblastnim praksam, institucionalnim ureditvam ter pravladujočim védnostim. Imperializem in kolonializem sta bila poleg tega odvisna od delavcev, trgovcev, vojakov, misijonarjev, učiteljev in nenazadnje vladarjev, ki so prihajali iz vrst skupnosti, ki so bile v njunem okviru podrejene. Imperializem in kolonializem zato nista onipotentni sili, ki bi imeli moč neomejeno spreminjati in določati raznolike družbenopolitične ureditve in načine delovanja v njih. V svojih različnih pojavnih oblikah sta se morala ves čas prilagajati heterogenim in spremenljivim pogojem, kontekstom, efektom; ves čas so v njunem okviru potekali procesi vključevanj in izključevanj, kar je imelo vpliv tudi na neprestano redefinicijo in vnovično karakterizacijo političnih in ekonomskih kolonialnih praks.

V okviru imperializma, posebej britanskega, so gotovo Afričani in njihovi potomci tisti, ki so bili v središču dinamike geografskih kopenskih, še bolj pa morskih poti, preseljevanj, medkulturnih prenosov, mešanj in fuzij. Izkušnja trgovine s sužnji, v kateri je bilo najverjetneje v prisilno imigracijo pahnjenih največ ljudi v zgodovini, je bila nekaj, kar je globoko zaznamovalo Afričane. Toda to vsekakor ni bil edini ali

izoliran način, prek katerega je bila vzpostavljena dominacija nad deli afriških populacij. Prakse v okviru plantažnega suženjskega dela, ovire (in tudi priložnosti) na poti k izobrazbi, rasizmi ter vrsta drugih tehnologij, strategij in načinov dominacij so ustvarili pogoje in teren, na katerem so Afričani iskali odgovore, načine in prakse (upornih) delovanj in s tem tudi lastno identiteto.

Ti odgovori ali načini umevanj lastne identitete niso bili nikoli homogeni, temveč izjemno raznoliki in vedno produkt specifičnih družbenopolitičnih okolij in okoliščin ter oblastnih razmerij. Konstrukcije identitet potekajo v različnih časovnih in prostorskih dimenzijah različno, enako pa je mogoče trditi tudi za umevanja političnih pozicij posameznikov ter skupnosti v različnih kontekstih. V zgodovini britanskega imperija biti 'Afričan' nikakor ni pomenilo povsod in vedno enako; ne gre za kategorijo, ki bi bila univerzalna, transhistorična in s tem nespremenljiva. Njena vsebina je fluidna in za različne posameznike in v različnih skupnostih drugačna. Afriškost in afriške identitete so za posameznike, tudi afriške politične mislece, imeli različne pomene, saj je šlo pri identitetah in pri poskusih interpretacije različnih družbenopolitičnih procesov, institucij, fenomenov ter pri poskusih razumevanja posameznikove vloge v teh konstelacijah, tudi za povsem strateške in politične prakse. Kot bomo pokazali tudi v pričujočem doktorskem delu, načini, kako so afriški politični misleci na eni ter britanske imperialne/kolonialne oblasti na drugi strani uporabljali termine, povezane z idejo afriškosti ter afriškimi identitetami, kažejo na to, da ti nikakor niso statični, temveč v svojih pomenskostih fluidni in raznoliki. Pokazali bomo, da so afriški politični misleci v okviru imperija prevzemali različne identitete, se gibali med razumevanjem lastne pozicije kot Afričanov in Britancev tudi iz povsem strateških in instrumentalnih razlogov. Kot pravita tudi Phillip D. Morgan in Sean Hawkins (2004), so bili temnopolti (Afričani) tudi pogosto s strani različnih avtoritet spodbujani, da se identificirajo kot Britanci, predvsem, ko so bili vključeni v vojaške ali kolonialno-administrativne zadeve. Po drugi strani pa so jim imperialne avtoritete nadevale identitetne kategorije 'temnopolt', 'domoroden', in 'Afričan' prav zato, da so ne-bele subjekte izključili iz družbe in jih degradirali. Za našete kategorije je veljalo, da so permanentne, nespremenljive in univerzalne, s katerimi je mogoče vzpostavljati meje kdo je (lahko) Britanec in kdo ne (Hall 2002). Toda afriški politični misleci so te

ambivalentne kategorije in naslavljanja izkoristili tudi za upore, formiranje (alternativnih) védnosti, nasprotovanja ter boje proti podjarmljenjem.

Te dileme in problematike bomo v doktorski disertaciji analizirali prek branja idej afriških političnih mislecev, ki so bili tako ali drugače v okviru britanskega imperija vezani na Zahodno Afriko in, še bolj specifično, na kolonijo Sierro Leone. Ideje štirih mislecev, Olaudah Equiana, Ajayi Crowtherja, Jamesa Africanusa Beala Hortona in Edwarda Wilmota Blydna, bomo motrili na več nivojih; poskusili bomo premisliti, kako so razumeli širši kontekst britanskega imperija, razmerje med metropolo in kolonijo ter vprašanje atlantske trgovine s sužnji. Hkrati pa velja premisliti tudi vprašanja, kot so razumevanje posameznikove (Afričanove) vloge v britanskih kolonijah, kako so afriški misleci razumeli lastno afriško identiteto, kaj je afriškost za njih pomenila ter kako so svojo identiteto povezovali s statusom in delovanjem v družbenopolitičnih kontekstih, v katerih so se gibali, delovali in formirali ideje. Poleg tega bomo predstavili, kako so se afriški politični misleci soočali z neenakim oziroma podjarmljenim statusom v okvirih britanskega imperija ter kako so skušali lastno identitetno in materialno mimetično pozicijo izkoristiti za poskuse upiranja, kljubovanj, oporekanj, izpodbijanj in izzivanj tem prevladujočim razmerjem, usidarnih v binarizmi kot so belci-nebelci (temnopolti, Afričani, domorodci ipd.), britanskost-nebritanskost, civiliziranost-neciviliziranost ipd. Hkrati je namen pokazati tudi, da te kategorije nikakor niso fiksne; identitetne politike in načini identifikacij ne potekajo enostavno skozi binarizme, ki bi bili stabilni in nespremenljivi. Ravno z interpretacijo idej afriških političnih mislecev bomo skušali pokazati, da so temnopolti (Afričani) ambivalenco teh kategorij izkoristili, ter jih v namen upiranja subvertirali.

Olaudah Equiano, sicer mislec 18. stoletja, je v svoji avtobiografiji med drugim pokazal (Equiano [1789] 2003), kako je moral potem, ko so ga v otroštvu ugrabili in zasušnjili, na različne načine naslavljeti lasten zatiran status (tudi potem, ko se je odkupil iz suženjstva), kako je v praksi deloval, da bi pridobil enak in enakopraven status kot beli Britanci ter kako je reflektiral in razumel boj proti trgovini s sužnji. Kljub temu, da je Equiano živel in deloval v 18. stoletju, pa je njegova misel vseeno zelo pomembna za razumevanje konteksta britanskega imperija 19. stoletja. Med drugim je relevantno to, da je deloval na izrazito širokem geografskem področju, saj

je kot zajeti suženj preživel pot med Afriko in Novim svetom (t.i. *middle passage*), bil na različnih Karibskih otokih, v Veliki Britaniji, kot državni uslužbenec pa je bil namenjen tudi v novo nastajajočo kolonijo Sierr Leone, vendar je bil, ker so drugi člani odprave izrazili nezadovoljstvo z njegovim delom, tik pred odhodom odpuščen. Prav tako je Equianova misel relevantna, ker je bila v 18. stoletju trgovina s sužnji v okviru britanskega imperija v polnem razmahu, na prelomu v 19. stoletje pa se je zgodila prepoved tovrstne trgovine. Equiano, ki je deloval tudi kot mislec (in aktivist) abolicionizma, pokaže, kako je trgovina s sužnji determinirala vlogo Afričanov v družbi in je imela implikacije ne le v 19. stoletju, na katerega se osredotočamo mi, temveč tudi v kasnejših zgodovinskih obdobjih in celo danes.

Samuel Ajayi Crowther (c. 1809 - 1891) je bil jezikoslovec in prvi afriški anglikanski duhovnik v Nigeriji. Tudi njegova misel je relevantna, saj premišlja razmerje med jeziki, vero in formacijo afriške identitete. Zanimala ga je osamosvojitve Afrike, afriško narodno prebujenje, vendar tu pri Crowtherju igra ključno vlogo duhovna odrešitev oziroma, drugače povedano, širitev krščanske vere med Afričani. Podobno kot Equiana, so tudi Crowtherja v mladosti zajeli in zasužnjili, vendar so se na ladjo s sužnji, še preden je izplula, vkrcali pripadniki britanske mornarice, ki so jo preusmerili proti Sierr Leone, tam pa zasužnjene Afričane, skupaj z Crowtherjem, osvobodili. V Freetownu je pridobil izobrazbo, kasneje tudi v Angliji. Njegova politična misel je tesno povezana z njegovim zanimanjem za jezike, posebej yoruba, in misijonskim delom (Ajayi 2001). V tem smislu bomo z interpretacijo idej Crowtherja pokazali, kako mimetično je deloval, ko je na eni strani kolonialne prakse (med njimi je imela pomembno vlogo tudi širjenje krščanske vere prek vzpostavljenih izobraževalnih institucij in misijonov) ne le sprejemal, temveč jih izkoristil za to, da je lahko mislili možnosti Afrike izven britanskega imperija oziroma na splošno imperializma.

James Africanus Beal Horton se je rodil leta 1835 v koloniji Sierr Leone. Uspešno je študiral na Fourah Bay Collegeu v Freetownu. Kot odličen študent je dobil priložnost študija medicine v Londonu, od tam pa je odšel na Univerzo v Edinburghu. V Zahodni Afriki je kot del medicinskega osebja deloval v okviru britanske vojske, poleg tega pa so ga močno zanimale politične in družbene razmere v tem delu Afrike, prav tako pa se je posebej posvečal tudi vlogi in položaju afriških ljudstev.



Horton je nedvomno verjel v univerzalnost koncepta civilizacije, saj je bil prepričan, da obstaja pot od barbarskega in preprostega življenja navzgor k prosperiteti in civiliziranemu življenju. Zagovarjal je tudi britansko prisotnost na afriškem kontinentu, saj naj bi ta bila nosilka napredka (glej na primer Horton 1969). Če bi lahko preprosto trdili, da je Horton enostavno 'prevzel' britansko kulturo in nastopal ter deloval kot Afričan, pripadajoč elitnemu izobraženemu sloju, pa je veliko bolj pomembno, da premislimo, zakaj je Horton uporabljal tak diskurz, kot ga je, ter zakaj je formuliral politične ideje v specifičnih terminih, ki so situirani v védnosti o tropski medicini, političnih razmerah in odnosih afriških populacij v razmerju do britanskega imperija. Prav tako je pomemben premislek o tem, kakšna je funkcija, vloga in način njegovih razumevanj koncepcij kot so civilizacija, barbarstvo, napredek, razvoj, zaostalost ipd. Spraševali se bomo torej, kje in v čem temelji politična misel Hortona ter kakšen je epistemološki *fundus* njegovih idej.

Edward Wilmot Blyden je v mnogih interpretacijah predstavljen kot eden najbolj slavnih in vplivnih zahodnoafriških intelektualcev, ki se je uprl evropskemu paternalizmu (Lynch 1970; July 2004), poleg tega pa je pogosto označen kot eden prvih panafrikanistov in afriških nacionalistov. Rodil se je leta 1832 na otoku Sv. Thomas v Karibih, leta 1851 pa je prišel v Liberijo, kjer je poučeval na eni tamkajšnjih srednjih šol. Kmalu je postal eminentna osebnost, leta 1855 je kandidiral celo za predsednika Liberije, vendar neuspešno. Leta 1871 je bil primoran oditi v Sierro Leone, kjer je ostal do konca svojega življenja. V svoji misli se je posvečal predvsem ideji afriške rase, afriške identitete, afriške osebnosti in afriške renesanse, za katero naj bi morali poskrbeti črnci sami, vendar je hkrati poudarjal, da je kolonializem tudi način, prek katerega je metamorfoza mogoča (Mudimbe 1988). Ambivalenca njegovih idej glede vprašanja načina doseganja afriške prosperitete se kaže tudi skozi njegovo razumevanje jezika kot političnega orodja. Blyden namreč za 'civiliziranje' kontinenta preferira uporabo angleškega jezika, vendar pa naj bi bili za razvoj zadolženi temnopolti sami. Pri tem je Blyden izpostavil, da k slednjim ne spadajo tisti z 'mešano krvjo'. Prav tako zanimive so njegove mestoma nekonsistentne ideje o suženjstvu in veri (na primer Blyden [1908] 1969). Ravno ta ambivalenca, nekakšno pogajanje med lastnim statusom in

vpetostjo v družbenopolitično okolje, v katerem se je nahajal in ki veje skozi njegovo misel, bo osrednja točka analize.

Ni potrebno posebej poudarjati, da izbor analiziranih afriških političnih mislecev nikakor ni izčrpen ali reprezentativen za celotno produkcijo afriških političnih idej tistega časa. Zanje smo se odločili, ker so vsak v svojem zgodovinskem obdobju naslavljali takratne tematike, dogodke, politične procese in ideje, ki so bile formativne za britansko kolonialno ekspanzijo in takratne vzpostavljajoče se odnose med metropolo in kolonijami, med kolonizatorji in koloniziranimi, med kolonialnimi praksami in upornimi ter mimetičnimi praksami podjarmljenih. Hkrati smo se za tak izbor odločili, ker je mogoče prek izbranih avtorjev pokazati različnost pozicij od koder so nastopali, delovali in oblikovali svoje politične ideje; pokazati je mogoče, kako različne védnostne okvire so zavzemali in s tem, kako različni so lahko védnostni okviri za naslavljanje političnih vprašanj in dilem specifičnega časa. Kljub tej raznolikosti védnostnih okvirov, njihovih življenjskih poti, kljub heterogenosti tematik, ki so jih naslavljali, pa bo obenem mogoče pokazati nekatere skupne točke in vzporednice njihovih teoretizacij političnih vprašanj ter vzporednice načinov in strategij upiranja skozi politične premisleke.

Za širši kontekst britanskega imperija in bolj specifičnega kolonije Sierre Leone smo se odločili iz več razlogov. Britanski imperij je v skoraj 400 letih svojega obstoja obvladoval velik del sveta. V prvih 150 letih svojega obstoja je širitev imperija potekala predvsem z vzpostavljanjem trgovskih postojank in naselbin na obalah različnih kontinentov, seveda ob pomoči vojaških oziroma mornariških sil. Kasneje, nekje okoli leta 1750, pa se je, kot trdi Trevor Lloyd (2006), imperij v geografskem smislu bolj pospešeno širil tudi v notranjost kontinentov. Na splošno velja podobno tudi za širjenje britanskega imperija na afriškem kontinentu (Curtin 1964). Toda to hkrati ne pomeni, da so prebivalci Afrike šele takrat imeli prvič stik z Britanci. Na primer že v času rimskega imperija so pričevanja o prisotnosti temnopoltih na področju Velike Britanije, vendar razmerja vse do 15. stoletja – ko so temnopolti, na primer, pogosto nastopali kot glasbeniki na dvorih – niti niso bila intenzivna. V zgodnjem 16. stoletju so angleški trgovci delovali predvsem v okviru trgovskih postojank in naselbin vzdolž afriških obal, v drugi polovici istega stoletja pa Angleži pošljejo na afriške obale prve ekspedicije, ki trgujejo s sužnji. V manj kot stoletju

postane britanski imperij največji okvir trgovanja s sužnji, katerih večina je prepeljana v Novi svet. Kako veliko je bilo število prepeljanih sužnjev priča tudi podatek, da so komoditete, ki so bile pridobljene oziroma izdelane s suženjskim delom, dominirale v svetovni trgovini. Če so bili Karibski otoki zaradi tega dejstva izjemno pomembni kontekst vzpostavljanja specifičnega razmerja med temnopoltimi in Britanci, pa se z 19. stoletjem, tudi zaradi prepovedi suženjske trgovine, ta center v geografskem smislu premakne na afriško celino, kjer se britanski imperij prek kolonij širi (Hawkins in Morgan 2004, 5-6).

Kontekst britanskega imperija smo izbrali zato, ker je v svetovnem merilu najpomembneje vplival na globalno mobilnost temnopoltih skozi katero so razumeli svojo vlogo v svetu, sooblikovali tedanja globalna družbenopolitična razmerja, ter (so)konstituirali afriško identiteto. Hkrati je treba poudariti, da britanski imperij nikakor ni edini vseobsegajoči okvir. Tudi v drugih kontekstih (npr. francoski imperialni projekt, portugalski trgovski sistem) so temnopolti razvijali občutek afriškosti ter afriške identitete, pri čemer so bili ti procesi s tem drugače pogojeni kot v okviru britanskega imperija. Še več, tudi britanski imperij ni homogena celota. V tem okviru so se v specifičnih okoliščinah in geografskih področjih razvijali različni načini umevanja in prakticiranja afriške identitete. Prav to je eden izmed razlogov, zakaj smo se v doktorski disertaciji osredotočili na enega izmed takih kontekstov – Zahodno Afriko in, še bolj specifično, kolonijo Sierra Leone.

Kolonija Sierra Leone je bila sprva zamišljena, vsaj na deklarativni ravni, kot benevolentna kolonija z imenom *Province of freedom* (Provinca svobode). V času, ko je bilo britansko abolicionistično gibanje najmočnejše, se je zamisel o preselitvi svobodnih temnopoltih v Angliji nazaj v Afriko začela leta 1787 uresničevati. Kasneje so se jim v koloniji pridružili tudi svobodni temnopolti iz severnoameriškega kontinenta. Kolonijo je leta 1791 prevzelo delniško podjetje *Sierra Leone Company*, na začetku 19. stoletja, leta 1808, pa je kolonija naposled pripadla angleški kroni. Na primeru kolonije Sierra Leone je mogoče videti, kako se je skozi različne epizode utrjevala kolonialna administracija, delovanje misijonov ter kako je vse večjo vlogo pridobivala tudi teritorialna dominacija. Z osvetlitvijo primera Sierra Leone je mogoče pokazati kompleksnost razmerja med administrativnim aparatom, teritorialno dominacijo in logiko profita. S primerom Sierra Leone ne bomo ciljali

zgolj na prikaz vzpostavljanja in delovanja kolonialnega aparata (skupaj z misijonskimi praksami), temveč želimo reflektirati tudi, kako se je v tem okolju vzpostavljala ideja afriškosti in afriške identitete, pri čemer so bili v to vzpostavljanje povsem vpeti tudi temnopolti. V tej luči želimo pokazati njihovo aktivno vlogo v teh procesih.

Primer Sierre Leone bomo v doktorskem delu reflektirali tudi zato, ker predstavlja stično točko med misleci, ki smo jih izbrali. Z refleksijo družbenopolitičnega konteksta Sierre Leone bomo na ta način pokazali, kako so si delili okolje (ne nujno v geografskem smislu!), vendar obenem producirali različne ideje. Pokazati bo mogoče, kako heterogene življenjske poti so imeli, kako velika je bila njihova mobilnost in kako je na ta način odprtost okolja prispevala k določenim strukturnim pogojem in institucionalnim ureditvam, ki so sokonstitutivne ter pogoj možnosti za produkcijo političnih idej. Prav tako je Sierra Leone pomemben primer okolja, v katerih niso nastajale le politične ideje o različnih procesih in fenomenih, ki so jih zaznavali politični misleci, temveč je pomembno tudi kot specifično okolje, mikro-kontekst, v katerem se je na afriškem kontinentu razvijal občutek afriškosti in afriške identitete. Seveda to ne pomeni, da je bil ta razvoj logičen ali naraven, temveč je bil del na novo vzpostavljalajočih se kolonialnih administrativnih praks, kolonialnih oblastnih tehnologij, védnostnega aparata, pa tudi migracijskih srečevanj različnih afriških skupnosti, mešanj jezikov ipd. Afriško okolje, kot bomo pokazali, na ta način nikakor ni introvertirano in kolektivne subjektivitete v njih nikakor ne samozadostne ali zaprte same vase; vzpostavljaljoči kolonialni kontekst je za posameznike, tudi afriške mislece, ponujal možnosti kot sta izobraževanje in (večja) mobilnost, toda obenem, ali prav prek teh ponujenih možnosti, so se ustvarjali pogoji za nove prakse subjektivacij, dominacij in podjarmljenj.

Britanski (zahodnoafriški) imperij in kolonija Sierra Leone sta torej tista ključna konteksta, v katerih bomo skušali misliti afriško politično misel 19. stoletja. Vendar je, tako kot za vse zgodovinske kontekste nastanka političnih idej, tudi za afriške politične ideje potrebno najprej premisliti epistemološke okvire njihovega proučevanja. Ko premišljamo zgodovino afriških političnih idej je torej smiselno in potrebno odgovoriti na vprašanje, kako in na kakšen način jih premišljati v okviru politične znanosti in, še prej, zakaj je zgodovina političnih idej smiselno početje;

kakšna je funkcija zgodovine političnih idej kot discipline politične znanosti. Ne nazadnje se politična znanost rada ozira v preteklost. Rada se ozira v svojo zgodovino ter v zgodovino političnega delovanja, oblikovanja političnih idej ter formiranja političnih institucij, kar z drugimi besedami pomeni, da zgodovina političnih idej in zgodovina politične znanosti sami tvorita pomemben del politične znanosti. Zgodovina političnih idej kot njena disciplina zato predstavlja enega izmed njenih ključnih, celo definirajočih polij. Ne nazadnje so enega temeljnih kamnov pri vzpostavljanju politične znanosti predstavljale prav študije klasičnih tekstov v 19. stoletju, interpretacije del političnih mislecev skozi historično perspektivo pa so tudi danes nezanemarljiv del politične znanosti, pri čemer prednjačijo in imajo prevladujoč položaj predvsem interpretacije kanona klasičnih (zahodnih)<sup>1</sup> političnih mislecev. Naša orientacija je nekoliko drugačna, saj je krovna tematika pričujočega doktorskega dela zgodovina afriških političnih idej. Čeprav so slednje v politični znanosti, vsaj kar se tiče pogostosti njihovega proučevanja, obrobne, pa zato niso nič manj relevantne. Ideje, ki so jih prekrile, pokorile ali v obrobje potisnile prevladujoče sistematizirane vsebine, kvečjemu predstavljajo referenčno točko kot možno izhodišče kritike modernih načinov oblikovanja védnosti, oblastnih politično-institucionalnih vzorcev in centralizirajočih oblastnih efektov institucionalizirane discipline politične znanosti. Premislek o zgodovini afriških političnih idej, pri čemer se osredotočamo na politične mislece 19. (in 18.) stoletja, Olaudah Equiana, Ajayia Crowtherja, Jamesa Africanusa Beala Hortona in Edwarda Wilmota Blydna, torej ne bomo začeli s predpostavke, da so ideje afriških političnih mislecev relativno

---

<sup>1</sup> Uporaba označevalca Zahod je sicer izjemno razširjena in pogosta, vendar pa je koncept vse premalokrat kritično reflektiran in zato sprejet kot neproblematičen. Koncept je uporabljen kot način identifikacije in artikulacije specifičnih zgodovinskih izkušenj, hkrati pa omogoča homogenizacijo specifičnega geografskega prostora, reducira kompleksnost družbenopolitičnih procesov in fenomenov ter na ta način zagotavlja boljše enostavno lociranje tega, kar naj bi bila samosvoja, samonikla, samovzpostavljena civilizacija (Bavaj 2011). Zavedajoč se tovrstne performativne vloge označevalca, želimo v pričujoči doktorski disertaciji pokazati, tudi prek interpretacije izbranih afriških političnih mislecev pokazati, kako je vzpostavljanje Zahoda potekalo v interakciji z drugimi družbenopolitičnimi konteksti, s srečevanji evropskih populacij z ne-zahodnimi in pogosto tudi skozi konfrontacije in upore. Prav tako je tisto, kar naj bi bil Zahod vedno določljivo šele, ko razumemo Zahod kot nekaj, kar ni samoniklo in ločeno od vsega preostalega, temveč kot mešanje, fuzijo, prepletanje in hkrati vedno znova vzpostavljanje meja in ločevanj med populacijami.

koherenten skup, ki nam lahko skozi ustrezno periodizacijo povedo o dognanjih in premislekih avtorjev v določenem zgodovinskem obdobju. To pomeni, da nikakor ne gre za poskus opredeljevanja teh idej v rigorozni pozitivistični maniri, prek katere bi skušali z referenco na ustaljene načine osmišljanja zgodovine političnih idej postaviti in orisati razvojno pot afriških političnih idej. Ideje afriških političnih mislecev bomo brali in interpretirali kot partikularne, parcialne, diskontinuirane in lokalne oblike védnosti, ki ponujajo možen način razkritja in analiziranja njih samih, so pa hkrati tudi kontra-tok oblastnim učinkom institucionaliziranih znanstvenih diskurzov.

Od kod trditev, da so afriške politične ideje marginalizirane? Omenili smo že, da je interesa za njihovo proučevanje v znanstvenem smislu malo. Na prvi pogled se tako zdi, da afriški misleci niso sproducirali skorajda nikakršnih idej, ki bi bile vredne večje pozornosti in korenitih analiz, prek katerih bi bilo mogoče pojasniti določene družbenopolitične fenomene. Kwasi Wiredu (1997) pravi, da je afriška misel označena zgolj kot približek znanstvenim dognanjem, saj se zanjo predpostavlja, da ne izhaja iz racionalnih predpostavk. Afriške ideje, tudi politične, imajo tako v predstavah prevladujočih modernih prevladujočih režimih védnosti izhodišče v tradicionalnosti in so kot take utemeljene v animizmu in vraževerju, posledično pa imajo kvečjemu status psevdo-znanosti. Afriški misleci in njihove ideje so tako zoperstavljeni temu, kar naj bi bili v racionalnosti utemeljeni premisleki zahodnih filozofov. Očitni dualizem nam sporoča, da imamo na eni strani le ideje, ki izhajajo iz človekovih nerazumnih, nelogičnih vzgibov, medtem ko kanon zahodne misli vedno leži na predpostavkah *ratia*.

Iz zgodovine političnih idej so tradicionalni sistemi idej (v smislu nasprotja modernih) izrinjeni, vendar po drugi strani prav zaradi tega lahko govorimo o konvencionalnosti in tradicionalnosti zgodovine političnih idej. Toda pri slednji mislimo na predpostavljen relativno koherenten skup političnih idej ali njihovih avtorjev, ki so postali kanon zgodovine politične misli kot poddiscipline politične znanosti. Gre za tradicionalno formo teoretiziranja; študije kanonskih avtorjev političnih idej so določena oblika (moderne) tradicije. Pri tem je pomembno, o čemer govori tudi John G. A. Pocock (2009), da je ta tradicija bistveno evropska oziroma zahodna, kar ima seveda epistemološke posledice tudi pri proučevanju političnih idej, ki jih ne moremo enostavno določiti kot evropske ali zahodne. Prav ta

epistemološka vprašanja so predmet analize v doktorskem delu. Izhajamo iz predpostavke, da prevladujoče razumevanje razmerja med politično znanostjo, politično filozofijo in zgodovino političnih idej ter prevladujoče prakticanje zgodovine političnih idej uokvirjata proučevanje afriških političnih idej. Ob tem je pomembno poudariti, da so v okviru zgodovine političnih idej tudi kritični premisleki o kanonu (Stuurman 2000; Pocock 2009) in da slednji ni homogena celota.<sup>2</sup> Če kaj, potem je mogoče trditi, da obstaja nemalo znanstvene literature, ki problematizira ravno to tradicionalnost ter velike teleološke naracije razvoja političnih idej in nasploh evropske civilizacije, evropske ter zahodne zgodovine ter racionalističnega napredka (Amin 2009; Chakrabarty 2008; Mitchell 2000). Sploh ob procesih dekolonizacije in propadanju velikih evropskih imperialnih projektov so se vzpostavile kritike evrocentrizma in s tem alternativni načini razumevanj političnih procesov, zgodovinskih tokov ipd. Kljub takim in podobnim ugovorom, ali pa prav zaradi njih,<sup>3</sup> je prevladujoči kanon kot vsebina historičnih pogledov na politične ideje (še) vedno v samem središču discipline.

Hkrati lahko tudi rečemo, da je zgodovina afriških političnih idej na margini discipline zgodovine političnih idej, saj so afriških politični misleci le redko, če sploh, identificirani v toku zgodovine politične misli (Boele van Hensbroek 1999). Če želimo v okvir discipline vpeljati mislece, ki jih sicer v njenem okviru ne interpretiramo, ali pa jih le redkokdaj, se ob tem odpre vrsta vprašanj: kdo so *afriški* misleci, kako razumeti njihovo misel, so afriške politične ideje sploh mogoče ali pa so zgolj derivat zahodnih političnih idej. Na podlagi refleksij glede teh vprašanj bomo analizirali na kakšen način so afriški politični misleci in njihove politične ideje interpretirane in zakaj. S tem naslavljam analitični problem, ki se na tem mestu pojavlja. Zanima nas, zakaj so afriški politični misleci odrinjeni na rob poddiscipline zgodovine političnih idej in politične znanosti nasploh. Njihov status marginalnosti je hkrati tudi napotek, da osvetlimo in problematiziramo prevladujoči način umevanja in prakticanja zgodovine političnih idej kot poddiscipline v okviru politične znanosti in

---

<sup>2</sup> Velja opozoriti, da ne gre za pojav ekskluzivizma ali hermetično zaprtega prostora, kjer ne bi obstajal premislek tudi o avtorjih in njihovih delih, ki niso širše priznana ali uveljavljena.

<sup>3</sup> Ti pomisleki (Pieterse and Parekh 1995) izhajajo iz istega zamejenega polja in na ta način nikakor ne pomenijo eksorcizma discipline zgodovine političnih idej iz politologije. Kvečjemu obratno – ravno problematiziranje, debate in premisleki o njenem statusu jo še bolj utrjujejo kot produktivno za politično znanost.

njenega razmerja s politično teorijo. Izpostaviti torej želimo razmerje med na eni strani standardiziranimi in uveljavljenimi postopki, načini in praksami izvajanja zgodovine političnih idej, ki seveda bistveno določajo in konstituirajo formo in vsebino idej ter misli, ki jih obravnava, ter na drugi strani prevladujoče koncepcije in premisleke o zgodovini afriških političnih idej.

Doktorsko delo je na podlagi zgoraj opredeljenih problematik in zastavljenih analitičnih tematik sistematiziran na dveh ravneh, teoretsko-metodološki in analitični. Na prvi ravni, ki obsega prvi sklop ('Teoretski horizonti'), premišljamo, kakšni so prevladujoči načini prakticiranja zgodovine političnih idej kot specifične teoretske prakse v okviru politične znanosti. Zanima nas, v kakšnem razmerju je zgodovina političnih idej do politične znanosti ter politične teorije; odgovoriti skušamo na vprašanje, kakšno vlogo oziroma funkcijo ima zgodovina političnih idej ter kako se jo kot poddisciplino politične znanosti koncipira v kontekstu politične teorije. V kolikor želimo premišljati zgodovino afriških političnih idej, je potrebno reflektirati omenjena razmerja, torej razmerje politična znanost – zgodovina političnih idej – politična teorija, saj umeščanje in umevanje zgodovine političnih idej bistveno določa tudi način razumevanja specifičnih, v našem primeru afriških političnih idej. Implicitno smo s tem že nakazali, da je osrednji cilj prve teoretsko-analitične ravni pokazati, da razumevanje in način prakticiranja zgodovine političnih idej kot teoretske prakse v okviru politične znanosti definira epistemološke pogoje razumevanja historičnosti idej ter določa red védnosti, ki (historične) politične ideje definirajo in jim določajo pomen. Poleg tega bomo razvili tudi lasten teoretsko-metodološki aparat, ki črpa predvsem iz Foucaultove genealogije kot historične analitične prakse, hkrati pa za naše potrebe analize historičnih kontekstov (kolonialnih oblastnih in védnostnih praks ter režimov, ki so nastajale na relaciji metropola-kolonije) nastajanju afriških političnih idej, osmislimo in analitično zastavimo Foucaultov koncept *gouvernementalité*.

Da bi lahko odgovorili na zastavljena vprašanja in cilje na prvi ravni, se pred premislekom in oceno razmerja politična znanost – zgodovina političnih idej – politična teorija kritično lotevamo prikaza (poglavje 1), kakšno je splošno prevladujoče razumevanje historiografije oziroma spoznavnega procesa preteklosti. Ker, kot pravi tudi Allan Megill (1989, 627), dominantno razumevanje prakticiranja



zgodovinopisja, pa tudi spoznavanja zgodovinskih intelektualnih tradicij ter političnih idej še vedno temelji na ideji objektivnega popisovanja zgodovinskih dejstev,<sup>4</sup> najprej razvozlavamo ta prevladujoč pristop k historiografiji, pri čemer nas zanima predvsem, kako se na ta način vzpostavlja (znanstvena) historična védnost ter, analogno temu, kakšni so epistemološki in ontološki efekti takega načina prakticiranja zgodovinopisja. Že na tem mestu zavrnamo idejo o možnosti prakticiranja objektivne historiografije in pokažemo, da je prakticiranje zgodovinopisja in produkcija historične védnosti vedno produkt družbenopolitičnih kontekstov in konvencij, prevladujočih védnostnih praks in intelektualnih mod, ter da je historiografiji imanenten določen (politični) namen ter celo represivnost. S tem trdimo, da prevladujoč način prakticiranja historiografije pomeni hkrati marginalizacijo drugih alternativnih oblik historične imaginacije; druge oblike premišljanja zgodovine, tudi političnih idej, so s tem zavrite in utišane.

S tem se v nadaljevanju doktorskega dela osredotočamo na premislek o razmerju med zgodovino političnih idej, politično znanostjo in politično teorijo (poglavje 2) ter povezanost tega razmerja s politiko oziroma političnimi konteksti. V navezavi na prvo poglavje prvega sklopa, v drugem poglavju najprej ocenimo razmerje med kanonom zgodovine političnih idej ter proučevanjem avtorjev ali sistemov političnih idej izven zahodne tradicije. Če je evrocentričnost tisti označevalec, ki največkrat predstavlja 'priročen' odgovor na zastavljeno dilemo, pa bomo poleg njene refleksije skušali tematizirati tudi umeščenost, vlogo ter način obravnave zgodovine političnih idej v okviru politične znanosti in v razmerju do politične teorije. To je relevantno, ker pristopi in metode k zgodovini političnih idej ne določajo zgolj načina spoznavanja idej, temveč tudi, katere ideje in kateri sistemi idej se sploh premišljajo v njenem okviru. Pregled tega razmerja – razmerja med zgodovino političnih idej, politične znanosti in politične teorije – skozi historično kontekstualizacijo namreč pokaže, da so ti pogoji, ki določajo vznik objektov analize, mnogoteri in določujoči.

---

<sup>4</sup> To ne pomeni, da kritičnih refleksij na ta prevladujoč pristop k prakticiranju historiografije ni. Kot pravi Iggers (1997, 1-2), so bile v zadnjih dveh desetletjih zavrnjene mnoge predpostavke na katerih so temeljile zgodovinske raziskave vse od pojava zgodovine kot akademske discipline v 19. stoletju, med drugim na primer tudi pozitivistična predpostavka, da mora biti zgodovina znanstvena disciplina, ki odkriva splošne objektivne zakonitosti.

V zadnjem delu teoretskega sklopa (poglavje 3) bomo na podlagi predhodnih premislekov in refleksij zastavili lasten teoretični okvir. Pri tem bomo izhajali iz Foucaultove genealogije ter analitičnega koncepta *gouvernementalité*. Izhodišče našega razumevanja genealogije je predvsem Foucaultova refleksija te historične analitične prakse, ki jo je podal v uvodu v serijo predavanj iz leta 1976 z naslovom *Il faut défendre la société* (Foucault 2003). V tej seriji predavanj izpostavi, da je eden ključnih ciljev genealogije narediti slišne in vidne utišane védnosti ter védnostne prakse nasproti prevladujočim (znanstvenim teorijam), s čimer gre za nasprotovanje oblastnim učinkom institucionaliziranih védnosti ter prevladujočim znanstvenim diskurzom. V samem jedru torej afriške politične mislece in njihove ideje beremo kot formacijo tistih utišanih védnosti, ki so se zoperstavljale kolonialnemu aparatu ter različnim oblikam oblastnih/védnostnih tehnologij v njenem okviru. Ta zoperstavitev, ki so jo izražali afriški politični misleci prek svojih idej, ni bila (vedno) neposredna ali deklarirana *contra* ustaljenim, prevladujočim kolonialnim (védnostnim) režimom, temveč so pogosto delovali mimetično: posnemali, prevzemali in posvojili že obstojče ideje o različnih družbenopolitičnih fenomenih, ureditvah in političnih praksah, pri čemer to posnemanje nikoli ni bilo posnemanje, kot je posnemanje razumljeno v splošni percepciji; kot nekaj, kjer ni mogoče videti razlike med originalom in posnetkom. To posnemanje oziroma prevzemanje nikoli ni čisto, ni nikoli *verbatim*, temveč, obratno, nikoli-enako in v tej različnosti originalu nasprotujoče, izzivajoče, uporno.

Teoretska zastavitev prek koncepta *gouvernementalité*, s katerim je Foucault premišljal nove moderne oblastne mehanizme, strategije, prakse in tehnike v razmerjih moči oziroma oblastnih razmerjih, pa bo služila kot teren razumevanja kolonialnih kontekstov vzpostavljanja afriških politični idej ter modalitet oblastnih tehnik in strategij, ki so določali tudi cilje kolonialnih oblasti (cilji kot točke, objekti in subjekti apliciranja in impozicije kolonialne oblasti) ter polja delovanja kolonialnih oblasti (teren, na katerem je kolonialna oblast delovala).

S to teoretsko zasnovo v doktorski disertaciji bomo interpretirali zgodovino afriških političnih idej kot formacijo tistih védnosti, ki so bile (in so še), v primerjavi s heterogenimi védnostnimi režimi kolonialnega aparata, deprivilegirane, marginalizirane in utišane. Če so torej te partikularne védnosti utišane, potem to

pomeni, da moramo premisliti, na kakšen način. V tem kontekstu nas bo zanimalo konstituiranje in delovanje oblastnih kolonialnih režimov in načinov delovanja, tehnik in sredstev ter strategij podjarmljenja in dominacij. Toda oblast je lahko tudi pozitivna in zato bomo reflektirali tudi, kako so kolonialne oblasti dopuščale svobodo, kako so dopuščale možnosti ter kako so ravno na ta način kolonizirane subjektivitete uspele subjektivirati. Tu se bomo osredotočili predvsem na vprašanje kolonialne oblasti/moči. Nadalje, v navezavi na kolonialni oblastni aparat, bomo genealoško analizirali različne védnostne režime. Kolonialna ekspanzija in zagotavljanje kolonialnega delovanja sta bili utemeljeni v kolonialnem védnostnem aparatu. Zato nas bo zanimalo, kaj so tiste védnosti, ki so prispevale k omogočanju kolonialne dominacije, po drugi strani pa bomo pokazali, da so ravno te kolonialne oblastne/védnostne konstelacije pogojevale delovanje vrste afriških mislecev, ki so formirali politične ideje. Te ideje so bile podjarmljene, vendar temu, ali prav na ta način, (so)konstitutivne za kolonialne materialne, oblastne in védnostne režime. Z genealoško analizo njihovih idej bomo razkrivali, da so kolonialnim režimom podjarmljene védnosti imanentne ter so jim nudile upore. S tem bomo pokazali tudi, da Afričani niso bili zgolj pasivni objekti nadvlade, temveč aktivni sokreatorji multiplih kolonialnih kontekstov. Ideje afriških političnih mislecev so bile zato mimetične, del sistema kolonialnega političnega ter védnostnega aparata in obenem njim uporne.

Genealoška zastavitev nam bo v pomoč tudi pri interpretiranju afriških političnih idej kot refleksije konstitucije afriških subjektivitet. Ideje afriških političnih mislecev ter kontekst nastajanja teh idej bomo reflektirali kot poskus afriških subjektov misliti svojo identiteto. Problematika, ki se je lotevamo, je torej, kako so v kontekstu britanskega imperija in v koloniji Sierr Leone kolonialni oblastni ter védnostni aparati sodeterminirali način razumevanja in zamišljanja afriškosti ter afriške identitete. Obenem pa bomo reflektirali tudi, kako so afriški politični misleci v teh kontekstih razumeli kaj pomeni biti Afričan ter kako so to identiteto uporabljali. Naslavljamo torej vprašanje konstituiranja afriških subjektivitet ter vprašanje, kako so dominantne védnostne strukture in utišane védnosti prispevale k formaciji in razumevanju afriških identitet.

V drugem sklopu doktorske disertacije ('(Teoretski) konteksti (zgodovine) afriških političnih idej') bomo, sledeč teoretični zastavitvi in problematizaciji v prvem sklopu, analizirali (teoretične) kontekste zgodovine afriških političnih idej. Ker bomo afriške politične ideje 19. stoletja (in deloma 18.) motrili v širšem kontekstualnem okviru britanskega kolonializma in imperializma, bomo v prvem delu drugega sklopa (poglavje 4) kolonializem in imperializem orisali in nakazali, kateri so tisti dejavniki, procesi in (oblastne) prakse, ki so določale način širjenja in delovanja imperija. Pri tem niti ne pretendiramo, da bi v celoti zaobjeli celoten kontekst. Želimo le pokazati, kaj so tiste ključne premise, posebej v Zahodni Afriki (oziroma, še bolj natančno, v koloniji Sierri Leone), ki so sodeterminirale kontekst nastajanja afriški političnih idej 18. in 19. stoletja. V pričujočem sklopu bomo torej najprej reflektirali in opredelili pojma kolonializem in imperializem ter analizirali teoretične pristope k temu konceptoma. Nato bomo premišljevali okvir britanskega kolonialnega podjetja in širitve britanskega imperija kot ključnih okvirov nastajanja zgodovine afriških političnih idej v 18. in 19. stoletju. Ti okviri so bistveno določili (heterogeno) razumevanje, kaj sploh pomeni Afrika, kakšna je njena podoba in kaj je afriškost ter afriška identiteta. Poleg tega so sodeterminirali tudi pozicijo afriških političnih mislecev, sokreirali prostor oziroma okvir njihovega delovanja in s tem tudi njihovih političnih idej – problematik, s katerimi so se soočali, jih reflektirali, kritizirali in se jim skušali tudi upirati. Zato bomo v prvem delu tega sklopa premislili tudi to problematiko.

V drugem delu drugega sklopa (poglavje 5) pa se bomo osredotočili na premislek o tem, kakšne podobe so povezane z Afriko in afriškostjo in predvsem, na kakšen način so se vzpostavljale tekom 19. stoletja ter kaj so njihovi pogoji možnosti. Pri tem ne bomo dajali poudarka na vprašanje, kakšne so (bile) ideje Afrike in njene (negativne) prevladujoče podobe skozi oči Zahoda, saj je bilo na to tematiko opravljenih že precej analiz (med drugim glej na primer Curtin 1964; Mudimbe 1988; tudi Mudimbe 1994). Raje kot to, bomo reflektirali predvsem kontekste, v okviru katerih so te ideje in podobe nastajale, pri čemer želimo pokazati predvsem, kako so v kreaciji teh idej in podob bili soudeleženi Afričani, kako so razumeli in s tem sokonstituirali ideje afriškosti in afriške identitete. Pri tem je posebna

pozornost namenjena kontekstu Sierre Leone in tamkajšnji genezi, razvoju ter konstituciji idej afriškosti in afriških identitet.

S tem prehajamo na tretji sklop doktorskega dela ('Afriška politična misel (18. in) 19. stoletja'), v katerem bomo najprej (poglavje 6) analizirali zgodovino afriške politične misli kot specifično disciplino. Reflektirali bomo, kaj se v njenem okviru proučuje ter na kakšen način. Čeprav smo že ugotovili, da so te ideje izven tega, kar imenujemo tradicionalna zgodovina politične misli, pa to vseeno ne pomeni, da ne obstaja določen nabor literature, ki te ideje naslavlja. Zanimalo nas bo, katere so tiste ideje, ki se pojavljajo, kateri so tisti avtorji, ki se jih omenja in tudi na kakšen način se jih interpretira.

V sledečih poglavjih (poglavja 7, 8, 9 in 10) tretjega sklopa pa bomo analizirali in interpretirali izbrane afriške politične mislece, Olaudah Equiana, Ajayia Crowtherja, Jamesa Africanusa Beala Hortona in Edwarda Wilmota Blydna ter njihove politične ideje. Pri Equianu se bomo med drugim osredotočili na vprašanje, kako je Equiano kot osvobojeni suženj dobil priložnost, da je bil njegov glas slišen, kaj so bile tiste smernice, okviri ter polja znotraj katerih je postal viden. V okviru analize njegove politične misli bomo pokazali načine delovanja abolicionističnega gibanja – predvsem v britanskem družbenopolitičnem kontekstu –, saj je Equiano s svojim delom pomembno sodeloval pri odpravi trgovine s sužnji. V tem okviru nas bo zanimalo, kako je Equiano razumel politične procese, vezane na pojav suženjstva in odnose med belopoltnimi ter temnopoltnimi. Pri premisleku Crowtherjeve politične misli bomo izpostavili njegove ideje glede institucije suženjstva (v Afriki), glede prehoda, po aboliciji, od trgovine s sužnji k legitimni trgovini, ter, v tem okviru, vlogo Afričanov. Interpretirali bomo tudi njegove ideje o kanibalizmu in nazadnje še njegovo razumevanje vloge jezika kot političnega orodja in njegov premislek o oblastnih odnosih. Hortonove politične ideje bomo interpretirali v štirih segmentih: v okviru (njegovih premislekov) tropske medicine; vprašanja ras in rasizma; možnosti samovladanja Afričanov; procesov izobraževanja in vzpostavljanja izobraževalnega sistema. Politično misel Edwarda Wilmota Blydna pa bomo najprej interpretirali prek njegovega problematiziranja rasnega vprašanja ter vprašanja afriške identitete v okviru njegovega koncepta afriške osebnosti. Nato pa bomo reflektirali še njegove ideje, v navezavi na prvi dve omenjeni problematiki, glede

razmerja krščanstvo – islam, vloge izobraževanja pri formaciji afriške osebnosti in afriške identitete ter nazadnje še njegove premisleke možnosti politične samostojnosti (zahodne) Afrike ter, v tem okviru, možnost vzpostavljanja širše (zahodnoafriške) države.

V zaključku doktorskega dela bomo pokazali, kakšne so podobnosti in razlike med mislimi izbranih štirih afriških političnih mislecev ter pokazali, kako so njihove ideje specifične za kontekste in okolje, v katerih so delovali, hkrati pa bomo pokazali, kje so stične točke med njimi in kako jih je mogoče razumeti kot avtorje, katerih ideje so zaznamovane z mimetičnostjo. Njihove ideje bomo pokazali v luči mimetičnosti v smislu njihovega prevzemanja specifičnih konceptov in političnih idej ter védnosti nasploh, vendar pri tem pokažemo, kako to prevzemanje ali posnemanje, kako ta mimikrija ni bila neproduktivna v smislu suhoparne in neinovativne iteracije, temveč, kako so njihove politične ideje predstavljale določeno utišano védnost, ki jo je mogoče razumeti kot kritiko obstoječih kolonialnih praks, režimov, strategij in političnih mehanizmov, hkrati pa poskus subverzije ali boja proti ustaljenim/prevladujočim konceptom in idejam o Afriki in Afričanih v okviru (kolonialnih oziroma zahodnih nasploh) védnostnih režimov.

## TEORETSKI HORIZONTI

### 1 Problem objektivistične historiografije

V samem središču historiografije kor znanstvene prakse obstaja in vztraja ideja ter ideal objektivnosti (Skinner 2002, 8; glej tudi Megill 1989). Na tem idealu je bila znanstvena disciplina vzpostavljena in je še danes njen *raison d'être*. Objektivnost je med zgodovinarji obveljala kot temelj kvalitetnega historiografskega dela, kot cilj, ki ga je potrebno zasledovati. Je tudi definirajoči vidik znanstvenega napredka v historiografiji: napredek zgodovino pisja naj bi bil možen le in samo v kolikor zgodovinarji zasledujejo cilj objektivnega razumevanja zgodovine (Novick 1988). Historična objektivnost se ne pojavlja kot singularna ideja, temveč gre za zbir predpostavk, pristopov, obravnavanj, ter analitičnih postopkov. Glavni elementi historične objektivnosti so ideje realnosti in resnice preteklosti, jasna ločitev med tistim, ki historiografijo prakticira in historično védnostjo, ki jo oblikuje, razlikovanje med dejstvi in vrednotami ter razlikovanje med tem, kar naj bi bila dejanska zgodovina in fikcijo. Pomembna predpostavka na kateri temelji objektivna historiografija je, da zgodovinska dejstva predhodijo historičnemu poizvedovanju; zgodovinska dejstva naj bi torej obstajala sama na sebi in so neodvisna od prakticiranja historiografije. Naloga zgodovinarja je zgolj, da ta dejstva čim bolj natančno in točno identificira, jih popiše in razloži. Ne gre torej za različne možne interpretacije preteklosti, saj je, v kolikor iščemo resnico o preteklosti, možna le ena sama. Prav tako je v okviru objektivističnega zgodovino pisja pomembno, da je vloga zgodovinarja relevantna le v toliko, da nevtralnó ugotovi vsa dejstva o preteklosti. Če govorimo o tem, da mora zgodovinar presojeti o preteklosti, potem to pomeni, da presoja tako, kot naj bi presojal sodnik na sodišču – torej nevtralnó, objektivno in uravnóteženo (Novick 1988, 2). Alun Munslow (2006, 3) ugotavlja, da kljub trditvam mnogih, da zgodovino pisje nikoli ni bilo niti ni sedaj pozitivistična znanstvena praksa, je surova empiricistična in rekonstruktivistična ideja o zgodovinarjih kot nepristranskih opazovalcih, ki zbirajo dejstva iz preteklosti, še vedno prevladujoča paradigma. Zakaj rekonstruktivistična? Zato, ker naj bi bilo z natančnim (to je objektivnim) historiografskim pristopom mogoče rekonstruirati pretekle dogodke,

processe ali ideje. Objektivni pristop k prakticanju historiografije vodi k ugotavljanju preteklosti, kot se je v resnici zgodila. Takšna, kot ji pravi Munslow (2006, 61-62), konservativna rekonstruktivistična struja zgodovinarjev, ne sprejema, da je empiricism le eden izmed tekmujočih načinov védenja o preteklosti. Zavračajo vse metode historičnih interpretacij,<sup>5</sup> ki izhajajo iz ideje, da je vsakršen poskus rekonstruiranja preteklosti vedno-že zaznamovan s kontekstom in družbenopolitično realnostjo sedanosti.

Dober zgled takšne empiricistične in rekonstruktivistične historiografije je delo Geoffreya Rudolpha Eltona (1991) *Return to Essentials*. V njej avtor vztraja, da je najbolj pomembno pri zgodovinarjevem delu »racionalno, neodvisno in nepristransko raziskovanje« dokazov iz preteklosti (Elton 1991, 6).<sup>6</sup> Pri tem zanašanju na empiricism ne gre za določeno teorijo védnosti, temveč za historiografijo, kakor bi morala biti razumljena. Ob tem zavrne historični relativizem kot (ideološki) poskus poseganja v védnost o preteklosti, namesto da bi védnost pridobivali neposredno iz preteklosti same.<sup>7</sup> Historične raziskave morajo biti zato povsem ločene od »potreb in problemov sedanosti« (Elton v Skinner 2002, 21).

Vprašanje, ki se postavlja je, kdaj in na kakšen način se je ta ideja objektivne historiografije formirala in kaj so njeni pogoji nastanka, razvoja ter vztrajanja.<sup>8</sup> Iggers (1997) ugotavlja, da se je na začetku 19. stoletja zgodila velika sprememba v načinu proučevanja, pisanja in poučevanja, saj je historiografija postala poklicna disciplina.<sup>9</sup> Pred tem sta bila dva prevladujoča pristopa k proučevanju preteklosti: prvemu je mogoče reči naučeni 'antikvariatski', drugi pa je sledil predvsem

---

<sup>5</sup> Munslow opozarja da to ne pomeni, da so rekonstruktivisti 'slepi' za različne interpretacije dogodkov, procesov ali idej v preteklosti. Seveda lahko zgodovinski dokazi dajejo podlage različnim razlagam, vendar je za rekonstruktiviste še vedno pomembno to, katera od teh razlag je (najbolj) pravilna točna in resnična (Munslow 2006, 43).

<sup>6</sup> Skinner (2002, 20) Eltona poimenuje kar »pripadnik kulta dejstev«. Podobno objektivnost ne v smislu dane preteklosti temveč v metodološkem smislu (natančnost, konsistentnost, progresivnost, plodnost in odprtost historiografskega raziskovanja) zagovarja tudi Bevir (1994).

<sup>7</sup> Je pa pomembno dodati, da Elton (1991, 7) zavrne možnost generalizacij na podlagi proučevanja zgodovine. V tem smislu pravi, da so sicer generalizacije lahko prepričljive, vendar pa ne morejo predstavljati zakonov človeškega obnašanja.

<sup>8</sup> Za celovit pregled razvoja historiografije skozi različna zgodovinska obdobja glej Breisach (2007).

<sup>9</sup> Opozoriti velja, da je ta sprememba značilna za t.i. zahodni svet. Razvoj pristopov k proučevanju preteklosti je v drugih delih sveta potekal drugače, kar pa po drugi strani ne pomeni, da je te različne sisteme proučevanja zgodovine potrebno misliti kot ločene in neprepletajoče se enote. Poleg tega tudi t.i. zahodni svet ni imel niti nima enotnega razvoja historiografske discipline ter pristopov k proučevanju preteklosti (Wang and Iggers 2002).



literarnemu slogu. Vzpon discipline zgodovine na nemških univerzah je prinesel nov način prakticiranja historiografije, pri čemer je potrebno poudariti, da so genezi zgodovine kot znanstveni disciplini botrovale specifične potrebe in politični cilji. Nova disciplina je želela posredovati vsebine specifičnih raziskav širši javnosti zato, da bi se oblikovala zgodovinska zavest ter s tem politična identiteta ljudstva. Kot lahko vidimo, je v ozadju vedno obstajala tenzija med zunanjo podobo historiografije kot znanstvene rigorozne ter objektivne discipline ter političnimi cilji, ki jih je takrat nova disciplina zasledovala (Iggers 1997, 23). Ta dvojnost se je na primer izkazovala tudi na berlinski univerzi, ki je bila ustanovljena leta 1810, torej v času pruske reforme sekundarnega in višjega izobraževanja pod Wilhelmom von Humboldtom. Te reforme so bile del velikih gospodarskih, političnih in zakonodajnih reform, vendar še vedno v okvirih starih monarhičnih, birokratskih, vojaških in aristokratskih struktur. Javni birokratski aparat je sestavljal večinoma univerzitetno izobražen srednji razred. Z izobraževalnimi reformami je von Humboldt želel zagotoviti celovit okvir znanstvenega izobraževanja in izobraževanja o estetiki, jedro tistega, kar se je imenovalo *Bildung*, in prek česar je oblast želela ustvariti izobražene in predane državljane. V okviru prenove univerzitetnega izobraževanja, je želela spojiti *Wissenschaft* in prej omenjeni *Bildung*. Če je bilo pred reformami v ospredju predvsem poučevanje, so sedaj univerze temeljile na raziskovalnem delu, raziskovanje pa je bilo podlaga poučevanju (Iggers 1997, 24). V tem kontekstu je bil leta 1825 na berlinsko univerzo poklican tudi Leopold von Ranke, ki je želel zgodovinopisje postaviti kot rigorozno znanost, ki jo lahko prakticirajo zgolj izučeni zgodovinarji. Tako kot Tukidid, sicer predmet njegove disertacije, je premišljal kako pisati zgodovino na način, da bo šlo za verodostojno rekonstrukcijo, hkrati pa o preteklosti pisati z umetniško eleganco:

*Zgodovinopisje se razlikuje od vseh ostalih znanosti po tem, da je hkrati tudi umetnost. Zgodovinopisje je znanost zbiranja, iskanja in prodiranja; je umetnost, ker poustvarja in slika tisto, kar je bilo najdeno in spoznano. Ostale znanosti se zadovoljijo enostavno z beleženjem tistega, kar je bilo najdeno, zgodovinopisje pa zahteva sposobnost poustvarjanja (Ranke v Rüsen 1990, 193).*

To je povsem v skladu s politično idejo reformiranja univerzitetnega izobraževanja, kjer je vladajoča elita z izobraževalnimi reformami združiti znanstveno izobraževanje in izobraževanje o estetiki (t.i. *Bildung*). Ranke je sicer zahteval objektivno historično raziskovanje, ki *a priori* zavrača vsakršno vrednotno opredeljevanje ali sodbe ter metafizične špekulacije (Iggers 1997, 25).<sup>10</sup> Historiografijo je razumel kot znanstveno delovanje, katere ključni element je odkrivanje kavzalnosti in konceptualiziranje jedra obstoja vseh stvari. To odkrivanje in konceptualiziranje je možno zgolj z raziskovanjem primarnih virov, ki dajejo empirične dokaze o tem, kaj se je zares zgodilo v preteklosti. Zanj sta odkrivanje in konceptualiziranje del historične metode, v okviru katere obstaja zbir pravil, ki določajo historično raziskovanje kot proces formacije historične védnosti. V tem zbiru pravil so postopki »zbiranja, odkrivanja in prodiranja« ključni za objektivno raziskovanje (Rüsen 1990).<sup>11</sup>

Seveda Rankejeva eksplikacija historiografije kot znanstvene prakse in njegova osmislitev prakticiranja historiografije v institucionalnih okvirih univerzitetnega izobraževanja, ni nastala *ex nihilo*. Zato je potrebno poudariti, da je empiricistično in objektivistično razumevanje preteklosti in prakticiranje historiografije dediščina širših procesov, ki jih s koyréjevskim izrazom lahko označimo kot znanstveno revolucijo (Shapin 1996; Osler 2000; glej tudi White 1973).<sup>12</sup> V tem okviru je pomemben filozof Francis Bacon iz zgodnjega 17. stoletja. Pripisujejo mu

---

<sup>10</sup> Kako se je razvoj institucionalizirane (v okviru univerz) historiografije širil (nikakor ne linearno) v Evropi glej Iggers (1997). Pomembno je, da Univerza v Berlinu v 19. stoletju ni bila edina nemška univerza, ki bi institucionalizirala historiografijo kot posebno akademsko disciplino. Takšni centri so bili med drugim tudi v Göttingenu, Heidelbergu in Leipzigu (Novick 1988). V te centre so odhajali tudi ameriški študentje in akademiki, ki so prenašali rankejevsko obliko in razumevanje prakticiranja historiografije tudi v ameriške izobraževalne institucije (Novick 1988, 26-31).

<sup>11</sup> Ranke oziroma njegova metodološka napotila niso interpretirana enoznačno. Če je za nekatere ključna figura konceptualizacije objektivistične historiografije, pa je interpretiran tudi, predvsem v nemškem znanstvenem okolju, tudi kot eden virov neo-idealističnega pristopa k proučevanju zgodovine, ki zavrača racionalizem in pozitivizem v zgodovinsopisju (Iggers 1997, 25-26; 1962).

<sup>12</sup> Margaret J. Osler (2000) opozarja na pomembno problematiko, ko se premišlja t.i. znanstveno revolucijo. Naslovi namreč problem vzpostavljanja kanonskih avtorjev v okviru znanstvene revolucije. V istem zborniku Dobbsova (2000) problematizira tudi prevladujoč pogled na znanstveno revolucijo. V tem pogledu je znanstvena revolucija osmišljena kot zgodovinsko obdobje v razvoju znanosti, ki je prekinil z vsem, kar je bilo prej in (na novo) določil parametre moderne znanosti. Dobbsova pokaže, da znanstvena revolucija ni nič od tega. Vprašanje kanoniziranja v okviru znanosti (predvsem politične) bomo, kot smo napovedali tudi v izhodiščih pričujočega doktorskega dela, naslovili tudi mi. To je pomembno, saj, kot pravi Oslerjeva (2000, 4), s problematiziranjem kanona preizprašujemo tudi naše predpostavke pri premišljanju zgodovine (političnih idej) ter kako te predpostavke določajo kaj vidimo v preteklosti.

konceptualiziranje znanstvene metode induktivnega sklepanja. S to metodo je, tako pozitivisti in empiricisti, mogoče pridobiti historične pomene (resnice o preteklosti) prek pridobivanja detajlnih zgodovinskih dokazov. Baconovskemu induktivizmu so, sploh od poznih 50-ih let prejšnjega stoletja, sledili številni angleški zgodovinarji (Munslow 2006, 44).

Glede na pravkar predstavljen kontekst razvoja še danes prevladujočega objektivističnega in empiricističnega razumevanja ter prakticiranja zgodovine lahko rečemo, da je historiografija pogostokrat podvržena hipostaziranju, če slednje razumemo kot specifičen proces v okviru katerega se človeške prakse in njeni produkti zdijo ločeni od samega procesa produkcije in zato zadobijo status naravnega. V procesu historiografije se v tem smislu za védnost o zgodovini oziroma historično védnost prevladujoče domneva, da obstaja neodvisno od dejanskih praks in načinov delovanja zgodovinarjev pri popisovanju zgodovine. Ne zavedajoč se, da je termin zgodovinska védnost (védnost o zgodovini) del intelektualnega diskurza, zgodovinarji pri produkciji zgodovinske védnosti ne reflektirajo različnih konvencij in kontekstov, v katerih ta védnost nastaja.<sup>13</sup>

Vendar historična védnost ni nekaj, kar bi bilo objektivno in bi bivalo samo na sebi, neodvisno od prakticiranja historiografije. S tem zgodovinska védnost ni nekaj, kar bi predstavljalo temelj vseh védnosti in znanj, temveč specifična praksa, ki je utemeljena na konkretnih kulturnih sistemih in družbenopolitičnih idejnih sistemih. Zgodovinska vednost ni substanca, temveč serija praks, če jo razumemo kot vpeto v različne logične, retorične, epistemične in politične konvencije. Ker je vsakršen termin ali kategorija kateregakoli teksta o zgodovini vedno produkt predobstoječih intelektualnih tradicij in struktur zato, da je opisovanje, razvrščanje in osmišljanje zgodovine sploh lahko mogoče, je epistemološko problematično trditi, da je historična védnost temelj vseh védnosti.<sup>14</sup> Če trdimo, da je historična védnost temelj vseh drugih védnosti, potem spregledamo vsaj dvoje. Prvič, da je historična vednost utemeljena, kot smo že rekli, v družbenopolitičnih kontekstih, vključno z

---

<sup>13</sup> Alun Munslow (2006, 2) ta argument postavi v obliki vprašanja: »potrebno se je vprašati, ali lahko poklicni zgodovinarji rekonstruirajo in razlagajo preteklost objektivno z dejstvi, pridobljenimi iz dokaznega materiala ter kdo bo po tem napornem delu napisal zaključke, ki bodo neproblematični za vsakogar, ki jih bo prebral?«.

<sup>14</sup> Da je zgodovinska védnost ključna za vse ostale védnosti trdijo na primer idealist Robin G. Collingwood in nekateri marksisti (na primer György Lukács) (Cohen 1978, 176).

intelektualnimi tradicijami in modami, in drugič, da obstajajo različni načini prakticanja historiografije. Če namreč historično védnost razumemo kot nekaj objektivnega in neodvisnega od prakticanja historiografije, potem iz tega sledi, da je historiografija bolj ali manj ena in enovita praksa, ki mora biti objektivna (Cohen 1978). Skratka, vsakršna trditev, da obstaja *a priori* zgodovinska védnost, 'čista in avtonomna' zgodovinska védnost, hipostazira epistemološki status spoznanj o zgodovini.<sup>15</sup>

Vsa ta opisana problematika je inherentna tudi načinom premišljanja in interpretiranja intelektualnih produkcij, ali, bolj specifično, političnih idej v razmerju do 'splošne' zgodovine. Pogosto se kot ključno vprašanje postavlja, kdo je tekst napisal, kar naj bi privedlo do tudi do odgovora, kaj ali kakšne politične ideje je ta 'kdo' napisal. Tu se odslikava ideja, da popis subjekta (kot-substance ali nosilca diskurza) pomeni nepristransko historiografijo in da je na ta način mogoče priti tudi do razlage vsebine besedila. Toda identifikacija avtorja besedila ali specifične (intelektualne, politične, itd.) ideje ne pove nič o tem, kako je avtor besedilo artikuliral, kako je tekst nastal v okviru specifičnih pravil, protokolov, konvencij in političnih ideologij. Prav ta specifična pravila, protokoli in konvencije namreč dajejo pomen besedilom ter omogočajo njihovo razumljivost.<sup>16</sup> Avtor (kot funkcija) ni čista (zrcalna) odslikava njega samega ali njegovega življenja (Foucault 1998).

Ključno je torej razumevanje, na kakšen način se formira védnost, saj je s tem določeno, kako razumemo preteklost in kako jo interpretiramo. Historiografija tako ni le preprosto 'védnost o' preteklosti, temveč je procedura, ki omogoča zgodovinarjem podatke osmišljevati, razvrščati. Ključna struktura urejanja podatkov je kronologija (White 1973, 5),<sup>17</sup> ki je pogosto tisti element v historiografiji, ki

---

<sup>15</sup> Ni apodiktčno gotovega teoretičnega polja, na katerem bi lahko specifično obliko prakticanja historiografije označili za bolj realistično razlaganje preteklosti od katere koli druge oblike (White 1973, xii).

<sup>16</sup> Pocock (1981, 960) te kontekste označi kot prostor, v katerem avtorji političnih idej delujejo in v katerem pravila ter pogoji delovanja so (konstituirajo) pomene ter inteligibilnost teh idej.

<sup>17</sup> Obstajajo tudi druge interpretacije o tem, katera procedura v okviru historiografije je ključna za osmišljanje preteklosti. Munslow (2006, 3) trdi, da je ključna procedura, ki osmišlja preteklost, naracija oziroma pripoved: »ne glede na to, kako izčrpen je analitični aparat, prevzet iz družboslovnih znanosti in uporabljen za zgodovino, leži razlagalna moč historiografije v njeni osnovni narativni obliki.« Če deloma Munslowu lahko pritrdimo, pa je njegov argument potrebno preizprašati skozi vprašanje, kako je naracija preteklosti sploh možna, ali vsaj, kakšna je glavna oblika naracije. Tu se vrnemo h kronologiji: naracija preteklosti je zgodba o tem, kako so si dogodki v preteklosti sledili po časovni premici. To zgoj pomeni, da je predkorak naracije vedno kronologija.

vzdržuje ali utemeljuje vsa druga polja historiografskih praks, vključno z opisovanjem, relacij sekvenc ter hkratnosti in iskanje kontinuitet in diskontinuitet med posameznimi zgodovinskimi obdobji. Vsaka od teh je mišljena skozi kategorije 'prej' in 'potem', ki sta ključni kategoriji kronologije. Toda kronologija je del paradoksnega razmerja. Kronologija namreč omogoča zgodovinarjem razumeti preteklost, hkrati pa je kronologija kot konvencija prazna: identificiranje dveh preteklih dogodkov, intelektualnih tradicij ali političnih idej je formalni pogoj historične védnosti, toda nič več kot to. Kronologija brez katere moderna prevladujoča historična védnost ne more, ni naravna, logična ali konsistentna; obratno, njen celoten obstoj ter uporaba sta povsem arbitrarni.<sup>18</sup>

Historična védnost, tudi o političnih idejah bodisi širšega intelektualnega konteksta bodisi specifičnega avtorja, ravno zaradi vpetosti v družbenopolitične kontekste, arbitrarnosti in pogojenosti s konvencijami, ni nič naravnega, čeprav se jo pogosto na ta način obravnava. Ko se preišlja preteklost je v tem kontekstu pogosta na primer ideja teleološkosti; ideja, da je sedanost nujni in neizogibni produkt preteklosti. Že Friedrich Nietzsche locira to idejo tudi v mislih Georga Wilhelma Friedricha Hegla in Johanna Gottlieba Fichteja, ki sta teleološko nocio historične zavesti povezali z idejo progresivnosti zgodovine in jo osmislili kot produkt razuma. S tem je historična zavest postavljena kot utemeljitev sposobnosti razumnega človeka, da določa usodo države (Cohen 1978). Nietzsche ([1873] 2005) detektira tudi prevladujočo uporabo logičnih modalitet kot so 'verjetno', 'mogoče', 'gotovo' itd., s katerimi zgodovinarji onemogočajo druge oblike historiografskega prakticiranja. Določeni postopki historiografske dejavnosti, v okviru katerih se uporabljajo omenjene logične modalnosti, so za Nietzscheja instrumenti represije nad drugimi alternativnimi oblikami historične imaginacije, kar pomeni, da so druge oblike preišljanja zgodovine, tudi političnih idej, marginalizirane. S tem je razkril skrito psevdo-logiko prevladujočega prakticiranja historiografije in prevladujočega dojemanja zgodovinske védnosti: takšna praksa in takšna védnost sta del specifičnega jezika dominacije, ki skuša zakriti lastne historične temelje oziroma

---

<sup>18</sup> Morda datumi niso celota zgodovine niti ne tisto, kar je o njej najbolj zanimivo, vendar so njeno *sine qua non*, saj je njena originalnost in ločenost od drugih ved utemeljena na relaciji med »prej« in »potem«, ki bi bila nesmiselna, če ne bi bila osmišljena datumsko (Lévi-Strauss 1966, 258).

korenine, poleg tega pa zakriva tudi to, da je prakticiranje historiografije vedno namensko – vedno obstaja (politični) namen. Če obstaja politični namen, to pomeni, da prevladujoč način formiranja védnosti o zgodovini – tisti način, ki skuša zanikati lastno arbitrarnost in utemeljenost v konvencijah – ni nevtralen, temveč vedno navezan na politične oziroma hierarhične odnose (moči).

Prav slednja ugotovitev – da je formiranje védnosti vedno vezano na družbenopolitične ter historične kontekste – napoteva, da premislimo razmerje med politično znanostjo, zgodovino politične misli in politično teorijo ter umeščenost tega razmerja v politična okolja oziroma kontekste. To razmerje namreč določa kako in na kakšen način se obravnavajo vsebine v okviru discipline politične znanosti ter tudi, še bolj specifično, v okviru zgodovine političnih idej. Kar je pomemben napotek, ki smo ga izpostavili v tem poglavju in ga moramo upoštevati v nadaljnji analizi je, da je vsaki formaciji védnosti imanentna tudi neka nasilna gesta: z operacijami, strategijami in tehnikami, ki jih določajo metodološke predpostavke znanstvenega prakticiranja, je poleg tega, na kakšen način se obravnavajo, vedno določeno tudi, katere vsebine se obravnavajo in katere ne ter s tem katere védnosti so prevladujoče in katere marginalizirane, utišane, zapostavljene.

## **2 Politična znanost – zgodovina politične misli – politična teorija (razmerje)**

Ko preišljamo zgodovino afriških političnih idej smo soočeni z vprašanjem, kako in na kakšen način jih preišljati v okviru politične znanosti. To pomeni, da je smiselno reflektirati epistemološki problem zgodovine političnih idej kot določene teoretične prakse politične znanosti. Zgodovina političnih idej je dobro utrjena, in, kot pravi Pocock (2009), tudi cvetoča disciplina, vendar pa so hkrati pogoji, na katerih temelji, konvencionalni in tradicionalni, in prav zato je te pogoje smiselno reflektirati. Ko govorimo o tem, da je zgodovina političnih idej tradicionalna oblika znanstvenega študija, to pomeni, da gre za študije mislecev in njihovih idej, ki so postali in obstali objekti historiografskega premisleka. Gre za nabor določenih mislecev, ki se jih v okviru politične znanosti običajno analizira ter interpretira njihove ideje.<sup>19</sup> V tem smislu gre za tradicionalno obliko teoretskega prakticanja; študije teh mislecev, ki tvorijo kanon zgodovine političnih idej so določena oblika tradicije. Kanon, o katerem govori Pocock (2009), pripada okviru evropskih ali zahodnih političnih idej, vendar je ta tradicija privzela status univerzalnosti in je zato pogosto naslovljena zgolj kot zgodovina političnih idej.<sup>20</sup> Kanon se je v svoji prevladujoči podobi začel oblikovati v 19. stoletju, prevladujoča praksa proučevanja zgodovine političnih idej pa je izbor velikih mislecev, začeni s Platonom in Aristotlom, ki v različnih zgodovinskih obdobjih na različne načine koncipirajo in preišljajo tematike, ki so (oziroma naj bi bile) relevantne tudi danes. V podmeni tega je, da je v zgodovini političnih idej pomembno tisto, kar je relevantno za naše trenutno razumevanje političnih procesov in fenomenov in o katerih naj bi obstajal širok konsenz (Black 2001). Zgodovina političnih idej zato s tega mesta nastopa kot nekakšna

---

<sup>19</sup> O kanoniziranju v okviru zgodovine političnih idej glej tudi Pocock (1972, 4-5).

<sup>20</sup> Znanstveno delo Johna Morrowa iz leta 1998 je naslovljeno s *History of Political thought: Thematic Introduction* (Morrow 1998). To samo po sebi ne bi bilo nič posebnega, če ta isto delo v novi izdaji iz leta 2005 ne bi dobilo v naslovu besedico 'Western', ki je stara verzija ni imela (Morrow 2005). Na prvi pogled se zdi, kot da je to dokaz zavedanja omejenosti dotičnega pregleda zgodovine političnih idej samo na Zahod. Vendar, ali ni ravno v tej nasilni gesti, v trenutku, ko je v naslov monografije vrinjen pridevnik, to najčistejši dokaz, da so zahodne politične ideje postavljene na piedestal univerzalnosti...

intelektualna komponenta splošnega prepričanja o vzponu Zahoda kot postopnem trimufu svobode in modernosti (Stuurman 2000).

To seveda ne pomeni, da v okviru kanona ni tekmujočih ali nasprotujočih si pogledov na različna politična vprašanja in ideje<sup>21</sup> ter da tudi glede kanona ni kritičnih refleksij. V preteklih štiridesetih letih se je ustvaril širok nabor (družboslovne in, bolj specifično, politološke) literature, ki problematizira nocije tradicije ter velikih naracij zahodne identitete, evropske in zahodne zgodovine ter intelektualnih dognanj, prepričanj in idej, ki so običajno povezane z njo (Gran 1996). V obdobju po letu 1945 so dekolonizacija v Aziji in Afriki ter drugi politični procesi izven Evrope močno vplivali na globalne politične procese ter védnosti o njih. V tem okviru se je okrepila kritika evrocentrizma in etnocentrizma družbenih ved (glej Wiarda 1981). Kot piše Immanuel Wallerstein (1997), so kritike evrocentrizma več kot upravičene in jih je potrebno upoštevati, sploh če želijo družbene vede kompetentno preišljati in razlagati sodobne (globalne) družbene ter politične fenomene. Toda pri tem je ključno, da razumemo kaj konstituira evrocentrizem in da ga ne jemljemo kot generični pojem, na katerega je možno zvaliti krivdo za omejena razumevanja historičnih in sodobnih družbenopolitičnih realnosti ali fenomenov. Zato je smiselno identificirati načine, prek katerih se izraža in izkazuje evrocentrizem. Pri tem bomo sledili Wallersteinovemu (1997) opisu načinov evrocentričnega znanstvenega rezoniranja, hkrati pa njegove premisleke reflektirali v navezavi na zgodovino političnih idej kot disciplino v okviru politične znanosti.

#### - Historiografija

Razlaga evropske prevlade v modernem svetu z izpostavljanjem specifičnih evropskih zgodovinskih dosežkov. Zgodovinopisje, sicer pogosto razumljeno kot temelj ostalim znanstvenim proučevanjem in raziskavam, poudarja bogastvo ter tehnološko in vojaško naprednost v primerjavi z ostalimi predeli sveta. Pri tem se postavi vprašanje, na kakšen način se razlaga ta razlika v moči in življenjskem standardu. Pogosto se razlage referirajo na določeno obdobje v zgodovini Evrope, v katerem naj bi prišlo do določenega preboja, pri razlagah, zakaj je prišlo do

---

<sup>21</sup> Velja opozoriti, da ne gre za pojav ekskluzivizma ali hermetično zaprtega prostora, kjer ne bi obstajal premislek tudi o avtorjih in njihovih delih, ki niso širše priznana ali uveljavljena.



omenjenega preboja ravno v specifičnem obdobju, pa se interpretacije ozrejo v predhodno obdobje in skušajo poiskati vzročno-posledični odnos med dvema obdobjema (glej na primer Jones 2003). S tem se obdobja v evropski zgodovini razlagajo v teleološko-evolutivni maniri, kjer zgodovina vodi k predestiniranemu cilju.

Tudi v politični znanosti je takšna historiografija prisotna, njen vznik pa je mogoče locirati v poznem 19. stoletju. Mark Bevir (2006), ki ta trend poimenuje razvojni historicizem, pokaže, kako se je razumevanje političnih realnosti in fenomenov pojasnjevalo prek naracij o postopnem triumfu nacionalizma in svobode. Razvojni historici so osmišljali zgodovino s sklicevanjem na evolvirajoča se specifična vodila oziroma principe kot temeljnih idealov, pri čemer sta bila glavna, med seboj tesno povezana principa nacionalna država in demokratična svoboda.

#### - Univerzalizem

Univerzalizem je predpostavka, da obstaja znanstvena resnica, ki je nadčasovna in neodvisna od prostora. Evropske ideje so (bile) prevladujoče dojete kot univerzalne. Znanost se je v primerjavi s filozofijo vzpostavila kot najboljši model oblikovanja védnosti. Gre za newtonovsko-kartezijansko znanost, ki temelji na ideji, da je svet determiniran z zakoni in je zato spoznanje mogoče na način, da te zakone razumemo. Z razumevanjem univerzalnih zakonov naj bi bilo mogoče doumeti določeno družbenopolitično realnost ali sistem ter odkriti univerzalne procese človekovega delovanja in obnašanja. Znanstvenik kot oseba je nepomemben, saj deluje kot nevtralen, vrednotno neobremenjen analitik. Čeprav naj bi bili univerzalni zakoni časovno nepogojeni, pa so tudi bolj historične znanstvene analize družbenopolitičnega privzele predpostavko, da spremembe skozi čas potekajo po določenih zakonitostih, iz česar izhaja, da je razvoj družb vedno enak in da gredo skozi enake razvojne stadije oziroma stopnje.<sup>22</sup>

Proučevanje družb ter njihovih političnih institucij se je v okviru politične znanosti skozi historično dimenzijo prav tako premišljalo na evolutiven način; družbe naj bi šle skozi različne stopnje razvoja, ki so bolj ali manj univerzalne. Filozofija zgodovine

---

<sup>22</sup> Tukaj je smiselno problematizirati tudi to, da je Evropa postavljena v ospredje zgodovine, druge družbe so zaostale in morajo slediti vzoru Evrope.

Johna Stuarta Milla (1806-1873), ki sicer v okviru zgodovine političnih idej zaseda pomembno mesto kot eden ključnih teoretikov koncepta svobode in liberalizma (Mill 1989), je na primer utemeljena na predpostavki štirih stopenj civilizacijskega razvoja, od najnižje stopnje barbarstva do moderne civilizacije (Jahn 2005).

#### - Civilizacija

Civilizacija se nanaša na celoto družbenih značilnosti in političnih ureditev, ki predstavljajo nasprotje barbarizmu oziroma primitivizmu. Status civiliziranosti je tako predstavljal in pogosto še simbolizira naprednost, racionalnost in produktivnost. Označuje lahko modernost v smislu tehnološkega napredka, hkrati pa lahko predstavlja vzpon individualizma in posameznikove svobode. Kot že rečeno, ideja civilizacije se postavlja v nasprotje s stanjem barbarskosti in primitivnosti (Mignolo in Tlostanova 2006). Predvsem v času kolonializma in imperializma je ta binarizem bil toliko bolj ekspliciten, med drugim na primer skozi francoski *la mission civilisatrice* (glej na primer Conklin 1997), pri legitimaciji hierarhizacij na podlagi rasističnih idej pa so pomembno vlogo imele tudi družboslovne znanosti (Steinberg 1998). Ideja širjenja civiliziranosti je prisotna tudi v sodobnem svetu, vendar je reartikulirana, na primer, skozi koncept mirovnih misij na konfliktnih območjih v različnih regijah sveta (Paris 2002), vrednote, kompatibilne z idejo civilizacije, pa so del družboslovnih znanosti.

#### - Napredek

Napredek kot določena neizbežna realnost je postal velika téma v času evropskega razsvetljenstva. Stremljenje po napredku se je uveljavilo v 19. stoletju, ko so se tudi v družboslovnih znanostih ustalile teorije napredka, ki so predstavljale prevladujočo razlago zgodovine sveta in specifičnih narodov. Metafore evolucije in razvoja niso le razlagale zgodovino, temveč so imele tudi normativno konotacijo. Zato so družbene znanosti vse bolj prevzemale tudi svetovalno vlogo pri oblikovanju politik. Po drugi svetovni vojni je napredek in razvoj nerazvitih držav postal pomembno mednarodno vprašanje, vendar se je ravno v imenu napredka in razvoja v t.i. nerazvitih delih sveta, kot pokaže Arturo Escobar (1995), ustvarilo njuno nasprotje: še bolj masivna nerazvitost, revščina in eksploatacija.

V politični znanosti se je ideja napredka lansirala prek razvojnega historicizma. Razvojni historicisti so družbenopolitične procese razumeli skozi naracije o kontinuiranosti in napredku, pri čemer so te zgodbe razumeli kot bistveno znanstvene, saj so znanost enačili z rigorozno študijo dejstev na primerjalni in evolutivni način. Zgodovinske študije so temeljile na kronološkem popisu, prek katerega naj bi bilo mogoče primerjati naravo objekta študija v njegovi izvorni fazi, v fazi razvoja in trenutni fazi. Dober primer je na primer Burgess (1891), ki je analiziral ustave in institucije Anglije, Francije, Nemčije in Amerike na način, da je dokazal, da je slednja v razvoju svobode in demokracije dosegla najvišji stadij.

Historiografija, univerzalizem ter ideji civilizacije ter napredka so torej ključne integrativne komponente, ki tvorijo evrocentrične perspektive v okviru družboslovnih znanosti, tudi politologiji, ter v okviru njene discipline zgodovine političnih idej. Toda ne glede na to, da je v okviru politične teorije nemalo teoretsko-filozofskih smeri, ki so zavrnilo rutinizirano in samozadostno veliko naracijo razvoja (liberalnodemokratske) politične ureditve in z njo povezanih političnih idej, kanon zgodovine političnih idej ostaja. Še več, priča smo paradoksu *par excellence*: obstajajo že omenjeni pomisleki glede univerzalnosti kanoniziranih političnih mislecev, vendar se v znanstveni produkciji vedno znova v ospredje postavljajo prav ti; vedno znova se pojavljajo nove in nove interpretacije, premisleki in refleksije o njihovih idejah. Kot da je tisto jedro specifične ideje določenega političnega filozofa v svojem bistvu tako-kot-je (transcendentno, nadčasovno), dopustni, celo zaželeni pa so novi vidiki, novi zorni koti, s katerih je mogoče na idejo pogledati (Stuurman 2000).

To seveda pomeni, da vse problematične predpostavke, ki smo jih predhodno preišljali, vsaj v določeni meri ostajajo del zgodovine političnih idej. Še več, s tem so v okviru prevladujočega prakticiranja zgodovine političnih idej tudi določujoči faktor načinov obravnave različnih idej oziroma njihovih avtorjev. Preden premislimo, kako so zaradi tega določene epistemične realnosti, oblike védnosti in, bolj specifično, politične ideje neevropskih avtorjev utišane in marginalizirane, je smiselno na podlagi zgornjega problematiziranja evrocentričnih predpostavk pokazati tudi, na kakšen način je zgodovina političnih idej situirana v okviru politične znanosti, kakšno je njeno razmerje s filozofijo in politično teorijo. To je pomembno,

saj razumevanje filozofije in teoretičnega prakticiranja prek specifičnih konceptualnih in metodoloških pristopov, ki so sicer historično kontingentni, ne določa le tega, kako so objekti analize interpretirani, temveč tudi, kateri fenomeni in katere ideje so sploh znanstveno mišljene in mišljive ter katere niso. Kot pravi Foucault (2001, 49), so pogoji, ki določajo vznik objektov analize »mnogoteri in določujoči«. <sup>23</sup>

Razmerje med politično znanostjo in politično teorijo ter umeščenostjo zgodovine političnih idej v to razmerje ne more biti enostavno ali enoznačno, saj je vedno-že odvisno od načina razumevanja tako koncepta znanosti kot tudi teorije oziroma teoretične prakse. Prav slednja je tudi kot predmet akademskega proučevanja v stalni transformaciji, v stalni reartikulaciji lastne pozicije, ki jo bistveno določajo predvsem vsebine v njenem okviru, pa tudi specifični politični konteksti. Če je še v 50-ih letih bila politična teorija označena za 'mrtvo', <sup>24</sup> pa je ravno po tem obdobju vedno znova pridobivala na pomenu oziroma, povedano drugače, politična teorija kot predmet ni izginila. <sup>25</sup> Toda vse od začetka 50-ih pa do sredine 70-ih prejšnjega stoletja je bilo pomensko okolje politične teorije vse prej kot koherentno. V tem smislu so bila polja politične teorije, politične filozofije, ali političnih idej medsebojno velikokrat sinonimne in se jih, vsaj v anglosaksonskem akademskem okolju, ni razločevalo. V okviru teh polj se je proučevalo vse od zgodovine političnih idej do prakticiranja analitične teorije, usmerjene h konceptom (Ball 1991). Sploh slednja je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja s teoretiziranjem Johna Rawlsa (1971) postala prevladujoča, v njenem okviru pa se proučuje koncepte oziroma tematike kot so svoboda, pravičnost, pravice in lastnina. S proliferacijo tovrstne

---

<sup>23</sup> Da razmerje med politično znanostjo in politično teorijo določa oziroma uokvirja tudi vsebino in način obravnave družbenopolitičnih fenomenov in idej dokazuje tudi Gunnell (1988).

<sup>24</sup> Peter Laslett je politično filozofijo razglasil za mrtvo v drugi polovici petdesetih let prejšnjega stoletja, ko je prevladoval behavioralistični način interpretiranja političnih fenomenov. Med drugim je behavioralizem spodbudil uporabo kvantitativnih metod v politični znanosti. Teoretične okvire normativne politične teorije so zamenjale empirične teorije, prav tako pa je zgodovina političnih idej izgubila primat kot vir interpretacije ter osnovnega pomena politične teorije v politični znanosti (Held 1991).

<sup>25</sup> Esej Isaiaha Berlina (1962) *Does political theory still exist?* velja za klasičnega. Potrebno ga je interpretirati kot odgovor na Laslettovo ugotovitev iz 50-ih. Čeprav je v naslovu eseja postavi vprašaj, pa je zanj odgovor vse prej kot negotov. Berlin namreč v eseju argumentira, da je nesmiselno govoriti o koncu politične teorije/ filozofije v trenutku, ko je pluralnost zahodnih družb omogoča soočenje heterogenih pogledov na družbenopolitične fenomene. Več o različnih prispevkih v okviru politične teorije v obdobju od 50-ih do 70-ih glej Bhikhu Parekh (1996).

politične teorije, ki se usmerja k vprašanju (ne)upravičenosti pravne kodifikacije legitimnosti oblasti, ter kakšne pravice in svoboščine mora oblast varovati, na kakšen način ter zakaj, je osrednje mesto zavzela normativna politična teorija. Kljub dominantnosti analitičnega stila politične teorije, vsekakor tovrstna smer, če ji sploh lahko nadenemo to frazo, saj predpostavlja monolitnost, nikakor ni edina in vseobsegajoča.<sup>26</sup>

Toda politična teorija je bila od 50-ih let prejšnjega stoletja, predvsem kar se tiče njenega razmerja do politične znanosti predmet različnih premislekov in ostrih debat. Vse od behavioralistične revolucije v 50-ih in 60-ih v politologiji pa praktično do danes so se pojavljale trditve, da je delo teoretikov premalo, če sploh, znanstveno. S tem so obtožbe šle predvsem v smeri, da premalo delajo s podatki 'resničnega' sveta, da je njihov manko predvsem v neuporabi kvantitativnih metod raziskovanja. Ta razkol je postal evidenten konec 60-ih in na začetku 70-ih in, kot piše Terence Ball (2007), to razmerje še danes ni razrešeno.

Prva formativna epizoda tega problematičnega razmerja med politično znanostjo kot akademsko disciplino in politično teorijo je bil t.i. *methodenstreit* iz 50-ih in 60-ih let prejšnjega stoletja. Ta spor se je kazal skozi več dimenzij. Če so takrat politologi prevladujoče sprejemali pozitivističen način razlage političnih fenomenov, pa so po drugi strani nekateri teoretiki (Hannah Arendt, Leo Strauss, Sheldon Wolin) pozitivizem označili kot neprimeren način razlaganja ter iskali bolj primerne v interpretativnih in hermenevtičnih modelih raziskovanja (Gunnell 1997). Prav tako je bilo eno izmed ključnih vprašanj, ali je potrebno koncepte razumeti skozi definicije, za katere pozitivisti trdijo, da zgolj objektivno (p)opisujejo, ali pa je potrebno, kot so trdili antipozitivisti, koncepte razumeti skozi njihovo historično pogojenost in ambivalentnost ter jih kot take sprejeti.

Ball (2007) opozarja, da pred tem sporom izrazitega razkola med politično znanostjo in politično teorijo ni bilo, kar dokazuje tudi z institucionalno ureditvijo politologije. Politična teorija se je namreč poučevala v veliki večini oddelkov za politično znanost,

---

<sup>26</sup> Prevladujoče se analitični politični teoriji nasproti postavlja t.i. kontinentalna politična teorija/filozofija, ki naj bi obsegala filozofske smeri kot so nemški idealizem, fenomenologija, eksistencializem, hermenevtika, strukturalizem, poststrukturalizem, feminizem, kritična teorija Frankfurtske šole ter marksizem. Pomembno pa se je zavedati, da je tovrstna delitev skrajno poenostavljajoča in zato problematična (Critchley 1999).

mnogi od behavioralistov (med njimi npr. Robert Dahl) so se celo v začetku svojih karier ukvarjali s tradicijami v zgodovini političnih idej. Toda kasneje so zavrnilo historicizem; znana je predvsem izjava Davida Eastona (v Ball 2007), da je teorija usmerjena predvsem v preiščanje zgodovine političnih idej in, če želi znanost biti znanost, potem se ne sme ukvarjati z zgodovinskimi predznanstvenimi koncepti in idejami.

Od 90-ih let dalje pa je mogoče govoriti o novi negotovosti kar se tiče politične teorije. Nič več namreč ni sinonimnosti med teorijo in filozofijo, temveč sam termin politična teorija postane nejasen (glej na primer Rengger 1995). Koncepti kot so 'teorija' 'politično' in 'filozofija' imajo različne simbolne pomene in se jih različno aplicira ter uporablja. Prav zaradi te heterogene uporabe in različnih načinov interpretacije postanejo predmet različnih akademskih debat (Held 1991, 8). Porajajo se različna vprašanja, ali se politična teorija razlikuje od politične filozofije, ali je politika povezana s teoretično prakso in ali teorija kot taka služi oblasti. Kot že povedano, enoznačnih odgovorov ni in ti spori okoli teh vprašanj kvečjemu napotujejo na to, da je potrebno v okviru politične teorije v razmerju do politične znanosti reflektirati njen status.

Vprašanje (ne)problematicnosti politične teorije je povezano v prvi vrsti, kot smo že omenili, z njenimi vsebinami in načini, na kakršne so te vsebine preiščane. Narava teorije in koncipiranje nalog teoretikov kreirajo in utemeljujejo kompleksno teoretično mrežo, ki determinira vsebinske probleme, ki jih politična teorija zajema. Prav zaradi nenehne transformacije politične teorije ter različnosti teoretičnih vprašanj je status teorije vedno nestanovitno in s tem tudi njena vloga.

## **2.1 Politika in teorija**

Izraz politična teorija je nekakšen oksimoron. Etimološko oba izraza izvirata iz antične Grčije. 'Politično' izhaja iz besedne zveze *ta politika*, ki v najširšem smislu pomeni organiziranost ljudi izhajajoč iz javnega delovanja (Balot 2006, 3). 'Teorija' pa po drugi strani izhaja iz besede *theoria*, ki označuje kontemplacijo, možnost videnja. Toda v platonovskem smislu, ki je potem prešel na celotno zahodno tradicijo, je *theoria* možnost videnja, z očmi uma, resničnih in univerzalnih objektov in idej ('ideja' pomeni tisto, kar je vidno). Ta odnos do objektov in idej je v grški

filozofiji sprejet kot edini pravi svobodni način življenja; *bios theoretikos*. Od političnega življenja, *bios politikos*, se *bios theoretikos* razlikuje po tem, da se prvo nanaša na sfero človekovega družbenopolitičnega delovanja, poudarek je na delovanju, *praxis*. *Bios theoretikos* pa je življenje posameznega misleca, ki je odmaknjen od političnega življenja, od pluralnega delovanja zato, da bi lahko spoznaval objekte v njihovi abstraktnosti in univerzalnosti. V tem smislu sta si torej politika in teorija nasprotni (Cavarero 2002). Da se pojavljata skupaj v frazi 'politična teorija' je simptomatično povezano s Platonovo alegorijo jame iz njegovega dela *Država* (Platon 1995), ki je nastalo okoli leta 380 pred našim štetjem. V jami je dvoje stopnic, po enih se je mogoče vzpenjati, po drugih spuščati. Z vzpenjanjem filozof zapušča prostor političnega delovanja – delovanja skupnosti – zato, da bi lahko premišljal ideje. Na ta način filozof zapusti svet pluralnosti, politični svet, in prehaja v svet kontemplacije, v svet teorije. S spuščanjem pa se filozof vrača v politični svet zato, da bi v družbenopolitičnem okolju, v *polis*, uveljavil principe, do katerih je prišel s kontemplacijo objektov teorije. Ideje s tem postanejo standard za usmerjanje obnašanja in delovanja državljanov, politični red je utemeljen na redu idej. Filozofi s tem po Platonu prevzemajo vlogo voditeljev, kar pomeni, da določajo sistem delovanja *polis*, hkrati pa prevzemajo vlogo vodenja tako, da drugim dajejo navodila glede primerne načina delovanja in kako delovati (Platon 1995).

Filozofija je v zahodni tradiciji, ki se začne s Platonom, teoretiziranje *par excellence*. V tem smislu sta teorija in filozofija enačeni, oboje predstavlja premišljanje oziroma kontemplacijo idej. Tako politična filozofija, kot tudi politična teorija imata iz etimološkega in konceptualnega vidika vpisan oksimoron, ki smo ga predhodno izpostavili. Teoretiziranje ali filozofiranje predstavljata način kontemplacije realnih, trajnih, imobilnih in resničnih objektov v kolikor so ti objekti vidni. S filozofiranjem in teoretiziranjem kot načinom premišljanja, odmaknjenega od stvarnega sveta, je mogoče priti do objektivnega spoznanja. Prakticiranje filozofije in teorije za Platona pomeni videnje idej z očmi uma, kar jih esencializira in jih v lastni prezenci naredi za večne. Ravno ta večnost, ki je razumljena kot dimenzija, imuna na gibanje časovnosti, postane znak resničnosti določene ideje. Od tod tudi tradicionalen način prakticiranja zgodovine političnih idej jemlje izhodišče; svojo vlogo in način prakticiranja opravičuje s tem, da so veliki misleci govorili večne resnice (Cavarero

2002). Imeli naj bi ideje, ki veljajo ne glede na časovno obdobje. Skozi teoretiziranje in filozofiranje se vzpostavlja red, ki je prenesen iz dejanskega sveta v register teorije. *Theoria* zadeva objekte oziroma ideje, ki so zaznamovani z redom (*kosmos, taxis, harmonia*), prav ta red pa veže objekte oziroma ideje v celoto. Zato zgodovina političnih idej, čeprav so avtorji ali ideje v njenem okviru raznolike in si pogosto nasprotujoče, ureja ter grupira ideje tako, da med njimi obstaja jasna linija. Moderna znanost, tudi politična, teži k jasnosti in urejenosti; pravzaprav je to eden izmed utemeljujočih pogojev znanosti: v kolikor vsebina določene znanosti ni jasna in urejena, potem to ne more biti znanost (Cavarero 2002).

To seveda nakazuje na to, da je tudi v politično znanost, če jo ločimo od politične filozofije oziroma politične teorije, ravno tako vpisan oksimoron. Toda ne glede na to, da ju utemeljuje isti oksimoron, obstaja med filozofijo in znanostjo rez, ki ju ločuje. Z modernostjo je znanost postala poglobitni in čisti model védnosti, ki proizvaja resnico (Foucault 1991). S tem so ravno postulati znanosti (čistost, urejenost, sistematiziranost, preverljivost itd.) tisti, s katerimi se ocenjuje prakticiranje filozofije in ker slednji manjka znanstvene rigoroznosti, je odpuščena kot neznanstvena ali vsaj znanstveno nepopolna. Toda ne glede na to, da je med njima ta razlika, obe izhajata iz *theorie*. Objektivna vednost – nekontroverzna, rigorozna, resnična – je mogoča le prek *theorie*. Védnost mora biti utemeljena na univerzalnih, stabilnih in univerzalno resničnih načelih.

V 19. stoletju je imel izraz 'teorija', tako kot filozofija, nekakšen pejorativen pomen, saj se je povezoval s špekulacijami ali nepreverenimi dejstvi. V tem smislu politična teorija odseva fragmentiran karakter filozofskega podjetja. Toda hkrati je značilnost politične teorije nekakšen ambivalentni položaj med abstraktnostjo filozofije ter osmišljanjem ali premišljanjem bolj konkretnih ali praktičnih politik. Gre torej za naslavljanje in refleksijo političnih praks, naj gre za institucije, politike ali kakšne druge procese. Politične institucije in prakse se skozi politično teorijo kažejo kot artikulacija, udejanitev, konkretizacija določenih idej. Branje klasičnih tekstov je v večji meri interpretirano in razumljeno prav skozi izpostavljanje dileme kako in na kakšen način so se določeni politični teksti, nikakor ne nujno 'teoretski', prevedli v dejanske politične prakse, kako so se vzpostavili kot del politične agende pri vzpostavljanju določenega tipa političnih institucij, mehanizmov, strategij ipd.



Problem tovrstnega načina osmišljanja političnih teorij je 'ostra' distinkcija teorije in prakse, pri čemer se pojavlja dodatno vprašanje okoli politične teorije, in sicer kaj politična teorija počne. Ali samo opisuje ali tudi razlaga, interpretira, opravičuje in celo kreira politike in politično prakso?

Razlikovanje med prakso in teorijo je v evropski politični misli vsekakor historično že dlje časa prisotno. Tako so na primer Aristotel, Platon, Kant, Hegel in Marx vsak na svoj način razlikovali sfere teoretičnega in praktičnega razuma (Ball 1977). Tudi v politični misli 20. stoletja se ta tematika vedno znova vrača v različnih interpretacijah. Michael Oakeshott (1933), pogosto označen kot eden večjih političnih filozofov 20. stoletja (Franco 2004), razlikuje prakso od filozofije. Zanj ne obstaja način skozi katerega bi se filozofija lahko vključila v politično prakso, ne da bi pri tem prenehala biti filozofija. Politična aktivnost zato za Oakeshotta ni nekaj, kar bi izhajalo iz določenega izdelanega racionalnega premisleka, temveč izvira iz obstoječega tradicionalnega načina delovanja (Isaacs 2006). Praktično (politično) znanje oziroma vednost izhaja delovanja, utemeljenega v tradiciji. Vsakdanje odločitve so tiste, ki spreminjajo svet, ki ga določajo, in ne zaključki določene politične filozofije. Prav zato Oakeshott vztraja, da je vsakršno teoretično iskanje povezave med politično teorijo in prakso nepotrebno in nesmiselno.<sup>27</sup> Podobno pozicijo je zagovarjal tudi Leo Strauss (1989), saj pravi, da se mora politična filozofija posvetiti iskanju transcendentalnih resnic in se s tem odmakniti od domen politične znanosti in politik [policies] ter relativizma, nihilizma in historicizma. Ta poziv k transcendentalni ahistorični politični filozofiji je blizu tudi liberalnim teoretikom kot so John Rawls, Robert Nozick in Ronald Dworkin, čeprav med njimi vendarle obstaja pomembna razlika: ti liberalni teoretiki sicer težijo k transcendentalni politični filozofiji, ki pa naj bi imela vpliv na vsakodnevno politiko ter politične odločitve. To pomeni, da zagovarjajo stališče, da konsistentna politična teorija lahko, ali celo mora voditi k dobrim politikam in političnim praksam. Politična teorija v tem smislu

---

<sup>27</sup> Strogo ločevanje (znanstvene) teorije in prakse sta, na primer, zavračala tako Marx kot Nietzsche. Sicer vsak s svoje pozicije sta pokazala, povedano morda nekoliko poenostavljeno, da znanosti oziroma teoretiziranje ni nikoli abstraktno ali odmaknjeno od historičnega, moralnega ali političnega konteksta, okolja, oziroma izven oblastnih razmerij. V tem smislu lahko govorimo, da sta videla v vsakršnem poskusu znanstvenega podjetja vedno-že politični namen, vendar pa je mogoče v filozofski praksi kot obliki teoretiziranja, predvsem po Marxu, mogoče doseči tiste privilegirane točke, od koder je mogoče objektivno videti in razumeti bistvo družbenih in političnih odnosov ali delovanja družb. Več glej Edward Andrew (1975) in Peter Stern (1976).

mora postavljati konsistentne in formalne normativne principe ter racionalne argumente, saj s tem bistveno posega na teren, kjer mora biti pozorna na določene politične spremembe, nove realnosti in fenomene. Po tej logiki je bistveno to, da politična teorija ne nastaja v vakuumu, temveč vedno v določenem političnem kontekstu. Teorije vznikajo v političnem okolju ter kot take lahko dajejo normativne napotke, kako politično delovati.

## **2.2 Politična teorija: zgodovina in tradicija**

V okviru politične znanosti je vprašanje izbire metod in njihove uporabe vedno teren, ki je predmet različnih debat in razprav. K določenemu vprašanju oziroma analizi določenega političnega fenomena, realnosti, institucij, procesov in podobno, je zato vedno potrebno pristopiti metodološko opredeljeno, kar pomeni, da ne gre zgolj za odločitev o eni izmed metod za proučevanja problema, temveč tudi za vprašanje neizbire kakšne od drugih metod. To velja tudi ko gre za zgodovino in zgodovino političnih idej, področje, kjer so debate o metodologiji proučevanja političnih idej posebej živahne, če že ne ostre.

Eno izmed pomembnih vprašanj, ki jih je potrebno nasloviti že kar na začetku, ko premišljamo metodološke pristope k proučevanju zgodovine političnih idej je, koliko sta politična teorija in zgodovina prepleteni, oziroma, če izhajamo iz terena politične teorije, koliko zgodovina kot znanstvena veda prispeva k politični teoriji (Kavanagh 1991). S tem se sproža tudi vprašanje, v kolikšni meri je disciplino politične znanosti, glede na aktivnosti in vsebine v njenem okviru ter glede njenih metod, mogoče razlikovati od zgodovine.

Zdi se več kot očitno, da so današnje politične strukture, procesi, institucije ter druge družbenopolitične realnosti produkt preteklosti. Da smo tudi posamezniki, ki smo del teh realnosti in v njih delujemo, globoko determinirani s preteklostjo, da smo njen rezultat. V kolikor so vse sile, kavzalne ali intencionalne, ki jih je mogoče ločiti od tega, kar smo v danem trenutku, pripisane zgodovini, potem to pomeni, da morajo vsebovati nujne in zadostne pogoje za razlago vseh elementov, ki nas determinirajo, ki determinirajo, kdo in kaj smo. Če to drži, je seveda nujno potrebna dodatna razlaga in specifikacija trditve, saj se v zgodovini kot znanstveni disciplini preteklost razlaga tako, da se izmed podatkov, ki so na voljo, določene izmed njih

označi kot relevantne za pojasnjevanje določenih dogodkov, dejanj ter značilnosti obdobj.

V tem smislu ni zgodovina tista, ki razlaga, temveč veriga kavzalnih in intencionalnih identificiranih elementov, selekcija te verige pa zahteva določene predpostavke ter teoretične domneve, ki ne morejo biti gotove, vendar kljub temu predstavljajo temelj določene razlage ali interpretacije (Philip 2008).

Obstajata najmanj dva načina, na katerega politična teorija in zgodovina prečita. Analizo tega, kar je politično mogoče, je moč razviti prek razumevanja razmerij med posameznikom, njegovimi motivi in dejanji, politično kulturo, institucijami ter strukturnimi pogoji; vsak od teh elementov je v določenem delu determiniran s preteklostjo.

Prvič, zgodovina je eno izmed polj, s katerega je mogoče povleči uvide in dokaze, metode v okviru zgodovine kot znanstvene discipline pa zagotavljajo orodje, s katerimi je mogoče to polje 'obdelovati'. To seveda pomeni, da dokazov in uvidov ne moremo enostavno 'vzeti', saj zgodovinska dejstva niso nikoli gotova realnost iz preteklosti. Drugače povedano, zgodovina ni nekaj objektivnega in z uporabo zgodovine, tudi v okviru politične teorije, vedno izbiramo; vedno gre za selektivni in s tem subjektivni proces.<sup>28</sup> Politična znanost se v tem smislu ozira v preteklost, vendar zato, ker želi določene dogodke razumeti, ter da bi o njih lahko razvila določeno razlago ali model političnega reda oziroma ureditve.

Drugič, aktivnost reflektiranja določene družbenopolitične ureditve, specifičnih politik in političnega je nekaj, kar obstaja že dolgo in ima s tem dolgo zgodovino. Prav zgodovina teh reflektiranj ima učinke na sodobne načine umevanj političnega in prakticiranj politike, s tem pa ponuja različne naracije preteklosti ter s tem tudi sedanjosti (Philip 2008). Premisleki in študije različnih načinov reflektiranj zgodovine so sprožili številne metodološke in filozofske debate ter celo spore, h katerim se bomo še vrnil.

Ko je govora o politični teoriji obstaja široko sprejeta predpostavka, da je eno ključnih polj prakticiranja politične teorije, vendar nikakor ne edino, študija klasičnih oziroma kanonskih del kot definirajoči element politične znanosti (Hampsher-Monk 1992, ix). To niti ni tako presenetljivo, saj se je razvoj politične znanosti kot

---

<sup>28</sup> Glej Quentin Skinner (2002).

akademske discipline začel v 19. stoletju prav s študijem tekstov, za katere se je predpostavljalo, da so ključni za refleksijo različnih političnih procesov in praks. Zato je zgodovina političnih idej postala ena utemeljujočih prvin politične znanosti tudi v 20. stoletju. Toda to ne pomeni, da je zgodovina političnih idej kot nekakšna disciplina v okviru politične znanosti za vsakogar enako pomembna, oziroma, da je kot disciplina brez kritike. Larry D. Spence (1980, 699) na primer kritično trdi, da zgodovina političnih idej ne bi smela biti jedro politične znanosti, saj oziranje v preteklost onemogoča kreativnost mišljenja.

Premislek o razmerju med zgodovino kot znanstveno disciplino in zgodovino političnih idej kot teoretične refleksije je na tem mestu ključen. Temelje zgodovine kot samostojne znanstvene discipline je, podobno kot temelje politične znanosti, mogoče locirati v 19. stoletju (Iggers 1997). Zanimivo je, da je zgodovina političnih idej imela različne vloge in različno pozicijo, predvsem v razmerju do političnih praks. Nekatere od teh vlog so neposredno povezane z zgodovino kot disciplino. Zgodovina političnih idej je bila na začetku predvsem del splošnega izobraževalnega procesa državljanov, in sicer tako, da sta bila v tem procesu posredovana znanje in védnost o določenih vrlinah, ki naj bi jih tematizirala različna klasična dela. Z znanjem o vrlinah naj bi tudi državljanji dosegli in se priučili primernega načina vedenja in obnašanja. Konec 19. stoletja je zgodovina političnih idej dobila novo vlogo vzpostavljanja nacionalne ter državljske zavesti (Collini, Winch in Burrow 1987). Na univerzah se je skozi zgodovino političnih idej izobraževalo javne uslužbenke ter skušalo povzdigovati idejo nacije/naroda.<sup>29</sup> Zgodovinarji so torej skozi svoje poučevanje in pisanje skušali ustvarjati tradicijo, ki naj bi odkrivala resnico, ki so jo potrjevali zgodovinski dogodki in dela. Del tega procesa so bile tudi univerze skupaj s svojimi interesi, saj so ustvarjale sistem, v katerem so imele izobražene elite posebno vlogo in status. Ta proces, ki se je nadaljeval tudi v 20. stoletju, je bil del družbenopolitičnih realnosti tako v Britaniji, kot tudi v kontinentalni Evropi ter v Severni Ameriki (Sheehan 1981; Soffer 1994).

Če je bila torej širša družbenopolitična vloga zgodovine političnih idej, kot smo videli zgoraj, večplastna in mnogotera, pa je prav za to njeno vlogo pomembno razumeti v kontekstu njene situiranosti v akademski sferi oziroma, bolj konkretno, v okviru

---

<sup>29</sup> Za primer Anglije glej Reba N. Soffer (1994).

politične znanosti. Zgodovina političnih idej je bila v tem smislu razumljena kot skup, nabor, zbir ali sklad osnovnih in ključnih političnih idej, ki jih je mogoče zaslediti od antične Grčije pa vse do sodobnih družbenopolitičnih ureditev. To razumevanje je uokvirjalo tudi politično znanost vse od začetka 20. stoletja, vztraja pa tudi danes. To, čemur bi lahko rekli moderna (upo)raba termina politična znanost, je mogoče locirati v obdobju mislecev kot so Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, Adam Smith, Adam Ferguson in David Hume, ko je bila politična znanost razumljena predvsem kot znanost zakonodajalcev (Collini, Winch in Burrow 1987).

V 19. stoletju in v začetku 20. se je v akademskih krogih termin politična znanost uporabljal predvsem za pomensko opredeljevanje idej in idealov, povezanih s politiko, predvsem v navezavi na koncept države kot ključnega institucionalnega okvira. To je mogoče zaslediti tudi v idejah enega prvih profesorjev politične znanosti na Univerzi v Cambridgu, Ernestu Barkerju (Collini, Winch in Burrow 1987). Med drugim je slednji reflektiral termin znanost, pri čemer je v svojem inavguralnem predavanju iz leta 1928 opozoril, da je znanost vezana skoraj ekskluzivno na eksperimentalne študije naravnih fenomenov, zaradi česar v kontekstu političnih realnosti ne deluje najbolje. Barker je zato nocijo znanosti uporabljal bolj v smislu metode ali načina proučevanja kot pa politične teorije (Barker v Vincent 1997, 11). Znanost je v tem kontekstu sistematično strukturiranje idej o politiki, ki vsebuje empirične sinhorne, diahorne ter bolj abstraktne normativne premisleke.

Te ideje je mogoče zaslediti tudi v okviru institucionalne, pravne in ustavne teorije v nemški *Staatslehre* v poznem 19. stoletju. Če sledimo Johnu Gunnellu (1993), potem je mogoče celo trditi, da se je teorija kot disciplina politične znanosti 'zavestno' vzpostavila, predvsem v ZDA, prav zaradi zanimanja za *Staatslehre*. Veliko akademikov, ki so se znanstveno lotevali politike in političnega, je bilo pravzaprav izobraženih kot pravnikov ali zgodovinarjev,<sup>30</sup> ki so se osredotočali bodisi na pravne in legalne opise bodisi na institucionalne taksonomije. Z razvojem politične znanosti pa je prišlo do kombiniranja sistematične institucionalne teorije z zgodovino političnih idej. Ker so bile takrat na prelomu stoletja znanstvene discipline manj

---

<sup>30</sup> Na to tematiko je mogoče potegniti vzporednico z razvojem politične znanosti v Sloveniji. Glej Jernej Pikalo (2009).

jasno definirane, so bile zato na nek način bolj fluidne in so zajemale ter medsebojno prepletale znanja filozofije, prava, zgodovine, sociologije, mednarodnih odnosov ter celo evolutivne biologije. Prav v tem kontekstu so torej začetki razvoja znanstvene akademske politične discipline. Kot disciplina se je v institucionalnem smislu najprej razvila v Združenih državah Amerike, šele kasneje v Britaniji, posebej v obdobju med 1890 in 1930. Glede na to, da je pred tem črpala iz drugih ved, je bilo ključno vprašanje, kako jo vzpostaviti kot samostojno vedo, kako jo torej ločiti od prevladujočih ved prava in zgodovine. Pri tem so se morale zgodovinske analize in zgodovinske interpretacije umakniti institucionalnim analizam, zgodovina pa je bila omejena na zgodovino političnih idej ali institucionalno zgodovino. Ta zapuščina ukaluplja in določa tudi sodobni institucionalni okvir politične znanosti.

Impetus za zgodovinske študije političnih idej in teorij so v poznem 19. stoletju pomenili filozofi idealizma. Zanj je študija zgodovine filozofije ali političnih idej predstavljala, v teleološki maniri, izvor realizacije idej kot so svoboda in samorealizacija. Študija zgodovine političnih idej oziroma moralne in politične filozofije je tudi v teoretskem smislu dobivala pomembno vlogo. Filozofi idealizma, na primer Robin G. Collingwood (1946), so zato vplivali tudi na razvoj historičnih metod.

V 30-ih letih je zgodovina političnih idej spričo ideologij kot sta fašizem in marksizem-leninizem dobila nov širši družbenopolitični pomen. Prek zgodovine političnih idej so se interpretirale predvsem vrednote v okviru zahodnega liberalizma. Prek zgodovine političnih idej se je predstavljalo in interpretiralo doktrino liberalizma zato, da bi se pojasnjevalo delovanje institucij v okviru liberalno-demokratskih sistemov (Vincent 1997). Prav to je bil cilj večine literature o političnih idejah med leti 1930 in 1940, med drugim tudi dela Georja H. Sabine (1937) *A History of Political Theory*.

Vsi zgoraj opisani elementi so predstavljali koščke mozaika, ki so sestavljali in še sestavljajo pogoje kanonizacije specifičnih političnih mislecev. Obstajajo različna tematiziranja in razprave, kaj naj bi ta kanonska tradicija predstavljala in kakšno vlogo ima. Ena izmed perspektiv, oblikovana v 30-ih letih prejšnjega stoletja, je bila produkt nemških akademikov, ki so imigrirali v Združene države Amerike. Za Lea Straussa (1957; glej tudi 1989) je naloga zgodovine političnih idej iskanje končne védnosti o pravilnem redu; z branjem klasičnih del je mogoče razstreti modernost

ter na novo odkriti vrednote in vrline, ki so jih tematizirali klasični misleci. To zahteva odpiranje starih tematik, starih vprašanj in problematik.

V 60-ih letih prejšnjega stoletja se je s Sheldonom Wolinom ([1960] 2004) pojavil nov način razumevanja zgodovine političnih idej. Prednost zgodovine političnih idej kot analitične prakse je videl v analiziranju načinov teoretičnega reflektiranja, kot so jih prakticirali veliki misleci. To je po njegovem potrebno zato, ker v metodološkem smislu ni filozofa v katerem koli zgodovinskem obdobju, ki bi postavil dokončen način proučevanja določenih fenomenov ali realnosti. Z zgodovinsko refleksijo različnih političnih idej pa je mogoče diagnosticirati in naslavljati določene probleme moderne dobe ter na ta način pridobiti strateški premislek, kako jih odpravljati oziroma preprečevati: »moje prepričanje je, da je historična perspektiva za razkrivanje sodobnih ureditev bolj učinkovita kot katera koli druga; če že ni vir politične modrosti, pa je vsaj njen predpogoj« (Wolin [1960] 2004, xxiii).

Tretja interpretacija kanonskega branja v okviru zgodovine političnih idej je, predvsem v okviru analitične filozofije, usmerila pozornost na kanon kot vir idej in konceptualnih vprašanj. Na ta način so politične ideje oziroma misli različnih političnih filozofov (bile) interpretirane kot možne rešitve sodobnih problemov.

Deloma kot reakcija na zgornji način umevanja zgodovine političnih idej pa se je v 70-ih prejšnjega stoletja pojavila nova metodološka usmeritev branja zgodovinskih tekstov s področja politične teorije, ki se je usmerjala predvsem na rekonstrukcijo tekstov s posebno pozornostjo na kontekst, s čimer se je sprožil nov metodološki spor proučevanja zgodovine političnih idej. V Veliki Britaniji je velik metodološki spor v okviru politične teorije in zgodovine političnih idej sprožil Quentin Skinner (2002) s serijo člankov,<sup>31</sup> v katerih je kritično reflektiral način interpretacije političnih idej, ki temelji na longitudinalnosti. Skinner v teh prispevkih zavrača študijo idej skozi daljše časovno obdobje, saj so po njegovem mnenju pomeni besed odvisni od funkcije, ki jo imajo v določenem historičnem obdobju. Zato je zanj dokazovanje kontinuiranosti pomenov skozi čas neprimerno, saj na ta način ni mogoče zaobjeti pomena, ki je odvisen od konteksta, prav tako pa mora biti

---

<sup>31</sup> Ti članki, ki sicer spadajo v Skinnerjevo t.i. zgodnje obdobje, so bili objavljeni kot članki ali v kot prispevki v različnih zbornikih. Zbrani in dopolnjeni pa so v zbirki *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method* (Skinner 2002).

določena ideja, ki jo proučujemo, osmišljena v razmerju do določenega problema ali vprašanja, ki ga je avtor ideje želel nasloviti. Misliti ideje kot nespremenljive skozi čas, pomeni njihovo iztrganje iz konteksta (Lukšič in Pikalo 2007).

Drug problem, ki ga je naslovil Skinner, je branje političnih konceptov zgolj skozi tekste, kar naj bi rezultiralo v analizi domnevno brezčasnih idej in konceptov, nekaj, čemur Skinner pravi »mitologija doktrin«: »najbolj trdovratno mitologijo so ustvarili zgodovinarji s tem, ko svoje raziskave opravljajo z že vnaprejšnjim pričakovanjem, da bo vsak od klasičnih piscev (politične teorije) naslovil vsako od tematik, ki je sprejeta kot konstitutivna ali ključna za specifično polje« (npr. za vse tematike v okviru celotnega polja politične teorije) (Skinner 2002, 59). Ta mitologija ima več oblik. Ena izmed njih je, da zgodovinarji nekatere površne ali naključne opazke in opombe klasičnih piscev spremenijo v piščevo doktrino o specifični tematiki. Druga pa se kaže kot anahronizem, kar pomeni, da se avtorjem pripisuje določene ideje o sedanjem konceptu, ki takrat niti še ni obstajal (Skinner 2002, 59-60). Skinner torej vztraja, da je identificiranje pomena določene izjave ali teksta odvisno od razumevanja, kaj je avtor s tem želel povedati ter kakšno je njegovo dejanje skozi določeno izjavo. Namera avtorja je za Skinnerja torej izredno pomembna; prav intenca avtorja mora biti po mnenju Skinnerja (2002, 88) v središču pozornosti, saj je lastna avtorju in prek nje se je mogoče približati namenu, ki ga je imel avtor s svojim delom v specifičnem kontekstu. Ker je namen intrinzičen katerikoli avtorjevi izjavi oziroma trditvi glede specifične zadeve ali formuliranju rešitve določenega problema, ga ni mogoče transcendirati ali univerzalizirati. S tem Skinner trdi, da klasični teksti ne naslavlajo 'trajnih' [perennial] problemov, torej tudi tistih, ki zadevajo sodobne družbe.

Skinnerjevo delo, skupaj z delom Pococka ter Johna Dunna, je pogosto označeno kot Cambriška šola (glej na primer Bevir 2000). Tudi Pocockova misel se usmerja k političnim idejam kot večjih enot določene misli, v okviru katerega je potrebno brati specifične tekste, retoriko, jezik ali diskurz politične misli. Omenjene enote Pocock ne razume kot vsote terminov, temveč kot diskurze, ki sodoločajo, kaj je mogoče reči in narediti. Ob tem hkrati obstaja več diskurzov ter jezikov, med seboj tudi tekmujočih, ki omogočajo, da se na različne načine razlagajo politične institucije in



ideje (Pocock 2009). Čeprav se Skinnerja in Pococka velikokrat postavlja ob bok, je potrebno med njunima pristopoma razločevati (Lukšič in Pikalo 2007).

Če Skinnerja umeščamo med konvencionaliste, pa je Pocock do slednjih skeptičen predvsem zato, ker poudarjajo namen avtorja, ki ga proučujejo in ne toliko diskurze, ki sodoločajo kontekst v katerem je avtor pisal: »Naš ugovor se osredotoča predvsem na vprašanje, ali lahko namere (avtorja) obstajajo ločeno od jezika, v katerem je tekst nastajal. Avtor živi v historično danem svetu, ki je razumljiv samo na načine, ki jih omogočajo historično dani jeziki« (Pocock 1985, 4-5). Po drugi strani pa Skinner problematizira pristop kontekstualistov – med njih prištevamo tudi Pococka –, ker naj bi dajali prevelik poudarek na diskurze in ne toliko na namen avtorjev (Skinner 1988, 106).

Vsi ti metodološki premisleki avtorjev v okviru Cambriške šole so gotovo produkt nekaterih pomembnih intelektualnih (pa tudi širših družbenopolitičnih) vprašanj. Deloma je njihova pozicija oziroma način branja zgodovine političnih idej reakcija na t.i. vulgarni marksizem ter z njim na tisto, kar lahko označimo kot redukcionistična analiza političnih subjektivitet ter idej.<sup>32</sup> Poleg tega je bil pojav Cambriške šole tudi reakcija na t.i. jezikovni obrat (linguistic turn) v filozofiji (ki je v osnovi prinesel spoznanje, da ni ničesar izven jezika in da je jezik konstitutiven za nas in svet okoli nas) (Toews 1987; Clark 2004). Na Skinnerjeve metodološke premisleke je imel velik vpliv tudi Collingwood (glej McIntyre 2008), pa tudi Hans-Georg Gadamer, čigar ideja, da je mogoče zgodovinske kontekste in v njih nastajajoče politične ideje potrebno interpretirati tako, kot da bi brali tekst, pri čemer ne gre za iskanje vzrokov, temveč razumevanje celote prek njenih delov in razumevanje delov prek celote, mu je blizu (Skinner 1985).

Prav tako pomemben vir za nove premisleke in metodološke orientacije v okviru zgodovine političnih idej je bilo tudi delo Thomasa Khuna (1962), ki je premišljal področje znanstvenega raziskovanja, zgodovino filozofije znanosti, način sprememb v znanosti. Khunovo delo na tem področju je pomembno v vsaj dveh točkah. Prvič, opozoril je, da moramo, v kolikor želimo razumeti znanstveno raziskovalno delo,

---

<sup>32</sup> Morda marksizem kot teorija v okviru zgodovine političnih idej res ni omenjen pogosto, vendar pa je bil tudi tarča Skinnerjevih premislekov. Med drugim Skinner (1969, 42) opozori, da je problematično marksistično razumevanje razmerja med dejanjem [action] in okoliščinami [circumstances].

razumeti intelektualni okvir ali paradigmo, v katerem je to raziskovalno delo opravljeno. To pomeni, da znanstvenega dela ne moremo razumeti zgolj tako, da ga reduciramo na trditve in hipoteze, ki jih lahko preverimo, potrdimo ali zavržemo, temveč moramo poznati tudi okolje, v katerem so te trditve in hipoteze nastale. Poznati moramo torej širši intelektualni okvir določene discipline. Večinoma znanstvene raziskave potekajo v okviru, ki mu Kuhn pravi normalna znanost. Toda v znanosti prihaja tudi do prelomov, ko določeni rezultati ne ustrezajo parametrom oziroma okvirjem normalne znanosti. (Kuhn 1962) Takrat pride do spremembe paradigme, ko stare utečene procese, načine spoznanja ipd., zamenjajo novi. Teoretične paradigme ukalupljajo znanstveno delo ter (so)definirajo, katera vprašanja se postavljajo in katere odgovore znanost išče. Čeprav je Kuhn paradigme konceptualiziral predvsem za naravoslovne znanosti in je za družboslovje trdil, da ni povsem ujeto v paradigme, pa je kljub temu tudi v družboslovju njegova ideja prelomov in znanstvenih paradigam močno vplivala na razumevanje formiranja védnosti in odnosov med resnico in védnostjo. Za družboslovje nasploh, pa tudi za zgodovino političnih idej kot poddisciplino politične znanosti, je Kuhn pomemben, ker je relativiziral znanstveno resnico na domene prakse, to pa je tudi element, ki je prisoten v idejah članov Cambriške šole. Določene izjave in teorije so resnične zgolj v določeni paradigmi, diskurzu, jeziku ali kontekstu; glede na to, kako znanstveno postopamo in katere metode uporabljamo, lahko na tej osnovi ocenjujemo, ali potrjujemo/zavračamo hipotezo ali izjavo, vendar o njihovi resničnosti ne moremo govoriti na splošno.<sup>33</sup> Tem pristopom k zgodovini političnih idej je skupno, da preišljajo tudi diskontinuitete ter prelome v napredovanju znanosti, v razvoju političnih idej ter, ne nazadnje, v pomenih in uporabi konceptov. S tem, ko se relativizira določen koncept na pomenski okvir, paradigmo ali diskurz, to pomeni hkrati tudi, da ima ta koncept določen pomen zgolj v teh okvirih, v nekem drugem pa bi nosil drugačnega.

---

<sup>33</sup> Nekateri (glej na primer Weinert 1982) trdijo, da je mogoče potegniti vzporednice med nekaterimi Khunovimi koncepti in koncepti Foucaulta (npr. revolucija in prelom ali normalna znanosti in episteme), vendar so tovrstni premisleki pogostokrat reduktivistični, saj zanemarjajo pomembnost razmerja resnice in védnosti do oblasti, pa tudi formacije in konstitucije subjektivitet v tem okviru pri Foucaultu.

Prav vprašanje spreminjanja konceptov in njihova formacija in (re)artikulacija v različnih zgodovinskih kontekstih je tematika različnih študij, od katerih je morda najbolj prepoznavna teorija *Begriffsgeschichte* ('konceptualna zgodovina'). Najvidnejši predstavnik te teorije je Reinhart Koselleck, ki je svojo misel razvijal pod vplivom hermenevtike Gadamerja in Martina Heideggra (Koselleck 2002). Kot pravi Bevir (2000), je mogoče *Begriffsgeschichte* opredeliti kot nemško teoretično smer, ki se je razvijala vzporedno z nekaterimi teoretičnimi pristopi k poučevanju zgodovine (političnih) idej v anglosaksonskem svetu, na primer kontekstualizmom in drugimi interpretativnimi pristopi (glej tudi Valkhoff 2006). Pogoj nastanka in razvoja *Begriffsgeschichte* je nadaljevanje tradicionalnega nemškega zgodovinopisja ter novih problematiziranj tega pristopa. Čeprav *Begriffsgeschichte* nikakor ni enovita smer proučevanja zgodovine konceptov, pa je vendarle mogoče reči, da gre za odpor proti reifikaciji idej. *Begriffsgeschichte* ponuja zgodovino konceptov, za katere trdi, da niso nič fiksne in nimajo fiksnih vsebin, temveč so kontingentne in spremenljive entitete. V okviru *Begriffsgeschichte* je prav tako prisotna tendenca nasprotovanja razumevanju idej kot iztrganih iz družbenih razmerij.

Vsi ti zgoraj opisani pristopi k proučevanju zgodovine političnih idej se osredotočajo, povedano v najširšem smislu, na zgodovinske kontekste političnih idej. Ideje so produkti specifičnih zgodovinskih obdobj in jih ne moremo razumeti drugače, kot da jih osmišljamo zgolj prek zgodovinskih kontekstov (družbenih in materialnih pogojev) v katerih so nastajale. Prav zaradi te perspektive so nekateri avtorji te teoretične smeri proučevanja zgodovine političnih idej označili kot obliko historicizma (glej Valkhoff 2006; tudi Bevir 2009). Historiciziranje konceptov ali idej ter sledenje načinom spreminjanja pomenov skozi čas nam omogoča boljše razumevanje zgodovine družb ali različnih praks, načinov delovanja, realnosti. Vendar pa obstajajo glede tovrstnega načina analiziranja, interpretiranja in umevanja zgodovine političnih idej tudi pomisleki ter kritike.<sup>34</sup> Historicizacija kot

---

<sup>34</sup> Iggers (1995) opozarja, da na tematiko historicizma obstajajo številna akademska dela, posebej v Nemčiji, Združenih državah Amerike in Italiji, vendar okoli pomena izraza ni konsenza. Prav zato so debate okoli termina raznolike, morda najbolj pogosto pa se historicizem povezuje z vzponom relativizma v znanstveni sferi in tudi izgubo zaupanja v vrednote modern zahodne kulture. Prav tako pa se termin pogosto nanaša na metodološko predpostavko pri prakticanju historiografije, posebej v 19. in 20. stoletju. Izraz 'novi historicizem' pa se je pojavil v okviru kritičnih literarnih (in kulturnih) študij. Več o zgodovini razvoja termina, njegovih pomenskih in aplikacijah glej Iggers (1995).

metodološka operacija naj bi namreč pomenila relativizacijo pomenov na kontekst in da so naša konceptualna orodja ter okviri povsem zgodovinsko pogojeni.

Velik kritik historicizma in historicističnih teorij je bil Leo Strauss.<sup>35</sup> V številnih esejih je Strauss (1989) nasprotoval tistemu, kar je sam poimenoval historizacija v političnem mišljenju. Po njegovem historicizem ukinja/onemogoča razlikovanje med dejstvom in vrednoto ter zanika avtoriteto moderne znanosti. Vsekakor gre v njegovi misli za oster napad na historicizem, pri čemer se kritično opredeljuje predvsem do relativiziranja dejstev in vrednot ter s tem resnice. V okviru najbolj rigoroznih verzij historicizma so teksti interpretirani kot ogledalo ali odraz družbenih ter materialnih pogojev, v katerih so nastali. Mehkejše verzije historicizma pa so pri premišljanju narave odnosa med družbenim in idejnim dale večji poudarek jeziku, diskurzom ter ideologijam, pri čemer so tekstom oziroma idejam pripisali večjo avtonomijo od materialnih ter ne-diskurzivnih realnosti, hkrati pa jeziku in diskurzom pripisali konstitutivno vlogo političnega in družbenega. Ne glede na vse, pa so kritiki še naprej vztrajali, da gre za historicizem, saj je vsak kontekst mišljen kot historično pogojen, vsak jezik, diskurz ali konceptualna shema kot lokalna, kar pomeni, da, če želimo razumeti določen tekst v okviru zgodovine političnih idej, potem moramo poznati kontekst v katerem je nastajal, prav tako pa ga ni mogoče misliti izven tega konteksta, saj bi to bilo nasilno dejanje nad njegovimi partikularnimi pomeni, ki jih nosi. Politična teorija pomeni normativno, analitično ter pojasnjevalno teoretiziranje o politiki in če politiko historiciziramo tako, da je vsakokrat lokalnega značaja in nosi omejene, lokalne pomene, potem to pomeni, da drugih kontekstov ne moremo nikoli popolnoma razumeti in da so posamezni konteksti med seboj neprimerljivi ter neskladni. Kritiki historicizma zato trdijo, da se pogoji političnih debat in idej skozi čas gotovo spreminjajo, vendar obenem vztrajajo, da obstaja osnovno ali temeljno kontekstualno polje, v okviru katerega razumemo, kaj so politične aktivnosti, kaj so politične institucije in kaj je politično nasploh (Vincent 1997). Prav zaradi tega temeljnega kontekstualnega polja lahko ločimo politično delovanje od tistega, ki ga kot takega ne moremo označiti. Tako na

---

<sup>35</sup> Poleg Straussa so seveda tudi drugi teoretiki, ki so kritizirali historicizem. Med drugimi tudi Karl Popper (1957), ki je v slovitem delu *Poverty of Historicism* termin povezal s poskusi formulacije zakonitosti historičnega razvoja Hegla in Marxa. Te poskuse naj bi, tako Popper, marksisti prevzeli za legitimizacijo nadzora nad eshatološkimi cilji.

primer lahko zasledimo, da obstaja določena kontinuiranost v debatah, ki se dotikajo političnega vodenja in oblasti. Da bi lahko kakršna koli zgodovinska analiza političnih virov, tekstov oziroma idej dala prispevek k politični teoriji, potem mora ta analiza predpostavljati, da bo razumljiva in inteligibilna tudi v času in prostoru, ki je izven konteksta v katerem je ideja ali tekst nastal. Razumevanje teksta v okviru zgodovine političnih idej mora predpostavljati inteligibilnost tega teksta tudi v sodobnem času, zato je pogoj možnosti interpretacije tekstov ali idej iz preteklosti to, da smo sposobni prepoznati v historičnem okolju oziroma kontekstu vsaj nekatere skupne referente, ki zagotavljajo most za razumevanje teksta oziroma ideje. Poleg tega se je pomembno zavedati, da analize v okviru politične teorije oziroma zgodovine političnih idej niso enake historiografiji. Vsekakor je zgodovina političnih idej polje, kjer se politična teorija in zgodovina srečujeta, vendar ju obenem ne smemo imeti za identični znanstveni praksi.

V zaključku premisleka o razmerju med politično znanostjo, politično teorijo in zgodovino političnih idej je mogoče povedati vsaj dvoje. Prvič, to razmerje nikakor ni enoznačno. Odvisno je od razumevanja konceptov kot so teorija, znanost (kot družbenopolitično institucionalizirano in organizirano oblikovanje védnosti) in ne nazadnje od načina prakticiranja zgodovinoisja v okviru politične znanosti. Pomembno je, da razumemo omenjeno razmerje v okviru procesov formacije politične znanosti kot posebne znanstvene discipline, ki je svoje formativne pogoje imela v drugih disciplinah, tudi zgodovini. Od tod je tudi črpala metodološka izhodišča za znanstveno raziskovanje oziroma znanstveno delo. Seveda v okviru politične znanosti nikoli ni bilo homogenega pristopa k raziskovanju družbenopolitičnih procesov ter fenomenov, toda to ne pomeni, da niso bile v specifičnih zgodovinskih obdobjih prevladujoče ene ali druge teoretične smeri, metodološka izhodišča ali raziskovalne orientacije. Prav ta boj med različnimi pristopi ter teoretsko-metodološkimi pozicijami je prispeval k temu, da so razumevanja kaj sploh pomeni teorija, kaj pomeni znanost in kaj politične ideje tako raznolike.

In drugič, ne glede na to, da obstajajo različne interpretacije in razumevanja razmerja med politično znanostjo, politično teorijo in zgodovino političnih idej je mogoče reči, da je produkcija védnosti, kar smo pokazali tudi s kanonom v okviru

zgodovine političnih idej, še vedno največkrat uokvirjena v veliko zgodbo vzpona (institucionalizirane) znanosti. Kot smo pokazali z Wallersteinom (1997), je formacija znanosti (na temeljih ideje civilizacije, univerzalnosti in splošnega družbenopolitičnega napredka) povezana z vzponom Zahoda – tudi prek heterogenih procesov imperializma in kolonializma – in zato ni nič čudnega, da sta produkcija védnosti in vsebine v veliki meri vezani na to, čemur, morda nekoliko generično, rečemo Zahod. Vsekakor so raznoliki dekolonizacijski procesi prispevali k temu, da so velike naracije Zahoda izgubile na svoji potentnosti, vendar so še vedno prevladujoče, za kar je vse prepogosto bil (in je še) dežurni krivec evrocentrizem. Nikakor ni mogoče trditi, da identifikacija in kritika evrocentričnosti znanstvenih praks v okviru različnih znanstvenih disciplin ni pomembna, vendar trdimo, da ni dovoljšna. S to gesto namreč pokažemo, da okvir (tudi politične) znanosti določa, kateri načini produkcije védnosti so 'znanstveni' in katere vsebine ter ideje so primerne; vse ostale pa so utišane in deklarirane kot neznanstvene. Toda gesta se tu ne konča; z označbo evrocentričnosti namreč trdimo, da prevladujoča znanost in, v našem primeru, prakticiranje zgodovine političnih idej, objektivizirata in in pasivizirata vse ostale načine produkcije védnosti ter vsebine. Če je prvi del geste razkrivajoč in pomemben za našo nadaljnjo razpravo, pa je njen drugi del povsem skladen s fanonovsko retoriko o opustitvi Evrope: »Pustite to Evropo, kjer nikoli ne nehajo govoriti o Človeku, vendar ubijajo ljudi povsod, kjer jih najdejo, na vogalu vsake ulice, v vseh kotičkih sveta« (Fanon [1961] 1967, 251).

Ta retorika je v svoji inverziji kontraproduktivna, sploh v našem primeru, ko želimo premisliti zgodovino afriških političnih idej. Prav različne evropske kolonialne prakse ter vzpostavljanje védnosti o Afriki so pomembno sodefinirale teren delovanja in vsebino afriških mislecev, prav tako pa tudi danes sodobne znanstvene prakse in, bolj specifično, prakticiranja zgodovine političnih idej določajo način razumevanja afriških političnih idej. Odpustitev ali ignoriranje Evrope (kot simbola vsega slabega, kot formacije nasilnih védnosti, ki tlačijo in (za)dušijo ostale oblike formacij védnosti) v fanonovski gesti je zato nesmiselno. Kolonialne formacije védnosti, skupaj z različnimi kolonialnimi režimi, nikakor niso bile onipotentne, temveč so dajale okvir tudi alternativnim formacijam védnostnih praks, režimov in vsebin, ki so pogosto služile tudi kot upor hegemonskim. V naslednjem poglavju bomo zato

zastavili teoretski okvir prek katerega bomo skušali razumeti te pravkar izpostavljene dileme in ki nam bo služil pri refleksiji zgodovine afriških političnih idej.

### **3 Genealogija, *gouvernementalité* in zgodovina političnih idej**

Sledeč predhodni refleksiji razmerja med politično znanostjo, politično teorijo in zgodovino političnih idej, predvsem pa metodoloških pristopov k proučevanju zgodovine političnih idej, skozi katero smo izpostavili nekatere njihove značilnosti pa tudi problematičnosti, želimo v tem poglavju zastaviti pristop k proučevanju političnih idej, ki bo upošteval formacije védnosti in konstitucije resnic v različnih oblastnih režimih, odnosih in oblastnih praksah, hkrati pa omogočal historično sledenje različnim načinom konstituiranja posameznikov, tudi političnih mislecev, kot političnih subjektov, ki so ne le premišljevali politične procese, fenomene in prakse, temveč jih sodoločali, se jim upirali ter s tem bili inherentni različnim (kolonialnim) institucionalnim ureditvam.

Osnovni teoretično-metodološki okvir bo črpal iz Foucaultovega genealoškega analitičnega aparata, kar pa ne pomeni, da je smiselno ali celo potrebno druge (teoretične in metodološke) pristope k proučevanju političnih idej povsem opustiti, saj uporaba genealogije ni nekakšna radikalna zavrnitev ali zamenjava drugih pristopov k zgodovini političnih idej, temveč kvečjemu njihov radikalni metodološki izziv (Saar 2011). Problematičnost v drugih pristopih, v tistem, kar je Foucault poimenoval podjetje 'zgodovine idej', je predvsem fiksiranost na dokumente in na iskanje ključnih oziroma bistvenih pomenov, osredotočenost na kontinuiranost in razvoj, neproblematiziranje kategorij kot so 'avtor' in 'delo', predvsem pa je osrednji cilj 'zgodovine idej' kot znanstvenega podjetja prevladujoče osredotočeno na razkrivanje pravih zgodovinskih resnic in ugotavljanje izvorov (Foucault 2001; glej tudi Foucault 1998). Genealogija kot specifični historiografski pristop pa, kot je dejal eden od vplivnih Foucaultovih kolegov, Paul Veyne, »povsem izpolni projekt tradicionalne zgodovine, pri čemer ne zanemarja družbe, gospodarstva itd., vendar drugače strukturira materijo: ne po stoletjih in ljudeh, temveč v smislu praks« (Veyne v Saar 2011).

Čeprav je pri genealogiji zelo pomembno, da skuša prek historične analize, pri čemer služi slednja kot nikoli-začetna točka zgodovinske raziskave, razkriti kontekstualne historične formacije fenomenov sedanjosti (Foucault 1995, 30-31;



glej tudi Poster 1987), pa bo naše izhodišče (toda ne celotna pozicija!) razumevanja genealogije predvsem Foucaultova refleksija genealogije, ki jo je podal v uvodu v serijo predavanj iz leta 1976 z naslovom *Il faut défendre la société* (Foucault 2003). V tem predavanju opozori, da je eden ključnih ciljev genealogije narediti slišne in vidne diskontinuirane in diskvalificirane védnosti *vis-à-vis* prevladujočim teorijam, s čimer gre za nasprotovanje oblastnim efektom institucionaliziranih védnosti ter prevladujočim znanstvenim diskurzom. V samem jedru bomo torej afriške politične mislece in njihove ideje brali kot formacijo tistih utišanih védnosti, ki so se zoperstavljale kolonialnemu aparatu ter različnim oblikam oblastnih/védnostnih tehnologij v njenem okviru.

S tem smo že nakazali, da naše teoretsko izhodišče ne bo zgolj historični premislek (britanskega) kolonializma ter njegovih ekskluzivističnih diskurzov in praks do in o koloniziranih, čeprav so tovrstne teoretizacije pogoste. Kot pravi David Scott (1995), premisleki o kolonialnih diskurzih in praksah so se usmerjali in se še usmerjajo predvsem na vprašanje ekskluzivističnih efektov v smislu odrekanja človečnosti koloniziranim (kolonialni rasizem) ali izključevanja v smislu preprečevanja sodelovanja koloniziranih pri izvajanju politične oblasti in političnega upravljanja kolonij ('lažni kolonialni liberalizem'). Po eni strani so kritike kolonialističnih diskurzov naslavljal predvsem problematiko, kako kolonialistični diskurzi delujejo na nivoju podob in jezika, pri čemer producirajo izkrivljene podobe in reprezentacije koloniziranih.<sup>36</sup> Te kritike skušajo razkriti načine, prek katerih sta koloniziranim odvzeta glas ter avtonomija. Druga smer kritik kolonialističnih diskurzov in praks pa manj reflektira tekstualnost in se bolj usmerja k institucionalnim mehanizmom kolonialne dominacije. Te kritike naj bi razkrivale plitvo kolonialistično retoriko, da je v kolonije prinesla 'civilizacijo in napredek' ter liberalno-demokratska načela kot načela dobrega in humanega načina vladanja.<sup>37</sup> Namesto tega so kritike izpostavljale neenak položaj kolonizirajočega in koloniziranega ter nasilne strategije pokoritve

---

<sup>36</sup> Večinoma ta teoretiziranja črpajo iz prelomnega Saidovega dela *Orientalizem* ([1978] 1996). Dober primer je monografija Gail Ching-Liang Low *White Skin/Black Masks: Representation and Colonialism* (1996), v kateri avtorica trdi, da je britanska literarna srenja poznega 19. stoletja znotraj meja Evrope začela v domišljijiski in znanstveni literaturi razvijati diskurz o neevropskih Drugih. S tem se je začela konstruirati skupnostna percepcija drugih svetov, ki se je oblikovala in vzdrževala prek mehanizmov tekstualne produkcije in je ustvarjala kulturne razlike (Low 1996, 2).

<sup>37</sup> Glej na primer Ranjit Guha (1989).

koloniziranih (Scott 1995). Oba teoretična pristopa k vprašanju kolonializma imata skupno to, da je kolonializem razumljen kot onnipotentna sila, ki je vzpostavljala različne režime skoraj brez nasprotovanj koloniziranih. Seveda bi bilo problematično trditi, da historične kritične analize kolonializma sploh ne premišljajo upiranj (Cooper 1994), vendar se vse prevečkrat kolonizirana ljudstva z enostavno gesto objektivizira in pasivizira, kot da niso bili aktivni del procesa vzpostavljanja materialnih, oblastnih in védnostnih kolonialnih režimov (Bayart 2000).<sup>38</sup> Prav zato bomo genealogijo kot metodološki napotek k historični analizi v izhodišču konceptualizirali kot razkrivanje utišanih védnosti, ki so prav tako ključne za razumevanje vzpostavljanja kolonialnih režimov.

### 3.1 Genealogija

Premišljevanja genealogije se bomo lotili z natančnim branjem Foucaultovega prispevka, ki predstavlja nekakšen mejnik pri koncipiranju genealogije, in sicer eseja z naslovom *Nietzsche, Genealogy, History* (Foucault 1984) ter Foucaultovih komentarjev o genealogiji, ki jih je podal na začetku serije predavanj na *Collège de France* leta 1976 (Foucault 2003). V teh komentarjih je namreč poudaril kritični imperativ, ki stoji za vsakršnim genealoškim delom, ki je hkrati vedno tudi oblika kritike in šele kasneje, če sploh, akademska oblika produkcije védnosti.

Takoj na začetku je potrebno poudariti, da pri Foucaultovi genealogiji ne gre za strukturirano metodologijo, temveč za neko obliko filozofskih in metodoloških premislekov (Saar 2008) ali sledenj različnim objektom védnosti, s katerimi se soočamo, premislekov o našem razmerju s temi objekti ter načini uporabe teh védnosti o objektih. Foucaultova genealoška metoda je način sledenja in kritike, sumničavosti do ustaljenih načinov védnosti ne le o objektih temveč tudi vsakršnih procedur produkcij védnosti. Zato naše teoretsko načrtanje genealogije ne pomeni iskanja sistematičnega ali koherentnega pomena genealogije, niti ne gre za odgovarjanje na vprašanje, kaj genealogija je. Genealogijo bomo v skladu s Foucaultom (1984) mislili predvsem kot analitični aparat, ki podaja metodološke

---

<sup>38</sup> V tem smislu tudi Frederick Cooper (1994, 1517) ugotavlja, da je velika težava premišljati moč evropske ekspanzije, ne da bi jo pri tem mislili kot vse-determinirajočo ter misliti soočenja različnih oblik političnih in družbenih organiziranosti, ne da bi jih obravnavali kot samozadostne in avtonomne.

napotke tistemu, ki želi opravljati genealoško raziskavo. Je kvečjemu metodološki register (Saar 2002, 240). Zanj je genealogija nekaj, kar povezuje določene konceptualne elemente ter vsebuje teoretične in praktične poteze. Zato je genealogijo smiselno razumeti kot multipli metodološki aparat, ki ni zaprt, temveč dopušča prilagoditve ob njegovi analitični uporabi.

- *Nietzsche, genealogija, zgodovina*

Za izraz genealogija je Foucault na nek način 'dolžan' Friedrichu Nietzscheju ter njegovi *Genealogiji morale* (Nietzsche [1887] 1988).<sup>39</sup> Nietzschejeva genealogija je, preprosto povedano, zgodba o razvoju etike kot sredstva kontrole močnejših nad šibkejšimi, s čimer je želel prikazati, kako so lahko védnosti, ki niso na prvi pogled vezana na politično, oblastno orodje (Saar 2008). Če sta v Nietzschejevi filozofiji moč/oblast ter njegova vseprisotnost v razmerju do življenja ključni tematiki, sta ravno ti osrednje zanimanje tudi Foucaulta (Kelly 2009).<sup>40</sup>

Foucault (1984) v *Nietzsche, Genealogy, History* želi odpreti prav to problematiko, pri čemer želi v metodološkem smislu reflektirati kompleksnost 'dogodka' kot ključne kategorije kritike. Koncept dogodka je način zoperstavljanja generalizacijam v analizah in produciranju védnosti, kar pomeni, da v historičnih analizah dogodka ne moremo posplošiti na določeno obdobje oziroma ero; zato dogodek ni funkcija obdobja, s čimer se genealogija zoperstavlja tradicionalnim historičnim analizam kot transcendentnim teleologijam, kjer so določeni dogodki speti v kavzalno verigo, slednja pa predstavlja koherentno pojasnjevalno shemo. Kategorija dogodka gre tako prek pogoste metodološke predpostavke v historiografiji, da je mogoče zgodovino brati kot linearni razvoj brez prelomov in diskontinuitet. Genealoški pristop spodbija totalizacije in generalizacije ter skuša prelomiti z idejo zgodovine kot progresivnega napredka dogodkov. Na videz koherentne historične objekte skuša fragmentirati in jih misliti neuniverzalizirano (Hook 2005). S tem Foucault s svojim genealoškim pristopom k proučevanju historičnih dogodkov in realnosti zavrne tiste oblike zgodovinskih analiz, ki preteklost berejo tako, da utišajo tiste

---

<sup>39</sup> Več o Nietzschejevem razumevanju genealogije glej Martin Saar (2008).

<sup>40</sup> Vpliv Nietzscheja na Foucaulta je bil nasploh velik, saj ga je prebiral že v študentskih letih (Kelly 2009, 18).

védnosti, ki predstavljajo disrupcijo hegemonskim ali prevladujočim historičnim naracijam.

Tovrstna kritična drža je hkrati tudi sum do zgodovinskih analiz, ki iščejo gotove in končne vire ter izvore redov stvari. Genealogija zato sledi in dokumentira tiste »singularnosti dogodkov, ki so izven monotone končnosti« (Foucault 1984, 76). Brez tovrstnega podjetja genealogije bi namreč dogodek bil zgolj del končne verige napredka, skozi katero se branje preteklosti reducira na njen pomen v sedanjosti, kar pa je po Foucaultu problematično, saj se pomeni besed skozi zgodovino spreminjajo, ideje pa nimajo vedno iste logike.

To so koristni metodološki napotki, vendar ne precizirajo, kaj točno je Foucault mislil s konceptom dogodka. To pojasni v enem izmed intervjujev, kjer govori o dogodkovnosti (eventalizacija). Dogodkovnost je zanj »način vnovičnega odkrivanja povezav, srečevanj, prodorov, blokad, iger sil, strategij itd., ki se zdijo samoumevne, univerzalne ter nujne« (Foucault 1991, 76). Z uporabo ideje dogodkovnosti Foucault ne želi le razbiti vero v končno esenco, do katere pridemo z odkritjem izvora, temveč identificiranje multiplih in pluralnih vzrokov, ki konstituirajo določen objekt, ki ga z genealoško metodo proučujemo.

#### - Zoper izvorom

Na koncu prejšnjega odstavka smo omenili, da Foucault nasprotuje, v okviru historičnih analiz, iskanju izvora, s čimer naj bi prišli do končnega pomena ali esence proučevanega objekta. Genealogija sicer res stremi k odkrivanju preteklih redov in realnosti stvari, vendar to ne pomeni iskanje izvora v teleološkem smislu, kjer bi izvor pomenil ultimativni začetek, tako rekoč točko nič. V okviru genealoškega pristopa mora biti izvor razumljen v smislu razkrivanja realnosti kot kompleksnega spleta dogodkov, slučajev in okoliščin. To je tudi eden izmed načinov Foucaultove skeptične drža do metafizike. Raje kot iskanje čiste esence stvari ali jih razumeti skozi rigidni premočrtne etape, jih je potrebno razumeti kot produkt nepredvidljivih in nepredvidenih, kontingentnih dogodkov in spletov okoliščin. Kar Foucault skuša razkrivati prek genealogije so historične zgotovitve, v katerih so različne védnostne prakse in vsebine pogojene s specifičnimi okoliščinami (Hook 2005). S tem se namreč pokaže, da izvori védnosti niso enoviti, temveč vedno produkt bojev,

različnih interpretacij, pri čemer nekatere od njih postanejo hegemonске, druge pa so utišane. Toda ne glede na to, da so utišane, še vedno predstavljajo konstituirajoč element prevladujočih. Prav ta heterogenost polja védnosti je tisto, kar zanima Foucaulta, saj je na ta način mogoče razviti idejo o enem samem, determinirajočem izvoru: »Kar je najti v historičnem začetku stvari ni njihova enovita izvorna identiteta, temveč nasprotja z drugimi stvarmi« (Foucault 1984, 79). Kar je pomembno pri vprašanju izvora je tudi to, da ideja enovitega in enkratnega izvora določenega fenomena predpostavlja tudi čisto esenco tega fenomena. S tem, ko obstaja prepričanje, da ima določen fenomen v materialni obliki, v obliki prakse ali diskurza, en sam, jasen in enkraten izvor, to pomeni, da se mu na ta način zagotavlja tudi obstoj, kot da obstaja sam na sebi. Toda z genealogijo je mogoče razkriti, da fenomene določajo tudi védnosti o teh fenomenih. Zato ne gre toliko za to, da se okoli specifičnega objekta organizira védnost o njem, kolikor za to, da te objekte konstituirajo relevantni védnostni sistemi kot del njihovih lastnih pogojev možnosti.<sup>41</sup>

Toda, kako potemtakem misliti (pred)kontekste kot pogoje možnosti stvari (ali v našem primeru političnih idej); kako slediti sledem idej, ne da bi se pri tem naslanjali na idejo izvora? Na tem mestu je smiselno uvesti nietzschejansko vodilo, ki ga je konceptualiziral tudi Foucault, in sicer vodilo *herkunft* (poreklo). S tem vodilom historična analiza ni podvržena iskanju izvora niti ne predvideva napredovanja zgodovine v linearnem toku. Pri *Herkunft* ne gre torej toliko za to, da bi »pri posamezniku, čustvu ali ideji iskali generične značilnosti [...], temveč da bi odkrili vsa tista pretanjena, enkratna in sub-individualna znamenja, ki se lahko v njem prepletajo in oblikujejo mrežo, ki jo je težko razplesti« (Foucault 1984, 81). Sedaj lahko podamo tudi daljši pasus iz *Nietzsche, Genealogy, History*, kjer Foucault razloži nalogo genealogije:

---

<sup>41</sup> Pogosto se genealogijo enači s skepticizmom in relativizmom, kar pomeni, da je, v kolikor tako argumentacijo priženemo do skrajnosti, lahko vse le interpretacija in da s tem dokončnih resnic ne more biti (Bevir 2008, 268-69). Toda to je povsem zgrešena interpretacija, saj Foucault večkrat poudari, da formacija in določena stabilnost resnic v specifičnih kontekstih obstaja. Tako je Foucault (2001) v intervjuju z naslovom *Questions of Method* poudaril: »Zopet ponavljam, da s frazo produkcija resnice ne mislim produkcije resničnih izjav, temveč vzpostavljanje polja, v katerem so prakse resnice in neresnice hkrati vzpostavljene in pertinentne« (Foucault 2001, 230).

*Genealogija se ne vrača v zgodovino, da bi vzpostavila neprekinjeno kontinuiteto, ki poteka nad razpršenostjo pozabljenih reči; njena naloga ni pokazati, da je preteklost še vedno del sedanjosti, da jo, potem ko je celotnemu poteku vtisnila obliko, ki je bila vzpostavljena že na samem začetku, še vedno na skrivaj animira. Genealogija ni podoba evolucije vrst in prav tako ne sledi usodam ljudstev. Nasprotno, slediti zapleteni liniji provenience pomeni ohranjati tisto, kar se je zgodilo v njeni posebni razpršitvi: pomeni razkrivati nezgode, majhne deviacije – ali, nasprotno, popolne obrate –, napake, napačne ocene, slabe račune, ki so porodili to, kar obstaja za nas [...] (Foucault 1984, 81).*

To pomeni, da se prek genealogije nikakor ne skuša iskati ideje v njihovi popolnosti, v zgodovinskem napredovanju in njihovi kontinuiranosti, temveč premisleku sil ter mrež elementov, ki dajejo objektu védnosti epistemološko koherenco. S tem ideje niso produkt čistega vznika iz lastne točke izvora, temveč jih je prek genealogije potrebno misliti kot produkt vedno nestabilnih in spremenljivih koordinat, efektov in procesov, ki so se artikulirali skozi boje ter upore.<sup>42</sup> Genealoga v tem smislu zanimajo polje dejanj, dogajanj in družbenopolitičnih procesov v katerih analizirane ideje in védnosti nastajajo.

- Podjarmljene védnosti, utišane historične vsebine

Leta 1976 je Foucault v uvodu v serijo predavanj z naslovom *Il faut défendre la société* podal pomembno refleksijo genealoškega pristopa, ki ga je razvil v svojih predhodnih delih. V njej je izpostavil, da se je v preteklih letih občutljivost za kritiko stvari, institucij, praks ter diskurzov povečala in da so diskontinuirane, partikularne ter lokalne kritike presenetljivo učinkovite (Foucault 2003, 6). Lokalnim kritikam in kritičnim teoretskim refleksijam ob bok postavi to, čemur pravi velike, vseobsegajoče, globalne teorije, za katere trdi, da v kritičnem smislu niso tako učinkovite kot partikularne oziroma lokalne kritike. Če pa že so, potem so kritično učinkovite zgolj takrat, ko so opustile teoretično enotnost lastnih diskurzov, jo

---

<sup>42</sup> Razmerja moči, katerim so upori in boji imanentni, niso nikoli statična. Cilj genealogije je zato razkrivanje »drobnih, ponavljajočih se prizorov nasilja« (Foucault 1984, 85).

suspendirale, ukinile, karikaturalizirale, dramatizirale ter teatralizirale (Foucault 2003, 6). Po Foucaultu so lokalne kritike, ki niso eklektične, oportunistične ali odprte starim teoretičnim podjetjem, podobne avtonomni, necentralizirani teoretični produkciji, ki ji svoje veljavnosti ni potrebno potrjevati v okviru ustaljenih režimov idej. Tovrstne kritike kot teoretične produkcije, ki uhajajo centralizirajočim silnicam prevladujočih teorij, so se lahko pojavile le z 'vstajanjem' podjarmljenih védnosti (ibid.). Pri podjarmljenih vednostih ima Foucault v mislih dvoje: prvič, zgodovinske vsebine, ki so bile utišane »v okviru funkcionalnih koherentnostih in formalnih sistematizacijah« (Foucault 2003, 7). Te historične vsebine so bile prekrite, pozabljene ali vsaj zapostavljene zaradi na določen način strukturiranih in organiziranih struktur prevladujočih teoretičnih in védnostnih sistemov (glej tudi Valverde 2007).

Drugič, s podjarmljenimi vednostmi Foucault misli tudi različne diskvalificirane in nekonceptualne védnosti, »naivne vednosti, hierarhično inferiorne védnosti« (Foucault 2003, 7), pri čemer so slednje tiste, ki naj ne bi dosegale standardov znanstvenosti. Tovrstne podjarmljene védnosti so fragmentirane, ne-cele, so neprestano zavračane in odpuščene. Gre za vednosti, ki ne morejo vznikniti iz praks ustaljenih ali etabliranih znanosti. Z identificiranjem tovrstnih védnosti Foucault ponudi učinkovit oziroma potenten način kritike: odkrivanje historičnih vsebin in kontekstov, skupaj z odpuščenimi, pozabljenimi, utišanimi in zavrženimi védnostmi. Na ta način je mogoče razkriti konfrontacije, boje ter upirajoče se prakse, tehnike in védnosti, ki jih funkcionalne ureditve in sistematične organizirane védnosti zakrivajo (Foucault 2003, 7-8). Z drugimi besedami, le skozi kontekste izključevanj in diskvalifikacij, torej kontekste, ki so zaznamovani z ekskluzivacijami, lahko razkrijemo politično moč védnosti.

Seveda je pomembno vprašanje, na kakšen način identificirati, razkriti in mobilizirati te utišane védnosti. Foucault v metodološkem smislu zatrdi, da je nanje potrebno aplicirati znanstvene metode, jih torej umestiti tja, od koder so bile izrinjene. To pomeni, da je partikularne, lokalne, razlikujoče se historične védnosti potrebno zagrabit in jih skušati razumeti z natančnim historičnim analitičnim pristopom. S to obliko analize, ki je precizna in občutljiva za malenkosti, je mogoče razkriti boje, načine upiranja in mimetične pozicije. Genealoška analiza je torej akademsko

preiskovanje lokalnih védnosti, praks, načinov obnašanja in delovanja, ki »omogoča zgodovinsko spoznavanje bojev in sodobno uporabo teh védnosti« (Foucault 2003, 8). Osrednji cilj genealogije je narediti slišne in vidne diskontinuirane in diskvalificirane védnosti *vis-à-vis* prevladujočim teorijam, s čimer gre za nasprotovanje oblastnim efektom institucionaliziranih védnosti ter prevladujočim znanstvenim diskurzom.

Slednje je pomembno predvsem v luči Foucaultovega spoznanja, da je védnost neločljivo povezana s praksami ter vzdrževanjem institucionaliziranih oblasti v modernih družbah, kar pomeni, da genealoške analize ciljajo na disrupcijo oblastnih efektov tistih diskurzov, ki se jih označuje kot 'znanstvene'. Utišane historične vsebine in podjarmljene védnosti so zato pomemben vir genealoškega dela, saj so nekakšna alternativa unitarnim, formalnim in teoretsko-znanstvenim diskurzom in z njimi povezanim praksam, ki vzdržujejo prevladujoča razmerja med oblastjo in védnostjo.

Toda to nikakor ne pomeni, da so te alternativne oblike omnipotentne in da jih prevladujoče ali ustaljene teoretske prakse ne morejo vsrkati vase. Razmerja med različnimi pristopi k analiziranju različnih, tudi političnih historičnih védnosti, niso nespremenljiva, temveč vedno vržena iz ekvilibrija, vedno med seboj tekmujoča. Zato je genealoško delo lahko rekodificirano in asimilirano v ustaljene hierarhizacije védnosti, ki so intrinzične oblastnim odnosom.<sup>43</sup>

#### - O formaciji védnosti

V eseju z naslovom *Truth and Juridical Forms* Foucault (2001, 6-8) védnost opredeli kot invencijo. Seveda ta esej ne predstavlja Foucaultove končne sodbe ali definicije o tem, kaj védnost je, je pa pomemben, ker se v njem odmakne od iskanja izvorov fenomenov, pri čemer se močno nasloni na Nietzscheja. Od slednjega si sposodi koncept *Erfindung*, invencija, s čimer zapusti, kot že rečeno, iskanje historičnih točk izvorov, oziroma *Ursprung*. To je tudi eden od velikih premikov v Foucaultovi misli,

---

<sup>43</sup> Ni torej naključje, da obstajajo (glej Shani 2010) pozivi k zaščiti Foucaultove misli pred 'kolonizacijo'. S kolonizacijo se misli predvsem poskuse ukalupljanja njegovega dela v znanstvene forme ter poskuse misliti njegovo delo kot koherentno in sistematično. To pa je točno tisto, česar Foucault ni želel: poudarjal je namreč lokalnost in partikularnost kritike (Geuss 2002) kot nasprotje velikim totalizirajočim naracijam teorij, ki se dičijo s predpono znanstvenosti.



ko opusti uporabe besede arheologija, študije *arche*, izvorov (Kelly 2009).<sup>44</sup> Védnost je vedno relacijska in zato ne more imeti enega samega izvora. Razmerje med védnostjo in rečmi, fenomeni in idejami, je vedno določena impozicija ter vedno spremenljiva in nikoli dokončna ali zgolj nevtralna. Če védnost lahko razumemo kot določen diskurz, potem Foucault zanjo trdi, da »moramo diskurz razumeti kot določeno nasilje, ki ga s tem naredimo nad stvarmi« (Foucault 1982, 229).<sup>45</sup>

- Epistemologija kritike

Čeprav Foucault, kot smo videli, genealogijo in druge oblike kritike postavlja izven okvirov prevladujočih diskurzov, ki se jih naslavlja z 'znanostmi' in izven prevladujočih védnosti, to ne pomeni, da je lahko kritika karkoli. Genealogija zato ne pomeni preprosto sprejemanja ne-védnosti in ne pomeni povečevanja neposrednega spoznanja, ki naj bi uhajal ujetosti v védnosti. Empirični material, ki ga želi preučevati Foucault, mora imeti določeno dejanskost, mora predstavljati dokumentacijo, ki pa seveda mora biti skozi analizo uporabljen tako, da bo povezan z dejavnostjo kritične zgodovine (Hook 2005).

Genealoška dejavnost identificiranja in razkrivanja utišanih glasov ne pomeni iskanja resnice v neki realnosti, kjer je ta resnica tlačena. Zato ne pomeni konfrontacije resnice z neresnico, temveč gre za sledenje diskurzivnim formacijam oblasti, s čimer razkrivamo red védnosti in partikularne realnosti, ki te diskurzivne formacije oblasti delajo kompleksne, kontingentne in ne-samoumevne, dane ali naravne. Genealogija razkriva, kako so v prevladujočih redih védnosti in ustaljenih družbenopolitičnih formah in sistemih vedno prisotne tudi upirajoče se subjektivitete, ki za lastno potrditev, ali, v sami skrajnosti, za lastno preživetje iščejo načine delovanja, ki jim to omogočajo, s čimer se postavljajo na rob tovrstnih sistemov, v pozicijo hibridnosti, liminalnosti in mimetičnosti. Genealogijo je zato mogoče razumeti kot obliko analize, ki »suspendira sodobne ali historične norme veljavnosti in pomenov s tem, ko odkriva njihove multiple pogoje formacije« (Dean 1994, 33). Naloga genealogije

---

<sup>44</sup> Colin Koopman (2008) nasprotno trdi, da Foucault ni opustil arheologijo, ko je konceptualiziral genealogijo, temveč je šlo bolj za nadgradnjo arheologije, ali, bolje, razširitev njegovega historiografskega dela.

<sup>45</sup> O razmerju med védnostjo, diskurzom in resnico glej Hall (2001). Posebej o razmerju med genealogijo in resnico tudi Bevir (2008).

je postaviti delegitimirane vednosti nasproti oblastnim-efektom ustaljenim ali prevladujočim znanostim, s čimer se konstituirajo nove oblike védnosti kot kritika omenjenih prevladujočih znanosti.

- Vprašanje subjekta

Oblikovanje različnih védnosti poteka vedno v razmerjih moči oziroma v oblastnih odnosih; moč in védnost sta intrinzično povezani. Vse védnosti, ne glede na to, ali so v določenem historičnem trenutku prevladujoče oziroma hegemonске, ali pa so marginalizirane in utišane, vedno izhajajo iz kompleksnosti oblastnih odnosov. Te kompleksnosti ali režimi moči zagotavljajo pomenskosti fenomenom, idejam ali rečem. Toda po drugi strani režimi védnosti konstituirajo oblastne odnose, jih perpetuirajo in jim dajejo (vedno-že začasno) legitimnost. To pomeni, da se v razmerju odnosov moči na eni strani ter na drugi strani védnosti obe strani pogojujeta. V okviru specifičnih kontekstov se medsebojno prežemata in, kar je prav tako pomembno, zagotavljata načine subjektivacije prek katerih se posamezniki ali kolektivitete konstituirajo. Tudi Foucault je neposredno poudaril, da ga v njegovem delu zanimajo predvsem načini na katere so človeška bitja subjektivirana (Foucault 1982, 777).<sup>46</sup> Režim oblast/védnost artikulira pogoje v katerih je subjekt definiran oziroma konstituiran. Pri tem so vodilo vrednote ter različne norme po katerih živimo ter (oblastne) tehnike prek katerih posamezniki v družbi te norme ponotranjijo, jim sprejemajo ter delujejo v skladu z njimi. To ne pomeni zgolj, da je Foucault enostavno skušal opredeliti ali osmisлити proces socializacije; njegova ideja je, da so v vsaki družbi, še tako mikro-družbenopolitičnem kontekstu, vedno prisotni odnosi moči. Zato se tudi noben posameznik ne more konstituirati izven teh odnosov. V tem je odkrita gesta Foucaulta: subjekta, ki naj bi bil avtonomen in racionalen, zamenja za subjekta, ki je konstituiran skozi odnose moči in skozi oblastne prakse ter tehnologije:

*Verjamem, da ne obstaja subjekt, ki bi bil suveren in samovzpostavljač, da ne obstaja univerzalna oblika subjekta, ki bi ga bilo moč najti kjerkoli. Sem*

---

<sup>46</sup> Michael Mahon (1992) ugotavlja, da se je genealoška os, ki primarno naslavlja subjekta (poleg tega identificira še os resnice in os moči) pri Foucaultu pojavila z njegovim teoretiziranjem zgodovine norosti (Foucault 2006).

*zelo skeptičen in zelo nastrojen do takega razumevanja subjekta. Verjamem, v nasprotju z omenjenim razumevanjem, da je subjekt konstituiran skozi prakse subjektivacije, ali, na bolj avtonomne načine, prek praks osvobajanja, svobode, tako kot v Antiki, na podlagi številnih pravil, stilov, invencij, ki jih najdemo v kulturnih okoljih (Foucault 1988, 50-51).*

V okviru genealoškega podjetja je Foucaulta torej zanimal tudi subjekt, kako je vpet v razmerja moči in kako je prav prek tek razmerij subjektiviran ali, drugače povedano, konstituiran. Zanimalo ga je, kako so se ti odnosi spreminjali in kako so s tem na različne načine določali posameznikovo delovanje v družbi. Predvsem za moderne oblike oblastnih odnosov je ugotavljal, da so lokalne in kontinuirane ter s tem prilagodljive različnim mikrokontekstom. Če je torej subjekta razumel kot ne-univerzalnega, potem je to tudi zato, ker ga vedno znova določajo lokalni konteksti in lokalna razmerja moči. Kljub temu je skušal razumeti osnovne premise delovanja modernih oblastnih režimov ter njihovih normalizirajočih učinkov na posameznika. To pomeni, da oblastni odnosi ne delujejo zgolj na podlagi represije, nasilja, nadzorovanja in kaznovanja, temveč, da oblast (ter, vzporedno, tudi védnostni režimi, prakse) prek različnih tehnik in strategij posameznika normalizira, ga usmerja pri njegovem delovanju in je kot taka (lahko tudi) pozitivna sila.

Ob tem je potrebno poudariti, da Foucaulta ni zanimalo zgolj, kako je subjekt/sebstvo konstituirano v oblastnih razmerjih, temveč tudi, kako subjekt sam prispeva s svojim delovanjem, s svojimi potezami, strategijami, akcijami, formiranji idej ipd., h konstituciji oblasti in kako v teh oblastnih konstelacijah konstituira samega sebe (Allen 2011). Čeprav je delovanje posameznikov konstituirajoče za oblastna razmerja, za delovanje oblasti, pa je Foucault seveda neprestano premišljal tudi možnosti kritičnega delovanja, kritičnega mišljenja, pri čemer je prav misel razumel kot »svobodo v razmerju do tistega, kar posameznik počne, gesta s katero se posameznik loči od svojega početja, ga vzpostavi kot objekt in reflektira kot problem« (Foucault 1984, 388). Preizpraševanje kot avtonomno dejanje posameznika je za Foucaulta pomenilo reflektiranje omejitev in tistih družbenopolitičnih fenomenov ter procesov, ki se kažejo kot nujni. Kritična praksa je razkrivanje kontingenosti in arbitrarnosti tovrstnih fenomenov in procesov ter je

orientirana k možnostim samo-(trans)formacije v razmerjih oblast-vednost (Allen 2011).

Kevin Thompson (2003) pokaže, izhajajoč prav iz Foucaultovega teoretiziranja možnosti kritičnega mišljenja in tudi subverzivnih, upornih praks, da so kritična refleksija in politične prakse bile pogoste prav v času imperializma med podjarmljenimi skupinami oziroma družbenopolitičnimi skupnostmi. Ti položaji odvisnosti in subordiniranosti pa nikoli niso bili totalni, temveč parcialni, instrumentalni in provizorični. Tovrstne pozicije pa so posamezniki izkoriščali za kritično mišljenje ali kritične prakse o lastni poziciji ter o transformaciji položaja, v katerem so se nahajali.

### **3.2 Genealogija, kolonialna *gouvernementalité* in zgodovina političnih idej**

V pregledu genealogije smo ugotovili, da je Foucault premišljal prav historične oblike formacije vednosti v razmerju do moči/oblasti in konstituiranja subjektov, vendar je po drugi strani, kot ugotavljajo mnogi avtorji, njegov molk o procesih kolonializma nenavaden.<sup>47</sup> Če želimo uporabiti genealogijo kot analitični aparat za proučevanje zgodovine afriških političnih idej 19. stoletja, potem je seveda na mestu, da premislimo, kako je Foucault razumel kolonializem in, kar je posebej pomembno, kako so tudi njegovi premisleki o vzpostavljanju novih modernih oblastnih mehanizmov, modalitet in strategij, ki jih je poimenoval *gouvernementalité*, pomembni za razumevanje kolonialnih oblastnih režimov in kako koncept *gouvernementalité* lahko prispeva k razumevanju kontekstov nastajanja afriških političnih idej.

Ko premišljamo Foucaultovo teoretsko delo ter vpetost problematike kolonializma vanj, se lahko strinjamo z Leggom (2007), da gre za nekakšno odsotno prisotnost. Ker se je pogosto loteval fenomenov v evropskem kontekstu, je mogoče argumentirati, da Foucault teoretizira različne kompleksnosti znotraj (evropskih) družb in ne multiplicitete ter razlik teh fenomenov med družbami. Čeprav je v

---

<sup>47</sup> Robert J. C. Young (1995) na primer ugotavlja, da je Foucault kljub svojemu molku o kolonializmu ena glavnih referenc postkolonialnih študij. Eno izmed ključnih, celo konstitutivnih del postkolonialnih študij je na primer Edward W. Saidov ([1978] 1996) *Orientalizem*, ki je v osnovi analiza zahodnih diskurzov, percepcij in reprezentacij o Orientu.

Foucaultovih delih kar precej referenc na problematiko kolonializma, pa je vendarle pomembno tudi to, da ni nikjer te problematike celovito premislil. Vprašanje, ali je Foucault reflektiral odnos med kolonijami in metropolami, ter njihov konstitutivni pomen za moderne oblastne režime in védnosti, ostaja odprto ne glede na to, da je v *Society must be defended* zapisal naslednje: »nikoli ne sme biti pozabljeno, da je kolonizacija, z vsemi svojimi tehnikami ter s svojimi političnimi in juridičnimi orožji, prenesla evropske modele na druge kontinente in imela velik bumerang efekt na oblastne mehanizme na Zahodu ter na oblastne aparate, institucije ter tehnike« (Foucault 2003, 103). S tem je Foucault pokazal, da vzpostavljanje in razvoj (že od 16. stoletja dalje) modernih oblik oblasti močno povezano z evropsko ekspanzijo in da so mnogi oblastni mehanizmi, tehnike in strategije imele svoje izvore ravno v tej ekspanziji.<sup>48</sup>

Pri proučevanju zgodovine afriških političnih idej moramo upoštevati kontekst razvijanja oblastnih tehnik in modelov, ki so potekali na relaciji med evropskimi metropolami in geografskimi predeli sveta, kamor je potekala evropska ekspanzija. Razumevanje nezahodnega sveta mora biti podkrepljeno z razumevanjem procesov oblikovanja evropskih oblastnih modelov in formacij védnosti,<sup>49</sup> posebej tistih »posebnih historičnosti, mobilnih oblasti, ki so oblikovale njene strukture, projekte in želje« (Asad 1993, 23-24). To seveda ne pomeni, da je razumevanje ravnokar omenjenih procesov ključno zato, ker so nezahodne družbenopolitične ureditve enostavne replike ali derivati zahodnih modelov. Nikakor ne, toda vsekakor so evropski načini družbenopolitičnih ureditev spreminjali nezahodni svet ter v odnosih moči vzpostavljali dominanten odnos nad koloniziranimi subjektivitetami. To pa pomeni tudi, da so soustvarjali okolje, v katerem so kolonizirani lahko delovali, se upirali in prav tako vplivali na udejanjanje kolonialnih režimov. Nastajanje oblastnih aparatov moči na relaciji metropola – kolonija je pomembno, ker omogoča

---

<sup>48</sup> Za nekatere ostale reference na kolonializem glej na primer Foucault (1995, 271) in Foucault (1980, 17, 77).

<sup>49</sup> Na tem mestu znova opozarjamo, da je ta analitična perspektiva antifanonovska gesta, ki vzklik 'manj Evrope!' zamenja za refleksijo nastajanja materialnih, oblastnih in védnostnih režimov tako v metropolah, kot tudi v kolonijah. Nesmiselno, še več, nemogoče je te kontekste (na primer kolonije in metropole) medsebojno ločevati, saj so vplivali drug na drugega in se formirali v konstantni interakciji.

razumevanje, kako so kolonizirani v teh okvirih delovali in na kakšne načine odgovarjali dominacijam.

V skladu z zgoraj povednim velja premisliti politično delovanje v strukturah moči, kakšne so prakse, modalitete in mehanizmi skozi katere se je moderna oblast vzpostavljala. Zanimajo nas, da bi lahko razumeli kolonialne kontekste vzpostavljanja afriških političnih idej, modelov oblastnih tehnik in strategij (ter njihovi pogoji možnosti), ki so določali tudi cilje kolonialnih oblasti (cilji kot točke, objekti in subjekti apliciranja in impozicije kolonialne oblasti) ter polja delovanja kolonialnih oblasti (teren na katerem je kolonialna oblast delovala). Foucault je premišljal nastanek in delovanje moderne politične oblasti, njene vire, značilnosti in cilje v tem, kar je poimenoval genealogija *gouvernementalité* (Foucault 2007; glej tudi Bröckling, Krasmann in Lemke 2011). Koncept *gouvernementalité* uvede Foucault šele v svojem poznem obdobju, na predavanjih na *Collège de France* leta 1977/78 in 1978/79 z naslovoma *Sécurité, Territoire, Population* (Foucault 2007) ter *Naissance de la biopolitique* (Foucault 2008). Koncept lahko osmislimo kot analitično orodje za proučevanje pojava, narave in posledic politične oblasti; poleg tega nikakor ni enoznačen, temveč, obratno, hkrati posega na različna polja. Je torej nestatičen koncept, koncept v gibanju, ki ga moramo razumeti (tudi) kot proces (Foucault 2007, 144). V zelo širokem smislu ga je Foucault razumel kot tendenco k prevladi posebne oblike oblasti, imenovane upravljanje, ki temelji na seriji specifičnih upravljavskih aparatov ter razvoju serij védnosti (Foucault 2007). To pojmovanje je osredotočeno na premislek o razmerju oblast/védnost, pri čemer vsakršna oblika praks upravljanja vedno-že producira partikularne resnice o objektih oziroma subjektih, ki jih upravlja in jim na ta način vlada, prav tako pa védnost sproži oblastne efekte (Larner in Walters 2004, 2; Foucault 1980).

Z *gouvernementalité* je Foucault reflektiral novo obliko politične oblasti, ki se je v 15. oziroma 16. stoletju preoblikovala v administrativno državo, slednja pa postopoma preoblikovala v upravljavsko. Skozi to perspektivo so izrisani zbir postopkov in tehnik, ki so od 18. stoletja dalje predstavljali oblastne mehanizme (Rose, O'Malley in Valverde 2006, 84). Gre za »institucije, postopke, tehnike, analize, kalkulacije in taktike, ki so zagotavljale možnost zelo specifične, vendar kompleksne oblasti, ki ima za svojo tarčo populacijo« (Foucault 2007, 144). V fokusu

gospostva niso torej nič več (zgolj) pravni subjekti, ki morajo spoštovati zakone, ali oposamljeni posamezniki, ki jih je treba neposredno disciplinirati, temveč kolektiviteta ter posamezniki kot del te kolektivitete. Ta sprememba izvira iz pojava ideje, da ima populacija svoje značilnosti, ljudje kot naravna skupnost pa potemtakem niso zgolj seštevek volj posameznikov. Oblastno upravljanje se je torej osredotočilo na populacijo, ki pa je ni mogoče preprosto nadzirati prek zakonov ali z administrativnimi ukrepi, saj ima določena populacija lastno realnost in v okviru slednje svoj lasten način urejanja zadev in procesov, ki jih osrednja oblast ni mogla neposredno nadzorovati ali jim dominirati. Oblast se je zato morala reorientirati ter omenjene dejavnosti in procese populacije upravljati skozi strategije in taktike, prek katerih je zaščitila blaginjo ljudi (Rose, O'Malley in Valverde 2006, 87). Poslej ne gre več (zgolj) za direktno dominacijo in nadzor, temveč obrat k permisivnosti in skrbi za dobrobit, svobodo, varnost ter blagor posameznikov kot skupnosti.

Toda kako in na kakšen način lahko oblast prek upravljavskih strategij izvaja avtoriteto? Foucault (2007; glej tudi Foucault 1982) želi prav s konceptom *gouvernementalité* pokazati, da oblast deluje prek upravljanja vedenja/delovanja, pri čemer termin obsega upravljanje drugih in upravljanje sebe. Oblast se utemeljuje z vodenjem in strukturiranjem ter z oblikovanjem polja možnih načinov delovanja subjektov: tehnologije sebe so načini, na kakršnega se posamezniki razumejo in v skladu s tem tudi delujejo. Vendar to hkrati ne pomeni, da oblast povsem opusti svoje vzvode nadzora prek nasilja – še vedno so del njenih praks, vendar v ospredje, kot že rečeno, stopijo multiple oblike aktiviranja posameznikov v populaciji (Lemke 2002). S tem analitičnim manevrom, prek katerega Foucault osvetli pretanjene prakse in tehnologije na mikroravni v koherentnem sožitju z drugimi vzvodi oblasti, pa se pokaže tudi, da država ni transhistorični in univerzalni subjekt, temveč nič več kot gibljiv efekt režimov multiplih upravljavskih mehanizmov (Foucault 2008, 77). Centri političnih odločanj in kalkulacij morajo potekati skozi prakse drugih avtoritet in kompleksnih tehnologij, če oblast hoče vplivati na obnašanje in delovanje posameznikov, ki se dojemajo kot avtonomni in svobodni pri svojih odločitvah ter so odgovorni za lastna ravnanja (Rose 2000, 323).

Prav to dopuščanje svobode posameznikom pa je Foucault videl kot enega ključnih delov tehnologij oblasti: »Svoboda kot ideologija in tehnika upravljanja mora biti

razumljena v okviru sprememb in transformacij tehnologij oblasti. Bolj natančno in določno, svoboda ni nič drugega kot korelativ razvitja aparatov varnosti« (Foucault 2007, 71). To pomeni, da je posameznikom svoboda dodeljena v toliko, kolikor se hkrati vzpostavljajo regulatorne strategije za zagotavljanje varnosti prek serije (kvazi)javnih agencij, institucij, uradov ter drugih entitet, ki so pristojni za kalkulacije, napotke in svetovanje glede različnih oblik varnosti. Tovrstne racionalnosti zagotavljanja varnosti delujejo prek tehnologij zbiranja informacij, analiz, presojanj in strategij za nasilne intervencije, vendar se hkrati pomembno razlikujejo od neposrednih disciplinirajočih praks. Strategije varnosti, kot že rečeno, ne delujejo zgolj iz enega samega centra moči (npr. države), temveč se vzpostavljajo prek serije multiplih mehanizmov in institucij, prav tako pa vplivajo na prepričanja, čustva in občutja ter izhajajo iz njih.

Na podlagi zgornjega je mogoče ugotoviti, da so Foucaulta v povezavi s kolonializmom zanimala predvsem tehnike, strategije in režimi oblasti. Toda po drugi strani je jasno, da je njegovo teoretiziranje teh kolonialnih režimov, tehnik, mehanizmov, ki so prepredeni z vznikanjem različnih, med seboj pogosto tudi tekmujočih in nasprotujočih si védnosti ter, ne nazadnje, tudi konstitucije subjektivitet v tem razmerju med kolonialnim oblastnim aparatom in védnostmi, bolj ali manj skromno. Toda to nikakor ni razlog, da Foucaultove teoretske premisleke razglasimo za neprimerne za proučevanje kolonialnih kontekstov. Kot smo že izpostavili, je Foucaultov analitični aparat odprt, je zgolj zbir metodoloških napotkov in kot tak prilagodljiv za proučevanja različnih fenomenov, političnih procesov ali idej. Zakaj so torej za nas pomembni ti, pravkar predstavljeni Foucaultovi uvidi o oblikovanju nove oblastne modalnosti? Kot pravi Scott (1995), ne glede na to, da je te modalnosti reflektiral v relativno ozkih (evropskih) geografskih okvirih, nas ta njegova genealogija lahko pri premišljanju specifičnih efektov kolonializma na oblike življenja koloniziranih, vodi pri razumevanju tistih historičnih elementov evropskega kolonialnega podjetja, ki so vplivali in transformirali življenja koloniziranih subjektov. Foucault je namreč spremembe v načinu izvajanja oblasti (*gouvernementalité*), ali, povedano drugače, politične racionalizacije, lociral ravno v tistih stoletjih, ko je kolonializem potekal. Še enkrat ponovimo tisto, kar smo zapisali že na začetku podpoglavja. Naša ideja ni, da so bili



zahodni oblastni modeli preprosto aplicirani v nezahodne družbe, temveč, da so pomembno vplivali na teren, v okviru katerega so heterogeni kolonialni konteksti sokonstituirali kolonizirane subjekte, njihov način delovanja ter, ne nazadnje, tudi njihove uporne prakse.

Zgodovino afriških političnih idej 18. in 19. stoletja bomo zato brali s pomočjo zastavljene genealoške metode. Nastajanje idej afriških političnih mislecev bomo razumeli kot formiranje tistih védnosti, ki so bile (in so še), v primerjavi s heterogenimi védnostnimi režimi kolonialnega aparata, marginalizirane in utišane. V tem kontekstu nas bo, ko bomo motrili politične ideje posameznih afriških mislecev, zanimalo vsaj troje. Prvič,<sup>50</sup> zanimalo nas bo konstituiranje in delovanje oblastnega kolonialnega režima, načinov delovanja, tehnik in sredstev ter strategij podjarmljenj in dominacij. Toda oblast je lahko tudi pozitivna in zato bomo reflektirali, kako so kolonialne oblasti dopuščale svobodo, kako so dopuščale možnosti ter kako so se ravno na ta način kolonizirane subjektivitete uspele subjektivirati. Tu se bomo torej osredotočili predvsem na vprašanje kolonialne oblasti/moči.

Drugič, v navezavi na kolonialni oblastni aparat bomo premišljali različne vzpostavljajoče se védnostne režime. Vsekakor je bil velik del kolonialne ekspanzije in nato zagotavljanja kolonialnega delovanja utemeljen v kolonialnem védnostnem aparatu. V tem smislu nas bo zanimalo, kaj so tiste védnosti, ki so prispevale k omogočanju kolonialne dominacije. Toda po drugi strani je ravno v teh okvirih kolonialnih oblastnih mehanizmov ter njim priležnih védnostnih režimov delovala vrsta afriških mislecev, ki so prav tako formirali politične ideje in s tem specifične védnosti. Njihove ideje so bile, kot bomo pokazali, res marginalizirane in utišane, vendar to ne pomeni, da niso konstitutivne za kolonialne materialne, oblastne in védnostne režime. Prav z genealoško analizo njihovih idej bomo razkrivali, da so tem kolonialnim režimom utišane védnosti imanentne, ter da so bili kolonialni režimi soočeni z drugimi védnostnimi oblikami, ki so kolonialnim režimom nudile upore. S tem bomo pokazali tudi, da Afričani, ali kateri koli druge kolonizirane subjektivitete, niso bile zgolj pasivni objekti, nad katerimi se je vršila dominacija, temveč da so aktivno sokreirali in sodefinirali heterogene kolonialne kontekste. Ideje afriških

---

<sup>50</sup> Naštevanje ne pomeni vrstnega reda analize, tri genealoške domene bodo v okviru analize premišljane hkrati in navezujoč se ena na drugo.

političnih mislecev so bile zato mimetične, del sistema kolonialnega političnega ter védnostnega aparata in obenem njim uporne ter izzivajoče.

Tretjič, ideje afriških političnih mislecev ter kontekst nastajanja teh idej bomo reflektirali kot poskus afriških subjektov misliti svojo identiteto, pri čemer so ti poskusi zaznamovani z mimetičnostjo. Osredotočili se bomo tudi na vprašanje, kako so v kontekstu britanskega imperija in v specifičnem kontekstu Sierre Leone kolonialni oblastni aparat ter heterogene védnosti (o Afriki) prispevali k načinu zamišljanja afriškosti ter afriških identitet. Prav tako gre premisliti, kako so afriški misleci v teh kontekstih razumeli kaj pomeni biti Afričan ter kako so to identiteto uporabljali. Pokazati želimo, da so Afričani v določenih trenutkih prevzemali in ponavljali (pre)vladujoče védnosti in nasploh ideje o afriškosti in afriški identiteti, vendar so ta prevzemanja mimetična; mimetična v smislu nikoli dobesednega ali čistega posnemanja, kopiranja, temveč se je ravno prek ponavljanja in reflektiranja (pre)vladujočih idej vzpostavljala nova védnost, ki je pogosto bila kritična do ustaljenih kolonialnih védnostnih režimov, resnic in idej. Šlo bo, skratka, za vprašanje konstituiranja afriških subjektivitet v okvirih kolonialnega britanskega režima ter za vprašanje, kako so tako dominantne strukture (védnosti) kot tudi utišane védnosti prispevale k formaciji in razumevanju afriških identitet.

## **(TEORETSKI) KONTEKSTI (ZGODOVINE) AFRIŠKIH POLITIČNIH IDEJ**

Proučevanje afriških političnih idej je, ne glede na to, v katerem historičnem obdobju nastajajo, vedno kompleksna naloga. Ne zgolj zato, ker so, kot smo ugotovili skozi refleksijo zgodovine političnih idej kot analitične prakse, vedno produkt specifičnih historičnih kontekstov – temveč je tudi zgodovina sama »s svojimi intenzivnostmi, slabostmi, skrivnimi besi, velikimi vročičnimi pretresi in sinkopami, telo postajanja« (Foucault 1984, 80). S tem postane jasno, da razkrivanja zgodovine afriških političnih idej ni enostavna naloga, saj se odpirajo mnoga vprašanja: na kakšen način jih razumeti in, v povezavi s tem, s kakšnimi koncepti jih razlagati; je mogoče povsem natančno (in pravilno) razumeti ideje; kaj so tisti historični družbenopolitični konteksti, ki določajo nastanek zgodovine političnih idej? Na nekatera vprašanja smo v teoretizaciji metodoloških pristopov k zgodovini političnih idej že odgovorili, vsekakor pa je eno ključnih vodil, ki smo ga izpostavili v prejšnjem teoretskem sklopu to, da kateri koli družbeni fenomeni in s tem tudi politične ideje nikoli ne nastajajo v vakuumu, temveč so vedno produkt specifičnih razmer in razmerij moči ter oblastnih odnosov in kot taki zgolj začasno fiksirani. V razmerjih moči nekatere ideje ali druge družbenopolitične prakse postanejo prevladujoče, vendar zgolj skozi boje in upore, ki jih vedno mečejo iz ekvilibrija, iz stanja fiksiranosti. Njihov pomen se zato spreminja zaradi česar je iskanje njihovega 'pravega' pomena vedno-že nemogoča naloga. To pa ne pomeni, da sta njihovo reflektiranje in interpretacija nesmiselni. Daleč od tega, saj ravno z razkrivanjem antagonističnih trenj med različnimi oblikami produkcije in režimi védnosti kritično izpostavljamo različne načine vzpostavljanj dominacij, represij in tudi drugih, manj odprto-nasilnih modernih oblastnih mehanizmov ter modalitet.

Če naslavljamo v doktorski disertaciji afriške politične ideje 18. in 19. stoletja to pomeni, da so umeščene v čas, ko je afriški kontinent zaznamoval, seveda ne ekskluzivno, njen poglobljen odnos ne le z Britanijo, temveč tudi ostalimi evropskimi akterji. Tekom 18. in 19. stoletja so bile vzdolž afriških obal vzpostavljene trgovske

postojanke, na katerih se je trgovalo z zlatom, slonovino in sužnji. Pomemben faktor so predstavljali tudi vse številčnejši krščanski misijoni. Kasneje, v drugi polovici 19. stoletja pa je med imperialnimi silami potekal boj za afriška ozemlja, ki se ga navadno označuje z oznako 'razgrabitev Afrike' [Scramble for Africa] (Thomson 2000, 9).

Vsekakor je potrebno biti na tej točki previden, saj so tovrstne zamejitve časovnih obdobij pogostokrat redukcija. Enostavne trditve o okvirih nastajanja specifičnih političnih idej lahko vodijo k poenostavljeni sliki tako historičnega časa njihovega nastanka kot tudi poenostavljenemu razumevanju vsebin teh idej. Prav Foucaultov citat z začetka tega sklopa nakazuje, da preteklost ni nikoli enostavna, temveč vedno produkt neizmerljivo kompleksnih ter kontingentnih dogodkov, ki jih ne gre objektivizirati in v njih iskati neko transcendentno resnico.

#### **4 Zgodovina (kolonialne) Afrike in britanski imperij: teorija, védnost, prakse**

Ko govorimo o procesih kolonializma in imperializma kot določenem časovnem okviru se kaj hitro znajdemo na spolzkem terenu. Med drugim je problematična njuna generična uporaba (Larsen 2000, 23-25), poleg tega pa se ju uporablja izmenjaje, brez vsebinskega razlikovanja (Loomba 1998, 3) in torej brez konkretnejšega razumevanja procesov in njunih praktičnih-materialnih implikacij. Prav tako pogosto pri njuni uporabi ni premisleka o teoretičnih perspektivah njunega razumevanja. Slednje je pomembno, ker določajo njuno pomenskost in razumevanje. V prvem delu sklopa bomo, še preden orišemo, kateri so tisti dejavniki, procesi in (oblastne) prakse, ki so določale način širjenja in delovanja britanskega kolonialnega režima (posebej v Zahodni Afriki, oziroma, še bolj natančno, v koloniji Sierr Leone) ter na ta način sodeterminirale kontekst nastajanja afriški političnih idej 18. in 19. stoletja, skušali reflektirati problematiko definicij in opredelitev pojmov kolonializem in imperializem ter analizirati teoretične pristope k premišljanju teh dveh konceptov. Zakaj je refleksija različnih pristopov k imperializmu in kolonializmu pomembna za premislek idej afriških političnih mislecev? Kot pravi Cooper (2005), sta kolonializem in imperializem vse prevečkrat

označeni kot totalizirajoči sili, kot onipotenta procesa, ki sta nasilno in pogosto tudi kruto v imenu napredka, modernosti, razvoja in civilizacije pokorila različna ljudstva po praktično vsem svetu, hkrati pa se ju preišča izven historičnih kontekstov. Takšni pristopi in koncipiranja kolonializma in imperializma so seveda skrajno reduktivistična, zato je pomembno, da prek različnih teorij in konceptualizacij pokažemo na razlikosti procesov in političnih implikacij v njunem okviru ter na ta način razstremo njune heterogene pomene, ki sta jih prevzemala, njune modalitete ter efekte. Ne le to: z branjem različnih teoretičnih pristopov in konceptualizacij imperializma in kolonializma je mogoče pokazati, katere tematike niso v ospredju ali ostajajo nenaslovljene, kateri procesi niso upoštevani in katere védnosti utišane. V genealoški maniri pa so za nas relevantni prav ti skriti in utišani detajli kolonialne/imperialne zgodovine, boji posameznikov in podjarmljenih skupin *vis-à-vis* kolonialnim oblastnim režimom, z njimi povezanih političnih praks in védnostnih formacij (glej tudi Cooper 2005, 5-12).

#### **4.1 Imperializem in kolonializem – refleksija in problematika definicij**

Eden ključnih problemov definiranja kolonializma je, da ga je težko ločiti od imperializma (in obratno). Pogosto sta, kot smo že omenili, uporabljena kot sinonima. To izhaja iz enostavnega razumevanja imperializma, podobno kot kolonializma, kot političnega in tudi gospodarskega nadzora nad določenim teritorijem. Pri razlikovanju obeh terminov je mogoče izhajati tudi iz etimoloških izvorov obeh besed. Tako ima kolonializem izvor iz latinske besede *colonia*, kar pomeni kmetija ali naselbina (Loomba 1998, 1-2). Iz tega je mogoče sklepati, da gre pri kolonializmu za naseljevanje novih ozemelj. Oxfordov angleški slovar (glej Loomba 1998), ki izhaja iz etimološkega izvora besede, definira kolonializem kot prihod določene skupine ljudi na novo lokacijo, kjer oblikujejo specifično skupinsko subjektiviteto, ki pa ostane povezana z matično družbenopolitično skupnostjo, iz katere izhajajo. Ta definicija se izogiba kakršni koli referenci na soočenje dveh ljudstev; osredotoča se zgolj na kolonizatorje in zato skozi to definicijo ni mogoče govoriti o kolonializmu kot procesu ali praksi dominacije in podjarmljenja (Loomba 1998). Ena izmed težav, ki se pojavlja ob definicijah, ki izhajajo iz etimološkega izvora besede je, da ne zajamejo heterogenih pomenskosti, ki jih ima koncept. Tako

je tudi v primeru kolonializma, saj je ena ključnih značilnosti kolonializma, kot je prevladujoče razumljen, prav to, da pomeni (nasilno) zavzetje določenega teritorija ter s tem vsaj vpliv na tam živeče skupnosti, če ne že dominacijo nad temi skupnostmi (Loomba 1998, 2). Toda po drugi strani je pomembno, da se z izrazom označuje praktično vsak tak proces, ki se je dogajal v zgodovini in lahko zajema številne raznolike procese, kot so na primer trgovanje, plenjenje, vojne, genocid, pogajanja, zaslužnjevanje ipd. Če upoštevamo vse te značilnosti kolonializma in če ga osmišljujemo na ta način, potem, kot pravi Loomba (1998, 2), ne gre le za ekspanzijo evropskih sil v Azijo, Afriko ali katerikoli drugi kontinent od 16. stoletja dalje, temveč ga je mogoče razumeti kot značilnost ali proces v vsej človeški zgodovini. Nekateri primeri so na primer rimski, mongolski, azteški ter otomanski imperij. Toda tudi take primerjave so lahko problematične, saj iščejo neko *longue dureé* koncepta, zanemarjajo pa razlike v obliki teh družbenopolitičnih organiziranosti, ki jim s skupnim označevalcem pravimo imperiji. Tudi Stane Južnič (1980, 15) pravi, da je opredeljevanje kolonializma in imperializma skrajno problematično, saj zapletenost in zgodovinsko spreminjanje kolonialnih spon in odnosov nakazuje na to, da gre za izredno dinamičen pojav, daljnosežen v svojih posledicah in raznovrsten glede na dokaj dolg zgodovinski razpon.

Južnič (1980, 15-17) pri poskusu osmišljanja kolonializma začne s precej splošno opredelitvijo, saj ga definira kot določeno vrsto odnosov med človeškimi skupnostmi, pri čemer ti odnosi temeljijo na neenakopravnosti in hierarhičnosti. V tem razmerju ena človeška skupnost prevlada nad drugo in uveljavlja nadzor ali neposredno oblast nad drugo skupnostjo ali celo večjim številom skupnosti. Južnič torej izhaja, podobno kot Loomba, iz razmerja neenakosti in dominacije. V tem razmerju gre za enostavno dvopolnost: na eni strani je kolonialna sila ali kolonialna metropola, na drugi pa nasilno obvladano ljudstvo, ki v neenak status mora privoliti, saj se zaradi šibkejše moči ne more upirati dominaciji. Za Južniča je torej ključno, da je »nesorazmerje moči, gospodarske, politične, vojaške in še kakšne druge [...] instrument kolonialne dominacije« (Južnič 1980, 16). Problematično pri Južničevi splošni definiciji je, da razume kolonizirane kot subjektivirane objekte kolonialne

metropole.<sup>51</sup> To z drugimi besedami pomeni, da je kolonialna sila toliko močnejša od koloniziranega ljudstva, da je slednja primorana sprejeti podrejeni položaj. Hkrati kolonizirani nastopajo kot objekti, saj so zgolj element, ki si ga kolonialna metropola podredi in zato nima in tudi ne more imeti aktivne vloge. Problematično je govoriti o koloniziranih kot lutkah, ki ne premorejo aktivne vloge v kolonialnih procesih, saj so tudi znotraj heterogenih procesov različnih kolonialnih projektov potekali upori, ter različni načini nasprotovanj podreditvam.<sup>52</sup>

Južnič pri opredelitvi nakaže tudi, da je pomembno ta hierarhični odnos razumeti tudi v kontekstu ostalih režimov moči. V tem smislu pravi (Južnič 1980, 16), da ni smiselno razmejevati kolonializma in drugih oblik hierarhičnih odnosov med človeškimi skupnostmi. Tu ima v mislih predvsem etnične in rasne diskriminacije, opozori pa tudi na razredne razlike. Prav s temi različnimi načini hierarhizacij in dominacij na podlagi različnih diskriminacij in uporabe moči, Južnič opredeli tri ključne tipe kolonializma in kolonizacije.<sup>53</sup>

Prvič, kolonializem je lahko brutalen, ko kolonialisti na novem ozemlju ne prizanašajo tam živečemu ljudstvu in ga fizično uničijo. Ta tip kolonializma je povezan z genocidom. Drugič, kolonializem je lahko manj nasilen. V tem primeru kolonialisti skušajo staroselsko prebivalstvo prisiliti k delu v okviru družbenopolitičnega sistema, ki ga vsilijo staroselcem. Pri tem poteka tudi uničevanje vrednot in navad staroselske kulture. Ta tip kolonializma je povezan z etnocidom. Tretji tip pa je nekakšna kombinacija med prvima dvema (Južnič 1980, 17-18).

Kako pa Južnič razume razmerje med kolonializmom in imperializmom? Zanj imperializem predstavlja splošni in širši okvir evropskega kolonializma. Vloga in pomen evropskega imperializma je po Južniču ključna tudi za razumevanje evropske zgodovine, saj je Evropa zgrajena na vgrajevanju evropeizacije tudi v neevropski

---

<sup>51</sup> To dokazuje tudi Južničeva teza, da je bila moč evropskih kolonizatorjev neomejena in da je bilo »belemu človeku vse dovoljeno« (Južnič 1980, 19). Doda še, da je bila edina omejitev v kolonialnem podjetništvu le v konfliktnih interesih evropskih kolonialnih sil.

<sup>52</sup> O tem glej na primer Paul Gilroy (1993), Morgan in Hawkins (2004), za bolj marksistično perspektivo pa Cedric J. Robinson (1983).

<sup>53</sup> Opozori tudi na uporabo dveh različnih terminov – kolonizacija in kolonializem. Kolonizacija je zanj neposredna naselitev obvladanega prostora, ne glede na njegovo naseljenost. Kolonializem pa je po drugi strani posredno vsiljena oblast, ki praviloma ne uveljavlja politike fizičnega in le deloma stremi za kulturnim uničenjem avtohtonega prebivalstva. Opozarja pa, da kolonizacija in kolonializem nista ločena procesa, saj je med njima vedno neka kombinacija in dopolnjevanje (Južnič 1980, 18).

svet. Fenomen imperializma je v tem smislu konstitutiven za družbeno-gospodarski red koloniziranega sveta (Južnič 1980, 33). Toda hkrati Južnič, podobno kot Loomba, pokaže, da imperializem kot praksa ni nov pojav. Njegov etimološki izvor poišče v latinskem izrazu *imperio*, ki pomeni državo, oblast, moč tudi ukaz, povelje, zapoved ali predpis. Imperializem je v predkolonialni dobi, kot jo poimenuje Južnič, imel različne oblike in imel različne učinke, prav tako pa je trajanje imperijev bilo različno. Toda nov pomen imperializma je prišel prav z evropsko kolonialno ekspanzijo. V najbolj splošnem je zanj imperializem, podobno kot kolonializem, oznaka za neenakopravne odnose med vladajočimi in vladanimi človeškimi skupnostmi (Južnič 1980, 34).<sup>54</sup>

Tudi Linda Tuhiwai Smith (2007) imperializem misli kot bistveno evropski projekt, predvsem v smislu evropske ekspanzije, pri čemer se je v splošni historični percepciji kot monumentalni dogodek te ekspanzije vsidrilo predvsem Kolumbovo odkritje Amerike. Kolumb je s tem simbolno ime začetka imperialne dobe (glej na primer Sale 2006).<sup>55</sup> Imperializem je tesno povezan s kolonializmom, vendar Smithova ne naredi istega zaključka kot Južnič: če Južnič izhaja iz teze, da gre v najširšem smislu pri obeh terminih za oznako neenakega ali celo neenakopravnega odnosa med različnimi družbenimi skupinami oziroma prevlado ene skupine nad drugo ali več skupinami, potem Smithova (2007, 329) trdi, da je kolonializem eden izmed izrazov imperializma. Kolonializem je, povedano v matematičnem žargonu, podmnožica imperializma. Smithova sicer identificira štiri različne uporabe imperializma v kontekstu evropske ekspanzije od 15. stoletja dalje. Prvič, imperializem kot ekonomska ekspanzija, drugič, imperializem kot podrejanje 'drugih', tretjič, imperializem kot ideja ali duh z različnimi oblikami realizacije, in, četrto, imperializem kot diskurzivno polje védnosti (Smith 2007, 329).

---

<sup>54</sup> Od tu dalje Južnič imperializem opredeljuje predvsem s pomočjo Leninove refleksije imperializma (Južnič 1980, 34-40). Ker bomo o različnih teoretskih pristopih k umevanju kolonializma in imperializma še natančneje govorili, to opredelitev za sedaj puščamo ob strani.

<sup>55</sup> Takšen način iskanja 'začetkov' določenega obdobja je vedno teren debat in nestrinjanja. Tako je na primer Eric Wolf (1999) kot ključne procese, ki so privedli do vznika imperializma postavil v 18. stoletje (industrijska revolucija), medtem ko Wallerstein (1979) začetke vzpostavljanja imperializma locira konec 15. stoletja. Poanta je, da je določitev začetka tako kompleksnega in heterogenega procesa kot je evropski imperializem vedno-že nemogoča naloga, saj gre najprej za vprašanje, kaj so pogoji možnosti imperializma.



Pri razumevanju imperializma kot ekonomske ekspanzije je v ospredju argument, da je morala Evropa iskati nove trge za vse številčnejše produkte, ki so nastajali ob tehnoloških inovacijah. Imperializem je nekakšen sistem za zagotavljanje vedno novih trgov in kapitalskih investicij.

Premisleki, kjer je imperializem razumljen kot podrejanje 'drugih', se vrtijo okoli problematike izkoriščanja domorodnih ljudstev. Pri vprašanju dominacije in eksploatacije teh ljudstev se naslavlja predvsem različne načine teh podjarmljenj, saj obstajajo na eni strani skrajno nasilna podjarmljenja in celo iztrebljanja domorodnih ljudstev, po drugi strani pa so (vsaj nekatere) imperialne sile izvajale svojo kolonialno politiko precej mehkejše, predvsem pa v različnih geografskih predelih sveta zelo raznoliko. To pomeni, da kolonializem v okviru imperializma nikakor ni enoten proces, temveč ima heterogene pojavne oblike. Prav naslavljanje različnih specifičnosti imperialnih in kolonialnih praks prispevajo k razumevanju različnih načinov upiranja in bojev domorodnih skupnosti. Tukaj vidimo, da Smithova za razliko od Južniča naslovi aktivno vlogo podjarmljenih ljudstev – ne glede na to, da razume imperialne sile kot potentne, pa to ne pomeni, da se podjarmljena ljudstva niso aktivno vključevala v te procese (ibid.).

Tretje pojmovanje imperializma je povezano z iskanjem določenega duha, ki predstavlja evropske globalne aktivnosti. Je torej več kot le politična, ekonomska in/ali vojaška ekspanzija, je tudi kompleksna ideologija, ki ima različne pojavne oblike in se izraža skozi kulturne, intelektualne ter tehnološke vidike. S tem je imperializem tesno povezan z razsvetljenstvom, ki je sprožilo ekonomske, politične in kulturne spremembe v Evropi. Imperializem je na ta način del večje preobrazbe in je del razvoja moderne države, znanosti ter vznika racionalnega posameznika kot ključnega subjekta.

Pri razumevanju imperializma kot določenega diskurzivnega polja védnosti pa ne gre več za orientiranost na evropske prakse in dinamiko delovanja, temveč je perspektiva obratna; gre za razumevanje imperializma kot so ga dojemali tisti, ki so bili del podjarmljenih ljudstev, ki so tvorili dominirane oziroma kolonizirane skupnosti. V tem kontekstu je ključno razumevanje imperializma skozi kompleksne načine, na katera so bila ljudstva podjarmljena, ter kako se imperialne politike pustile globoke sledi v teh družbah tudi po tem, ko se je obdobje imperializma in

kolonializma (vsaj formalno) končalo. Gre za preizpraševanje številnih učinkov imperialističnih sistemov ter kako je pod vplivom teh učinkov, če sploh, mogoče tem ljudstvom dati glas (Smith 2007).

Ne glede na to, kako razumemo imperializem, pa je kolonializem v njegovem okviru deloval kot nekakšen polivalenten podsistem, ki je bil hkrati njegovo »oporišče, trdnjava in zavetje« (Smith 2007, 330). Kolonializem je bil morda na začetku način, kako zagotoviti evropskim velesilam dostop do surovin ter učinkovitih transferjev komoditet od kolonij do metropole in obratno, vendar je kasneje evolviral tudi v druge funkcije. Tudi na ta način so krožile različne evropske ideje o različnih geografskih predelih sveta, hkrati pa so tudi evropska ljudstva oziroma njeni prebivalci spreminjali svoj način življenja v kolonijah, iskali so lastno identiteto in skušali na novo osmišljavati svojo pozicijo. Kolonije namreč niso bile čiste replike metropol, ne v ekonomskem, ne v političnem in ne v kulturnem smislu. Kolonializem je bil zato (materializirana) podoba imperializma, realizacija imperialne imaginacije (Smith 2007, 330).

#### **4.2 Teoretični pristopi k premišljanju kolonializma in imperializma**

S predstavitvijo poskusa opredelitve imperializma in kolonializma Smithove smo že nakazali srž problematike: imperializem in kolonializem, vse prej kot homogena in enostavna linearna procesa, ni mogoče razumeti zgolj z enoznačno opredelitvijo. Imata preveč pomenskosti, da bi ju bilo mogoče uokviriti v simplificirane definicije. Smithova z razdelitvijo načinov razumevanj imperializma v štiri večje skupine pokaže, da ga je mogoče razumeti primarno kot ekonomski proces, kot proces (nasilne) dominacije, kot idejo ali kot diskurz. Če kaj, potem to pomeni, da je razumevanje imperializma in kolonializma odvisno od teoretskih predpostavk, iz katerih izhajamo. Zato velja našo pozornost usmeriti k teoretičnim pristopom h kolonializmu in imperializmu. S pomočjo izjemno pregledne refleksije teoretskih debat imperializma, ki jo je opravil Patrick Wolfe (1997), bomo osvetlili različne teoretske podmene razumevanja imperializma in na ta način vsaj nakazali kompleksnost procesov v njegovem okviru. To ne pomeni, da bomo med seboj teorije primerjali, še manj pa pomeni, da bomo skušali identificirati tisto teorijo, ki najbolj 'realno' ali objektivno odslikava imperializem. Pri refleksiji teorij je vedno

pomembno imeti v mislih, da (lahko) izpostavljajo glede istega fenomena različne problematike in vprašanja, prav tako pa so pogojene z različnimi historičnimi konteksti (to pomeni v različnih političnih situacijah, védnostnih sistemih, znanstvenih modah ipd.) v katerih nastajajo. Ne glede na to, pa je mogoče različne teoretične pristope k imperializmu premisliti na podlagi njihovih podobnosti in razlik v koncipiranju narave imperializma: kaj je interno in kaj eksterno imperializmu, kako razumeti razmerje med metropolo in kolonijami, razmerje med razvitostjo in nerazvitostjo. Poleg tega pa je druga ključna teoretična dilema, ali se imperializem kaže skozi njegove materialne posledice ali biva kot ideja; ali je primarno zbir specifičnih, toda vseeno heterogenih praks ali pa je predvsem ideologija. Seveda to ne pomeni, da različne teorije izpostavljajo zgolj en vidik kompleksnega pojava imperializma, vendar je vseeno mogoče pokazati, da teoretične pozicije izpostavljajo določene vidike pred drugimi.

Začeti velja z marksistično teorijo imperializma, ali, bolj natančno, kar z Marxovo mislijo o naravi kapitalističnega načina produkcije. Prav njegove ideje so namreč močno vplivale na številne teorije (npr. teorija odvisnosti – *dependencias*, postrazvojne teorije, postkolonialne študije ipd.), ki tako ali drugače razlagajo imperializem ter fenomene in procese povezane z njim (Blaut 1975). Toda ob tem je potrebno poudariti, da Marx sam nikoli ni uporabljal izraza imperializem, je pa, kot že rečeno, njegov prispevek k razumevanju različnih produkcijskih načinov ter sprememb v produkcijskih načinih v posameznih družbah korenito definiral teren marsikatere teorije o imperializmu. Marx je premišljal predvsem naravo kapitalizma, njegov razvoj ter vpliv kapitalizma v neevropskih družbah. Za razliko od tistih, ki so mu sledili in mu še sledijo, je Marx videl zaostalost neevropskih dežel, ki niso poznale ali imele razvit kapitalistični način produkcije. Podreditev teh dežel evropski nadvladi je bila v tem smislu zanj prehodna faza v okviru formacije svetovnega kapitalističnega gospodarstva, ki naj bi s časoma prešlo v komunizem (Brewer 1990, 25). To pomeni, da je Marx kapitalizem razumel kot višjo stopnjo razvitosti na družbeni lestvici v primerjavi s tistimi družbami, ki tega sistema niso imele oziroma poznale. Ga je pa hkrati razumel kot historični predpogoj tranzicije v socializem in komunizem. Kapitalistični način produkcije je definiral kot razmerje med dvema razredoma, mezdnimi delavci in kapitalisti, ter opozoril, da je analizo katere koli

družbe potrebno začeti s strukturo družbenih razmerij, ne pa izhajati iz posameznikove volje ali njegovih želja:

*[...] V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določene, nujne, od njihove volje neodvisne odnose – v produkcijske odnose, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil. Celota teh produkcijskih odnosov sestavlja ekonomsko strukturo družbe, realno osnovo, ki se na njej dviga pravna in politična vrhnja stavba in ki ji ustrezajo določene oblike družbene zavesti. Način produkcije materialnega življenja določa socialni, politični in duhovni proces življenja nasploh. Ne določa zavest ljudi njihove biti, temveč narobe, njihova družbena bit določa njihovo zavest (Marx 1967-1975a, 105).*

Iz citata je mogoče razumeti, da je Marx poudarjal vlogo produkcijskih odnosov za strukturo družbe; ekonomska razmerja so zanj temelj vseh drugih (npr. političnih, intelektualnih ipd.). Dinamika kapitalističnega sistema vodi v lastno reprodukcijo, vendar se pri tem obseg sistema vedno večja. Temu botruje predvsem konkurenca znotraj kapitalističnega razreda, zaradi česar je produktivnost vedno večja, kapital pa se po njegovem koncentrira v vedno večjih enotah (Brewer 1990, 36). Toda to ne pomeni, da se kapitalistični ali katerikoli drugi način produkcije vzdržuje v nedogled. Prav tako, kot je kapitalistični sistem iz specifičnih vzrokov zamenjal fevdalnega, je tudi kapitalističnemu napovedoval propad oziroma prelevitev v brezrazredno družbo (komunizem). Stabilnost vsakega produkcijskega načina ni nič več kot zgolj relativna; vsaka generira razvoj produkcijskih sil, v okviru tega procesa pa spremembe v lastnem delovanju, ki vodijo v končni zlom obstoječih struktur ter njihovo zamenjavo:

*Na določeni stopnji svojega razvoja prihajajo materialne produktivne sile družbe v nasprotje z obstoječimi produkcijskimi odnosi ali – in to je le pravni izraz za isto stvar – z lastninskimi odnosi, v katerih so se doslej razvijale. Iz razvojnih oblik produktivnih sil se ti odnosi spremenijo v njihove sponse. Tedaj nastopi obdobje socialne revolucije. S spremembo ekonomske osnove se počasneje ali hitreje izvrši prevrat v vsej ogromni vrhnji stavbi (Marx 1967-1975a, 105).*

Te spremembe v različnih produkcijskih načinih je Marx sicer analiziral precej zaprto; dialektika medrazrednega konflikta je predvsem stvar historične situacije v Evropi, saj je v drugih družbah historični razvoj zaostajal za Evropo. Tam, kjer so bile neevropske družbe, je Evropa že bila v preteklosti. Ta ideja zaostajanja neevropskih družb je razvidna tudi iz njegove analize britanskega gospostva v Indiji (Marx 1967-1975b; tudi Marx 1967-1975c). Britanska kolonialna nadvlada v Indiji je sicer imela destruktivne posledice za indijsko družbo ter njihovo obrtništvo, vendar je evropski kapitalizem v iskanju profitov prinesel tudi napredek: železniški sistem, industrijsko infrastrukturo, komunikacijske sisteme ipd., s čimer je v indijsko družbo uvedel historično dinamiko, ki ji ni bila nikoli doslej priča. Ta historični razvoj pa je edini pogoj za to, da pride do indijske tranzicije v brezrazredno družbo.

Na podlagi Marxovih premislekov<sup>56</sup> sta se v okviru marksističnih teorij, grobo rečeno, razvili dve ključni smeri razumevanja imperializma (Brewer 1990, 16). Prvič, teoretski premisleki so se usmerjali k razumevanju progresivne vloge imperializma pri razvoju produkcijskih sil v različnih družbah, in drugič, nekatere teoretske refleksije so predstavljale kapitalizem kot sistem eksploatacije, s čimer je razvoj vedno na račun eksploatiranega.

V prvo skupino sodi John Atkinson Hobson, ki sicer ni bil marksist, vendar je pomembno vplival na nekatere marksiste, med drugim tudi Lenina in njegovo razumevanje imperializma (Lloyd 1972). Hobson je trdil, da je priliv zunanjega kapitala v nerazvito državo vedno koristen: »Tuj kapital je za razvoj zaostale države vedno koristen, kakor je koristen tudi za industrijski svet nasploh, predvsem pa za državo investitorko« (Hobson v Lloyd 1972, 130).<sup>57</sup> Spodbuda za njegov premiselek imperializma je bilo sicer dogajanje v Južni Afriki, kjer se je razplamtela Burska vojna, v tem času pa je Britanija doživljala tudi gospodarski padec. Njegova izhodiščna problematika teorije imperializma, ki jo je v veliki meri predstavil v njegovem delu *Imperialism: A Study* (Hobson [1902] 2005), je (pre)velika produktivnost vedno bolj kompetitivnega domačega trga, zaradi česar domači trg ni

---

<sup>56</sup> Seveda ne ekskluzivno, saj so na različne teorije vplivale tudi drugi dejavniki (tako splošni družbenopolitični kot tudi védnostni).

<sup>57</sup> Toda to ne pomeni, da je Hobson zagovarjal imperializem. Trdil je, da imperializem zagotavlja investicijske priložnosti, vzdržuje brezposelnost na nizki ravni in je koristen za večji del populacije, vendar so bili stroški imperializma po njegovem še vedno večji od njegovih koristi (Brewer 1990, 82).

mogel potrošiti vseh produktov, tako komoditet, kot profitov. Rešitev je iskal v trgih izven države. Imperializem je v tem kontekstu rešitev za omenjeni presežek produktov. Vse te ideje je teoretiziral okoli njegovega ključnega koncepta podpotrošnje [under-consumption]. Ključen argument gre takole: zaradi monopolov se večja delež profitov ter koncentrira v rokah vse manjšega števila kapitalistov. Domače investicijske priložnosti so omejene, s tem je delež prihrankov večji kot delež investicij. Presežek prihrankov povzroči pomanjkanje povpraševanja, razen v primeru, če se najdejo izhodi. Izhod je možen v izvozu kapitala, s tem pa se pojavi tudi zahteva po aneksaciji teritorijev, kamor je bil kapital izvožen, saj se na ta način zavaruje zunanje investicije, hkrati pa se odprejo možnosti za nove investicije (Brewer 1990, 73). Hobson sicer ni podpiral imperializma, saj je na podlagi analize stroškov in koristi (*cost-benefit*) pokazal, da so stroški veliki, domnevne koristi pa majhne, če ne že nikakršne. Poleg tega je zavračal imperializem zato, ker ga je razumel kot proces, ki ga mora podpirati militarizem, kar zmanjšuje demokratičnost imperialne države. Prav tako je zavrnil idejo, da imperializem prinaša koristi podjarmljenim družbam (Brewer 1990, 74).<sup>58</sup> Toda ne glede na njegove negativne sodbe o imperializmu, je razlaga vzrokov imperializma predstavljala enega ključnih uvidov za marsikatero nadaljnjo teoretizacijo.

Med drugim tudi teorijo Manabendre Natha Roya,<sup>59</sup> sicer ustanovitelja Indijske komunistične stranke, ki je v okviru kominterne 1920 izrazil prepričanje, da Evropa ni sama po sebi svetilnik sveta in da revolucije v njenem geografskem okviru ne pomenijo smerokaza nerazvitim družbam. Prav obratno, družbenopolitični procesi so po njegovem odvisni od družbenega napredka in v končni instanci od revolucij v kolonijah. Ta argument je predočil na podlagi ideje, da buržoazija v Evropi lahko podkupi delavstvo ter s tem za nekaj časa tam preloži revolucijo, medtem pa intenzivira eksploatacijo v kolonijah. S tem je nakazal, da so družbenopolitični

---

<sup>58</sup> In zakaj je imperializem potem bil realnost, ne glede na to, da ni koristen ne za večino ljudi v metropoli, ne za ljudi v koloniji? Za Hobsona je edini možni odgovor, »da so podjetniški interesi nacije kot celote podrejeni partikularnim interesom. To je najbolj splošna bolezen vseh oblasti« (Hobson v Brewer 1990, 82).

<sup>59</sup> Morda še pomembnejši teoretik, ki je povzel Hobsonove ideje, je bil Rudolf Hilferding ([1910] 1981), ki je v *Das Finanzkapital* premišljal posledice povezav finančnega kapitala z industrijskim in težnjo finančnega kapitala nadzirati surovinske vire in dežele v katerih so ti viri. Tudi Rosa Luxemburg ([1913] 2003) se je strinjala z osrednjo Hobsonovo tezo in skušala pokazati, da je iskanje profita usmerilo kapitalizem k zunanjim tržiščem predvsem v deželah, ki še niso bile industrializirane (Južnič 1980, 36; glej tudi Brewer 1990).

sistemi v imperialnih okvirih vedno vezani na drug drugega in da se jih ne sme misliti ločeno ali samozadostno (Wolfe 1997, 392).<sup>60</sup>

S pozicijo Roya se je strinjal tudi Lenin, saj se je skladala z njegovo teorijo imperializma. V njej je Lenin reflektiral imperialistične težnje »dozorelega kapitalizma«, slednji pa naj bi to stopnjo dosegel v svojem monopolističnem obdobju. Že tukaj vidimo, da je imperializem bolj ali manj neposredno povezal, tako kot Hobson, z vprašanjem monopolov. Znanstveno je želel na podlagi ideje o neenakomernem gospodarskem ter političnem razvoju v kapitalističnih državah dokazati, da je v obdobju monopolnega kapitalizma hkratna socialistična revolucija v vseh državah nemogoča, da pa je mogoča in celo potrebna najprej v eni in potem sčasoma v vse več državah. Lenin je v svojem najvidnejšem delu o imperializmu, *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma* (Lenin [1917] 1970),<sup>61</sup> postavil na pomembno mesto v razvoju kapitalizma procese kolonializma. Zanj so bili pomembni konflikti med evropskimi državami, ki so nastajali zaradi razvrstitev in razdelitev kolonialnih območij. Kolonialna ekspanzija je bila neenakomerna in je potekala v prid močnejših držav, kar je sprožilo rivalstvo. Toda Lenin se loteva tudi historičnega pregleda, kako se je predvsem iz merkantilističnih oblik kolonializem prelevil v drugačne oblike kolonizacije in imperializma. Odgovor je zanj ležal v takrat veljavni doktrini, da profitna mera kapitalističnih gospodarstev dolgoročno teži k upadanju, izvoz kapitala pa je pot, po kateri se kapital temu upadanju izgone. Če je v tej ideji praktično enak Hobsonu, pa je s tezo, da imperialistični profiti dajejo finančni oligarhiji možnosti za relativno izboljšanje položaja delavskega razreda in s tem revolucionarne ideje v delavskem razredu, enak prej omenjenemu Royu. Južnič (1980, 38-39) sicer povzema tri bistvene Leninove teoretične zveze, prek katerih razlaga imperializem. Prvič, zveza med relativno blaginjo, ki dovoljuje kapitalizmu v njegovi monopolistični fazi, da se obvaruje revolucije tako, da daje visoke plače delavski aristokraciji in da izvaža kapital. Tu je, kot smo že povedali, Lenin blizu, če ne že enak teoretikoma Hobsonu in Royu. Drugič, zveza med izvozom kapitala in

---

<sup>60</sup> Nekatere ideje Roya so delili tudi marksistični misleci kot na primer Karl Kautsky, Rudolf Hilferding in Rosa Luxemburg (Wolfe 1997, 392).

<sup>61</sup> Delo je nastalo na podlagi številnih zapiskov, ki jih je zbiral skozi daljše obdobje. Ti zapiski, ki naj bi povzemali okoli 150 knjig, 230 člankov in 49 revij, so zbrani tudi v zborniku *Notes on Imperialism* (Lenin 1968).

delitvijo sveta ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Lenin za to zvezo trdi, da je produkt tekmovanja med imperialističnimi velesilami. Ker vse kapitalistične države iščejo rešitev za ustavitev gospodarskega upadanja v izvozu, se med njimi pojavi rivalstvo za nove trge in nova kolonizirana področja. Tretjič, zveza med kolonializmom in delitvijo sveta ter prvo svetovno vojno. Ta zveza je posledica druge zveze: ker med kapitalističnimi državami obstaja rivalstvo in ker so iz tega rivalstva nekatere izšle kot zmagovalke, druge pa nezadovoljne poraženke, se je med njimi pojavil konflikt, ki je prerasel v svetovno vojno. Torej je Lenin rivalstvo videl kot enega poglavitnih vzrokov za veliko morijo na začetku 20. stoletja.

Z obdobjem dekolonizacije po drugi svetovni vojni so se pojavili novi družbenopolitični procesi, kot sta neokolonializem in razvojni programi mednarodnih institucij, ki so pogojevali premisleke o imperializmu. Pristaši teorije odvisnosti [dependency theory] so trdili, da je gospodarska zaostalost tretjega sveta posledica prisotnosti kapitalizma, ne pa njegove odsotnosti. S tem pripadajo tisti smeri teorij imperializma ter kapitalizma, ki nasprotujejo ideji razvojnih učinkov kapitalističnega načina produkcije za vse države ali družbene skupnosti enako. Andre Gunder Frank, eden od predstavnikov teorije odvisnosti je v tem smislu napisal: »Verjamem [...], da je kapitalizem, tako na svetovni kot tudi nacionalni ravni, v preteklosti ustvaril in še vedno ustvarja nerazvitost« (Frank v Brewer 1990, 161). Ob ta citat postavimo citat iz Marxovega in Engelsovega (Marx in Engels 1967-1975, 609) Manifesta: »Nacionalni razločki in nasprotja med ljudstvi bolj in bolj izginjajo že z razvojem bružoazije, s trgovinsko svobodo, svetovnim trgom, z enakostjo industrijske produkcije in njej ustrežajočih življenjskih razmer«. Pokaže se razlika med enim in drugim razumevanjem posledic širjenja kapitalizma: kapitalizem kot vzrok razlik v razvitosti med družbami ter kapitalizem kot sila, ki razlike v razvoju med narodi manjša. Kot že rečeno, teorija odvisnosti razlaga širitev kapitalizma kot vzrok za večanje razlik v razvitosti med državami.

Teorija odvisnosti je nekako dvojne (geografske) provenience, saj teoretiki, ki se jih označuje kot ključne v njenem okviru, prihajajo tako iz Severne, kot tudi Južne Amerike (Wolfe 1997, 393). V ZDA sta bila Paul A. Baran in Paul M. Sweezy (1968) tista, ki sta formulirala ključno tezo teorije odvisnosti, da ima monopolni kapitalizem prej negativne, kot pozitivne dinamične posledice za gospodarski razvoj. Po njih



razlagah novi trgi, ki so bili odkriti s kapitalistično (tudi prek imperializma) ekspanzijo, niso bili toliko profitabilni sami po sebi, kolikor je gospodarstvo industrijskih držav imelo gospodarske koristi zaradi vlaganj v te trge, da bi jih na ta način zaščitile. Podobna teoretiziranja in iz njih izhajajoče analize za južnoameriški kontinent so opravili Silvio Frondizi, Sergio Bagui, Luis Vitale, Andre Gunder Frank, Theotonio Dos Santos in drugi (Wolfe 1997).<sup>62</sup>

Na podlagi ideje predstavnikov teorije odvisnosti – da je kapitalizem vzrok za razlike v razvitosti –, se je razvila ključna teoretična delitev mednarodnega okolja na center in periferijo (lahko tudi na metropolo in satelite, jedro in periferijo ipd.). Kapitalistični sistem povzroča razliko med centrom in periferijo, pri čemer se ta razlika vedno bolj veča, saj se center razvija na račun periferije, slednja pa je primorana biti v razmerju izkoriščanja.<sup>63</sup>

Ključno je razumevanje zgodovinskega odnosa med centrom in periferijo. Če so modernizacijske teorije in nekatere marksistične teorije, kot smo pokazali, razumele zgodovino in napredovanje družb v teleološkem smislu (menjava produkcijskih načinov ali stopenj razvitosti po točno določeni poti), potem je teorija odvisnosti tako razumevanje historičnosti zavrnila. Njeni predstavniki so videli razvoj Evrope kot neponovljiv, kar pomeni, da neevropske družbe ne morejo slediti Evropi in se ne morejo razvijati na tak način, kot se je Evropa. Zadevo so obrnili na glavo: razvitost Evrope je bila povezana z njeno ekspanzijo, s čimer razvitost in nerazvitost nista neki ločeni stanji, temveč sta med seboj tesno povezani. Nerazvitost je zato posledica oziroma produkt kapitalizma (Brewer 1990).<sup>64</sup>

Podobna, vendar ne povsem enaka izhodišča kot teorija odvisnosti, ima tudi teorija svetovnega sistema. Njen daleč najvidnejši predstavnik je Wallerstein, katerega teoretizacija svetovnega sistema je nastajala predvsem v 70-ih in 80-ih prejšnjega stoletja (Wallerstein 1974, 1974, 1979, 1984). Wallerstein je trdil, da je potrebno

---

<sup>62</sup> Naštevanje različnih teoretiziranj pokaže, da je znotraj te teorije veliko različnih refleksij, kar seveda pomeni, da je znotraj sebe heterogena in je zato smiselno govoriti tudi o teorijah odvisnosti (torej v množini).

<sup>63</sup> Ta privzeti status podrejenosti in odvisnosti periferije je tudi ena izmed bolj problematičnih postavk teorije odvisnosti. S tem je namreč vsem perifernim subjektom odvzela možnost upiranja v okviru omnipotentnega kapitalističnega sistema, v naprej pa je spodkopala možnost lastnih emancipatornih učinkov.

<sup>64</sup> Velik problem velike večine teoretikov v okviru teorije odvisnosti je, da niti niso problematizirali koncepta razvitosti in nerazvitosti, temveč so ju vzeli kot ontološko gotova. Escobar (1995) v odličnem delu *Encountering Development* pokaže, da je koncept razvoja konstrukt in invencija.

vsak družbeni sistem misliti kot totaliteto. Nacionalne države niso zaprti sistemi in se jih zato tudi ne sme obravnavati kot take. Definiral je tri različne družbene sisteme: minisisteme, svetovne imperije (ta ima osrednjo metropolo kot centralno oblast) in svetovno ekonomijo (formira jo tržna menjava). Moderni svetovni sistem je kapitalističen, saj gre za svetovno ekonomijo. Kapitalistični sistem je razdeljen na tri dele: jedro, semi-periferijo in periferijo. Ključna razlika med njimi je v moči držav. Zaradi moči držav iz jedra lahko te črpajo presežek (profit) iz tistih držav, ki so v semi-periferiji ali periferiji. Države iz jedra torej dominirajo nad državami iz periferije. Države semi-periferije so pomembne, saj blažijo napetosti med državami jedra in periferije, ki bi se pojavile v povsem polariziranem (odsotnost semi-periferije) svetu. Kapitalizem je zanj »celovito razvita in ekonomsko prevladujoča tržna menjava« (Wallerstein 1974, 391),<sup>65</sup> v tem sistemu pa ostaja razvito jedro in nerazvita periferija ključna elementa. Kar je pri Wallersteinu zelo problematično je njegov makro pristop k proučevanju razvoja kapitalizma, zaradi česar so mikro-konteksti zanj manj relevantni. Prav tako se zdi, da so velike enote Wallersteinovega proučevanja (npr. jedro) hitro zreducirane ne ontološko gotovi fenomen ter na ta način delujejo kot reificirane abstrakcije (Wolfe 1997, 404).

Čeprav je Samir Amin izhajal iz podobne makro-perspektive – da je potrebno analizirati procese kapitalistične akumulacije (Amin 1974), razvoja (Amin 1976) ipd., kot integrativne komponente enega samega svetovnega procesa – pa je hkrati iskal načine, kako misliti te procese tudi na nivoju specifičnih družbenih formacij, ki delujejo tudi v okviru različnih produkcijskih načinov. Po njegovem akumulacija na svetovnem nivoju ne pomeni enostavno tudi uniformnosti specifičnih družbenih formacij, kljub vsemu pa jih razdeli v dve ključni skupini: center in periferijo. Akumulacija je v centru avtocentrična, medtem ko je na periferiji ekstrovertirana, torej v razmerju odvisnosti od centra. S tem je Amin pokazal, da je nocija univerzalne zgodovine, ki ima izvor v evropskem kapitalizmu in je v produkcijskem smislu poenotila svet, zavajajoča in evrocentrična. Tudi pred kapitalistično ekspanzijo so različne družbe bile prek trgovanja povezane v regionalne in celo

---

<sup>65</sup> Tak način definiranja kapitalizma je nadvse problematičen, sploh ko Wallerstein trdi, da gre pri njegovi teoriji svetovnega sistema za marksistično teorijo. Kot opozarja Ernesto Laclau (1977), je bil za Marxa kapitalizem način produkcije.

svetovne povezave. Poleg tega je Aminova teoretizacija, v primerjavi s teorijo odvisnosti in teorijo svetovnega sistema, bolj senzibilna za kulturna in politična vprašanja v specifičnih okoljih, prav tako pa opozarja na vpetost zahodne akademije in procesov nastajanja védnosti v historičnem razvoju svetovnih sistemov.

Tako kot je Amin zavrnil enosmerno širitev kapitalizma, tako so tudi nekatere druge teoretske šole začele poudarjati heterogenost, partikularnost in kompleksnost različnih (kolonialnih) družbenopolitičnih formacij. Med drugim so to smer predstavljali tudi marksistični antropologi in ekonomski zgodovinarji, ki so, sledeč Louisu Althusserju, v svojih analizah uporabljali strukturalističen teoretsko-metodološki aparat. Althusser je veliko, če ne že večino svojega dela namenil branju<sup>66</sup> klasičnih Marxovih tekstov. Želel je pokazati, da se je pri Marxu v določenem trenutku razvoja njegove filozofije 'zgodil' epistemološki prelom, s čimer je Marx zapustil (pred-znanstveni) svet ideoloških predstav in vstopil v znanstveni svet. Althusser trdi, da se to zgodi v trenutku, ko Marx zavrne hegeljansko in feuerbachovsko ideologijo in postavi osnovne koncepte dialektičnega in historičnega materializma (Althusser 2005, 82). Althusserja torej zanima Marxova filozofska misel, za katero je sklepal, da je, in je torej hkrati domneval, da je mogoča, objektivna znanost. S tem, ko se pri Marxu zgodi epistemološki prelom, Marx postavi teorijo zgodovine (historični materializem) in s tem tudi filozofijo, dialektični materializem, ki pa je teorija zgodovine produkcije védnosti (Althusser 2005). S to novo interpretacijo Marxove misli se je Althusser zoperstavil marksističnim interpretacijam, ki so slonele na humanističnem eksistencializmu, hegeljanstvu in vulgarnem ekonomizmu. Althusser je pri tem, če vemo, da je bil tudi kritik historicizma, meril na to, da subjekt ni center zgodovine, in da sta tako zgodovina kot tudi subjekt razsrediščena. Dopuščal je možnost zgodovine kot procesa brez subjekta, zgodovine, ki jo zaznamujejo radikalni prelomi in diskontinuitete, ki so si med seboj različne in niso totalizirajoče (Young 2003, 89). Althusser je s tem zavrnil do takrat v marksistični misli prevladujočo teleološko logiko napredovanja

---

<sup>66</sup> Althusser je bil prepričan, da je probleme marksistične teorije, ali katerekoli druge, mogoče rešiti le s pravilnim branjem tekstov. Ne gre za površno branje ali hegeljansko branje, kjer bi skušali najti končno 'bistvo' določenega teksta. Potrebno je simptomsko branje, ki ustvari problematiko, ki je 'nezavedni' del teksta. Na ta način se vzpostavi epistemološki prelom, ki omogoča, da se historični materializem vzpostavi kot znanost (glej Dolar 2007).

zgodovine ter pokazal, da so produkcijski načini določena oblika abstrakcije ter produkt dejanskih družbenih formacij. Prav koncept družbenih formacij je predstavljal analitično orodje za analizo strukturnih dinamik kompleksnih družb tudi skozi historično perspektivo ter v tem okviru identifikacijo tistih točk, kjer so se dogajale družbene transformacije (Seddon 1978).

Strukturalistična teorija družbenih formacij, tudi v okviru teoretizacij imperialističnih in kolonialnih procesov, je na ta način zavrnila idejo teleološkosti in se osredotočila na lokalno determiniranost kolonialnih procesov. Podobno izhodišče imata tudi Ronald Robinson in John Gallagher (1961) s svojo (britansko) teorijo ekscentričnega razvoja, s katero sta kot ključno postavila lokalno determiniranost kolonialnih procesov in procesov dekolonizacije. Robinson in Gallagher sicer nista zanikala, da je evropski imperializem delno izhajal iz internih gospodarskih in političnih motivov evropskih držav, vendar sta te motive v svojih analizah podredila premišljanju neevropskih lokalnih družbenopolitičnih dogajanj, ki so bili nasprotni imperialnim interesom (Robinson in Gallagher 1961). Pri tem sta zavračala izhodišča marksistične tradicije in se pri analizi osredotočala na politične in diplomatske efekte, manj pa na gospodarske. Poudarjala sta vlogo lokalnih sodelavcev imperialističnega aparata, saj sta izhajala iz teze, da so imperialisti želeli maksimizirati svoj profit, hkrati pa minimizirati stroške. Sodelovanje z lokalnimi ljudmi je bilo v tem smislu (organizacijsko) najbolj enostavna in najcenejša rešitev, saj bi bila neposredna kontrola lokalnega prebivalstva, z vsem ogromnim vojaškim aparatom vred, predraga (Brewer 1990, 256). V njuni analizi razgrabitve Afrike (Robinson in Gallagher 1962) sta zavrgla dotlej prevladujočo tezo, da je razdelitev Afrike bila izključno posledica tekmovanja med evropskimi velesilami. Namesto tega sta zagovarjala tezo, da je razdelitev bila posledica diplomatskih procesov. Po Robinsonu in Gallagherju je bil britanski imperializem skozi celotno 19. stoletje minimalističen, saj je slonel na decentralizirani organiziranosti, kjer so pomembno funkcijo imeli uradi oziroma administracije v kolonijah.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Njuna teorija je doživela mnoge odzive in refleksije. Glej med drugim Platt (1968) in Atmore (1984).

V okviru postkolonialnih študij/teorij<sup>68</sup> so se od zgodnjih 80-ih let prejšnjega stoletja oblikovala številna dela, ki, rečeno kar najbolj splošno, želijo kritično preiščati razmerja med zahodnim in nezahodnim svetom ter reflektirati načine preiščanja tega razmerja. Toda postkolonialne študije naslavljajo veliko več kot le ta ozek in redukcionističen binarizem. Postkolonialne študije zajemajo debate o različnih procesih, fenomenih in izkušnjah: migracijah, suženjstvu, podjarmljenju, uporih, razlikah, rasi in spolu. Gre za nekakšne odgovore na velike vplivne diskurze imperialne Evrope, kot so na primer zgodovina, filozofija in lingvistika. Lahko bi trdili, da je pogoj vznika postkolonialnih študij prav evropski kolonializem ter vsi materialni efekti, ki jih je imel v različnih predelih sveta (Ashcroft, Griffiths in Tiffin 1995, 2). Postkolonialne študije reflektirajo med drugim prav lastne pogoje možnosti, kar pomeni, da sta ena ključnih analitičnih fokusov prav imperializem in kolonializem.

Saidov ([1978] 1996) *Orientalizem* je eno temeljnih del za področje (post)kolonialnih študij. Koncept orientalizem, ki je postal sinonim za zahodni imperializem in rasizem, nakazuje na problematiko formiranja zahodne védnosti o Orientu. Reprzentacije o Orientu zato o slednjem ne povejo toliko, kolikor pokažejo, na kakšen način je Zahod formiral (negativne, pa tudi pozitivne) podobe o drugih družbenopolitičnih formacijah oziroma skupnostih. Said je torej s svojim orientalizmom ključen za teoretično razumevanje tega, čemur bi lahko rekli védnostni imperializem. Njegov prispevek je utemeljen v prevladujoče foucaultovskem in deloma gramscijanskem teoretskem miljeju, vendar so nekateri kritiki opozorili na problematično in deloma nekonsistentno Saidovo rabo idej obeh teoretikov. Nasploh je v okviru postkolonialnih študij precej raznolikih teoretičnih pristopov, ki črpajo tudi iz različnih tradicij (t.i. strukturalizem, post-strukturalizem, psihoanaliza, tudi marksizem). Prav zaradi tega je, kot opozarja Dane Kennedy (2003, 13), nekatere avtorje<sup>69</sup> iz postkolonialnih študij notorično težko interpretirati. Toda prav ta zahtevnost je del strategije, saj je zanj prav uporaba jezika eden od

---

<sup>68</sup> Že sam naziv postkolonialne študije/teorije so sprožile številne debate in polemike, saj med drugim 'post' nakazuje na neko obdobje, ki s prejšnjim obdobjem nima nič. Več o debati glede naziva glej na primer Ashcroft, Griffiths in Tiffin (1995) in Ahluwalia (2000).

<sup>69</sup> Glej na primer Homi Bhabha (1994, 1990) ter Gayatri Chakravorty Spivak (1999), ki sicer veljata, prav tako kot Said, kot ena ključnih avtorjev v okviru postkolonialnih študij.

načinov kako transgresirati ujetost v koncepte, ki so še del imperialne in kolonialne zapuščine.

Problematično pri precejšnjem številu avtorjev v okviru postkolonialnih študij je prav uporaba binarizma Okcident-Orient; Evropa-Drugi ipd. S tem redukcionizmom se Evropa ali Zahod razume kot homogena in onipotentna sila, zanemari pa se pluralnost kolonialnih kontekstov ter heterogenost procesov dominacij, podjarmljenj ter kolonialnih oblasti nasploh. S tem se zanemarija tudi negotovosti, nekonsistentnosti, modifikacije ter kontradikcije pri vzpostavljanju hierarhičnih odnosov med kolonizatorjem in koloniziranim – zanemarija se skratka, tisto, kar z Ann Lauro Stoler (2002, 7) lahko imenujemo »mikrofizika kolonialne oblasti«.

Če je to glavni problem postkolonialnih študij pri historičnem premišljanju imperializma in kolonializma, kaj je potem tisto, kar postkolonialne teorije prinašajo k razumevanju kolonializma in imperializma? Med drugim obstajajo v okviru postkolonialnih študij nekatere analize, ki z različnih perspektiv reflektirajo izkušnje, soočenja in načine delovanj v okviru kolonialnih oblastnih režimov. Nekatere usmeritve k ponovnemu premisleku historiografije imperializma so prispevale k odpiranju vprašanj glede epistemoloških temeljev oblasti, glede kulturnih in političnih raznolikosti uporov, glede vedno nastabilnega in spreminjajočega se razmerja med metropolo in kolonijami ter glede različnih načinov konstrukcije in konstitucije kolonialnih identitet. Čeprav so v okviru postkolonialnih študij gotovo v ospredju literarne študije, pa so svoj delež k ravnokar identificiranim vprašanjem in problematikam prispevale tudi antropološke raziskave, feministične refleksije ipd. Glede na to, da so v okviru postkolonialnih študij v ospredju predvsem literarne študije, to pomeni tudi, da je v ospredju analiza diskurzivnih praks<sup>70</sup> ter nasploh razmerja med védnostjo in oblastjo (Kennedy 2003, 17-20). Četudi so te analize zelo pomembne, pa je vendarle hkrati to tudi pomanjkljivost, saj je potrebno naslavljanje tudi oblastne prakse, ki niso utemeljene samo v diskurzih in imajo ne le diskurzivne, temveč tudi materialne učinke in so pomembne v procesih konstitucije (kolonialnih) subjektivitet ter njihovih identitet.

---

<sup>70</sup> Kennedy (2003, 11) pravi celo, da je ekvivalentno ime za postkolonialne študije tudi študije kolonialnih diskurzov.

### 4.3 Britanski imperializem, Zahodna Afrika in Sierra Leone

Ob pregledu tako raznovrstnih teorij imperializma in kolonializma, ki imajo svoje prednosti in slabosti je mogoče ugotoviti, da je razumevanje kompleksnih procesov in sila različnih dejavnikov imperializma več kot le zahtevna naloga. Vsakršna osmislitev imperialnih politik, načinov kolonizacij in strategij ekspanzij prek trgovske, kulturne in institucionalno-politične logike je vsakokrat v dialektičnem odnosu z načinom razumevanja teh procesov. In ker obstajajo različna razumevanja oziroma interpretacije, to posledično pomeni, da enoznačnega razumevanja imperializma, tudi britanskega, ni. Seveda to ne pomeni, da ne obstajajo različni poskusi opredeljevanj imperialistične ekspanzije in da ni mogoče določiti nekaterih procesov, ki so ga konstituirali, vendar pa hkrati nikoli ne more biti, prav zaradi kompleksnosti, heterogenosti in večplastnosti procesov v njegovem okviru, konsenza o izvorih imperializma, o ključnosti dogodkov ali procesov za imperializem ter nasploh o njegovi 'naravi'. Prav tako je načine osmišljanja imperializma bistveno določal tudi *Zeitgeist*, duh časa, in kontekstualno okolje, v okviru katerega so historiografi ali politični analitiki skušali osmišljavati imperializem, vendar tudi v specifičnih kontekstih ne obstaja poenoteno mnenje, kaj na primer imperializem sploh je (Bell 2006). To pomeni, da je proučevanje imperializma vedno odvisno tudi od znanstvenih mod ter trenutnih védnostnih okvirov (Louis 1999). Z upoštevanjem tega se je potrebno lotiti tudi refleksije britanskega imperializma, pri čemer se osredotočamo predvsem na vprašanje (identitetne) pozicije in vloge temnopolith subjektov oziroma Afričanov v njegovem okviru, njihovih doživljanj kolonizacije in širjenja imperija, njihova razumevanja kolonialnih praks, kolonialno-administrativnih ureditev, izključevanj in hierarhizacij. Osredotočamo se na mimetično pozicijo afriških subjektov v okviru britanskega imperija, kar pomeni, da nas zanima njihovo prilagajanje novim kolonialnim realnostim, njihovo premišljevanje in prakticiranje ter nikoli-popolno posnemanje kulturnih, identitetnih in političnih vzorcev s katerimi so bili soočeni v okviru britanskega imperija in ki so ga na ta način sokonstituirali, sodoločali, hkrati pa ga kritično reflektirali in mu bili uporni.

- Teoretske podmene interpretacij britanskega imperializma

Interpretacije britanskega imperializma so izredno raznolike, pogosto v nekaterih točkah celo kontradiktorne. Toda ne glede na to, so se v okviru proučevanja britanske imperialistične ekspanzije nekatera dela vzpostavila kot temeljna za njegovo interpretacijo. To so *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88) Edwarda Gibbona, *History of England* (1849-55) Thomasa Babingtona Macaulay in *Expansion of England* (1883) Johna Roberta Seeleya. Gibbon je bistveno določil predvsem premišljanje zatona britanskega imperializma. Macaulay je povezal vprašanje namena širjenja britanskega imperija z idejo razvoja, kar je prav tako določilo način obravnave in premišljevanja britanskega imperija. Seeley pa je s svojim delom želel sistematično prikazati britanski imperij 18. stoletja, v refleksijo britanskega imperializma pa je vnesel tudi vprašanje razmerja med svobodo in represijo, pri čemer je črpal navdih pri ideji Johna Stuarta Milla, da sta demokracija in despotizem nekompatibilna (Louis 1999). Karkoli je že njihov prispevek, bistveno je, da je v interpretacijah imperializma šlo tudi za neposreden odziv na konkretne implementirane britanske zunanje-politične strategije (Bell 2006). Pomembno vlogo pri formiranju sodobnih načinov razumevanja britanskega imperializma je imel tudi Vincent T. Harlow (1952; glej še Harlow 1964) s svojo idejo dveh imperijev. Prvi imperij naj bi se formiral v 17. stoletju s prvimi naselbinami v Ameriki, ter z vzpostavljanjem prvih trgovskih postojank v Aziji in Afriki. Drugi imperij pa naj bi se začel po ameriški vojni za neodvisnost, ko je Britanija izpod nadzora izgubila kolonije v Severni Ameriki. S tem je svoj fokus obrnila na druge kontinente in začela tam, najbolj neposredno v Indiji, Karibih in v Afriki, bolj aktivno delovati.<sup>71</sup>

Britanski imperij je bil mnogo več kot zgolj 'formalni' teritorialni imperij. Vključeval je najrazličnejša politična, ustavna, diplomatska, trgovska, in kulturna razmerja in z njimi povezane prakse, prav tako pa so bile v njegovem okviru vzpostavljene različne oblike kolonij. Kolonije, v katerih so imeli Britanci neposredno oblast in dominacijo nad podjarmljenimi ljudstvi, naseljske kolonije, protektorate, kondominije, vojaške in mornariške utrdbe, trgovske neformalne kolonije. Že ta diapazon najrazličnejših kolonialnih intervencij in načinov kolonizacij nakazuje na to, da Britanija nikakor ni imela poenotene strategije ali politike kolonizacije ter širjenja

---

<sup>71</sup> O problematičnosti enostavne delitve na prvi in drugi imperij zgolj na podlagi enega samega dogodka glej Hyam in Ged (1975).



lastnega imperija. Čeprav je to mrežo različnih kolonialnih pristopov težko ali praktično nemogoče ukalupiti v enostavno opredelitev britanskega imperializma, pa je prav ta konglomerat prispeval k njegovi moči, k relativni uspešnosti širjenja britanske sfere vpliva ter diseminaciji njenih oblastnih mehanizmov. V tem kontekstu lahko govorimo, da je nekje do sredine 19. stoletja Britanija postala globalen akter, saj se je širila v teritorialnem smislu, prav tako pa je bila globalna njena vojaška in trgovska moč. Kot že rečeno, ta moč je evolvirala v različnih predelih sveta na različne načine in s tem bila skrajno raznolika, vendar je kljub vsemu obstajala določena povezava med temi načini britanskega kolonialnega delovanja. Trgovsko povezovanje, strateško in politično delovanje in nenazadnje, tudi kulturni milje so bili del britanske ekspanzije. V tem okviru so bile posredovane politične vrednote, potekale so institucionalizacije različnih oblastnih praks, ki so bile pogosto podobne britanskim političnim institucijam. Prav tako je britanski imperij želel najprej trgovsko povezati različne predele sveta, hkrati pa jih zaščititi pred drugimi imperialnimi silami. Vendar je ob tem ponovno potrebno poudariti, da so vso to povezovanje in izgradnjo najrazličnejših institucij, ki so imperij poganjale, določali številni faktorji, ki so bili izven dometa britanskih uslužbencev in drugih njenih subjektov. Določale so jo na primer tudi gospodarske in politične spremembe v Aziji, geopolitične spremembe v post-napoleonski Evropi, uspešnost in politično osamosvajanje v ameriških kolonijah, religijska trenja in nove verske skupnosti, gibanje ljudi (prisilno in neprisilno), formacija migracijskih tokov ter diaspor. Vsi ti dejavniki ter neizmerljivo število drugih so pomenili pogoj možnosti britanske ekspanzije, vendar po drugi strani predstavljali tudi njene omejitve, njene prepreke ter, ne nazadnje, tudi njen zaton.

Ob vsem tem se postavlja vprašanje, ali glede britanskega imperializma lahko govorimo o nekem celovitem, koherentnem sistemu. Kot smo ugotovili, je ekspanzija sicer imela določene skupne temeljne poteze, ki bi jih lahko označili kot značilne za britanski kolonializem, obenem pa je bil britanski imperij pogojen s povsem kontingentnimi dogodki, razmerami in situacijami, ki jih je morda želel nadzorovati, a nad njimi ni imel nadzora. Zato bi bilo mogoče na prvi pogled zaključiti, da je bil britanski imperij posledica nekontroliranega in nenačrtovanega hlastanja po vedno novih trgih in teritorijih. Nad novimi kolonijami je v nekaterih

primerih britanska oblast dvignila roke in so postale bolj kot ne breme, drugod jih je še vedno aktivno nadzirala, vendar so bili prvotni cilji, zaradi katerih so bile kolonije vzpostavljene, pozabljeni ali zamenjani z novimi. Tako so bili na primer Karibi, ki so bili sicer t.i. dragulj v britanski kroni, že sredi 19. stoletja bolj kot ne breme.<sup>72</sup> Britanski ekspanzionizem ni imel v ozadju velikega plana, temveč je pogosto temeljil na *ad hoc* odzivih na različne priložnosti ter bil posledica različnih parcialnih interesov. Prav zavedanje o teh kontingentnostih je pomembno, da se pri orisu britanskega imperializma ne osredotočamo zgolj na racionalnost političnih strategij. Poanta je, da imperializem kot projekt nikoli ni bil povsem načrten, obvladan in racionalen.<sup>73</sup> Imperializem je bil posledica ne toliko (le) uradnih političnih akcij in političnih odločitev, kolikor je bil (tudi) posledica kaotične pluralnosti britanskih interesov tako doma kot tudi njenih specifičnih subjektov, hkrati pa del odzivov na širše dogodke in dogajanja v mednarodnem okolju.

- Geneza in razvoj britanskega imperija na področju Atlantika

Če razumemo britanski imperializem kot njeno ekspanzivno delovanje, potem je to bilo še v 17. in tudi v velikem delu 18. stoletja omejeno zgolj na trgovske poti, ob katerih so v Karibih, Severni Ameriki, Indiji pa tudi Afriki zrasle večje ali manjše postojanke. Portugalska in Španija (kraljevini Kastilija in Aragonija s skupno zunanjo politiko) pa sta že v 15. in 16. stoletju vzpostavljale dobro organizirane kolonije, ki so služile predvsem razvoju trgovske mreže. Sicer je potrebno poudariti, da sta Španija in Portugalska razvili zelo različna tipa imperijev. Medtem ko so si Španci na primer pokorili dva južnoameriška imperija – Azteški in Inkovski – z veliko vojaško premočjo ter imeli tudi teritorialne ambicije, so Portugalci sicer imeli dobro razvito mornariško vojsko, vendar niso imeli teritorialnih ambicij (Lloyd 2006). Nicholas P. Canny (1998) pa po drugi strani ugotavlja, da je do konca 16. stoletja bilo le malo

---

<sup>72</sup> Eden od vzrokov za težave je bila tudi ukinitve suženjstva v prvi polovici 19. stoletja, kar je vodilo v soočanje z gospodarskimi težavami (lastnikov plantaž sladkornega trsa) in nujnim prestrukturiranjem oziroma prilagajanjem gospodarstev (več glej Engerman 1982).

<sup>73</sup> Med drugim David Armitage (2004) ugotavlja, da izraza imperij vse do prve polovice 18. stoletja niso uporabljali v kontekstu široke ekspanzije, temveč je v bolj ožjem smislu pomenil obseg treh kraljestev Britanije in Irske. Že različna uporaba in razumevanje koncepta imperij nakazuje na to, da neke enotne racionalnosti ali celo politike skozi daljše zgodovinsko obdobje zagotovo ni bilo. O različnih konotativnih pomenih besede imperializem v različnih historičnih obdobjih pa glej Johnson (2003, 2-3).

število angleških trgovcev zainteresiranih za priložnosti na območju Atlantika, Azije in Afrike, angleške oblasti pa prav tako niso bile zainteresirane za geografsko oddaljene politične dejavnosti. Predvsem v času vladavine Edwarda VI., Mary I. in tudi zgodnjih let vladavine Elizabeth I. je eden od pomembnih razlogov za majhno zainteresiranost njihova krhka in nestabilna vladavina. Vse do konca Elizabethine vladavine so se tako trgovci morali zadovoljiti z zgolj zadostnim dostopom do komoditet v Aziji, Afriki ter Amerikah po ustaljenih trgovskih poteh ali pa z napadi na špansko trgovsko ladjevje (Canny 1998, 3-4). Taka pasivnost je ostala bolj ali manj enaka vse dokler skupina protestantov, povezanih z državnim sekretarjem kraljice Elizabeth I., Sirom Francisom Walsinghamom niso začeli opozarjati na prevlado španskih pomorskih trgovcev ter na vse prednosti, ki jih je Španija pridobila s temi posli. Opozorila so morala biti glasna, saj so trgovci začeli izgubljati svojo pozicijo v ustaljenih trgovskih poteh, ker jim Španija, s katero so bili Angleži v tistem obdobju v vojni, ni več zagotavljala ustaljene trgovske infrastrukture. To pa je pomenilo, da so morali začeti prek podjetij vlagati v vzpostavljanje novih trgovskih omrežij ter lastne infrastrukture. Kljub temu, da je bila ekspanzija v trgovskem smislu precejšnja, pa tovrstne aktivnosti niso bile razumljene kot imperialne ali kolonialne, saj ni šlo za vzpostavljanje novih naselbin (Canny 1998, 4).<sup>74</sup>

V začetku 17. stoletja, leta 1604, pa je kralj James I. s sporazumom končal vojno razmerje s Španijo, s čimer se je pozornost od zaščite svoje dotedanje infrastrukture obrnila k aktivnemu vzpostavljanju organiziranih kolonij.<sup>75</sup> Z naselbinami v Severni Ameriki ter nekaterimi otoki v Karibih je začela razvejati svoje dejavnosti. Do 30-ih let 17. stoletja so bile angleške kolonije na vzhodni obali Severne Amerike precej številčne (Lloyd 2006, 7-10). Morda so v historičnih pregledih res najbolj izpostavljene prav severnoameriške angleške kolonije, toda na začetku 17. stoletja so bile najbolj donosne tiste, ki jih je Anglija vzpostavila v Karibih. Toda to ne pomeni, da pri njihovem vzpostavljanju Angleži niso imeli težav. Ker je bil njihov cilj,

---

<sup>74</sup> Pomembno je vedeti, da je za Angleže v tistem času kolonizacija pomenila vzpostavljanje novih naselbin. V tudorski Irski sta bila na primer izraza kolonija in naselbina označevalca za zasedbo ali vzpostavitev novega kraja Angležev, ki prej ni bil pod angleško oblastjo (Elliott 2006, 9).

<sup>75</sup> Ti poskusi so bili prisotni že prej, vendar ravno zaradi vojnega stanja pogosto niso bili uspešni. Dober primer je na primer poskus v 80-ih letih 16. stoletja, ko je Anglija želela vzpostaviti kolonijo na območju današnje Severne Karoline, vendar je zaradi vojnega stanja s Španijo izgubila stik z metropolo. To pa je pomenil tudi njen konec (Lloyd 2006, 6).

sledeč Špancem, odkriti zlato, so ostali iz tega vidika praznih rok in so zato večkrat tudi opustili idejo o organizaciji kolonij (Lloyd 2006, 13). V dvajsetih letih 17. stoletja pa so Angleži uspešno vzpostavili nekatere kolonije, med drugim na Barbadosu in Nevisu, kjer so, tokrat sledeč zgledu Portugalcev v Braziliji, sistematizirali plantaže sladkornega trsa (Morgan 2007, 5-6).<sup>76</sup> Plantažni sistem je temeljil na izkoriščanju suženjske delovne sile. Sprva so Angleži kupovali sužnje z nizozemskih ladij, katerih trgovci so tudi odkupovali pridelan sladkor. Leta 1651 pa je angleški parlament odločil, da smejo v angleških kolonijah kakršnokoli blago uvažati ali izvažati zgolj angleške ladje. S to odločitvijo je Anglija želela zaščititi donosne profite, vendar sprožila tudi serijo vojn s takratno Nizozemsko republiko (Lloyd 2006, 15). V teku vojn se je Anglija sicer v vojaškem smislu slabo odrezala, toda kljub temu se je utrdila kot ključna sila v Amerikah. Kot že rečeno, v kolonijah je prevladoval plantažni sistem, kar je seveda pomenilo, da je bil ves čas potreben dotok suženjske delovne sile. Leta 1672 je kralj Charles II.<sup>77</sup> monopol nad trgovanjem s sužnji ter s tem nad dobavljanjem sužnjev kolonijam v Karibih podelil podjetju *Royal African Company* (Brown 2006, 263).<sup>78</sup> Vse do začetka 19. stoletja, ko je bila trgovina s sužnji prepovedana, je Anglija intenzivno izvažala sužnje iz Afrike in jih preko Atlantika dovažala v angleške kolonije. V Zahodni Afriki so zato v tem času (1662-1807) nastala številna trgovska naselja, od koder je samo Anglija izvozila okoli 3,3 milijona afriških sužnjev (Morgan 2007, 12). Trgovanje s sužnji je običajno potekalo triangularno: ladje iz Anglije so se najprej napotile v Afriko po sužnje, iz Afrike nato preko Atlantika v angleške kolonije in nato iz kolonij z drugim tovorom zopet v Anglijo.

- Britanski imperializem in Zahodna Afrika

---

<sup>76</sup> O vlogi Nizozemcev pri vzpostavljanju produkcijskih obratov sladkornega trsa v Karibih glej Lloyd (2006, 13-14).

<sup>77</sup> Že prej, v zgodnjih 60-ih 17. stoletja je kralj pooblastil družbo *Royal Adventurers into Africa*, da trguje na obalah Gvineje v Zahodni Afriki. Od tam so trgovci pripeljali predvsem slonovino in zlato. Kasneje v 60-ih je bila družba reorganizirana in preimenovana v *Royal African Company*, začela pa se je ukvarjati predvsem s trgovanjem s sužnji (Lloyd 2006, 19).

<sup>78</sup> To podjetje je sicer imelo monopol, vendar se je v praksi izkazalo, da so bili manjši podjetniki veliko bolj učinkoviti pri dobavi afriških sužnjev plantažnim kolonijam. Poleg tega je imelo podjetje številne druge težave in je zato v prvi polovici 18. stoletja izgubila praktično vsakršno vlogo na trgu. Več glej Carlos in Kruse (1996).

Stiki Anglije z Afriko se niso pojavili šele takrat, ko je Anglija potrebovala temnopolte sužnje kot delovno silo. Pojavili so se že prej in s tem v drugem kontekstu. Že sredi 16. stoletja je angleška trgovska ladja v sodelovanju s Portugalskimi trgovci dosegla delto Nigra, kjer so želeli trgovati s takratnim kraljestvom Benina. *Oba*, poglavar kraljevine, je trgovce gostoljubno sprejel in bil pripravljen trgovati z začimbo, ki so jo angleški trgovci iskali: poprom. Tudi ostale manjše in manj centralizirane afriške skupnosti so bile pripravljene sodelovati v trgovskih poslih z Angleži. Trgovske ladje so iskale trgovske priložnosti ne le okoli delte Nigra, temveč tudi vzdolž praktično celotne zahodne obale. Čeprav so bili ti predeli v smislu kontaktov z evropskimi ljudstvi bolj izolirani kot tisti, ki so bili bližje Sahari, ali tisti na vzhodu afriškega kontinenta, pa to ne pomeni, da afriške skupnosti v tem delu Afrike niso imeli razvite trgovske mreže, profesionalnih trgovcev in razvitega transportnega sistema (Northrup 2004).<sup>79</sup> Ko so Angleži bolj aktivno začeli trgovati v Afriki, so bila afriška ljudstva ter predvsem njihovi uradniki, zadolženi za trgovino, že dodobra seznanjeni z evropskim načinom trgovanja, kulturnimi vzorci in ne nazadnje tudi jeziki. Prva angleška trgovska potovanja na zahodni obali Afrike nikakor niso bila netežavna, pri čemer so največji problem predstavljale bolezni, ki so se v tem podnebjju pojavljale med evropskimi mornarji in trgovci. Zato je bilo trgovinske izmenjave med Evropo in afriškimi ljudstvi v okolici delte Nigra vse do 18. stoletja bolj malo, se je pa razvila na Zlati Obali, kjer je bilo teh težav manj (glej na primer Curtin 1961). Angleški trgovci so se sicer doma morali soočati z nekaterimi pomisleki in celo nasprotovanji glede trgovanja na obalah Afrike, saj se je angleška oblast bala negativnih posledic, ki bi jih lahko imelo vmešavanje v dotedanji portugalski monopol nad trgovanjem v tem predelu sveta. Je pa pomembno tudi, da se konec 16. stoletja pojavijo prve britanske intence iskanja temnopolnih sužnjev na obalah Afrike, vendar pri tem ni šlo za trgovanje, temveč plenjenje afriških priobalnih vasi. Toda tovrstno plenjenje ni bila ustaljena praksa, bolj tipično je bilo miroljubno trgovanje z dobrinami. Med te dobrine sužnji niso sodili vse do drugega desetletja 17. stoletja, ko so trgovanje s sužnji še v veliki meri zavračali (Northrup 2004). Velika potreba po delovni sili na ameriškem kontinentu in predvsem v angleških kolonijah v Karibih pa je narekovala

---

<sup>79</sup> Obstajajo dokazi, da so Benin in tudi druge priobalne skupnosti v Zahodni Afriki sodelovale v čezsaharski trgovini (Northrup 2004, 37).

spremembo v miselnosti in praksah, kar pomeni, da se je v naslednjih desetletjih razvil za Anglijo učinkovit sistem trgovanja s sužnji, vendar se vse do konca 18. oziroma začetka 19. stoletja ne razvije kolonialni sistem z zasedbo ozemelj, kakršen se je razvil v Amerikah. Temu je predvsem botrovala drugačna klima, ki je preprečevala kolonialistom naseljevanje, po drugi strani pa evropski mornarji in trgovci s prenosom različnih boleznih niso pokončali tolikšno število ljudi, kot se je to zgodilo v Amerikah. Namesto kolonizacije je torej bila britanska usmeritev trgovanje, večinoma miroljubno, včasih pa je zaradi pogajanj in stremljenja k čim boljši kupčiji prišlo tudi do trenj in vojaških spopadov. Tako kot so Evropejci pogosto dojemali Afričane pri kupčevanju kot prevarantske in goljufive, so podobno Afričani videli Evropejce. V vsakem primeru pa je mogoče reči, da je bilo sredi 17. stoletja trgovanje med različnimi afriškimi skupinami in evropskimi ljudstvi dobro razvito; stvar interpretacij pa je, ali je razmerje med afriškimi trgovci in evropskimi bilo izkoriščevalsko in so bila torej afriška ljudstva v tem kontekstu podrejena (Thornton 1998).<sup>80</sup>

V drugi polovici 17. stoletja se je intenziteta odnosov med afriškimi in evropskimi ljudstvi povečala, predvsem kot posledica iskanja sužnjev kot delovne sile, ki so jo kolonialistke potrebovale v svojih kolonijah. Trgovski odnosi so se na ta način nadaljevali, vendar hkrati tudi predrugačili. Pri stremljenju po čim večji stabilizaciji teh odnosov so Angleži sledili ustaljenemu portugalskemu načinu pridobivanja sužnjev, ki so na obalah Afrike postavljali t.i. tovarne; gre za specifično obliko utrd, kjer so lahko učinkovito opravljali trgovske posle. Do začetka 18. stoletja so Portugalska ter različne skandinavske družbe imele vsega skupaj okoli 25 takih tovarn (Northrup 2004).

Britansko trgovino s sužnji je, kot smo že omenili, vodila *Royal African Company* (Davies 1957). Potem ko je ta družba dobila monopolno pozicijo, je želela najprej utrditi svoje trgovske postojanke, med njimi šest na Zlati Obali. Utrdbe so bile potrebne ne zgolj zato, ker so posamezna afriška ljudstva napadala te obalne postojanke, temveč tudi, ker jih je bilo potrebno zaščititi pred drugimi evropskimi

---

<sup>80</sup> John K. Thornton (1998, 43-71) prepričljivo zagovarja tezo, da evropske sile v obdobju od 15. do (vsaj) konca 17. stoletja vsekakor ne dominirajo v trgovini z afriškimi ljudstvi. Pokaže namreč, da ne uspejo kontrolirati trga (npr. določati cen), niti nimajo (*vis-à-vis* Afričanom) superiorne manufakture komoditet.

tekmicami. Utrdbe na Zlati Obali niso bile kolonije ali baze od koder bi 'odkrivali' ali osvajali notranjost afriškega kontinenta, temveč sedeži različnih družb, katerih delovna sila (tudi vojaki, posredniki itd.) je bila v glavnem temnopolta. Te utrdbe niso nastajale brez privoljenj afriških voditeljev. Kot že rečeno, zaradi vse večjega trgovanja s sužnji (med leti 1680 in 1780 se je obseg trgovine povečal kar šestkrat) se je to razmerje med temnopoltimi in evropskimi trgovci substancialno spremenilo, poleg tega pa so družbe začele izgubljati primat, saj so bili manjši trgovci s sužnji precej bolj fleksibilni in učinkoviti. Tudi *Royal African Company* je izgubila monopol nad trgovino leta 1698, kljub visokim fiksnim stroškom pa je delovala vse do leta 1752 (Carlos in Kruse 1996). Po drugi strani pa sta kraljestvi Dahomey in Ašanti centralizirali trgovino s sužnji in v glavnem prevzeli to obliko posla na Zlati Obali in Suženjski obali (*Slave coast*), medtem kot je nadzor nad trgovino s sužnji v Biafrskem zalivu prevzela zveza profesionalnih trgovcev (Thornton 1998).

Pomembno je, da so v tem času evropski trgovci ostajali bolj ali manj na obalah Afrike; sužnje so jim dobavljala različna afriška ljudstva, tako kot pred tem slonovino, zlato in druge komoditete. Po drugi strani pa se je količina blaga znatno povečala, zaradi česar je bilo za britansko strategijo ključno, da se vzdržujejo dobri odnosi z afriškimi ljudstvi, ki so jim zagotavljala sužnje. Ko postane trgovanje s sužnji ključna dejavnost v Zahodni Afriki, se večina dejavnosti v prvi polovici 18. stoletja premakne iz Zlate Obale bolj vzhodno, v Beninski zaliv (znan kot Obala sužnjev), v drugi polovici pa na območje Biafrskega zaliva. Na teh obalah afriška ljudstva niso dopustila postavljanja utrdb in trgovskih postojank, zato so morali Evropejci večinoma trgovati kar z ladij. Še več, evropski trgovci niso mogli enostavno poljubno izkoriščati afriške trgovce s sužnji, saj so ti nadzorovali dotok suženjske delovne sile, s tem pa tudi profite, ki so jih želeli ustvariti evropski trgovci. Svoje trgovanje so morali Angleži prilagajati glede na potrebe, ki so jih imeli Afričani, za katere so bili v tistem času najbolj zanimive različne kovine ter tekstil, v 18. stoletju pa so Angleži v zameno za afriške sužnje trgovali predvsem z orožjem in smodnikom, ki sta bila zelo zaželeno blago. Angleški izvoz različnih komoditet v Afriko se je v 18. stoletju povečal za 780 odstotkov, vendar pa to ne pomeni, da so britanski trgovci dominirali v trgovanju. Ravno obratno, ker so bili sužnji iskano blago, se je njihova cena močno dvignila v primerjavi z blagom, ki so ga kupovali Afričani (Northrup 2004).

Ob fenomenu trgovine s sužnji se postavlja vprašanje, kako so Afričani lahko zagotavljali tolikšno količino sužnjev. Splošno sprejeta teza je, da je večina Afričanov bila zasušnjena v vojnah med različnimi afriškimi kraljestvi ali drugimi političnimi entitetami, vendar je pomembno vedeti, da te vojne niso nastajale zgolj kot odziv na evropsko potrebo po sužnjih, temveč so družbenopolitična dinamika, ki je obstajala že pred in tudi po trgovini s sužnji (glej na primer Fage 1969). Toda to ne pomeni, da slednja ni imela nikakršnega vpliva na vznik konfliktov in vojn med afriškimi ljudstvi.<sup>81</sup> Med drugim je zanimivo vprašanje, kako je trgovina s sužnji vplivala na demografsko sliko afriškega prebivalstva v Zahodni Afriki (Manning 1990). V prvi polovici 18. stoletja je število prebivalstva stagniralo, medtem ko je na vrhuncu trgovine, v drugi polovici 18. stoletja, število začelo upadati. Takrat je bilo število prebivalstva v tej regiji za od šestino do četrtno manjše kot na začetku stoletja. To je ogromen padec v populaciji, vendar naj bi število prebivalstva kmalu po tem obdobju znova relativno hitro naraslo.

Odnosi med Britanci in Afričani niso bili omejeni zgolj na trgovino. Šlo je tudi za medkulturna srečanja, izmenjave, kontradikcije ter konflikte. Soočanja so predstavljala fuzijo različnih političnih izhodišč ter političnega delovanja, življenjskih stilov in percepcij. V tem kontekstu so na obeh straneh nastajale refleksije različnih kulturnih vzorcev in družbenopolitičnega delovanja, vendar je za to bilo potrebno uspešno medsebojno sporazumevanje in komunikacija. Britanci so v ta namen sledili portugalskemu vzorcu in posamezne Afričane naučili angleškega jezika tudi tako, da so jih odpeljali s seboj v Britanijo. Ko so Britanci postali dominantni v atlantski trgovini tekom 18. stoletja, je tudi angleški jezik postal prevladujoč jezik

---

<sup>81</sup> Amin (1972) v tem smislu trdi, da je trgovina s sužnji pomembno in korenito spremenila način delovanja afriških družb ter tudi razmerja med njimi. Pred tem obdobjem so bile (predvsem to velja za Zahodno Afriko) pomemben faktor velike, centralizirane politične skupnosti. Z demografskim padcem kot posledico suženjske trgovine pa se je proces integracije ljudstev v velike politične skupnosti prekinil; trend se je obrnil in pojavil se je proces politične fragmentacije in posledično vse več konfliktov: »Po celem kontinentu so se pojavile anarhija in vojne, beg ljudi v druge regije, kjer so iskali zatočišča in ki so bila pogosto težko dostopna ter revna« (Amin 1972, 111). Slednji po Aminovem mnenju zaznamujejo afriško celino tudi danes. Ob Aminovi interpretaciji pa je potrebno poudariti, da je takšno branje reduktivistično, saj Afričane pasivizira. Kot pokaže Thornton (1998), trgovina s sužnji ne sme biti razumljena kot neka objektivna sila, ki bi vplivala na afriško zgodovino. Suženstvo je v (zahodni) Afriki obstajalo že pred začetkom atlantske trgovine s sužnji, zato je mogoče trditi, da so afriška ljudstva evropsko potrebo po sužnjih izkoristile in imele nad njo celo nadzor (npr. nad cenami sužnjev).



sporazumevanja. V namen širjenja znanja jezika in drugih praktičnih znanj so bile v okviru trgovskih postojank in utrdb vzpostavljene šole – prvo je na afriških tleh odprla *Royal African Company* leta 1694 v bližini svojega sedeža v *Cape Coast Castle*. Izobraževanje so spodbujali tudi različni britanski misijoni. Posebej slednji so v zgodovini britanskega imperija izredno pomembni, saj so imeli pogosto ključno vlogo ne le pri vzpostavljanju izobraževalne infrastrukture, temveč kar britanske imperialne prevlade v različnih regijah. Chima J. Korieh in Chijioko Njoku (2007) opozarjata, da so misijoni delovali kot agenti kolonialnih upraviteljev ter imeli pomembno historično vlogo pri širjenju meja imperija ter preoblikovanju družb ali skupnosti, ki so bila včasih bolj, drugič manj nenadoma znotraj njegovih meja. Šlo je za kompleksno razmerje med misijoni in afriškimi spreobrnjenci, med misijonarji in imperialnimi uradniki ter med kolonialnimi upravljavci ter njihovimi afriškimi podložniki. Pri tem so pomembni motivi, prakse in procesi v okviru, kot pravita Korieh in Njoku (2007, 2), »hegemonije prek sodelovanja«, ki so jih afriškim družbam včasih posredno, drugič neposredno vsilili misijoni in kolonialne oblasti. Čeprav se Korieh in Njoku zavedata kompleksnosti in včasih tudi ambivalentnega razmerja misijonov in imperialnih/kolonialnih avtoritet, pa vseeno izpostavljata sodelovanje in sprego. Potrebno pa je poudariti, da je sicer sodelovanje in tesna navezava misijonov in uradnih imperialnih oblasti možna in pogosta, vendar ne edina možna oblika razmerja. Jeffrey Cox (2008) razločuje tri tipe razmerij oziroma interpretacije razmerij. Prvič, imperialne oblasti so videle misijone kot nepomembne in marginalne akterje v okviru imperialnih politik. Večkrat so tudi kolonialni administratorji na terenu kazali le malo zanimanja za širjenje krščanstva. V popularni kulturi viktorijanske dobe so misijonarji bili celo zasmehovani ali zaničevani. Drugič, anti-imperialistična interpretacija misijonov ne vidi kot marginalnih ali komičnih, temveč kot orodje oziroma instrument imperialne politike. Misijoni na eni strani ter eksploatacija in neenaka razmerja na drugi so samo dve strani istega imperialnega kovanca. Tretjič, podporniki misijonske dejavnosti pa razumejo misijone kot hvale vredno in moralno delo, prek katerega manj razvite skupnosti pridobijo nova znanja in veščine. Misijoni prinašajo napredek, podporniki v njem vidijo celo obliko junaštva.

Razmerje med misijonskim podjetjem in britanskim imperijem določa tudi dejstvo, da se je od začetka 18. stoletja Anglija (od 1707 pa Velika Britanija) definirala kot protestantska dežela, protestantizem je predstavljal enega bistvenih elementov britanske nacionalne identitete, ki je vzniknila v imperialnem obdobju. Cox (2008, 10) v tem kontekstu pravi, da »širitev krščanstva v okviru britanskega imperialne sfere vpliva ni potekala prek puškine cevi ali prek nasilnih pravnih sredstev«. Zato je nemogoče enostavno trditi, da so bili misijoni neposredno orodje imperialnih oblasti. To razmerje je veliko bolj posredno, vendar pa to hkrati ne pomeni, da imperialne oblasti niso zagotavljale okvira znotraj katerega so misijoni lahko delovali in širili vero. In obratno, misijoni so predstavljali način, kako različne (afriške) skupnosti spreobrniti ne le v veri, ampak tudi v družbenopolitičnem delovanju in kulturnem smislu. Tako je na primer britanski misijon *Baptist missionary society*, ki je med drugim v 18. stoletju deloval tudi na otoku Fernando Po v Beninskem zalivu, od Afričanov zahteval ne le spreobrnitev v smislu vere, temveč tudi v načinu njihovega obnašanja ter v sprejemanju 'viktorijanskih' kulturnih vzorcev. Strategija misijona je bila, da Afričani postanejo 'črni viktorijanci' (Lynn 1984), ki bodo opustili takšne prakse, kot sta poligamija in konkubinstvo, ter prevzeli britanske običaje, skupaj z načinom oblačenja. Odrešitev je za misijonarje ležala v prevzemanju britanskih oziroma evropskih kulturnih vzorcev<sup>82</sup> (Lynn 1984, 273).

Misijonska društva so vedela, da je širjenje krščanske vere veliko bolj učinkovito v kolikor jo širijo temnopolti. Prav zato so mnoge Afričane odpeljali na izobraževanje v Veliko Britanijo, kjer so se priučili misijonskega dela, nato pa so jih odpošiljali v različne afriške regije (Hodge 1971). Vendar je ob tem potrebno opozoriti, da temnopolti misijonarji niso bili objekti, s katerimi bi misijonska društva lahko poljubno delala kot se jim je zahotelo. Pomemben element, ki je temnopolte vodil k opravljanju tega poslanstva je tudi vzpostavljanje zavesti o Afriki kot domovini. Predvsem Afroameričani so tekom 19. stoletja želeli opravljati misijonski poklic zato, ker so na ta način lahko uresničili med Afroameričani močno prisotno idejo o 'vrnitvi v Afriko'. Znana je na primer izjava Afroameričana Lotta Caryja, ki je leta 1815 začel

---

<sup>82</sup> Nekateri avtorji ne pristajajo na tezo, da je bila ideja o inherentni povezanosti civiliziranosti in širjenju krščanstva med misijonarji uniformna. Porter (1985) pokaže, da so nekateri misijonarji bili prepričani, da je širjenje krščanstva možno tudi med družbenopolitičnimi skupnostmi, ki niso civilizirane.

kot misijonar *Richmond African Baptist Missionary Society* delovati v Liberiji: »Sem Afričan in v Združenih državah Amerike, ne glede na to kako zaslužna so moja dejanja in kako dostojen sem, ne morem dobiti priznanja, ki mi gre. Želim oditi v deželo, kjer me bodo cenili po dejanjih in ne po barvi kože« (Cary v Killingray 2003, 6). Pa vendar je pomemben razlog za odhod v Afriko predstavljalo prav to, da so na ta način dobili priznanje, saj so misijoni za take odprave namenjali precejšnja finančna sredstva. Logika, ki stoji za njihovim stremljenjem je s tem tudi ta, da so na ta način dobili oceno, koliko so družbi koristni. Krščanstvo in velika družbena korist posameznikovih dejanj sta torej povezana; tudi eden najbolj znanih angleških duhovnikov 19. stoletja Samuel Wilberforce je, ko je govoril o misijonih, poudaril, da krščanstvo daje vrednost življenju in dostojanstvo delu (Porter 1985, 597-98). Še več, misijonarstvo je poudarjalo, da je temelj krščanske družbe trgovina in je zato širitev krščanstva možna le v kolikor so v družbi vzpostavljeni trgovski odnosi. Po drugi strani pa je misijonarstvo pogosto razumelo svojo vlogo ne le v širitvi vere, temveč tudi kot pomoč pri vzpostavljanju terena trgovini (Stanley 1983).<sup>83</sup> V okviru te logike je bilo trgovstvo razumljeno kot eden temeljev civiliziranosti in zato tudi temelj urejenih, naprednih in politično sistematiziranih družb. Pri vzpostavljanju kolonialnih ureditev so oblasti skupaj z misijonskimi institucijami vzpostavljale sistem, prek katerega so različne (podjarmljene) populacije upravljali skozi načela trgovinske logike in logike podjetništva. Vrlina (tudi na mikro-nivoju – nivoju subjektov-temnopoltih misijonarjev) je bila služiti ne le s širjenjem vere, temveč s tem, da so družbeno koristni ter da se jih ceni po prispevku k splošnemu napredku družbe. Gre za obliko oblastne tehnike skrbi zase, kjer posameznik dojema svoje mesto v družbi kot priložnost, ki jo mora v specifični situaciji izkoristiti, saj mu le to omogoča doseganje priznanja in s tem lastne sreče ter izpolnjevanja dolžnosti. Vsa svoja dejanja usmerja k dokazovanju sebe, vendar z etično držo pri tem sledi sreči ter napredku celotne družbe.

---

<sup>83</sup> Porter (1985) sicer ugovarja, da nekatera misijonska društva niso neposredno povezovala širitev krščanstva z vzpostavljanjem stanja civiliziranosti ter trgovskih odnosov; to pokaže tudi na primeru Sierre Leone. Vendar bomo v nadaljevanju pokazali, da je tamkajšnje delujoče misijonsko društvo *Church Mission Society* pri svojem delu vendarle povezovalo krščanstvo s stanjem civiliziranosti, v kateri je za razvoj kolonije pomembno tudi trgovanje.

Ob koncu 18. stoletja in na začetku 19. stoletja je gibanje za prepoved suženjske trgovine in suženjstva nasploh v britanski (imperialni) politični, ekonomski in intelektualni sferi pomembno določilo obliko in delovanje britanskega imperija v Zahodni Afriki.<sup>84</sup> Britanski imperij na afriški celini je še dolgo v 19. stoletje v teritorialnem smislu ostal praktično nespremenjen; vse do 1865 je Britanija tako ali drugače posedovala zgolj utrdbe in ozemlja v priobalnih delih kontinenta. Kljub tehnološkemu in medicinskemu napredku so naravne prepreke pri odkrivanju notranjosti kontinenta predstavljale veliko oviro, ki so jo premagovali le postopoma. Prav tako pa ni bilo pravega strateškega interesa v smislu velikih profitov, ki bi predstavljali motiv za financiranje odprav (Porter 1999, 14). Šele v drugi polovici 19. stoletja se je v teritorialnem smislu začela velika ekspanzija: do leta 1911 je britanska Afrika obsegala 2,8 milijona kvadratnih milj ter imela populacijo skoraj 40 milijonov ljudi (Porter 1999, 6).<sup>85</sup> Kot rečeno, pa je pred obdobjem teritorialne ekspanzije Britanija posedovala le nekaj naselbin, ki je prehajala v last zdaj trgovcev, zdaj neposredno britanske krone, vendar je nato prav abolicionistična debata kot ena ključnih političnih vsebin na prelomu 18. v 19. stoletje imela daljnosežen vpliv tudi na politične cilje v Afriki, na britansko razumevanje ter percepcije Afričanov in Afrike, poleg tega pa je pomembno determinirala tudi britansko politiko do Afrike (Austen in Smith 1969). To pomeni, da je sodoločala načine razumevanj in oblikovanje védnosti o Afriki in, obratno, dotedanje védnosti o tej celini so sodoločale vsebino debate – argumentacijo za ali proti ukinitvi trgovine ali suženjstva nasploh.

Po aboliciji britanske suženjske trgovine leta 1807 je trgovska aktivnost na afriških obalah močno upadla, zaradi česar je bilo tudi vzdrževanje obstoječih postojank za podjetnike nezanimivo (Law 1995). Tudi mnoge pobude, ki so nastale v kontekstu abolicije, na primer ustanovitev kolonije Sierre Leone, o kateri bomo spregovorili podrobneje, ter ustanovitev zahodnoafriške mornariške eskadrilje za preprečevanje nelegalne trgovine s sužnji, so doživljale neprestane pritiske za njihovo ukinitvev, saj

---

<sup>84</sup> O razvoju in delovanju abolicionističnega gibanja v Britaniji glej Christopher Leslie Brown (2006).

<sup>85</sup> Toda Porter (1999, 6) pokaže, da je ne glede na ogromno teritorialno posest bil prispevek Afrike v smislu trgovine v tem obdobju relativno majhen. Tudi kasneje, v letih od 1909 do 1913 je trgovina z Afriko obsegala 44 milijonov funtov, kar je predstavljalo okoli 13 odstotkov celotne trgovine v okviru imperija.

so bile finančno zahtevne, med britanskimi uslužbenci v Afriki pa je bila umrljivost zaradi različnih bolezni velika (Porter 1999, 14). Čeprav se je kot pomemben izvozni produkt pojavilo palmovo olje in je trgovinska aktivnost oživila (Lynn 1981), je poskus, da bi britanske naselbine in posesti nadzirali centralizirano prek guvernerja v Sierr Leone v 20-ih letih 19. stoletja trajal zgolj borih sedem let, od 1921 do 1928. Prav tako ni bil uspešen poskus prenosa sodišč za ilegalne trgovce s sužnji in sedeža mornariških patrolj za preprečevanje ilegalne trgovine s sužnji iz Freetowna na otok Fernando Po (Brown 1973). Ta eksperiment, ki je trajal zgolj do leta 1834, je propadel tudi zato, ker ni imel (celovite) podpore pri britanskih oblasteh, saj v tistem obdobju politika teritorialne imperialne ekspanzije ni bila v ospredju (Brown 1973).

Poleg nalaganja pristojnosti kolonialnim guvernerjem, je uradna britanska strategija vodenja imperialnih politik slonela tudi na upravljanju prek pogodb (zavez) z lokalnimi avtoritetami, prav tako pa je razpošiljala konzule. Tako je na primer v želji nadzora nad trgovino v Beninskem zalivu tja leta 1849 imenovala konzula, štiri leta kasneje, 1953, pa je konzul položaj zasedel tudi v Lagosu (glej na primer Mann 2007, 84). Ne glede na vse pa so bili ti administrativni in diplomatski ukrepi relativno šibki in niso predstavljali dolgoročne britanske imperialne strategije.

#### - Sierra Leone

Kot posledica intenzivnejših migracijskih tokov v okviru britanskega imperija so bili v Anglijo do sredine 18. stoletja pripeljani, prisilno ali ne, številni temnopolti. Večina jih je živela v Londonu ali v pristaniških mestih. Mnogi so imeli status sužnja, toda po slavni odločitvi sodnika Lorda Mansfielda v primeru Jamesa Somerseta iz leta 1772, da lastnik sužnja ne sme izgnati iz Anglije, je bilo veliko tudi takih, ki so bili svobodni. Veliko svobodnih temnopoltih je prišlo v Anglijo tudi iz ameriških kolonij. Toda svoboda hkrati ni pomenila tudi lagodnega življenja; večina jih je bila namreč brezposelnih, borili so se kvečjemu za preživetje (Kup 1972, 203). Anglija jim je sicer zagotavljala določeno podporo prek *Committee for the Relief of the Black Poor* (Odbor za pomoč revnim temnopoltim), nekaj pa so prispevali tudi posamezni filantropi, vendar sistemske rešitve ni bilo. Odbor za pomoč revnim temnopoltim je leta 1786 začel promovirati idejo o ustanovitvi posebne kolonije na afriški celini,

kamor bi naselili temnopolte (Braidwood 1994). Med najbolj aktivnimi pobudniki ustanovitve neodvisne kolonije je bil gotovo Granville Sharp, filantrop, ki je financiral in podpiral tudi primer prej omenjenega Jamesa Somerseta (Watner 1980). Poleg Sharpa se je za vzpostavitev kolonije zavzel tudi botanist in trgovec Henry Smeathman. Slednji je bil pravzaprav prvi, ki je posredoval idejo o ustanovitvi kolonije Odboru (več glej Carreta 2003, 298). Pod njunim vodstvom so bila zbrana javna in privatna sredstva ter prostovoljci, ki so bili pripravljene sodelovati v projektu.

Toda pomembno se je zavedati, da iskanje nove naselitve za temnopolte ni izhajalo zgolj in samo iz nekih moralnih in filantropskih vzgibov. Kot opozarja Christopher Leslie Brown v svojem delu *Moral Capital*, kolonija Sierra Leone že v začetku ni bila zgrajena na benevolentni osnovi:<sup>86</sup>

*Bistveno je, da so korenine kolonije Sierre Leone globoko v zgodovini britanskega podjetništva v Afriki. Razvil se je na podlagi idej tistih, ki so v 18. stoletju upali na vzpostavitev bolj stalnega in stabilnega britanskega vpliva na afriških obalah, tistih, ki so želeli ustanoviti kolonije v katerih je bila v ospredju komercialno kmetijstvo in ne le trgovina z ljudmi, ter tistih, ki so želeli zagotoviti večjo vlogo države v urejanju dejavnosti v Afriki (Brown 2006, 262-63).*

Spomladi leta 1787 je skupina štiristotih odplula proti Zahodni Afriki, med njimi tudi okoli 100 temnopoltnih žensk. Sharp kot pobudnik ekspedicije ni bil zgolj finančni in moralni podpornik projekta, temveč je načrtoval tudi specifični politični sistem, ki bi ga kolonija imela ter na tej podlagi tudi sistem razdelitve zemlje med novonaseljence (Pham 2005, 5-9). Provinca svobode,<sup>87</sup> kot jo je poimenoval, naj bi svoje politične zadeve urejala tako, da bi vsaka skupnost bila sestavljena iz 12

---

<sup>86</sup> Daniel J. Jr. Paracka (2003, 17) opozarja, da je ideja o pošiljanju temnopoltnih prebivalcev Anglije nazaj na afriško celino ideja, ki je bila priročna za rešitev socialnega problema, ki so ga temnopoltni prebivalci predstavljali (več glej Braidwood 1994).

<sup>87</sup> Pomembno je tudi, kako so kolonisti pridobili zemljo, na kateri je nastala Provinca svobode. Kapitan ladje Nautilus, ki je prepeljala nove naseljence, T. Boulden Thompson, je imel navodila in pooblastila, da pridobi zemljo od lokalnih veljakov v bližini reke Sierre Leone. V kolikor je ne bi uspel pridobiti, bi morali bodoči naseljenci iskati zemljo nižje vzdolž zahodne afriške obale. Thompson se je sestal s poglavarji ter 11. junija 1787 tudi podpisal pogodbo, vendar je eden od poglavarjev, Naimbanna, ni podpiral, zato se je za nekaj časa naseljevanje ustavilo. Potreben je bil podpis nove pogodbe, ki jo je tokrat 22. avgusta 1788 podpisal kar Granville Sharp. To je tudi uradni datum začetka obstoja kolonije. Odločitev, da se kolonija vzpostavi prav v tem predelu Afrike ni nenavadna, saj so vezi med afriškimi skupnostmi in evropskimi trgovci obstajale že dolgo (Caulker 2009, 40-41).

družin, vsaka pa bi imela svojega predstavnika oziroma uradnika. Predvidel je, da bi bilo takih skupnosti osem, in bi torej družine predstavljalo 96 uradnikov. Poleg teh bi delovali še štirje posebni predstavniki, s čimer bi kolonija imela natančno 100 predstavnikov, ki bi sestavljali splošni svet kolonije (Sharp 1786; glej tudi July 2004, 50). Vse dobrine naj bi se v koloniji merile glede na osemurni delovnik, vrednost valute pa bi bila nespremenljiva, kar je bilo za Sharpa ključno, če je kolonija želela vzpostaviti stabilni okvir menjave. S takim monetarnim sistemom, kjer je bilo delo ključna mera, je želel spodbuditi delavnost med prebivalci nove kolonije (ibid.).

Čeprav je bila ideja o samovladanju temnopoltih kolonistov skrbno razvita, se je v praksi že takoj na začetku izkazala kot pomanjkljiva, saj se novi naseljenci kolonije niso mogli enostavno zediniti o njihovih predstavnikih, implementacija zakonov pa je bila prav tako neučinkovita. Pojavila so se tudi prva kriminalna dejanja (kraje), poleg tega pa so se kolonisti morali soočiti tudi z naravnimi nepravilnostmi. Med drugim se je zemlja izkazala kot nerodovitna, vlažno podnebje pa je med prebivalstvom povzročilo številne bolezni, od katerega je v enem letu od prihoda umrlo skoraj ena tretjina ljudi. Morda je Sharp res pričakoval, da se bodo temnopolti hitro prilagodili novemu okolju, vendar temu ni bilo tako, poleg tega pa so bili novoprišleki neveščni kmetijskih dejavnosti. Sharp je sicer junija 1788 poslal ladjo s pomočjo in novimi rekruti, vendar se je v dobrem letu število kolonistov še naprej krčilo in novembra 1789 so mesto, tudi zaradi napadov drugih afriških skupnosti, praktično vsi preostali ljudje zapustili (July 2004).

Še preden je organizacijsko in institucionalno povsem propadla, je Granville Sharp že pripravljal njeno preureditev, saj je skupaj s somišljeniki uvidel, da je celoten projekt destabiliziran. Poročila o veliki umrljivosti med prebivalci kolonije in slabi politični klimi so te procese zgolj pospešila. Leta 1791 je angleški parlament ustanovil podjetje, imenovano *Sierra Leone Company*, s čimer se je spremenil način upravljanja s kolonijo. Če se je ob ustanavljanju Province svobode vsaj navzven zdelo, da je temeljni namen pomoč revnim temnopoltim prebivalcem Anglije, pa je ob ustanovitvi delniškega podjetja, ki naj bi upravljalo s kolonijo postalo povsem jasno, da bo namen podjetja ustvarjanje profita. Z ustanovitvijo delniške družbe je kolonija z vso pripadajočo zemljo prešla v last družbe, ki je imela pooblastila, da določi upravljavce kolonije, ki bodo odgovorni direktorjem podjetja in ne

prebivalcem kolonije.<sup>88</sup> Odslej je kolonijo vodil svet osmih, med njimi pa je bil tudi glavni uradnik, ki so ga določili direktorji družbe. Svet je bil odgovoren za varnost, sodstvo, finance, trgovino in kmetijstvo. Glavni uradnik je načeloval svetu, hkrati pa je bil predstavnik kolonije v odnosih z afriškimi ljudstvi (ibid.). Vse to je pomenilo, da se je obdobje (uradno) demokratičnega predstavnštva v koloniji končalo, čeprav so prebivalci kolonije imeli nekatere politične instrumente prek katerih so lahko vplivali na nekatere odločitve v koloniji. Vsi prebivalci kolonije so morali podpisati izjavo, s katero so pristali na novo ureditev ter privolili v upravljanje kolonije po novih pravilih.<sup>89</sup> Največji problem in predvsem predmet sporov med prebivalci kolonije in družbo je bila zemljiška politika družbe. Slednja je začela po posebni formuli zaračunavati nekakšno dedno zakupnino, mišljeno kot lastniški davek (ibid.).

Ko je agent *Sierra Leone Company* leta 1791 obiskal kolonijo, da bi preveril v kakšnem stanju je, je tam našel le okoli 50 prvotnih naseljencev. Vendar pa so v tem času že potekala pogajanja o prihodu novih naseljencev, tokrat iz Nove Škotske. Tako kot prvotni prebivalci iz Anglije, so tudi ti bili temnopolti, večinoma nekdanji sužnji iz ameriških kolonij, ki so uspeli med vojno za neodvisnost pobegniti iz sužnjelastništva ali pa so se med vojno za neodvisnost (1775-1783) borili na britanski strani. Po vojni se jim ni bilo potrebno vrniti k lastnikom, temveč so kot nagrado pridobili svobodo. Večina jih je bila poslanih v Novo Škotsko, kjer jim je bila obljubljena zemlja, ki naj bi jo smeli obdelovati. Ker je seveda zemlja v Novi Škotski le redkokje rodovitna in primerna za obdelovanje – poleg tega pa so bili še vedno podvrženi rasnim predsodkom –, je med osvobojenimi sužnji bilo veliko takih, ki so bili nezadovoljni in so priložnost iskali drugje. Med drugim jih je okoli 1200 pristalo, da se odpravijo nazaj v Afriko, saj jim je bila v koloniji Sierri Leone obljubljena brezplačna zemlja. Dva meseca po odhodu iz Halifaxa v januarju 1792 so prispeli v kolonijo, vendar je navdušenje kmalu zamenjalo razočaranje. Med drugim je družba premalo aktivno skrbela za novoprišleke, ki so bili praktično prepuščeni sebi, prav tako pa so jih načele številne bolezni. Največji razlog nezadovoljstva pa je bila zopet zemlja, saj je bilo vsakemu posamezniku obljubljenih 20 akrov, prejel pa jih je le 4,

---

<sup>88</sup> Pred tem je bila prva naselbina poimenovana Granville Town; po tem, ko je kolonija prešla pod delniško družbo pa se je preimenovala v Freetown.

<sup>89</sup> Suženstvo je bilo v koloniji tudi v tem obdobju prepovedano, prav tako pa je bil upravljavski svet opozorjen, da mora prebivalce kolonije zaščititi pred vsakršno rasno nestrpnostjo (July 2004, 52).



pa še ta zamljišča so bila v odročnih in težko dostopnih krajih in jih je bilo zato praktično nemogoče obdelovati.

John Clarkson, eden od agentov *Sierra Leone Company*, ki je rekrutiral potencialne koloniste iz Nove Škotske, je avgusta 1792 postal tudi prvi guverner Sierre Leone (Kup 1972). Čeprav dovteten za težave novih naseljencev, je njegov odnos do prebivalstva Sierre Leone bil paternalističen, kar je med drugim vodilo tudi v politično neučinkovitost. Clarkson je na nepravilnosti in težave prebivalcev kolonije opozarjal tudi direktorje družbe, vendar brez vidnejšega uspeha. Že konec istega leta ga je na položaju zamenjal William Dawes, ki je takoj po prihodu prišel v spor z naseljenci glede ozemlja. Spor je botroval nastanku nekakšnega gibanja naseljencev, ki so prek peticije od družbe zahtevali svoje pravice, vendar brez uspeha, saj jim družba ni dala zelenih odgovorov.

Leta 1794 je Dawesa zamenjal Zachary Macaulay, ki je na položaju ostal pet let. Naseljenci so z njim izgubili vsakršno možnost vpliva na politične odločitve v zvezi s kolonijo. Oblast, ki ji je načeloval Macaulay, je za prebivalce kolonije predstavljala opozicijo, družba pa je v novem guvernerju videla človeka, ki bo učinkovito in organizirano upravljal s kolonijo. Med drugim je moral Macaulay zaradi nezadovoljstva naseljencev zatrei upore, ki so se začeli pojavljati, prav tako pa jim je večkrat dal jasno vedeti, da je kolonija last družbe. Opozarjal je tudi na odgovornost, ne le pravice, ki jih imajo naseljenci ter jih poučeval o tem, kaj pomeni lastnina ter kakšno je razmerje med vladajočimi in vladanimi (July 2004, 60-61). Macaulayev način vodenja kolonije lahko označimo kot tipično liberalno, saj je poudarjal pravice in dolžnosti ter zasebno lastnino. Medtem, ko prebivalcem kolonije ni oporekal svobode, pa jih je opozarjal, da to ne pomeni, da je zemlja njihova. Svoboda in pravica do lastnine nista eno in isto.

Ne glede na vse težave pa July (2004, 66) ocenjuje, da je v obdobju od vzpostavitve kolonije pa do začetka 19. stoletja Sierra Leone postala stabilna skupnost z jasno določeno oblastjo in bolj ali manj jasnim načinom političnega delovanja in upravljanja. Toda to ne pomeni, da so ti procesi tekli gladko in da delovanje kolonije ni bilo pogojeno tudi s kontingentnostmi in nepredvidljivimi dogodki. *Sierra Leone Company* je na primer imela s kolonijo nemalo težav, saj so se pojavljali konflikti z skupnostjo Sherbro/Temne, kar je za družbo pomenilo, da so v nevarnosti njeni

profiti. Zato je leta 1806 *Sierra Leone Company* britanskim oblastem predlagala, da bi oblast nad kolonijo prešla neposredno pod britansko krono (Caulker 2009, 46-47). Naslednje leto je trgovina s sužnji bila prepovedana in ker je Anglija potrebovala v Zahodni Afriki oporišča, je s 1. januarjem 1808 tudi prevzela nadzor nad Sierro Leone. Po tem prelomnem obdobju je kolonija postala zatočišče na tisoče repatriiranih osvobojenih afriških sužnjev.<sup>90</sup> Za nas je pomembno, da je s tem Sierra Leone postal prostor, kjer so se formirale nove identitete in kjer se je ustvarjal prostor mimetičnosti nastajajočih subjektivitet: »Obstoj skupine osvobojenih Afričanov v kolonialni Sierr Leone, ki so bili podvrženi britanskim kulturnim praksam in načinov delovanja, je predstavljal platformo kulturne penetracije, hkrati pa deloval kot katalist za destabilizacijo in zavračanje kolonialne dominacije« (Wright v Paracka 2003, 11).

Pomemben vidik razvoja kolonije Sierre Leone so bile tudi izobraževalne politike. Prav ta kolonija je predstavljala pomemben teren strategij in tehnik razvoja izobraževalnega sistema. Kot smo že ugotovili, so bili vzroki za poudarjanje izobraževanja v okviru britanskega kolonialnega širjenja v Afriki številni in večplastni. Med drugim sta pomembna zavedanje o izobraževanju kot možnem načinu podreditve kolonialnih subjektov, prav tako pa je bilo posledično možno na ta način lažje uveljavljati gospodarsko izkoriščanje novonastajajočih kolonij. Poleg teh dveh razlogov pa je med kolonialisti obstajalo tudi prepričanje, da je izobraževanje del procesa civiliziranja podjarmljenih skupnosti. Med drugim je tudi Granville Sharp (v Bledsoe 1992, 186) trdil, da je »naravnega človeka mogoče civilizirati le prek razuma«. S tem si je Sharp zamislil kolonijo kot novo mejo med razumom in duhovnostjo. Za prevlado razuma pa je potrebno izobraževanje, kar so v Sierr Leone kaj hitro podkrepili tudi z institucionalno ureditvijo. Prvo formalno izobraževanje otrok naseljencev je potekalo že od leta 1792.

V razvoju izobraževalni sistemov v Zahodni Afriki v 18. in 19. stoletju so prevladovali krščanski misijoni in prav nič drugače ni bilo v Sierr Leone. Ne glede na to, da je poučevanje potekalo že od omenjenega leta 1792, je kasneje z ustanovitvijo *Church*

---

<sup>90</sup> »Med letom 1807 in 1840 je v Freetown prispelo več kot 60 tisoč Afričanov. Med drugim so ti 'povratniki' oziroma 'osvobojeni' Afričani prihajali iz etničnih skupin Yoruba, Ibo, Hausa, Bambara, Bassa, Kongo, Ashanti« (Paracka 2003, 10).

*Mission Society*<sup>91</sup> (CMS) leta 1799 organizacijo izobraževanja v glavnem prevzela prav ta družba. Družba je v koloniji leta 1829 odprla tudi prvo gimnazijo, *Fourah Bay College*, ki je sprva sicer deloval kot anglikanska misijonska šola. *Fourah Bay College* je uspel rekrutirati številne Afričane, ki so želeli pridobiti višjo izobrazbo, institucija pa je bil tudi odskočna deska za nadaljevanje študija v Veliki Britaniji (Paracka 2003). Šolanje so sicer organizirale tako kolonialne avtoritete kot tudi misijonarji, vendar so bili cilji izobraževanja v obeh povezani. Šole kolonialnih avtoritet so izobraževale predvsem v smislu praktičnih znanj ter manir, poleg tega pa je bilo zahtevno osnovno znanje o zgodovini, literaturi ipd. Misijonske šole pa so bolj poudarjale moralne vrednote, cilj pa je bil verska spreobrnitev šolajočih se subjektov. V obeh primerih so pri otrocih gojili t.i. manire civiliziranih skupnosti, ter jih spodbujali k zavračanju poligamije ter verovanja v 'napačne' bogove (Bledsoe 1992, 187). Paracka (2003, 24) navaja eno izmed takratnih poročil, ki dokazuje, kako zelo sta bili uradna kolonialna oblast in CMS povezani: »Krščanska ustanova Sierre Leone,<sup>92</sup> ki jo je ustanovila in jo podpira Misijonarsko društvo britanske Cerkve, ki skrbi za afriške otoke in za širitev krščanstva ter uporabnega znanja med domačini, je v ponos Britaniji, krščanskemu imenu in je neizmeren blagoslov za Afriko«.

Ključna vloga *Church Mission Society* je bila tudi pri organizaciji življenja prej omenjenih osvobojenih sužnjev, ki so množično prihajali v Sierro Leone po tem, ko je bila trgovina s sužnji leta 1807 prepovedana. Skupaj s kolonialnimi oblastmi je za njih vzpostavila posebne vasi, kjer so imeli otroci osvobojenih sužnjev prav tako priložnost izobraževanja ter priprav na morebitno prihodnje misijonsko delo. Ideja je bila, da se organizirajo urejene krščanske skupnosti. Kako pomembno vlogo je imela CMS v organizaciji družbe v Sierr Leone dokazuje tudi zapis A.B.C. Sibthorpa, prav tako osvobojenega Afričana, ki velja za enega prvih temnopoltih zgodovinarjev Sierre Leone: »vsi otroci, za katere se je pričakovalo, da bodo živeli s starši, so bili podvrženi nadzoru in negi misijonarjev in učiteljev, od trenutka ko so pristali, s čimer so jih zaščitili pred poganskimi vplivi svoji sonarodnjakov« (Sibthorp v Bledsoe 1992, 188).

---

<sup>91</sup> *Prej Society for Missions to Africa and the East* (Paracka 2003, 9).

<sup>92</sup> Krščanska ustanova Sierra Leone je predhodno ime *Fourah Bay Collega* (Paracka 2003, 21-22).

Misijonske družbe so dobro vedele, da bodo s temnopoltimi rekruti veliko bolj učinkovito širile vero. Afričani, ki so opravljali misijonsko delo so velikokrat bolj uspešno prepričevali pripadnike različnih etničnih skupin k spreobrnitvi. Tudi CMS je rekrutiral 'domače' ljudi. Med leti 1843 in 1899 je tako na primer v Zahodni Afriki v okviru CMS služilo duhovščino 112 domačih duhovnikov, od teh najmanj 100 iz Zahodne Afrike ter od teh okoli 70 iz Sierre Leone. Od teh 70 jih je okoli 55 v duhovništvo prišlo prek izobraževanja na *Fourah Bay* (Paracka 2003, 13). Po drugi strani pa je potrebno poudariti, da *Fourah Bay* ni vzgajal in izobraževal zgolj tiste, ki so želeli opravljati duhovniško ali misijonsko delo. Pogosto so učenci odhajali tudi v Anglijo, kjer so študirali pravo ali medicino. Med drugim je možnost nadaljnje študija medicine dobil James Africanus Beale Horton (Nicol 1969, 2-3), medtem ko je Samuel Ajayi Crowther izobrazbo prejel v Angliji,<sup>93</sup> šele kasneje pa tudi na *Fourah Bay Collegu*, kjer se je posvetil študiju jezikov. V okviru *Fourah Bay Collega* je Crowther postal tudi prvi temnopolti ravnatelj klasične gimnazije [grammar school] (July 2004, 143). Wilmot Blyden pa je, dobro poznavajoč kontekst delovanja CMS ter misijonskega dela, opozarjal na nekatere pasti izobraževanja izven afriške celine, saj je takšno izobraževanje razumel kot spodkopavanje afriške kulture in védnosti, obenem pa ravno iz teh vzrokov pozival k ustanovitvi zahodnoafriške univerze.

Kar je pomembno za našo nadaljnjo razpravo je, da so Afričani, ki so dobili priložnost študirati na *Fourah Bay Collegu* in tudi v Angliji, s tem pridobili novo dimenzijo, skozi katero so lahko reflektirali vprašanje afriških ter rasnih razmerij in identitet. Prav tako niso bili zgolj nemi prejemniki znanja in védnosti ter posnemovalci kulturnih ter družbenopolitičnih britanskih vzorcev, temveč so tudi kritično analizirali evropske kulturne in verske vplive v Zahodni Afriki, hkrati pa reflektirali in tudi sokonstituirali lasten položaj, vlogo v družbi ter tisto, čemur lahko rečemo afriškost oziroma afriška identiteta.

---

<sup>93</sup> Izobraževal se je v *Islington Collegu*, enem najbolj znanih učnih centrov za izobraževanje misijonarjev. Kakšne zahteve so postavljali za vse tiste, ki so opravljali misijonarski poklic glej Hodge (1971).

## 5 Afrika, afriškost in afriške identitete: teoretska refleksija in primer Sierre Leone

Formacija identitet(e) afriške celine ter afriškosti ima kompleksno zgodovino. Že ime kontinenta – Afrika – je eksternega izvora, pri čemer naj bi ime v času antičnega Rima uporabljali predvsem za geografsko območje Severne Afrike, potem pa se je uporaba izraza okoli prvega stoletja pred našim štetjem razširila na celoten kontinent oziroma geografska območja kontinenta, ki so bila do tedaj znana.<sup>94</sup> Paul Tiyambe Zeleza (2006) zato ugotavlja, da je bila formacija imena v smislu kartografskega apliciranja postopna in pogostokrat kontradiktorna, saj se je ime Afrike najprej omejevalo na severni del celine, nato pa je referenca za 'pravo' Afriko postala subsaharska Afrika. Že to 'premeščanje' Afrike kot geografskega prostora ter skupa reprezentacij oziroma Afrike kot historičnega fenomena, nakazuje na to, da gre za invencijo in idejo.

Valentin Mudimbe (1988; glej tudi Mudimbe 1994) je celovito reflektiral procese konstrukcije Afrike ter njenih reprezentacij skozi evrocentrične kategorije in konceptualne sisteme. Antropološke definicije Afrike, misijonske terenske aktivnosti ter zahodni filozofski družbeni inženiring so med drugim sestavljali mozaik

---

<sup>94</sup> Toda to nikakor ne pomeni, da je izvor besede Afrika zagotovo starorimski. O izvoru obstajajo številne razprave, med drugim se omenja sedem možnih različnih izvorov besede Afrika. 1. Kot že rečeno, ime Afrika lahko izvira iz časa Antike in se je uporabljala za geografsko področje, ki so jo Grki poimenovali Libija. Najverjetneje gre za latinizirano ime berberske etnične skupine Aourigha; 2. Beseda Afrika je lahko izpeljanka iz dveh feničanskih terminov, ki se navezujeta na koruzo ali sadje (*pharika*); Afrika v tem kontekstu lahko pomeni zemlja koruze ali sadja; 3. Izvor besede Afrika je lahko v feničanskem korenu besede *faraqa*, ki pomeni ločitev ali diaspora; 4. Afrika lahko izvira iz latinskega pridevnika *aprica*, ki pomeni sončno, ali iz grške *aprikē*, ki pomeni svobodo oziroma odmaknjenost od mrzlega; 5. Nekatere teorije iščejo izvor besede Afrika v Sanskrtu ali Hindu jeziku, v katerih koren besede *Apara ali Africa* pomeni tisto, kar v geografskem smislu prihaja na Zahodu »za tem«, v tem primeru je Afrika zahodni kontinent; 6. Beseda Afrika lahko izvira iz imena jemenskega poglavarja Africusa, ki je zavzel Severno Afriko v drugem tisočletju pred našim štetjem ter ustanovil mesto Afrikyah; 7. Beseda Afrika lahko izvira iz besede *Afer*, ki je bil pravnuk Abrahama ter družabnik Herkulesa (Zeleza 2005, 19).

Ker so ti izvori prevladujoče razumljeni kot zunanji celini Afrike, je nigerijski literat, tudi dobitnik Nobelove nagrade za literaturo, Wole Soyinka, premišljal kako bi lahko ime afriške celine naredil bolj avtentičnega, da bi torej ime celine bilo afriškega izvora. Njegov predlog sta bili besedi *Abibirim* in *Abibiman*, ki izvirata iz jezika Akan, sicer jezika, ki se ga uporablja oziroma govori v Gani (Makoni and Pennycook 2007, 4) in se navezujeta na *afriškosot in črnskost* [blackness]. Vendar, kot pokaže tudi Zeleza (2006) se predlog Soyinke nikoli ni prijel, saj ni upošteval v historičnih kontekstih vzpostavljenih pomenov Afrike, ki so jih Afričani neprestano redefinirali in reartikularili v lastne namene. Semiotični afriški nacionalizem Soyinke, ki se skriva za predlogom uporabe novih izrazov za Afriko, je problematičen, saj afriškost veže izključno na črnskost, kar pa je tako ali tako prevladujoča podoba Afrike.

artikulacije ideje Afrike. Že omenjeni Mudimbe ter Curtin (1964) sta analizirala, kako so popotniki, navigatorji, kolonialisti, misijonarji ter kolonialni antropologi prispevali k oblikovanju ideje Afrike ter afriškosti (afriške identitete). Tako kot pri vseh drugih izumljenih tradicijah ali idejah, je tudi ideja Afrike evolvirala skozi heterogene in kompleksne politične ter druge družbene procese, katerih rezultat je tudi današnje razumevanje in današnja podoba Afrike kot celine. Zeleza (2006) zato v tem smislu opozarja, da je zavedanje te kompleksnosti pomembno pri razumevanju afriškosti in afriških identitet, saj prav ta kompleksnost pogojuje njihov način premišljanja. Ideja Afrike je večpomenska in v sebi heterogena, kar pomeni, da je kakršno koli iskanje pomenov afriške kulturne identitete ali afriške nacionalne identitete, kakršnokoli iskanje kaj je Afrika ali kdo je Afričan, vedno spolzek teren, saj ti imenovalci vedno nihajo med esencializmom in kontingenco. Opisovanje in definiranje Afrike ter z njo povezanih fenomenov ali identitet zato vedno vsebuje diskurze o Afriki, paradigme, politike, procese in prakse skozi katere je ideja Afrike bila konstruirana ter zamišljena.

Tako razumljen proces invencije ali konstrukcije Afrike pušča kakršno koli definicijo, ali poskus definicije, odprt različnim problematiziranjem. Procesi kot so trgovina s sužnji, imperializem ter kolonializem, ki so izjemno raznoliko v okviru različnih kontekstov vplivali na formacije pomenov in idej o Afriki in afriškosti še dodatno prispevajo h kompleksnosti premišljanja afriških identitet. Afriški nacionalizem ter gibanje panafricanizma kljub poskusom v njunem okviru nista dala odgovora na to, kaj pomeni biti Afričan in morda je ravno v teh neuspehih, če jim tako sploh lahko rečemo, del odgovora. Prav ta izmuzljivost in ambivalentnost afriških identitet je fascinacija mnogih znanstvenih razprav in del političnih diskurzov o celini.

Toda, če je Afriko tako težko definirati oziroma je to vedno-že spodleteli poskus, kako lahko potem definiramo ali sploh mislimo, kdo so Afričani in kaj torej je afriška identiteta? V tem kontekstu je smiselno trditi, da je Afrika tako realnost kot tudi zamišljena ideja, katere meje in pomenskosti – geografske, historične, kulturne – so se spreminjale glede na prevladujoče koncepcije in konfiguracije globalnih ter lokalnih razmerij moči in različnih družbenopolitičnih procesov, med drugim tudi afriškega nacionalizma.

V tej kompleksnosti historičnega formiranja afriškosti oziroma afriških identitet je mogoče opredeliti splošne zgodovinske procese, ki so vplivali na njihovo oblikovanje. Morda najvplivnejši je že omenjena trgovina s sužnji. V okviru slednje je bilo v prisilno migracijo poslanih največ ljudi v zgodovini človeštva in je imela, ter še vedno ima, pomembno vlogo pri razvoju identitete afriškega kontinenta ter pomenov afriškosti (glej Wax 1980). Trgovina s sužnji ni botrovala le formiranju afriške diaspore v Amerikah, temveč je rezultirala v oblikovanju celotnih držav, katerih večinski prebivalci so bili Afričani. Skozi tovrstne politične formacije se je ime Afrika populariziralo, prav tako pa so se oblikovali raznoliki in kompleksni pomeni afriških identitet.

Skozi kolonializem, z njim povezanimi izjemno heterogenimi praksami ter védnostnimi okviri oziroma režimi je rasa postala eden ključnih dejavnikov pri definiranju pripadnosti in državljanstva v Afriki. Mamdani (1996) trdi, da je kolonializem proizvedel specifično obliko državljanstva, ki je bila artikulirana predvsem skozi vprašanje odnosa med tem, kar lahko označimo z 'avtohtonim' prebivalstvom in kolonizirajočimi subjekti. V tem razmerju so bile različne oblike državljanstev vedno utemeljene v izključevanju avtohtonega prebivalstva. Prevladujoči afriški nacionalizem tega problema ni uspel razrešiti, saj je matrico zgolj sprevrnil; na mesto kolonizirajočega subjekta je postavil tiste subjekte, ki naj bi bili avtohtono prebivalstvo, na mesto slednjih pa postavil kolonizirajočega. Ta afriški nacionalizem je imanenten logiki kolonializma, zaradi česar se ni mogel izogniti rasni in etnični diskriminaciji.

V tem smislu je mogoče trditi, da so afriške identitete produkt kombinacije tistega, kar je drugje in tega, kar je tu. Afriška identiteta zato ni nič takega, kar bi bilo ujeto v geografskem prostoru kontinenta in kar bi ne bilo v neprestanem stiku z zunanjim okoljem. Afriška identiteta se je skozi svoje transformacije in historične pojavnosti oblikovala skozi ekstravertiranost in ne introvertiranost. Tudi Jean-François Bayart (2000) pokaže, da kontinent ni bil nikoli izvzet iz dogajanj v svetovnem merilu.

To razmerje med geografskim 'tu' (afriški kontinent) in 'drugje' (geografska področja izven afriškega kontinenta) je osnovni temelj teoretiziranja afriške identitete. Akademske debate se pri tem osredotočajo na formacije afriških identitet predvsem v okviru atlantskega sveta (trikotnik Velika Britanija – Amerike – Afrika). To

geografsko področje kot ključno prizorišče formacije različnih ambivalentnih in mimetičnih identitet je dobilo (še bolj) pomembno mesto v akademskih razpravah predvsem po objavi vplivnega dela Paula Gilroya *Black Atlantic* (1993). V njem Gilroy razpravlja o procesih vzpostavljanja »dvojne zavesti«, <sup>95</sup> črnih identitet, ki so nastajale v okviru pogajanj med 'biti temnopolit' in 'belsko subjektiviteto'. Čeprav so te identitete nastajale na področju Atlantika, pa je pomembno, da je Gilroy opozarjal na heterogenost družbenopolitičnih mikro-kontekstov v katerih so nastajale črnske identitete. S tem je vnesel idejo, da so identitete temnopolitih nastajale obenem v makro okvirih Atlantika in vsakokratnih mikro-kontekstih. S tem je zavrnil tudi pan-afriško esencialistično idejo o enovitosti afriške identitete; Gilroy je namreč s svojim teoretiziranjem opozoril na to, da ni zgolj ene temnopolite ali afriške identitete, temveč so te ravno zaradi specifičnih okoliščin, ambivalentnih situacij in vsakokratnih kontingenc inherentno heterogene. <sup>96</sup> Toda to hkrati ne pomeni, da je pristal na 'pluralistično' perspektivo, v kateri je črnkost preprosto 'plavajoči označevalec', ki ga je možno napolniti s kakršno koli vsebino. Prav zato tudi misli kulturno in družbenopolitično izražanje temnopolitih skozi koncept dvojne zavesti (Evans 2009). Ta (geografski) okvir, ki ga uporabi tudi Gilroy, predstavlja, kot že rečeno, temeljne koordinate pri proučevanju formiranja identitet temnopolitih oziroma Afričanov.

Kljub temu, da se poudarja, da je kreacija afriške identitete specifična invencija, to ne pomeni, da je nastala brez določene osnove oziroma izven materialnih pogojev. Poudarili smo že, da so afriške identitete produkt, odvisen od vsakokratnih mikro-kontekstov, vendar obenem tudi produkt širših družbenopolitičnih procesov, kakršna je bila trgovina s sužnji. Te identitete so nastajale torej v okviru specifičnih okolij, kjer so se razvijale specifične védnosti in prakse ter razmerja moči, v okviru katerih so nastajale ideje o afriškosti in afriški identiteti, hkrati pa so bila ta specifična okolja povezana s širšimi konteksti in procesi ter vedno novimi

---

<sup>95</sup> Koncept dvojne zavesti (double consciousness) je Gilroy prevzel od pomembnega afroameriškega misleca in borca pravice temnopolitih W.E.B. Du Bois (1868-1963). Glej Du Bois (2007).

<sup>96</sup> Dober primer je na primer vzpostavljanje ideje afriškosti in afriške identitete v okviru elitne šole Achimota na Zlati obali, ki jo je ustanovila britanska kolonialna oblast v poznih 20ih letih 20. stoletja. Šola je bila ustanovljena za izobraževanje bodočih afriških intelektualcev, ki naj bi prevzeli politično upravljanje in vodenje območja. V tem okviru (ki pa je seveda bil povezan z drugimi, širšimi konteksti) se je poučevalo tudi o 'afriški kulturi', prek česar se je vzpostavilo specifično razumevanje afriške identitete ter so se konstituirale podobe o Afričanin in afriški kulturi nasploh (Coe 2002).



realnostmi. Hakim Adi (2000) na primer pokaže formacijo afriškosti in afriške identitete med Afričani, ki so delovali v Britaniji. Opozori sicer, da so te formacije v različnih časovnih in političnih okvirih potekala različno, vendar jih je novo okolje, v katerem so se znašli, determiniralo v smislu njihovega povezovanja in premišljanja vloge temnopoltih (Afričanov) v Britaniji. Pomembno je, da so Afričani ne le premišljali vprašanja, povezana z afriško identiteto, temveč, v povezavi s tem, tudi o drugih političnih vprašanjih. Prispevali so k formaciji različnih radikalnih političnih zahtev delavskega razreda ter k formaciji anti-imperialnih politik.

Upoštevati je torej potrebno posebne značilnosti mikro-kontekstov, ki pa so vedno vpeti v širše strukture in družbenopolitične (ter gospodarske) procese. V kolikor ne bi upoštevali te dialektike, bi, rečeno z Wolfom (1999), ustvarili umetne meje etničnih, kulturnih ali nacionalnih skupin, jih spremenili v objekte ter ustvarili model teh skupnosti kot biljardnih krogel, ki se lahko med sabo dotikajo in trkajo druga ob drugo, vendar medsebojno ne vplivajo na strukturo in obliko vsake od njih. Ob tem je potrebno, ko premišljujemo vprašanja pojava in formacije ter heterogenih transformacij afriških identitet in afriškosti, upoštevati dva, lahko bi rekli nasprotujoča si tokova znanstvenih debat. Prvi opozarja na pretirano (antropološko) poudarjanje velike etnografske kompleksnosti Afrike, drugi tok pa opozarja na podcenjevanje in pretirano reduciranje teh kompleksnosti.

Ti konceptualni uvidi so pomembni pri proučevanju specifičnih historičnih kontekstov v katerih želimo razumeti nastanek afriških identitet in ideje afriškosti, eden takšnih pa je zagotovo tudi proces etnogeneze med osvobojenimi sužnji – Afričani, ki so jih z ladij, ki so (po aboliciji) bile vpletene v nelegalno trgovino s sužnji, osvobodili in nastanili v Sierri Leone, predvsem v prvi polovici 19. stoletja. Ti osvobojeni sužnji so se znašli v povsem novem okolju, prihajali pa so iz različnih okolij oziroma območij ne le Zahodne Afrike, temveč celo širše. To pomeni tudi, da je prihajalo do soočenj, prekrivanj, mešan in stapljanj različnih afriških ljudstev, ustvarjala pa se je nova skupnost v koloniji, ki je bila v sebi heterogena in kompleksna. Ne le to: v koloniji je živela tudi skupnost temnopoltih Afričanov, ki so bili v suženjstvu v Amerikah, potem, ko so bili osvobojeni, pa so se vrnili v Afriko. Prav zaradi te heterogenosti je kolonija Sierra Leone predstavljala kompleksno polje nastajanja specifičnih skupnosti ter formacij identitet. V tem polju je seveda

potrebno upoštevati tudi vlogo kolonialnih administratorjev in ostalih funkcionarjev v okviru kolonije, ki so s postavitvijo političnih institucij ter družbenopolitične ureditve nasploh sokreirali in sokonstituirali specifično razumevanje afriških identitet in afriškosti. Poleg tega je potrebno upoštevati tudi aktivnosti misijonarjev, ki so tudi prek vzpostavljanja izobraževalnega sistema in vodenja izobraževalnih ustanov širili krščanstvo, vendar tudi znanje jezikov in drugih znanj ter veščin.

Afričani, ki so se nenadoma znašli v koloniji Sierr Leone kot osvobojeni posamezniki, so se morali relativno hitro prilagoditi na nove realnosti in novo ureditev. Čeprav velika večina osvobojenih temnopoltih v Sierr Leone ni bila v suženjstvu onkraj Atlantika, so tu doživeli relativno podobne kulturne izmenjave: Evropejci so bili v manjšini, vendar so njihove vzpostavljene institucije, pa tudi jezik, ki se je uporabljal, bili dominantni. V okviru teh mobilnosti in izmenjav so temnopolti pridobivali znanja drugih jezikov, med drugim so se angleščina ter tudi drugi evropski jeziki (npr. portugalsščina) uporabljali precej ekstenzivno in, če so želeli temnopolti aktivno sodelovati v teh izmenjavah in srečevanjih, potem so morali vsaj do določene mere zaobvladati različne načine sporazumevanj. V Sierr Leone je, ker so temnopolti prihajali iz različnih okolij, obstajal cel diapazon afriških jezikov, v tem konglomeratu pa se je kot prevladujoče sporazumevalno sredstvo vzpostavljala angleščina (Northrup 2006, 6). To pa ne pomeni, da so ostali jeziki bili enostavno pozabljeni. Ekstenzivna študija, ki jo je lingvist Sigismund Wilhelm Koelle po naročilu CMS opravil v petih letih, od konca leta 1847 do začetka 1853, identificira okoli 160 različnih jezikov, pri čemer v število niso vključeni njihovi dialekti (Curtin in Vansina 1964). Pomembno je, da so se ti jeziki med seboj začeli mešati, prihajalo je do fuzij in prepletov in tudi angleščina je v tem okolju pridobivala različne enačice.

V okolju kolonije Sierr Leone je pomembno vlogo igrala tudi religija. Večinoma so bili osvobojenci vključeni v skrbniški sistem anglikanskih, metodističnih ali baptističnih misijonskih društev, ki so za novonaseljence urejali prebivališča, prehrano ipd., za mlajše pa tudi izobraževalni sistem. Toda to nikakor ne pomeni, da so bili temnopolti povsem pasivni in so dopuščali urejanje njihovega statusa in bivanja brez pomislekov. Pri organizaciji življenja v koloniji so aktivno sodelovali, saj je tudi administracija, tako kolonialna, kot tudi misijonarska, bazirala na ideji sodelovanja temnopoltih. To je narekovala že večkrat omenjena visoka stopnja

umrljivosti belopoltnih v Afriki, hkrati pa so misijonarji sklepali, da bodo temnopoltni veliko hitreje sprejeli novo vero, v kolikor jih bodo k temu spodbujali njim enaki, predvsem mladi v okviru izobraževalnega sistema. Christopher Fyfe (1962) ob tem pravi, da je izkušnja zaslužnitve in nasilne premestitve oziroma iztrganja iz domačega okolja predstavljala specifično obliko travmatske izkušnje, zaradi katere so bili bolj dovzetni za nove religiozne ideje.

Vsi ti dejavniki so tesno povezani s (trans)formacijo idej, ki so jih (prisilno) migrirajoči temnopoltni posamezniki v opisanem kontekstu imeli o tem, kaj pomeni Afrika, kdo so Afričani in kaj je afriškost. Formacija predstav o teh idejah je potekala v okviru razmerij med afriškimi ljudstvi, v okviru zaslužnjevanja, v okviru preprodaje sužnjev Evropejcem, v okviru drugih odnosov z Evropejci kot tudi v okviru razmerij med kolonialnimi administratorji, misijonarji in v kontekstu razmerij z različnimi afriškimi družbenimi skupinami. Proces trgovine s sužnji je bistveno prispeval ne le k razvoju zavedanja o določenih skupnih značilnostih temnopoltnih prebivalcev afriške celine, temveč tudi k osmišljanju teh značilnosti kot identifikacijskih elementov. Northrup (2006, 8) piše, da so tudi prebivalci Sierre Leone začeli svojo identiteto dojemati, *vis-à-vis* Evropejcem, kot afriško, čeprav se je ta identiteta formirala hkrati s konstitucijo bolj partikularnih etničnih identitet, ki je imela podlago v kompleksnosti etnij iz katerih so prihajali temnopoltni. Pomembno je torej, da formacijo afriške identitete ne razumemo mehanicistično v smislu prehajanja identitete od bolj partikularne k splošni, kar z drugimi besedami pomeni, da se posamezniki niso najprej dojemali kot individuumi določene etnične skupnosti nato pa to dojemanje zamenjali za afriško identiteto. Ti procesi so bili hkratni in so se med seboj pogojevali, dopolnjevali, se spajali, pogosto pa so bili tudi podlaga za konflikte. Etnične skupnosti prav tako niso bile nekaj, kar je obstajalo 'prej', 'od nekdanj' in kar bi Afričani v Sierr Leone prinesli s seboj. Ta proces konstrukcije etničnih skupnosti je vedno v teku in v njem ni nič naravnega, kar kaže tudi politična institucija popisa prebivalstva v Sierr Leone, izvedene v letu 1848 (Curtin in Vansina 1964).<sup>97</sup> Popisovalci so ustvarili nabor 19-ih 'plemen' v katere so nato razvrščali

---

<sup>97</sup> Popis je odredil takratni guverner Sierre Leone Benjamine Pine, s čimer je kolonialni aparat želel preveriti število ljudi, ki so prebivali v koloniji. Toda popis je bil celovit zgolj za področje mesta Freetown ter njegovih predmestij, ki je takrat obsegalo skupaj 18.190 prebivalcev. Ocene so, da je to predstavljalo le okoli 36% delež celotnega prebivalstva kolonije (Curtin and Vansina 1964, 207).

prebivalce Sierre Leone. Philip D. Curtin Curtin in Jan Vansina (1964) opozarjata, da je bil nabor sestavljen na podlagi jezikovne raznolikosti kot ključne identifikacijske značilnosti netočen in deloma arbitraren, zaradi česar lahko rečemo, da je reduciral družbenopolitično kompleksnost in hkrati s tem ustvarjal nov način klasificiranja afriških etničnih skupnosti. Northrup (2006, 11) v tem smislu pokaže, kako so določene skupine, ki bi jih prav lahko med se boj ločevali, dobile skupno identiteto prav prek popisa, saj so bile v njegovem okviru združene. Tiste kategorije oziroma plemena, ki so bila tekom popisa ustvarjena v namen kategorizacije ljudi, so pomenila invencijo homogenosti tistih skupnosti, ki na območjih od koder so prihajala, niso bile ne politično enotne, prav tako pa niso uporabljale istega jezika. Veliko Afričanov, kot nadaljuje Northrup (ibid.), pa je bilo iz popisa enostavno izpuščenih, ali pa se jih je kategoriziralo kot 'ostala manjša plemena'.

Na podlagi teh političnih procesov je jasno, da so nove (skupinske) identitete nastajale na podlagi povsem arbitrarnih odločitev kolonialnega aparata, vendar hkrati tudi nekaterih dejavnikov (npr. jezik), ki so predstavljali nekakšno podlago za identitetno formacijo. Nove (etnične) skupnosti so nastajale na podlagi razlikovanj do drugih skupnosti, hkrati pa so temnopolti oblikovali skupinsko identiteto v okviru stikov z Evropejci in kolonialnimi ter misijonarskimi britanskimi uslužbenci. V tem pogledu je zanimivo, da k novim formacijam skupinskih identitet ni prispeval le popis, ki smo ga omenili, temveč tudi proces naseljevanja osvobodencev. Najprej so osvobodence namreč naseljevali po četrteh in vaseh glede na (dozdevne/arbitrarno izbrane) etnične oziroma plemenske pripadnosti, kmalu pa se je takšna sistematizacija začela rušiti, zaradi česar so novoprišleke naseljevali brez tovrstne organizacijske ideje. Tudi s tem je prišlo do (nadaljnjih) različnih fuzij in mešanj etničnih značilnosti (Fyfe 1962).

Ta heterogenost različnih družbenopolitičnih procesov je determinirala načine razumevanj tako partikularnih afriških skupinskih identitet, kot tudi percepcije o določeni splošni afriški identiteti. Ni potrebno posebej poudarjati, da so bili ti procesi vpeti v širše globalne kontekste in bili konstituirani vedno v razmerjih z drugimi takratnimi dogodki, fenomeni in ureditvami. To pomeni, da formacije afriških identitet in idej o afriškosti ne smemo misliti kot samozadostne in omejene zgolj na kolonijo, prav tako pa niso potekale zgolj v obdobju prve generacije

prišlekov/osvobodjencev. Že na začetku tega poglavja smo poudarili, da so formacije idej o afriškosti in afriških identitetah raznolike in nikoli končan proces ter kot take nekaj, kar je vedno-že v spreminjanju, nastajanju, transformaciji; nekaj, kar prevzema vedno nove pomene in je inherentno spreminjajočim se družbenopolitičnim razmerjem, odnosom moči oziroma oblastnim razmerjem. S tem moramo tudi kolonijo Sierro Leone razumeti kot zgolj del širšega konteksta, vendar s svojimi specifičnostmi. Nove (etnične) identitete in nova razumevanja afriškosti so prehajale meje kolonije in se širile tudi v druge dele Afrike, prav tako pa so formativni procesi drugod imeli vpliv tudi na procese v koloniji. S pregledom in interpretacijo idej afriških političnih mislecev, ki sledi v naslednjem sklopu, bomo skušali prikazati tudi to kompleksnost – družbenopolitična razmerja, procese in fenomene, ki so pogojevali okvire delovanja posameznih avtorjev in formacijo njihovih idej ter kako so te politične ideje (posredno prek premislekov o drugih političnih fenomenih kot tudi povsem neposredno) bile hkrati imanentne prevladujočim družbenopolitičnim konstelacijam, obenem pa njim uporne, izzivajoče in kontrirajoče. Hkrati bomo s tem naslovili tudi, kako so afriški politični misleci skozi svojo misel osmišljevali različne koncepcije afriškosti in afriške identitete.

## **AFRIŠKA POLITIČNA MISEL (18. IN) 19. STOLETJA**

V tem sklopu se lotevamo preišljevanja političnih idej štirih afriških mislecev, ki so delovali tekom 19. in deloma 18. stoletja. Čeprav smo v teoretski razpravi o načinu prakticiranja zgodovine političnih idej pokazali, da se zaradi specifičnih pogojev in njim inherentnim praktičnim nasledkom v okviru zgodovine političnih idej kot poddiscipline politične znanosti formirajo kanonske oziroma tradicionalne ideje, druge pa so utišane in zanemarjene, pa to nikakor ne pomeni, da so povsem nevidne ali v znanstvenih razpravah neprizotne. Prav zato, ker so afriški misleci in njihove politične ideje, čeprav marginalno, prisotne v akademskih debatah, je na mestu reflektirati, na kakšen način so ti avtorji interpretirani, kako so predstavljene njihove ideje in kakšno mesto zasedajo. Že v uvodu smo namreč poudarili, in to bomo skušali bolj poglobljeno premisliti tudi v kritični refleksiji zgodovine afriških političnih idej v okviru politične znanosti, da so afriške (politične) ideje oziroma afriška (politična) misel hitro označene kot zgolj približek tistemu, kar naj bi bili poglobljeni, eruditski, kontemplativni in rigorozni (filozofski) premisleki zahodnih političnih mislecev. Posledično seveda velja premisliti, preden naslovimo različne vidike in tematike izbranih afriških mislecev, kaj takšne oznake pomenijo in kakšne posledice imajo za status afriških političnih idej v okviru politične znanosti.

### **6 Zgodovina afriške politične misli: pregled in interpretacija stanja discipline**

Če o afriški filozofiji obstaja vrsta razprav, debat in polemik (glej na primer Wiredu 2004; Brown 2004), na področju študij o afriških političnih idejah vlada skorajda popolno mrtvilo. Če na tematiko afriških politik, afriških političnih sistemov in zgodovine afriških mednarodnih odnosov lahko najdemo mnoga znanstvena dela (glej na primer Bayart 2000; Hyden 2006; Thomson 2000), pa na področju zgodovine afriških političnih idej zija črna luknja. Le malo je bilo poskusov, ki bi sistematično premislili dosežke afriških intelektualcev in/ali političnih mislecev (Boele van Hensbroek 1999; July 2004; Mutiso in Rohio 1975). Pravzaprav obstaja manko

znanstvenih del, ki bi teoretsko reflektirali in se lotili interpretacije dosežkov afriških političnih mislecev (Martin 2005), kar je morda, kot že rečeno, ob precejšnji debati o naravi in statusu afriške filozofije, na prvi pogled nenavadno. To ugotavlja tudi Boele van Hensbroek (1999, 1), ki trdi, da so študije in raziskave o afriški intelektualni misli ostale marginalne. Če si je praktično nemogoče zamisliti, da bi evropska zgodovina ali zgodovina Združenih držav Amerike ostala brez neposrednih referenc tudi na zahodne politične mislece, pa je, ko se govori o zgodovini Afrike, kot pravi Boele van Hensbroek (ibid.), očitno mogoče shajati tudi brez iskanja virov v afriški intelektualni misli. V primerih, ko je afriška misel objekt premisleka, pa je pogosto osmišljena predvsem skozi metafizične sisteme, posamezni misleci pa so le redkokdaj omenjeni.

Zanimivo je, da so znanstvena dela, ki so se lotevala osmišljanja in analize afriške politične misli, v veliki meri nastala v 60-ih in 70-ih letih prejšnjega stoletja. Med drugim je takrat nastal kompendij tekstov z naslovom *Ideologies of liberation in Black Africa 1856-1970: documents on modern African political thought from colonial times to the present*, ki ga je uredil Ayodele Langley (1979). Kompendij je zbirka dokumentov, tekstov, časopisnih člankov in govorov ter različnih pomembnejših deklaracij. Prek njih so predstavljeni misleci kot so na primer Edward W. Blyden, J. E. Casely Hayford, Benjamin Nnamdi Azikiwe, Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Leopold S. Senghor, Tom Mboya, Milton Obote, Julius Nyerere, Kenneth Kaunda, Haile Selassie, Nelson Mandela in Amilcar Cabral. Gre torej za poskus pregleda velikih afriških mislecev, ki so pustili pečat ne le v Afriki, temveč tudi v širšem mednarodnem intelektualnem prostoru. Toda zbirka Langleya je, po besedah Sama C. Nolutshunge (1981), premalo strukturirana in premalo konsistentna, da bi lahko predstavljala celovit in koherenten pregled afriške politične misli.

Obširno kolekcijo pomembnih del v okviru afriške politične misli sta leta 1975 izdala tudi Gideon-Cyrus Makau Mutiso in S. W. Rohio (1975). Prav tako kot pri Langleyevi zbirki, so tudi tu zbrani različni dokumenti, ki sta jih označila kot relevantne prispevke k afriški politični misli. Ti dokumenti so razdeljeni v osem različnih tematik, med njimi na primer nacionalizem (kulturni, radikalni, ideološki itd.), rasa in kolonialni imperializem, neokolonializem in afriško gibanje neuvrščenih (Kirk-Greene 1977). Zbornik je očitno posvečen tematikam, ki so bile v času njegovega

izida ključne in je kot tak bil mišljen kot sodobni kompendij, ki neposredno ne posega v polje zgodovine političnih idej, temveč želi bolj osvetliti diapazon različnih sodobnih prispevkov k specifičnim tematikam.

Avtor Kola Adelaja pa je, na primer, leta 1969 in 1971 objavil članek v dveh delih z naslovom *Sources in African Political Thought* in v njem ponudil bolj historičen premislek afriških političnih idej. V obeh člankih se je lotil interpretacije Blydna, vendar je v prvem (Adelaja 1969) članku premišljal vprašanje religije in njenega vpliva na razvoj afriških političnih idej, v drugem (Adelaja 1971) pa se je lotil koncepta afriške osebnosti ter premisleka, kaj ta koncept predstavlja v Blydnovi politični misli.

Ne glede na to, ali so bili interpreti afriških političnih idej bolj usmerjeni k sodobnim, takrat aktualnim političnim temam, konceptom, praksam in načinom delovanja ali pa bolj k historičnim kontekstom afriških političnih idej, je vsekakor v 60-ih in v 70-ih letih prejšnjega stoletja poraslo zanimanje za to tematiko. Tudi Jewsiewicki in Mudimbe (1993) ugotavljata, da so se v 70-ih letih 20. stoletja afrikanisti začeli zanimati za družbeno zgodovino afriškega kontinenta, pri čemer je prednjačila predvsem intelektualna zgodovina. Kot že rečeno, je v identificiranih dveh desetletjih potekalo kreativno oblikovanje védnosti o zgodovini afriške politične misli. Lahko rečemo celo, da je ravno prek projektov zbiranja ključnih dokumentov najvidnejših afriških mislecev nastajal kanon afriških političnih idej. Tem pomembnim intelektualnim aktivnostim, kot je sestavljanje zbornikov, pa nista sledila poglobljena debata ali kritični premislek. To seveda ne pomeni, da na to tematiko sploh ni bilo znanstvene refleksije, vendar pa je ta bila gotovo manjša kot v 60-ih in 70-ih letih 20. stoletja. Pomanjkljiva historiografija afriške intelektualne zgodovine je posledično rezultirala tudi v zgolj sporadičnih kritičnih diskusijah o predhodnih znanstvenih analizah in ugotovitvah v okviru te discipline.

Analize (glej na primer Clapham 1970; Hyden 1967) premišljajo afriške politične ideje predvsem kot neposredno funkcijo afriške politike oziroma afriških politikov. Ta vzgib je posledica predpostavke, ki izhaja iz domnevne ločenosti političnih idej in politike. Z drugimi besedami, zgodovino zahodnih političnih idej obvladuje predpostavka o ločenosti političnih filozofov od 'dnevne' politike. Kot da sami niso participirali, ustvarjali in kreirali političnega prostora, temveč le iskali, snovali in



reflektirali različne politične ureditve, koncepte, teorije. Zahodni misleci so po tej ideji nenavezani, celo odcepljeni od politike, medtem ko so afriški misleci – tako večina interpretacij – *najprej* politiki, šele nato politični misleci ali filozofi. Njihove ideje so navezane na politiko, so politično orodje, so politične ideologije. Rojene so le za to, da bi služile kot politični manifesti in politična propaganda.

Na pojav večjega zanimanja za afriško politično misel v 60-ih letih se je odzval tudi Kenneth W. Grundy (1966), ki je v preglednem članku lotil popisa različnih afriških političnih idej, njihovih refleksij ter interpretacij. V samem izhodišču prispevka Grundy (1966, 674) poudari, da kljub povečanemu interesu za afriško politično misel to ne pomeni, da so študije afriških političnih idej številčne. Ravno obratno, teh je malo, sploh v primerjavi z interesom za politična dogajanja na afriški celini. Grundy torej opozori, da so ob procesih dekolonizacije afriških držav potekale večinoma znanstvene razprave o političnih procesih, ki se jih v popularnem diskurzu označuje z 'dnevno politiko', manj pa so bili ti politični procesi premišljeni kot del afriških idej, še manj pa so bile naslovljene same afriške politične ideje. Cilj Grundya (ibid.) je opraviti pregled teh idej, ki so, kot pravi, »ideje, ki so vplivale na in ki so jih producirali moderni politiki v (novonastalih) neodvisnih afriških državah«. Pregled je torej namenjen predvsem tistim političnim idejam, ki so povezane s političnimi elitami in so jih elite producirale ali pa so se na njih pri svojem delovanju opirale.

Eno glavnih vprašanj, ki ga naslovi Grundy (1966, 675) je, katere oziroma kakšne politične ideje afriški voditelji zagovarjajo oziroma sprejemajo.<sup>98</sup> Na podlagi del kot sta Charles F. Andrainova (1964) *Democracy and Socialism: Ideologies of African Leaders* ter David E. Apterjeva (1964) *Ideology and Discontents* ugotavlja, da je ključno oziroma bistveno vprašanje afriških voditeljev, kako razumeti demokracijo in socializem *vis-à-vis* evropskim različicam teh dveh političnih ureditev. Tudi ob pregledu del Thomasa Hodgkina (1956) ugotavlja, da so v ospredju afriške politične misli ne le prevzemanje političnih konceptov, temveč kako te koncepte prilagoditi afriškemu kontekstu, prav te dejavnosti pa so tudi prevladujoče premišljane v okviru znanstvenih razprav o afriških političnih idejah in afriških političnih mislecih. Prav tako so identificirani ključni koncepti v okviru afriških političnih idej še tradicija,

---

<sup>98</sup> Vprašanje je simptomatično, saj je v ozadju tega vprašanja ideja, da so Afričani (afriške elite) *najprej* politične ideje prevzemali, šele nato (če sploh) so politični misleci.

mobilizacija, prav tako pa marksizem, parlamentarizem, ter tudi islam. Ti koncepti naj bi v okviru afriške politične misli služili predvsem političnim intervencijam, kako politizirati družbeno življenje ter kako jih uporabiti v političnih doktrinah zato, da bodo služili kot nekakšne 'politične religije' (Grundy 1966, 675).

Naslednje vprašanje, ki ga Grundy zastavi je, derivat česa so afriške politične ideje oziroma kaj so njihovi izvori. V tem okviru najprej izpostavi deli Thomasa Hodgkina, v katerih Hodgkin pokaže, da je za afriško politično misel ključen vpliv islama na eni strani, na drugi pa zahodne politične ideje kot sta liberalna demokracija in revolucionarni marksizem. Prav tako je v okviru vprašanja izvorov afriške politične misli pomemben koncept nacionalizem. Grundy (1966) izpostavi dve deli Georgea Sheppersona, v katerih slednji premišlja predvsem eksterne izvore afriških nacionalizmov in z njimi povezanih političnih idej. Med temi eksternimi izvori velja omeniti vpliv afroameriških avtorjev pri vzniku nacionalizmov na afriški celini. Edward Blyden, Martin R. Delany, W.E.B. DuBois, William Ellis, Marcus Garvey, James Weldon Johnson, George Alexander McGuire, Thurgood Marshall, George Padmore in Albert Thorne so le nekatera imena Afroameričanov, ki so s svojimi idejami prispevali k porajajočim se nacionalističnim afriškim gibanjem v različnih državah (izpostavljene so na primer nekatere analize nigerijskega nacionalizma ter senegalskega nacionalističnega gibanja pod vodstvom Léopolda Sédarja Senghorja). V nadaljevanju pregleda akademskih razprav Grundy (1966, 679) bolj natančno interpretira nekatere ključne tematike, ki se pojavljajo v kontekstu afriških političnih idej. Med najbolj pogoste umesti afriški socializem; v tem okviru obstajajo različne analize prakticanja socializma. Pojavljajo se trendi kot so marksizem-leninizem, afriški marksizem, afriški pragmatični socializem, afriški demokratični socializem. V različnih pojavnih oblikah socializma v Afriki pa je William H. Friedland, ki ga Grundy detektira kot pomembnega akademika, ki obravnava afriško socialistično misel, identificiral nekatere trende ali tematike, ki se pojavljajo v afriških socializmih. V tem smislu je pomembna ideja družbene odgovornosti do dela, sindikati kot produkcijska združenja in afriško poudarjanje brezrazredne družbe. Poleg tega pa je bilo eno ključnih vprašanj, ki je prevevalo različne afriška teoretiziranja socializma, ali morajo afriške družbe oziroma države skozi vse družbene stadije (tudi kapitalističnega), če želijo uspešen socialistični sistem.

Naslednja tematika je vprašanje odnosa med komunizmom in marksizmom, pri čemer je ta odnos tesno navezan na vprašanje afriškega socializma. Kot opaža Grundy (1966, 682) so v ospredju predvsem interpretacije, kako so različne ideje afriškega komunizma predvsem derivat ruske ali kitajske komunistične ideologije. Tako kot pri socializmu, je tudi pri afriškem komunizmu pomembno vprašanje razredov in ali v afriških državah ti sploh obstajajo. Pomembno je še, da se vprašanje razredov preišča v kolonialnem kontekstu, ki je seveda globoko zaznamoval afriški kontinent.

Ideja afriške osebnosti in *négritude* sta prav tako pomembni politični tematiki, ki se ju pogosto naslavlja v okviru preiščanja afriških političnih idej. Tu je eno bistvenih vprašanj, ali obstaja nekaj takega, kot je afriška osebnost in, morda za nas še bolj relevantno, ali obstaja nekaj takega, kot je samosvoja oziroma samostojna afriška politična misel. Seveda je v političnem kontekstu dekolonizacije v 60-ih, ko je nastajala večina besedil, ki jih Grundy interpretira, jasno, da je veliko odgovorov pritrdilnih. Zanimivo je na primer delo W. E. Abrahama (1962) *The Mind of Africa*, ki najprej predstavi z različnih zornih kotov (psihološke in fizične lastnosti Afričanov itd.) to, kar naj bi bila afriška osebnost, na podlagi te predstavitve pa Abraham pokaže razloge, zakaj so v Afriki enopartijski/enostranskarski režimi ter (vojaške) diktature. Če je Abrahamova razlaga precej naivna in reduktivistična, ko želi vso kompleksnost novo nastajajočih držav in posledic kolonializma pojasniti prek koncepta afriške osebnosti, pa je njegovo delo pomembno v toliko, kolikor je mogoče videti, da so prek konceptov afriške osebnosti in afriškosti nekateri avtorji skušali pokazati njune politične implikacije. Afriška identiteta je v afriški politični misli igrala in še vedno igra pomembno vlogo, saj je med drugim način vzpostavljanja, artikulacije in formulacije političnih idej kot bistveno ali inherentno afriških.

Ideja, ki je bila (vsaj deloma) zgrajena oziroma vzpostavljena na nociji skupne afriške biti ter na skupni in enoviti afriški identiteti, je tudi panafricanizem. V političnih idejah številnih afriških mislecev, ki so bili hkrati pogosto tudi oblastniki (npr. ganski voditelj Kwame Nkrumah), nastopa ideja panafricanizma predvsem kot praktični poskus institucionalizacije afriške enotnosti. Številni interpreti političnih idej, ki so se ukvarjali s panafricanizmom, kot pokaže Grundy (1966, 685), so se usmerjali

predvsem na izvore koncepta ter na tej podlagi premišljali vznik številnih gibanj, ki so sledila afriški enotnosti. Ta gibanja so kombinirala idejo panafricanizma z idejami nacionalizma; hkrati propagirala idejo enotnosti Afrike in se zavzemala za nastanek specifičnih držav.

Eno najpomembnejši ali vsaj najbolj sistematičnih del o afriških političnih idejah pa je *The Origins of Modern African Thought: Its Development in West Africa During the Nineteenth and Twentieth Centuries* pod avtorstvom Roberta W. Julya (2004), sicer prvič izdano leta 1967. July v svojem delu sledi pojavu afriških idej od 18. stoletja dalje, ko so se te, če ne prvič, pa vsaj v večjem obsegu, začele pojavljati predvsem na geografskem področju Zahodne Afrike. Tam je bil kontakt med Afričani in Evropejci najbolj intenziven, zato tudi ni čudno, da so s tistega območja prihajali tudi afriški misleci, ki so reflektirali prav ta srečevanja in prečenja kulturnih, družbenopolitičnih in gospodarskih sistemov, ureditev, mentalitet ipd. July afriške ideje oziroma afriške mislece kontekstualizira s precej natančnim historičnim popisom razvoja trgovskih centrov kot so Senegal, Sierra Leone, Zlata Obala in Lagos, vzdolž obale Zahodne Afrike. Prav v teh središčih so mnogi misleci, katerih ideje July interpretira, začeli svoje kariere, pogosto prek priložnosti izobraževanja, ki jim je omogočila tudi pot v tujino, navadno v Britanijo, včasih pa so te ideje nastajale tudi, rečeno v prisposodbi, na relaciji med Afriko in ameriškim kontinentom. July sicer v predgovoru h knjigi opozori, da njegov izbor mislecev nikakor ni izčrpen, vendar se tekom razvoja Julyeve argumentacije zdi, da želi implicitno pokazati njihovo reprezentativnost celotnega afriškega intelektualnega okvira (Curtin 1968). Za Julyevo delo je mogoče trditi, da je hkrati biografsko slednje različnih afriških avtorjev in obenem tudi interpretacija njihovih idej, pri čemer je ves čas ta interpretacija prepletena z dogodki in družbenopolitičnimi procesi, ki so potekali v času, ko so izbrani avtorji delovali. Pomemben prispevek Julyevega dela je, da ni omejeno zgolj na nekatere najvidnejše avtorje, ki so delovali v 18., 19. in 20. stoletju, temveč tudi na nekatere, ki se jih sicer zgodovinska ali nasploh družboslovna znanstvena dela le redkokdaj, če sploh, dotaknejo. Takšni primeri afriških mislecev so na primer William Grant, trgovec iz Freetowna, George W. Johnson, politični voditelj v Abeokuti in J. J. Crespin, senegalski odvetnik in novinar. Morda ti avtorji niso izdajali političnih filozofskih del, vendar je July njihove misli

črpal iz korespondenc, pamfletov ali govorov. S tem je July pokazal, da razume (družbeno)politične ideje precej širše kot je to v tradicionalnem okviru premišljanja zgodovine političnih idej. Ideje namreč ne nastajajo zgolj v (na videz) celovitih in koherentnih teoretičnih ali filozofski delih, temveč tudi v drugih tipih družbenega izražanja oziroma delovanja. Politične ideje se lahko izražajo na mnogotere načine in prek različnih družbenopolitičnih praks in načinov delovanja; tudi prek pisanja pamfletov, pisem, korespondenc, peticij ipd.

Po drugi strani pa je potrebno opozoriti na določen manko, ki se pojavi zaradi Julyevega precej številčnega izbora različnih afriških mislecev. Tako je interpretacija nekaterih mislecev, ki se jih loti v delu, precej skromna in skopa. Politične ideje je seveda mogoče precej bolj natančno popisati in jih tudi veliko bolj celovito interpretirati. Tako pa se zdi, da gre mestoma zgolj za popis oziroma identifikacijo avtorjev ter njihovih nekaj osnovnih idej. Toda ne glede na to je July, če je želel ustvariti sintetično delo, ki bi predstavilo ideje (zahodnih) afriških političnih mislecev znotraj različnih historičnih kontekstov, opravil pomembno delo.

Kaj pa bolj sodobni prispevki, čeprav številčno skopi? Kaj ponujajo disciplini zgodovine afriških političnih idej oziroma kakšen je njihov doprinos k disciplini? Če so v 60-ih in 70-ih letih prejšnjega stoletja, kot smo ugotovili iz doslej opravljenega pregleda, izhajala dela, ki so imela tudi funkcijo sintetiziranja polja oziroma discipline, pa je v sodobnih prispevkih k zgodovini afriških političnih idej značilno, da se lotevajo bolj specifičnih tematik oziroma, povedano drugače, gre za bolj targetirane in vsebinsko bolj specifične analize.

Toyin Falola se je v delu *Nationalism and African Intellectuals* (2001), kot pove že naslov, lotil vprašanja nacionalizma kot specifične tematike afriških mislecev. Zanj je posebej pomembno, kako razumeti njihova premišljanja nacionalizma v kontekstu razmerij med koncepti kot so tradicija, sprememba, politika in nenazadnje moč oziroma oblast. Toda Falola razume pojav afriških mislecev kot posledico novih razmer v 19. stoletju, ki se je nadaljeval tudi v 20. stoletju. Mislece dojema kot izobraženo elito, na katere so se kolonizatorji za obvladovanje kolonij pogosto naslanjali, izobražena elita pa je kasneje prevzela oblast iz rok kolonizatorjev (Falola 2001, xvii). Za Falolo je bistveno vprašanje, kako je ideja nacionalizma oblikovala produkcijo védnosti ter vplivala na organizacijo politike v Afriki vse od 19. stoletja

dalje. Prav v tem kontekstu Falolo zanima, kako so misleci ravnali in delovali, producirali ideje in jih prenašali v politične prakse v razmerju do misijonov, evropskega kolonializma nasploh ter kasneje pri formiranju držav.

Toda pri Faloli je ena od problematičnih zadev predvsem ozko razumevanje mislecev kot dela izobražene afriške elite, ki je imel privilegij dostopa do izobraževanja. Medtem ko je izobraževanje gotovo ponekod predstavljalo precizno oblastno tehniko konstituiranja kolonialnih subjektov, pa je seveda veliko vprašanje, če je nove izobražene posameznike mogoče videti zgolj kot produkt (objekt) kolonialnih režimov zaradi zavedanja kolonialistov, da brez izobražene afriške elite ne bodo mogli vladati oziroma si pokoriti afriška ljudstva. Mehanicistična logika je na tem mestu preveč enostavna, saj kolonialisti pogosto niti niso sistematično urejali izobraževanja, temveč so to področje sistematizirali, organizirali in urejali misijoni, ki pa niso bili vedno in povsod v spregi s kolonialnimi oblastmi.

Podobno problematičnost je mogoče zaslediti v še enem, relativno novejšem delu P.L.E. Idahose, *The Populist Dimension to African Political Thought: Critical Essays in Reconstruction and Retrieval* (2004). V njem Idahosa interpretira politično misel pomembnih afriških političnih mislecev Frantza Fanona, Amilcar Cabral in Juliusa Nyerereja. Po mnenju Idahose je njihove misli oziroma ideje vredno motriti, ker naslavlja teme in problematike, ki so v sodobnem svetu še vedno prisotne. Idahosa torej izhaja iz prepričanja, da je zgodovino političnih idej potrebno interpretirati zato, ker je relevantna za sodobni svet in ker lahko ideje političnih mislecev iz preteklosti odgovarjajo na probleme današnjega sveta. Sicer pa Idahosa osnovno problematiko knjige opredeli v prvem poglavju, kjer sooči meje nacionalizma in populizma v afriški politični misli. Zanj uporaba nacionalistične ideologije v populizmu pomeni sredstvo in ne cilj. Nacionalizem je v populističnih sistemih orodje, s katerim so nekateri afriški voditelji izvajali oblast, pri čemer so se zavedali, da so kmetje kot specifičen razred tisti, ki jim država oziroma oblast mora služiti. Z marksističnim teoretičnim aparatom Idahosa prek interpretacije političnih idej izbranih mislecev pokaže, da so prav kmetje revolucionarni družbeni razred. Kot ugotavlja Martin Guy (2005, 228), pa so koncepti, kot so socializem, populizem in nacionalizem, v delu Idahose premalo razdelani, zaradi česar je njihova raba nekonsistentna.

Bolj sistematične interpretacije afriških političnih idej se je lotil Pieter Boele van Hensbroek, ki ga v študiji *Political Discourses in African Thought* (1999) zanimajo politični diskurzi v afriški misli vse od druge polovice 19. stoletja do sodobnih političnih diskurzov. Pravzaprav Boele van Hensbroek potrebo za historično analizo vidi prav v sodobnih političnih trendih in procesih na afriški celini. Za celovito razumevanje slednjih je potrebno historični vpogled, ki prispeva k analizi različnih načinov koncepcij ter paradigmatških modelov afriških političnih idej. S tem se lahko po njegovem pokaže, kakšni so intelektualni odgovori v okviru afriške politične misli na sodobne družbenopolitične probleme (Boele van Hensbroek 1999, 2). V ta namen najprej interpretira afriško politično misel 19. stoletja, pri čemer je posebej pozoren na kontekste Zahodne Afrike (Sierra Leone, Zlata Obala in Nigerija). Boele van Hensbroek te kontekste namreč razume kot zibelke moderne politične misli, vendar ne zato, ker so bile tam najprej vpeljane evropske ideje temveč zato, ker se je prek soočenja z Evropo odprl javni prostor, kjer je to soočenje lahko postalo del intelektualnih diskurzov. Poudarek je torej na soočenju: na konfrontaciji med Afriko in Evropo, v okviru te konfrontacije pa so evolirale politične ideje. Ob koncu 19. stoletja in v začetku 20. stoletja je kolonialni sistem postal, kot pravi Boele van Hensbroek (1999, 3), vseprežemajoč in zato njegov diskurz hegemonski. Kolonializem je s tem postavil temelje tudi afriške politične ideje v tem obdobju. Te so bile osredotočene na nasprotovanje kolonialnim praksam; med drugim so avtorji kot so Kobina Sekyi, J. B. Danquah, Nnamdi Azikiwe in Obafemi Awolowo prispevali k premisleku antikolonialnih bojev. Ob procesih dekolonizacije so afriški misleci črpali predvsem iz idej predhodnih idej uporništva, *négrituda*, afriškega socializma in različnih revolucionarnih teorij. Politični misleci, ki so hkrati delovali tudi kot politiki so na primer Kwame Nkrumah, Sékou Touré, Julius Nyerere, Leopold Sédar Senghor in Kenneth Kaunda. V postkolonialni Afriki pa Boele van Hensbroek (1999, 145-66) identificira tri osnovne politične diskurze v okviru afriških političnih idej: prvič, diskurz avtentične Afrike, drugič, diskurz moderne Afrike in tretjič, diskurz osvobodjene Afrike. Sodobna afriška politična misel pa je uokvirjena predvsem z razmerjem med koncepti kot so demokracija, avtoritarnost, konflikti ter razvoj. Van Hensbroek s svojim delom želi interpretirati različne diskurze, ki se pojavljajo v različnih historičnih trenutkih. Zanj je seveda ključen proces, ki determinira diskurze

predvsem kolonializem oziroma, pred razmahom kolonializma v Afriki, prihod Evropejcev. Čeprav je težko oporekati, da so bili kolonizacijski procesi skonstruktivni za nekatere afriške politične ideje, pa je zato težje pritrđiti tezi, da so bili kolonizacijski procesi vseprežemajoči in v tolikšni meri hegemonski, da so v celoti določali diskurze afriških intelektualcev oziroma mislecev. Z interpretacijo izbranih političnih mislecev bomo skušali pokazati, da so bili intelektualni naporji Afričanov precej bolj heterogeni in raznoliki, zaradi česar jih je težko ukalupiti zgolj v sintagme kot so 'upor' in 'antikolonialni boj'. Pokazali bomo, da so strategije konfrontacij bile odprte in pozitivne, tudi v smislu (začasnih) sprejemanj podrejenih pozicij v (kolonialni) družbi, po drugi strani pa lahko tudi povsem odprto nasprotujoče, upirajoče, izzivajoče ali celo ignorirajoče.

Prav to kompleksnost različnih načinov soočevanj med Afričani (specifično afriškimi misleci) in temu, čemur se redukcionistično reče 'Evropa' ali 'Zahod' v kontekstu atlantskega sveta, je v svojem delu *Colonial Subjects: An African Inteligentsia and Atlantic Ideas* želel nasloviti Philip S. Zachernuk (2000). Izhodišče, ki ga vzame za pomembno tarčo kritike v okviru svoje interpretacije je problematična, a splošno prevladujoča predpostavka, da je Afrika konstrukt Zahoda in kot taka skupaj s svojim prebivalstvom 'izumljena'. Ta predpostavka predstavlja temelj ideji, da so afriški misleci svoje ideje motrili v kontekstu konfrontacije med tradicionalno Afriko in moderno Evropo (to je, kot smo ugotovili zgoraj, tudi predpostavka Boele van Hensbroeka), v tem kontekstu pa so misleci označeni kot posnemovalci evropskega tipa filozofiranja, načina vzpostavljanja védnosti in nasploh načina delovanja. Zachernuk svojo analizo afriške intelektualne zgodovine zastavi, *contra* tej predpostavki, kot mnogoplastno, saj je vedno bila umeščena v raznoliko okolje, kjer tudi kolonializem ni nek monolit in hegemon, temveč znotraj sebe kontradiktoren, skozi prakse pa v koliziji. Tako so tudi afriški misleci kot kolonialni subjekti zanj kreatorji moderne intelektualne tradicije, ki je ne moremo opredeljevati med dvema poloma – *ali* tradicionalna Afrika *ali* moderna Evropa –, temveč kot moderno kreacijo, ki je utemeljena v pluralnosti afriških tradicij, novih odgovorov, sistematizacij družbenopolitičnega življenja itn. Vse to Zachernuk dokazuje v okviru kolonialne južne Nigerije ter na podlagi idej, ki so jih razvijali ter predočali misleci v njenem okviru. Te ideje so zaradi različnih statusov njihovih avtorjev, zaradi njihovih



različnih družbenopolitičnih pozicij, zaradi različnih historičnih trenutkov v katerih so delovali, mnogovrstne.

Kaj je mogoče povedati v zaključku pregleda discipline zgodovine afriških političnih idej? V desetletjih, ko so potekali antikolonialni boji in so ob tem potekali na afriškem kontinentu tudi procesi dekolonizacije, so se te nove družbenopolitične realnosti odrazile v akademskih sferah, slednje pa so nudile védnost za (de)legitimacijo novih družbenopolitičnih ureditev. Pri analitičnem premišljevanju avtonomnosti Afričanov in afriških skupnosti je del naporov bil usmerjen tudi v refleksijo afriških političnih ureditev in sistematizacij. To je pomenilo, da je potreben premislek, zakaj obstajajo specifične ureditve na afriškem kontinentu in tudi, bolj normativno, kakšne so potrebne politične ureditve po osvoboditvi od kolonialnih spon, ki so vezale afriške družbe. Pri iskanju osmišljevanja (pa tudi legitimacije) novih družbenopolitičnih ureditev ter institucionalnih političnih okvirov je bila določena zaslomba tudi formacija novih historičnih védnosti o afriških političnih idejah. Prav zato se je v 60-ih in 70-ih letih pojavila vrsta del, ki so identificirala in interpretirala politične ideje in politične mislece v afriški zgodovini. Ta dela so bila – seveda ne izključno – precej sintetična, kar samo kaže na to, da se je skušalo najprej zamejiti polje discipline. V okviru tega polja pa je nato prevladalo več značilnosti premišljevanja zgodovine afriških političnih idej.

Ena od prevladujočih idej, ki se je vzpostavila je, da so afriški misleci pogosto razumljeni kot derivat evropske modernosti. Njihova sposobnost analitičnega ali filozofskega premišljanja političnih fenomenov in procesov je mogoča zgolj zato, ker so bili deležni t.i. zahodne izobrazbe, hkrati s tem pa so ujetniki evropskih konceptov in nasploh analitičnega aparata. To pomeni, da so pogosto razumljeni kot posnemovalci evropskih načinov političnega delovanja, obnašanja in kreiranja političnih idej. Prav zato so velikokrat označeni kot afriška izobražena elita, ki je delovala v spregi ali celo v interesu evropskih kolonialnih sil. Naslednja značilnost premislekov afriških političnih idej oziroma afriških političnih mislecev, ki je povezana s prejšnjo pa je, da so ti misleci pogosto, če ne celo največkrat, povezani s političnim delovanjem. S tem se prikažejo njihove ideje ne le kot politične ideje temveč kot politična ideologija v smislu uporabe teh idej v politične namene, torej kot politično orodje.

Tu vidimo nekakšen paradoks: eden od razlogov za nastanek discipline zgodovine afriških političnih idej je to, da se je lahko morda ne ravno dokazovala, pač pa vsaj premišljala (v duhu dekolonizacijskih procesov) avtonomnost afriških političnih mislecev skozi različna historična obdobja, po drugi strani pa so se pojavile ideje, da je afriška politična misel možna le kot ekstrakt evropske napredne politične filozofije, misli in nasploh védnosti.

Po koncu dekolonizacijskih procesov so iz zemljevida politične znanosti praktično izginili (sistematični) znanstevni premisleki zgodovine afriških političnih idej. Na to akutno stanje so opozorili nekateri avtorji šele na prelomu tisočletja, ko so se začeli pojavljati nekateri (vendar številčno izredno minorni) prispevki na tematiko zgodovine afriških političnih idej. Ti prispevki so za razliko od del iz desetletij v drugi polovici 20. stoletja manj sintetični in bolj vsebinsko koncizni ter specifični. Toda bolj kot samo vsebino teh novejših del na tematiko zgodovine afriških političnih idej je morda vredno premisliti, zakaj zgodovina afriških političnih idej ne najde mesta v okviru zgodovine političnih idej kot disciplini politične znanosti. Eden od razlogov je gotovo v tem, da veliko afriških političnih mislecev ni pisala sistematičnih, analitično ali filozofsko 'sofisticiranih' knjig, kot se to (prevladujoče) domneva za avtorje, ki so umeščeni v kanon zgodovine političnih idej. Misli in ideje afriških mislecev so nastajale tudi prek drugih načinov izražanja, prek korespondenc, prek pisem, zapiskov, dnevnikov ipd.

## 7 Avtobiografija in britansko abolicionistično gibanje: Olaudah Equiano (c. 1745-1797)

Večino, kar je znanega iz zgodnjega življenja Equiana je mogoče izvedeti na podlagi Equianovih trditev iz njegove slovite knjige *The Interesting Narrative of The Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, The African, Written by himself* (Zanimiva zgodba iz življenja Olaudaha Equiana, ali Gustava Vasse, Afričana), prvič objavljene v Londonu, marca leta 1789. Točna letnica njegovega rojstva sicer ni znana, vendar naj bi se rodil okoli leta 1745 na območju današnje vzhodne Nigerije »v očarljivi in rodovitni dolini Essaka« (glej Equiano [1789] 2003, 32). Natančna lokacija te doline ni znana, vendar gre za območje, kjer je bilo zasužnjenih okoli milijon in pol ljudi iz skupnosti Igbo, od tega polovica med leti 1750 in 1807, torej v obdobju Equianovega življenja (Walvin 2000). Kot sin poglavarja je bil, star okoli 11 let, skupaj s sestro zajet, odpeljan na obalo in nato odveden na suženjsko ladjo.

*Nekega dne, ko so bili vsi naši ljudje, tako kot običajno, zdoma na delu in sva samo jaz in sestra pazila na hišo, so dva moška in ženska preskočili naš zid, naju v trenutku zajeli ter, ne da bi imela čas klicati na pomoč ali se upreti, zaprli najina usta ter skupaj z nama pobegnili v najbližjo goščavo (Equiano [1789] 2003, 47).*

*Prvo stvar, ki sem jo ugledal, ko smo prispel na obalo je bilo morje in suženjska ladja, ki je bila tedaj zasidrana in je čakala na svoj tovor. To me je najprej osupnilo, ko pa so me vkrcali, me je navdala groza. Predali so me nekaj članom posadke, ki so me takoj pregledali in pretresli, da bi videli, ali sem čil; sedaj sem bil prepričan, da sem prišel v svet zlih duhov in da me bodo pokončali (Equiano [1789] 2003, 55).*

Na poti na Barbados, britansko kolonijo v Karibih, doživi grozote in trpljenje sužnjev, ki jih tudi natančno popiše. Prav refleksije teh doživetij so ena izmed prvih in najbolj znanih pričanj nečloveških pogojev, ki so jih morali sužnji pretrpeti na ladjah. Na tem mestu je pomembno poudariti, da so se v zadnjih letih pojavili prepričljivi

dokazi (Carretta 1999), da Equiano sploh ni bil rojen v Afriki, temveč v Južni Karolini, ki je bila v tistem času ena izmed trinajstih britanskih kolonij v Severni Ameriki, in da torej tudi poti v 'novi svet' ni doživel. Carretta na podlagi Equianovih krstnih dokumentov in seznamov ladijskih posadk pokaže, da najbrž sploh nikoli ni obiskal Afrike in da je prvi del njegove avtobiografije nastal na podlagi pričevanj drugih sužnjev ter knjig, ki jih je Equiano prebral na tematiko trgovanja s sužnji.<sup>99</sup>

Z Barbadosa ga kmalu odpeljejo v Virginijo, kjer ga odkupi lokalni plantažnik Campbell, ta pa ga proda Michaelu Henryu Pascalu, uradniku Kraljeve mornarice. Prav Pascal je tisti, ki je Equiana poimenoval Gustavus Vassa<sup>100</sup> in ga uvedel v mornariško življenje. To je Equianu dalo možnosti, ki jih sicer kot suženj na plantaži verjetno ne bi imel. Iz Virginije skupaj s Pascalom odpotuje proti Angliji in po 13-ih tednih na morju prispe v Falmouth (Equiano [1789] 2003, 67). Glede na trditev Equiana, da je v Anglijo prispel leta 1757 je torej od njegove ugrabitve v Afriki pa do prihoda v Falmouth preteklo 16 mesecev.<sup>101</sup>

### **7.1 Izobrazba, trgovanje in svoboda**

Poleg tega, da je obplul mnoge dele sveta, se je naučil brati in pisati, Pascal pa ga je vpisal tudi v eno izmed londonskih šol. Njegovo šolanje je bilo večkrat prekinjeno, saj je moral oditi na vojno ladjo opravljat delo.<sup>102</sup> Njegova naloga je bila nošenje smodnika iz skladišča na palubo. V času sodelovanja je zahteval svoj delež pri finančnih nagradah, ki so jih bili deležni mornarji, vendar tega deleža ni dobil. Pascal

---

<sup>99</sup> Seveda je točnost podatkov posameznikovega življenja izredno pomembna, vendar pa Equianovo prirejanje lastne življenjske zgodbe ne sme biti razlog njegove diskvalifikacije *ab intio*. Tovrstna strategija pisanja je kvečjemu dodaten pokazatelj kompleksnosti identitete, ki jo Equiano imel in jo sooblikoval (glej Carretta 2000). Lovejoy (2006) podobno trdi, da je izmišljena zgodba o Equianovem otroštvu bila najmanj enako učinkovita pri pridobivanju politične podpore abolicionističnemu gibanju kot bi to bile resnične navedbe o njegovem življenju.

<sup>100</sup> Pascal je Equiana poimenoval po švedskem plemiču Gustavusu Vassi, ki je igral pomembno vlogo v vojni za neodvisnost Švedov izpod danske nadoblasti. Vassa je postal prvi švedski kralj in človek, ki je svoj narod popeljal v svobodo. Tako poimenovanje nekoga, ki ga je Pascal zaslužnil, lahko razumemo tudi kot skrajno sarkastično gesto.

<sup>101</sup> Glede (ne)točnosti datumov obstaja nemalo razprav, glej npr. Carretta (1999). Prav Carretta ugotavlja, da je Equiano nekatere podatke prirejal, saj je na ta način svojo zgodbo naredil zanimivejšo in bolj prepričljivo. Morda je vprašanje verodostojnosti tu na mestu, vendar moramo prav to prirejanje podatkov brati kot znak oblikovanja lastne politične identitete v okviru družbenopolitičnega konteksta v katerem je živel.

<sup>102</sup> V poznih 50-ih letih 18. stoletja je Britanija bila v sedemletni vojni s Francijo. Gre za imperialno vojno, kjer sta se državi borili za oblast nad Kanado in Karibi.

mu je sicer obljubil svobodo, vendar ga je konec leta 1762 prodal drugemu mornariškemu kapitanu, ki ga je odpeljal na otok Montserrat v otočju britanskih Karibov. Tam je bil prodan naprej kvekerju Robertu Kingu. Ker je bil Equiano takrat že dobro izobražen, ni bil poslan na plantažno delo, temveč je za Kinga opravljal druga dela. Tudi na otoku Montserrat je bil Equiano priča nasilju nad sužnji, kar ga je, sodeč po njegovem pričanju, spodbudilo, da si čim prej zagotovi svobodo. Pri opravljanju dela je moral potovati na različne otoke v Karibih, to pa je izkoristil za kupovanje in prodajo različnega blaga: »Potem ko sem s kapitanom ladje potoval že dlje časa, sem se odločil poskusiti mojo srečo in se pričel ukvarjati s trgovstvom« (Equiano [1789] 2003, 116).

*Tekom časa sem postal lastnik kupčka denarja in na dobri poti, da ga še povečam, kar je moj kapitan dobro vedel; to ga je včasih spodbudilo, da mi je kratil pravice. Toda kadarkoli je z menoj ravnal zlobno, sem mu povsem jasno povedal, da raje umrem, kot da bi ravnal z menoj tako, kot so zlorabljeni drugi črnci ter da je zame življenje brez pomena, če nimam svobode (Equiano [1789] 2003, 119-20).*

Equiano svobodo tesno poveže z lastnimi finančnimi sredstvi. Kot suženj misli o svojih pravicah v kontekstu svobode. Manj ima pravic, manj je svoboden, v končni instanci pa zanj svoboda pomeni življenje, saj bivanje v nesvobodi nima nikakršnega smisla. Equiano stremi k povečevanju lastnih finančnih sredstev z mislimi o dokončni svobodi, zato so v tem smislu finančna sredstva ne le pot k svobodi, temveč tudi njen temelj. Kdor trguje in veča svoj kapital, je svobodni posameznik. Equiano torej v treh letih uspe zbrati 40 funtov ter si leta 1766 odkupi svobodo. Z Montserrata je odpotoval nazaj v Anglijo. Ob vrnitvi je končno prejel plačilo za opravljeno delo v času služenja v mornarici. Nato je delal kot frizer, ker pa je delo bilo slabo plačano, je vnovič pričel opravljati delo na ladji, kjer je še naprej opravljal delo frizerja ali strežaja. Leta 1773 se je pridružil ekspediciji pod vodstvom Johna Constantina Phippsa, kasneje Lorda Mulgravea, ki je želel odkriti prehod do Indije preko severnega pola. Odkritje severo-zahodnega prehoda do Indije bi bilo za Britance izrednega pomena, saj bi ta pot močno skrajšala čas potovanja do indijske podceline, kar bi seveda dalo prednost Britancem pri njihovih trgovskih namerah v

Indiji. Odprava je bila, kljub temu da prehoda niso našli, uspešna, saj so dokazali prav to, da prehoda ni.

## **7.2 Equianova vključitev v abolicionistično gibanje in podjetniška logika**

Equiano se vrne v London, kjer se aktivno vključi v politični boj za prepoved suženjstva in suženjske trgovine. Deloma je njegova aktivnost posledica dogodka iz leta 1773, ko je nekdanjega sužnja in Equianovega dobrega prijatelja Johna Annisa ugrabil njegov nekdanji lastnik in ga želel prodati na Karibe. Equiano je za pomoč zaprosil Granvilla Sharpa, enega izmed prvih vidnejših britanskih abolicionistov: »Sprejel me je kar najbolj prijazno in mi dal vse potrebne nasvete. Odšel sem z velikimi upi, da bom nesrečniku lahko zagovoril njegovo svobodo ter z veliko mero hvaležnosti zaradi prijaznosti gospoda Sharpa« (Equiano [1789] 2003, 180-81). Kljub temu mu Annisa ni uspelo rešiti, saj je Equianov odvetnik za posredovanje glede primera denar vzel, vendar se je nato premalo angažiral in bil zato neuspešen.

Equiano je v teh letih prav tako popolnoma sprejel krščansko vero. Na poti v Španijo je, po njegovih besedah, vnovič doživel nebeški sij in se ponovno rodil.

Leta 1775 je Equiano še enkrat več odšel na Karibe, tokrat pa je bil vključen v projekt ustanavljanja nove plantaže oz. kolonije. To je pomenljivo zato, ker so tovrstne kolonialne prakse osmišljene kot bistveno evropske. Pri vzpostavljanju kolonije je deloval kot krščanski misijonar, poleg tega pa je skupaj s svojimi družabniki kupoval sužnje, ki so nato delali na plantažah:

*Naša ladja je bila pripravljena, da odrinemo na Obalo komarjev, skupaj z doktorjem sem odšel na palubo Gvinejčana, da bi kupili nekaj sužnjev, ki bi obdelovali plantaže in jih popeljali z nami; izbral sem moje sonarodnjake, nekateri od njih so prihajali iz Libije (Equiano [1789] 2003, 205).*

Očitno Equiano ni v fundamentu nasprotoval trgovini s sužnji, kljub temu pa je po njegovem pričanju skušal kar se da olajšati življenje sužnjev in preprečevati kruto ravnanje z njimi.

*Vsi moji sonarodnjaki sužnji so bili zelo razočarani, ko so slišali, da jih zapuščam, saj sem z njimi vedno ravnal lepo in s sočutjem ter naredil vse, kar*

*je bilo mogoče, da ta bitja potolažim in jim olajšam njihov položaj* (Equiano [1789] 2003, 211).

Sredi 70-ih v 18. stoletju abolicionizem vsekakor še ni bil jasno izoblikovan in politično utrjen, lahko pa trdimo, da je Equiano v tem obdobju spadal med tiste, ki so želeli izboljšati življenje sužnjev. Kljub temu, da je sodeloval pri kupovanju sužnjev, za svoje delo ni prejel denarja, temveč je bil sam vnovič skorajda zasužnjen. Equiano je uspel ubežati in se vrniti v London, kjer je kot strežaj delal sedem let, nato pa se je vključil v projekt izgradnje kolonije Sierre Leone. Equiano je dobil službo komisarja za trgovanje in preskrbovanje s potrebščinami. Njegove delovne naloge so bile povezane predvsem z zagotavljanjem hrane in potrebščin, ki so jih ladje in kolonija potrebovale. S to zaposlitvijo je Equiano po vsej verjetnosti postal prvi temnopolti javni uslužbenec Anglije. Pri opravljanju svojega dela je opazil, da mnogi uslužbenci delujejo koruptivno, na kar je pristojne tudi večkrat opozoril. Tudi zaradi tega je Equiano službo izgubil.

Njegov naslednji projekt je bila že omenjena knjiga *The Interesting Narrative*, ki je izšla prav v obdobju, ko je bila debata o aboliciji praktično na vrhuncu. Ob svoji izdaji je prejela predvsem pozitivne kritike, vendar so se že takrat pojavljale interpretacije, da je njegovo delo neverodostojno.<sup>103</sup> Sploh prva znana recenzija je bila objavljena v *The Analytical Review* leta 1789, pod njo pa se je podpisala Mary Wollstonecraft, sicer znana britanska feministka in filozofinja druge polovice 18. stoletja:

*Življenje Afričana, ki ga je spisal sam, je vsekakor nenavadno, saj je pogosta filozofska kaprica poniževanje številnih narodov, na katere sončni žarki sijejo bolj neposredno, na nižje stopnje človečnosti ter hitro sklepanje, da jih je narava, s tem ko jih je postavila nižje od preostale človeške rase, zaznamovala z znamenjem suženjstva* (v Carretta 1999, 96-97).

Ugotovitev Wollstonecraftove nakazuje na kontekst v katerem je Equiano pisal. Rasni predsodki ter debata o suženjstvu in trgovini s sužnji so bili tisti okvir, ki je bistveno določal modus njegovih premislekov. Ravno v tem okviru pa sta dve ključni problematiki, ki se porajata glede Equianovega pisanja: njegov namen in lastna

---

<sup>103</sup> Junija 1789 je v *The Monthly Review* izšla anonimna recenzija knjige, v kateri je recenzent knjigo označil kot zelo pravočasno v trenutku, ko je suženjstvo črncev predmet premislekov javnosti ter kot preračunano v namen večanja sovraštva, ki je naperjeno proti zahodnoindijskim plantažnikom (Carretta 1999).

identiteta. Dilema intence avtorja vodi k premisleku o Equianovih težnjah in političnih motivih za distribucijo lastne naracije, ki je, če vemo, da je bil tesno povezan tudi z vodilnimi ljudmi abolicionističnega gibanja v Angliji, del poskusa uveljavitve neke ideje na širši družbenopolitični ravni. Po drugi strani, ki je z intenco Equiana neločljivo povezana, pa velja reflektirati, kako je ne le razumel svojo pozicijo in identiteto, temveč tudi, kako ju je v danih okvirih tudi (so)konstruiral.

Njegovo delo je mogoče brati kot kritiko zahodnega načina mišljenja prek binarnih epistemoloških kategorij kot so črno-belo in civilizacija-barbarstvo. Kot smo videli v kratkem povzetku njegove avtobiografije, pa je možno pri Equianu identificirati razsvetljensko držo in povzdigovanje ideje *ratia* ter hkrati apologetstvo principov svobodne trgovine in osebno angažiranje pri vzpostavljanju merkantilističnega kolonializma. Prav slednje je morda na prvi pogled presenetljivo, saj od nekoga, ki je trpel zaradi sistema trgovanja s sužnji ne bi pričakovali, da se bo kasneje vanjo aktivno vključil kot nekdo, ki pristane na logiko trgovine. Toda ravno tu je kleč Equianove mimetične pozicije kot izobraženega črnca. Nahaja se namreč v strogem sečišču novokonstituirajočega se načina produkcije. Kot civiliziran primitivec, nekdanji suženj, je v ambivalentnem položaju iz katerega mora delovati v okviru takratnih formacij, ki so bile pogojene in so se konstituirale tudi prek drugih praks in načinov delovanja.

Prevladujoča podoba o načinu trgovanja Afričanov je temeljila na ideji Afričanov kot lenuhov. V kolekciji popotovanj založnika Thomasa Astleya<sup>104</sup> je tako na primer poročilo iz Gvineje o tamkajšnji moških, ki vso delo prelagajo na njihove žene, sužnje ali tiste najrevnejše. O ljudstvu Mandinga pa pravi, da v njih duh dela zaživi le dva meseca v letu, ko je sezona žetve. Ves preostali del leta pa ne počno nič drugega, kot opravljajo. John Corry, ki Afričane portretira kot plemenite divjake prav tako pravi, da svoje potrebe zadovoljujejo brez delovnega napora, svoje želje pa izpolnijo brez zadržkov. Poleg lenosti je značilnost Afričanov tudi sla po kraji. Fichtelberg (1993) opozarja na priljubljeno anekdoto, ki portretira afriškega trgovca, kako trguje

---

<sup>104</sup> Uredniki pod okriljem založnika Thomasa Astleya so zbirko urejali med leti 1745 in 1747. Sicer so bile v zbirki refleksije s potovanj z vsega sveta, vendar je velik del zbirke bil namenjen Afriki. Zbirka je vsebovala poročila tako angleških kot tudi francoskih avtorjev. Objavljeni so bili večinoma le odlomki celotnih poročil, saj so uredniki želeli izpostaviti predvsem geografske in etnografske informacije (Curtin 1964, 12).



z rokami, medtem ko s prstmi na nogah krade lastnino tistega, s katerim trguje. Prav tako naj bi bilo podkupovanje nekaj povsem običajnega, ko so Evropejci trgovali z Afričani. Podkupovanje je bilo del posla, vendar sklenitev slednjega kljub podkupnini še zdaleč ni bilo zagotovljeno. Trgovanje z Afričani je veljalo za dolgotrajno in zapleteno, celo naporno. Jacques Lemaire, še en avtor prispevka v Astleyevi kolekciji, prav tako zapiše, da so Afričani pri trgovanju nagnjeni k prepirljivosti in k nespoštovanju doseženega dogovora. Težave imajo z dojetjem tega, da je dva in dva štiri, svojega zaslužka pa ne znajo uporabiti modro, temveč ga raje zapravijo za alkoholno pijačo kot pa naložijo v prihodnje posle.

Te predstave o ekonomski logiki oziroma načinu delovanja Afričanov niso ostale zgolj na ravni potopisnih poročil. Pomembno se je zavedati, da so se konstituirale skozi prakse trgovcev ter druge mikropolitичne strategije, politike in delovanja ter, obratno, vse te prakse in politike ob srečevanju Afričanov so vzpostavljale, redefinirale in vedno znova (re)distribuirale predstave in ideje o Afričanih. Prav tako pa so te predstave iz potopisov imele tudi pomembne širše učinke pri oblikovanju prevladujoče ekonomske védnosti, ki je »odražala potrebe in vrednote nastajajočega kapitalističnega reda« (Davis 1999, 350). Če je ta védnost utemeljevala idejo, da imajo vsi družbeni sloji oziroma segmenti v določeni družbi po naravi enake interese, pa je med družbami predpostavljala velike razlike. Smith je na primer svojo teorijo politične ekonomije naslonil na predpostavljeno razliko med lovsko-nabiralniškimi družbami na eni strani in razvitimi družbami na drugi strani. Afriške potujoče trgovce je označil kot primer delovanja, ki je nakazoval prehod h komercializmu. Bolj kot so družbe ustaljene, bolj postane zaščita zasebne lastnine pomembnejša, kar se navadno kodificira skozi zakone. Ko je trgovina v določeni družbi vzpostavljena, se hkrati pojavita poštenost in točnost. To pa sta vrlini, ki sta v surovih in barbarskih deželah praktično neznani. Kjer ljudje med seboj le redkokdaj trgujejo se pojavijo prevare, pri primitivnih ljudstvih pa je revščina, poleg vojnega stanja in anarhije, univerzalen pojav (Fichtelberg 1993).

Equianovo sprejemanje podjetništva je poteza, ki ima Janusov obraz. Po eni strani lahko njegovo prevzemanje logike profita in podjetništva razumemo kot njuno čisto sprevrnitev oziroma politično subverzivno gesto. Kot trdi Baker (1984), nič ni bolj subverzivnega kot to, da s privatno lastnino oziroma denarjem odkupiš sebe, ki si

kot suženj dojet kot lastnina. Equianu, ki so ga z deportacijo reducirali na status lastnine in ki v času suženjstva ugotovi, da mu ne sočustvovanje ne duhovno poenotenje ne moreta prinesiti osvoboditve, postane povsem jasno, da se bo le prek finančnih resursov lahko znebil svojega statusa kot lastnine. Toda hkrati se je potrebno vprašati, koliko ima ta njegova ugotovitev, in nenazadnje tudi prevzemanje tovrstnega načina produkcije, subverzivnega učinka in koliko se je s tem oddaljil od terena, ki je ne le podpiral, temveč tudi nudil pogoj možnosti suženjstvu in trgovini s sužnji. Ali pa je s tem, ko je pristal na logiko menjalne vrednosti ostal na terenu, ki je determiniralo njegovo početje? Fichtelberg (1993) opozarja, da je delovanje Equiana epitom principa menjave, akomodistična rešitev, ki je bila v danem trenutku kot strategija na voljo. Njegov način delovanja in mišljenja je mimetičen, liminalen, je način gibanja med različnimi družbenimi statusi, ki so mu bili pripisani, kar je mogoče brati kot odgovor na (ne)fiksno pozicij, ki so bili dodeljeni temnopoltim v (pre)vladujoči beli družbi. Kljub temu, da njegova strategija ni pomenila neposredne grožnje obstoječim oblastnim režimom in je torej bila bistveno konservativna, je bila ravno zaradi njegovega mesta delovanja skrajno subverzivna. Subverzivnost Equianove pozicije ni izhajala iz njegovih prepričanj, temveč iz načina, kako je do svoje pozicije prišel. V okviru danih družbenopolitičnih konstelacij je Equianovo sodelovanje pri trgovini s sužnji, nepristajanje na njeno izkoriščevalsko logiko ter transformacijo liminalnih pogojev sužnja v ekonomskega subjekta. Equianova akomodacija zato nikakor ne pomeni slabljenje prevladujočih ekonomskih razmerij, kaže pa na to, kako iznajdljivi in inventivni so bili tisti, ki so lastno pozicijo sužnja-objekta transformirali v akterja teh odnosov.

Avtobiografijo Equiana je zato mogoče brati kot primer sočasnega upiranja in samokreacije skozi njegov vstop v trgovinsko (iz)menjavo. Ne glede na to, da je bil objekt izmenjave in trgovanja, Equiano ne opozarja ali svari pred širjenjem logike trgovine, ki je v tistem času komodificirala ljudi. Nasprotno, kljub temu, da je bil sam zaslužjen slavi izmenjavo in trgovino, saj konstituirata sebstvo kot produkt izmenjave. Svojo svobodo si zagotovi tako, da si jo kupi, kar pomeni, da izmenjava denarja pomeni možnost pridobiti si novo, boljšo identiteto.

### 7.3 Trgovstvo, sreča in Equianova identiteta

Tudi zato je prepričan, da je ekspanzija trgovine med Britanijo in Afriko več kot le nujno: »niti malo ne dvomim, da v kolikor bi bil trgovski sistem v Afriki vzpostavljen, bi se povpraševanje po proizvodih gotovo povečalo, prvotni prebivalci bi prevzeli britanske navade, manire in običaje. Kolikor bi se civilizirali, toliko več bi povpraševali po britanskih proizvodih« (Equiano [1789] 2003, 233). Vnovič se pokaže, da je prevzel binarno logiko, skozi katero se britanske navade in družbenopolitična ureditev nasploh kažejo kot superiorne afriškim. Kjer se Afriki ponuja možnost dohiteti ali se vsaj približati britanski civilizaciji, je ravno skozi trgovino. Trgovinsko razmerje med Afriko in Britanijo razume skozi ekvivalenco; vsaka stran bo imela korist, Britanija bo lahko v Afriko izvažala svoje produkte, prav z uporabo slednjih pa bodo Afričani, zavedajoč se ali ne, začeli sprejemati civilizacijske norme.

Trgovina je za Equiana tisti vzvod, ki briše meje med temnopoltimi in belci, med sužnji in svobodnimi ljudmi, med komoditeto in osebo. Večkrat oriše situacije, v katerih že osvobojeni sužnji izgubijo svobodo in so vnovič zaslužnjeni, po drugi strani pa prav tako opisuje dogodke, ko sužnji pridobijo svobodo. Opazno je nihanje med nesrečo in srečo, ki jo narekuje usoda posameznikov. Ljudi določa usoda, podvrženi so tistemu, čemur Equiano pravi (ne)sreča, ki je zanj pomemben politični koncept. Tudi sam je pri svoji ekonomski dejavnosti v negotovosti; ne ve, kaj mu bo red dogodkov prinesel. Še kot suženj je dobil priložnost »poizkusiti svojo srečo« (Equiano [1789] 2003, 116) in trgovati. Ko ga belci ogoljufajo in mu ne plačajo kupljenega, je Equiano ([1789] 2003, 117) zmožen le vzklika »nevzdržna nesreča!«. Ko kmalu pridobijo ukradeno blago nazaj in ga uspejo prodati po višji ceni od pričakovane, je Equiano nemalo začuden in presenečen nad tem, kako se lahko »sreča obrne« (Equiano [1789] 2003, 118). Sreča pri trgovanju pomeni zanj tudi boljši status in zato sta oba pomena med seboj tesno povezana in prepletena. Sreča je nekaj, kar Equiano skuša obvladati, vendar je nima nikoli povsem pod nadzorom. Čeprav trgovanje zanj ponuja edino možnost, kako stopiti na pot svobode, pa vseeno svoje sreče ne more povsem krojiti, dogodki so kontingenti in jih ni mogoče povsem determinirati ter vnaprej določiti.

Priložnost, ki se je ponudila Equianu, da še kot suženj vstopi v vlogo trgovca in v trgovinsko razmerje, se zdi na prvi pogled v konfliktu s preprostim razlikovanjem na eni strani sužnja-kot-objekta-trgovine ter na drugi strani svobodnega posameznika, ki prosto vstopa v trgovske odnose. Toda prav v tem se skriva dokaz, da so bili odnosi suženj-sužnjelastnik heterogeni in (največkrat) kompleksni. Prav to se pokaže, ko Equiano trguje, saj je hkrati še vedno suženj, vendar mu je pripuščeno delovati kot trgovec. Toda njegova anekdota o goljufiji, ki ji je bil priča je dokaz, da identitete sužnja nikakor ni transgresiral, temveč ga je še vedno bistveno določala. Trgovci, s katerimi je trgoval, so ga ogoljufali prav zaradi tega, ker je bil temnopolt suženj. Vendar je po drugi strani vsaj dobil priložnost trgovanja – zanj je to trenutek, ko lahko sploh stopi v razmerje z drugimi kot subjekt in je torej trgovanje zanj konstitutivno.

S spoznanjem, da lahko postane posameznik le in zgolj skozi menjavo, se vrne na Montserrat, kjer si uspešno izpogaja (trgovanje njegove lastne svobode!) status svobodnega človeka. Pudaloff (2005) opozori, da svojo svobodo pridobi na podlagi koncepta obljube, ki avtorizira obe stranki (Equiana in njegovega lastnika) kot aktivna agenta in torej svobodna posameznika. Obljuba je tista, ki omogoči, da se Equianova emancipacija sploh lahko zgodi:

*Ko sem vstopil in se priklonil mojemu gospodarju z denarjem v roki in strahom v srcu sem molil, da bo uresničil svojo ponudbo, v kateri mi je obljubil, da mi bo dal svobodo v trenutku, ko si jo bom lahko odkupil (Equiano [1789] 2003, 135).*

Pogovor, na podlagi katerega dobi možnost odkupa lastne svobode in v katerem igra koncept obljube ključno vlogo argumentacije, predstavlja vez med trgom in civilizirano družbo. V tem pogovoru se kažejo družbena razmerja normativno, torej v takšni obliki, v kakršni bi morala biti. V pogovoru, ki mu je Equiano ne le priča, temveč v njem sodeluje, kažejo vsi sodelujoči civiliziranost in humanost. So subjekti, med njimi tudi Equiano, ki si svobodo zaslužijo in imajo do nje vso pravico tudi zaradi svojega načina obnašanja.

V pogovoru, kjer Equianov gospodar popusti prepričevanjem in uresniči svojo obljubo ni zaslediti, da bi gospodarja prepričali zgolj racionalni argumenti, odsotni pa so tudi apeli na njegova verska občutja in prepričanja. Najprej ga skuša prepričati Equiano, vendar mu gospodar odvrne, da v kolikor bi vedel, da bo do denarja prišel

tako hitro, mu ne bi obljubil svobode. V tem trenutku v pogovor poseže kapitan ladje, ki ga je King, Equianov gospodar, najel: »'Daj, daj' je rekel moj dobri kapitan ter potrepljal mojega gospodarja po hrbtu, 'daj, Robert (tako mu je bilo ime), mislim, da mu moraš dati svobodo'« (Equiano [1789] 2003, 135). Šele v tem trenutku Equianov gospodar popusti, vzame denar in svojo odločitev pospremi z besedami, da ne more požreti dane obljube.

Prizor kaže, da v procesu trgovanja in menjave nista zadostna le elementa profitne logike in čiste ekonomske kalkulacije, temveč tudi osebne moralne držbe. Toda ta držba, ki jo pokaže gospodar se pokaže šele ob intervenciji kapitana. Njegovo dokončno odločitev sprejme šele potem, ko se zave, da je prisoten drugi subjekt (svoboden belopolti možki) in je zato bila njegova kredibilnost postavljena na preizkušnjo. Očitno je, da je moral poskrbeti, da si svoje kredibilnosti in 'dobrega glasu' ni zapravil.<sup>105</sup> Equiano je verjel, da lahko pride do svobode prek trgovanja, vendar se je zavedal, da njegova pozicija ni enaka poziciji njegovega gospodarja. Prav zato potrebuje ob sebi še nekoga. Akt njegovega odkupa lastne svobode ne sme ostati v privatni sferi, temveč mora postati dogodek javen. Equiano razume, da je njegova svoboda odvisna od gospodarjeve konformnosti logiki tržnega gospodarstva, ki, kot smo pokazali, ne deluje zgolj na racionalnih principih temveč tudi moralnih. Ker je bil dogodek javen, je moral King ohraniti svojo kredibilnost in držati dano besedo (Pudaloff 2005).

#### **7.4 Govoreča knjiga, avtorstvo in afriška subjektiviteta**

Pogoj možnosti Equianovega odkupa lastne svobode je zagotovo njegova izobraženost. V pregledu Equianove avtobiografije smo izpostavili trenutek, ko je prvič na poti v Anglijo spoznal Richarda Bakerja, nič starejšega dečka kot je bil Equiano sam. Toda Dick, kot je Equiano klical novega prijatelja, mu je odprl pot do znanja angleškega jezika ter znanj branja in pisanja. Ta epizoda Equianovega življenja je ena ključnih, saj s tem znanjem, ki ga je pridobil, lahko kasneje upove svojo življenjsko zgodbo in predstavi svoje poglede na problematiko trgovanja s sužnji ter problematiki suženjstva ter rasne diskriminacije. Zapis avtentičnega

---

<sup>105</sup> »Za nič nas bolj ne skrbi kot za naš ugled in ničesar ni, od česar bi naš sloves bil bolj odvisen kot od našega delovanja v razmerju do lastnine drugih« (Hume [1739] 1960).

črnskega glasu, glasu prekinitve diskurzivne tišine, ki ga je razsvetljena Evropa imela za dokaz odsotnosti afriške človeškosti, je bil ključni instrument transformacije, prek katere je Afričan postal Evropejec, suženj osvobojeni suženj in divjak človek. Šele ko Afričan spregovori, torej zna pisati govoriti, brati in pisati angleško, je na poziciji učlovečenja in iz katere lahko izreka. Alternativa tej možnosti, ki se mu ponudi in prek katere lahko producira avtentični afriški glas, je zgolj tišina, nevidnost in lasten izbris. To alternativo (nevednost ali znanje-kot-vidnost) jasno izpostavi tudi Equiano:

*Velikokrat sem mojega gospodarja in Dicka videl brati; in močno sem si želel, da bi lahko govoril s knjigami tako, kot sem mislil, da to počneta onadva ter da bi se na ta način naučil od kod izvirajo vse stvari: zato sem večkrat vzel knjigo v roke in se z njo pogovarjal, nato pa sem, ko sem bil sam, k njej prislonil uho v upanju, da mi bo odgovorila; bil sem zelo razočaran, ker je ostala tiho (Equiano [1789] 2003, 68).*

Kratka anekdota, ki jo je mogoče interpretirati kot simpatično nevednost kako uporabljati knjigo, je veliko več kot to. Equiano se zaveda, da so knjige vir modrosti in znanja, zaradi česar je obvladanje uporabe knjige zanj ključnega pomena. Brez znanja branja je Equiano neveden, saj knjiga molči. Ker ne zna brati, se tudi ne more priključiti gospodarju in Dicku. Nevednost mu onemogoča, da bi jima pariral ali da bi jima bil enak. Primoran je ostati sam, zanju neviden, in skrivaj poizkušati izveči iz knjige znanje. Topos (ne)govoreče knjige kot momenta, kjer se kaže razlika med človekom, ki je učen in osebo, ki ji vednost, in zato vidnost, umanjka, je skoraj identičen tistemu, ki ga je uporabil James Gronniosaw:<sup>106</sup>

*Takoj, ko je moj gospodar nehal brati, sem stopil do mesta, kjer je odložil knjigo in bil zelo srečen, ter jo, ko me nihče ni videl, odprl, prislonil nanjo uho v upanju, da mi bo kaj povedala; toda bilo mi je žal in bil se zelo razočaran, ko sem ugotovil, da ne bo govorila. Takoj me je prešinila misel, da me vsakdo in vse prezira zato, ker sem črn (Gronniosaw v Gates in William 1998, 7).*

---

<sup>106</sup> James Albert Ukawsaw Gronniosaw, eden prvih afriški osvobojenih sužnjevi, ki je napisal avtobiografijo, se je verjetno rodil v Bornuju, danes severovzhodni Nigeriji. Pri 15-ih letih je bil prodan nizozemskemu kapitanu, ta pa ga je na Barbadosu prodal Američanu. Slednji ga preproda newyorškemu kalvinističnemu duhovniku. Pri njem se nauči brati ter pridobi druga osnovna znanja. V britanski vojski služi na Martiniqueu in Kubi, kasneje se vrne v Anglijo, kjer se poroči z odovelo Angležinjo Betty, s katero se skupaj prebijata skozi revščino. V Kidderminstru se Betty zaposli kot tkalka, James pa se posveti popisu svoje življenjske zgodbe. Svojo življenjsko pot je opisal neznan ženski, ki jo je popisala in pomagala pri izdaji knjige (Fryer 1984).

Knjiga kot simbol znanja v teh izpovedih dveh nekdanjih sužnjev predstavlja točko, kjer se ločita razum in nerazum. Nekdo, ki misli, da mu mora knjiga govoriti, je onkraj razuma, saj je to dokaz, da ne zna brati in pisati. Branje in pisanje se kažeta kot označevalca razuma in vsak Afričan, ki je želel biti razumen in torej 'človek', je ti veščini moral obvladati. Ljudje temne polti so lahko postali govoreči subjekti le v kolikor so svoje besede znali zapisati, s čimer niso pokazali le razumnost, temveč so si pravzaprav na ta način zagotovili lastno človečnost. Pisanje je bila strategija, kako transgresirati prevladujoče predpostavke o manjvrednosti črnske rase in naravni razumski zaostalosti črncev. Duhovnik James W. C. Pennington, sicer tudi sam nekdanji suženj ter pomemben zagovornik odprave suženjstva, je leta 1841 identificiral prav ključno vlogo črnske literature: »Z izdajanjem tovrstnih knjig lahko črnici pokažemo napačnost te neumne teorije, da smo po naravi sužnji ter da se z znanjem ne moremo suženjstvu postaviti po robu« (Pennington v Gates 1988, 130). Ljudje temne polti so postali govoreči subjekti le v kolikor so znali pisati in je njihova beseda bila zapisana. Pisanje črncev v bodisi angleškem bodisi katerem drugem zahodnem jeziku, je bilo zato, implicitno ali eksplicitno in ne glede na namen in predmet pisanja, politično dejanje. V tem smislu je bilo pisanje znak vidnosti, komoditeta izmenjave ter tehnologija razuma. Pismenost ter objava zapisa v tiskani obliki sta (ob)veljali kot dva izmed ključnih parametrov za merjenje človeškosti avtorjev, ki so skušali definirati lastno afriško sestvo v zahodnem svetu. Ustvarila sta kolektivni afriški glas (ponavljajoči trop o 'govoreči knjigi' ter neposredno referiranje afriških avtorjev med seboj kažeta na to, da so brali dela drug drugega) prek posameznih testov, ki so konstruirali afriško prezenco v besedilih (Gates 1988). Tako Gronniosaw kot Equiano sta razočarana, ker jima knjiga ne spregovori. Besedilo knjige je zanju molčeče, ker zanju kot nevedneža ni bila pripravljena spregovoriti in zato ostaneta v njej brez odmeva lastnega črnkega glasu. Knjigo lahko naslavljata le v kolikor bi knjiga naslavljala njiju, ker pa od sebe ne da niti najmanjšega glasu (Gronniosawjeva gesta, ko uho povsem približa in prisloni na knjigo!) to pomeni, da knjiga ne zazna njune prisotnosti in zato z njo ne moreta vzpostaviti razmerja. V tem trenutku nista Gronniosaw in Equiano tista, ki obvladujeta knjigo temveč, obratno, knjiga obvladuje njiju. Čtivo je tisto, ki po svoji volji odloča, s kom bo govorilo in s kom ne.

V Equianovi zgodbi knjiga ni edini, čeprav ključen, objekt, ki ima lastno voljo in kaže njegovo takratno oddaljenost od razuma. Njegovo prvo srečanje z uro in sliko-portretom na steni prav tako nakazujeta na razliko v subjektiviteti, ki razločuje njegov izgubljeni afriški svet in svet t.i. civilizacije:

*Prvi predmet, ki je vzbudil mojo pozornost je bila ura, ki je visela na kaminu in se je premikala. Bil sem precej presenečen nad hrupom, ki ga je delala in bilo me je strah, da bo povedala gospodu vse, kar počnem napak: in ko sem tako za tem nenadoma opazil še sliko, ki je visela v sobi in za katero se mi je zdelo, da me neprestano opazuje, sem bil še bolj prestrašen, saj takšnih svari nisem videl še nikoli prej. V nekem trenutku sem pomislil, da je vse to povezano z magijo [...] (Equiano [1789] 2003, 63).*

Predmetom, ki jih Equiano opazuje, podeli ne zgolj lastnosti ljudi, temveč tudi gospodarjevo subjektiviteto. Predmeti Equiana opazujejo, nadzorujejo in nad njim izvajajo avtoriteto. Dojema jih kot podaljšano roko gospodarja tudi takrat, ko ta spi. Equiano na ta način izpostavlja lastno nevednost in naivnost, saj prvič videne predmete povezuje celo z magijo. O lastnem sebstvu v tej nedolžnosti in za bralca celo simpatični nepoučenosti seveda govori kot nekdo, ki lastno takratno početje reflektira in popisuje v nazaj. Gradi torej kontrast: takratno početje je bil njegov prvi jaz, tisti, ki civiliziranega sveta še ni uspel dojemati pravilno; nov Equianov jaz, ki te dogodke in takratno njegovo dojemanje ubeseduje in popisuje, pa je govoreči subjekt. Portretira spremembo v lastni identiteti iz Afričana v Anglo-Afričana, od sužnja k svobodnemu človeku, od negovorečega objekta h govorečemu subjektu, od odsotnosti k prezenci (Gates 1998).<sup>107</sup>

Equiano, ki sicer ni bil edini Afričan,<sup>108</sup> ki je v drugi polovici 18. stoletja spregovoril, je z možnostjo pisanja v angleščini pridobil dodatno in eno ključnih dimenzij kreiranja lastne identitete, hkrati pa je ravno ta dimenzija predstavljala pogoj

---

<sup>107</sup> Equiano mimetičnosti lastne pozicije ni gradil le tako, da je uporabil strategijo pisanja temveč, kot pokažeta Potkay (1994) in Early (2003), tudi s sprejetjem krščanske vere. Duhovno zorenje je dodaten kontekst kreacije narativnega sebstva. Equiano natančno opredeli vlogo krščanstva v Britaniji, ki prispeva k dvigu človeške narave. Glas duhovne spreobrnitve je vzporeden ali celo prepleten z njegovim stremljenjem k angleškosti. Krščanska naracija služi hkrati kot strategija za konstruiranje pripovedujočega jaza ter obenem kot strategija konstruiranja pozicije, iz katere se je Equiano dojemal kot moralna oseba. Prav to je omogočilo Equianu, da se je gibal s pozicije nekdanjega sužnja-objekta k poziciji govorečega subjekta s katere je lahko pisal proti suženjstvu.

<sup>108</sup> Med drugim so to bili že omenjeni James Gronniosaw, John Marrant je svoje delo objavil leta 1785, Ottobah Cuguano leta 1787 in John Jea leta 1815 (Gates and William 1998).



možnosti, da se ga sploh lahko obravnava kot političnega misleca. To pa zato, ker jezik leži na meji med sebstvom in drugim. Beseda v jeziku je na pol beseda nekoga drugega. Beseda postane posameznikova le tedaj, ko ji nadene lastno intenco, lasten naglas, ko subjekt usvoji besedo tako, da ji da lastno semantično in ekspresivno intenco. Pred tem trenutkom apropiacije beseda ne obstaja v okviru določenega nevtralnega in brezosebnega jezika, temveč obstaja v ustih drugih ljudi, v drugih kontekstih in jo ljudje koristijo v svoje lastne namene. Od tu moramo vzeti jezik in ga narediti za svojega (Bakhtin 1981, 294). V družbenopolitičnem okolju, v katerem se je nahajal Equiano, je, zato, da bi glas sploh imel in da bi ga lahko uporabil v lasten namen, moral prevzeti angleški jezik, saj je le na ta način lahko sporočal. Toda, in tu lahko naredimo korak naprej od Bakhtinove trditve, prevzetje jezika in njegova uporaba v lasten namen še ne pomeni, da je tisto, kar izrekaš, tebi povsem lastno. Jezik kot orodje ni nevtralno sredstvo niti takrat, ko ga uporabljaš v lasten namen, saj njegova performativna moč ostane. Ne nazadnje je že v sami gesti, ko Equiano prevzeme angleški jezik in s tem postane slišen dokaz, da je jezik konstituirajoč tudi za posameznikovo identiteto in, v primeru črnega afriškega sužnja, existenco kot subjekta. Equiano kot afriški avtor je s tem, ko je začel uporabljati angleški jezik, storil dvoje: prvič, uvidel je, da je barva kože oziroma rasna kategorija nekaj, čemur ne bo mogel ubežati, in drugič, da je ravno barva kože tisto, čemur bo moral ubežati, če bo želel biti slišan. Z angleškim jezikom<sup>109</sup> je skušal manipulirati z rasnimi reprezentacijami zato, da bi pokazal, da je temnopolti človek sposoben misliti in da bi ušel rasnim kategorizacijam.

Equiano prek jezika oblikuje transgresivno politično strategijo, s katero se giblje med 'jazom' črnega Afričana ter ponotranjenim občutkom pripadnosti angleški tradiciji. V kolikor je na začetku sebe pripoznaval kot sužnja, afriškega črnca brez pravic, se potem, ko jezik zaobvlada, začne dojemati kot Afričana, ki pa ima zagotovljeno pozicijo znotraj britanskega kulturnega in družbenopolitičnega okolja. Ko se leta 1767

---

<sup>109</sup> Equiano se rasnim reprezentacijam ni skušal izogniti zgolj prek uporabe angleškega jezika, temveč tudi bistveno bolj 'primarno', z manipulacijo lastne barve kože. To naredi, ko skuša pomagati svojemu prijatelju Johnu Annisu pred ponovnim zasužnjenjem, ki smo ga v pregledu avtobiografije že omenili. Takrat Equiano skupaj z angleškim policistom vstopi v hišo Annisovega ugrabitelja in mu želi predati obtožnico. Pri tem se Equiano zakrije: »Ker so me poznali, me je situacija prisilila v naslednjo prevaro: pobelil sem si obraz zato, da me ne bi prepoznali in to je imelo želeni učinek« (Equiano [1789] 2003, 180). Kot smo že povedali, Annisa mu pred ponovnim zasužnjenjem ni uspelo rešiti.

vnovič vrne v Anglijo, tokrat kot svoboden človek, se počuti dovolj samozavestnega, da ne le posnema nekdanj svojega belega gospodarja, temveč, da mu je podoben ali celo enak:

*Sedaj se nisem počutil le neobremenjenega med novimi sonarodnjaki, temveč sem v njihovi družbi in običaji užival. Nisem jih več dojemal kot duhove, temveč kot ljudi, ki so civilizacijsko nad nami; zato sem imel veliko željo, da bi jim bil podoben; da bi usvojil njihov duh ter da bi jih posnemal v njihovih navadah. Zato sem izkoristil vsako priliko, da napredujem, vsako novo stvar, ki sem jo videl, pa sem si močno vtisnil v spomin (Equiano [1789] 2003, 77-78).*

Equianova retorika je na tem mestu skorajda paradoksalna: hkrati govori o sonarodnjakih, kar pomeni, da jih dojema kot sebi enake. Vezala naj bi jih neka enotnost, Equiano govori o tem, kako je uspel prevzeti angleške navade in običaje in kako jih je ponotranjil kot vsi ostali Angleži. Toda kljub temu, da je govoril o Angležih kot sonarodnjakih, kot o sebi enakih, jih takoj v naslednjem stavku postavi nad sebe, ali, bolje, nad Afričane. Prav zaradi civilizacijske superiornosti, ki jih detektira pri Angležih, jih postavi kot točko lastnega stremljenja. Predstavljajo mu referenčno točko, s katero se želi identificirati in kar želi postati. Da bi to uspel doseči postavi predse osebni razvoj v smislu učnega napredovanja. Izobraževanje je zanj sredstvo, ki mu ponuja možnost postati tak, kot so belci. Vse svoje delovanje podvrže temu, da bi znal delovati in se obnašati kot Angleži; aktiven je torej le v toliko, kolikor to pomeni približevanje idealu, ki ga vidi utelešenega v navadah in običajih belcev. Frantz Fanon ([1952] 1986, 154) je to ambivalentno pozicijo med črnici in belci opisal skozi psihološko dimenzijo črncev. V tem smislu pravi, da ko črnci vstopi v svet belcev se zgodi določena sensibilizacija. Črnci preneha biti aktivna oseba. Cilj njegovega delovanja bo Drugi (v preobleki belega človega), saj mu le Drugi lahko da vrednost in smisel.

### **7.5 Med angleškostjo in gosposkostjo**

Angleškost je za Equiana pomenila ne le označevalec za civilizacijsko superiornost, temveč tudi posameznikovo gosposkost. Prav status gosposkosti je zanj pomenil način zagotavljanja vidnosti, prav tako pa si je na ta način želel zagotoviti, da so ga v

družbi upoštevali. Skozi avtobiografijo svojo gosposkost dokazuje v dveh smereh; prvič, pokazati želi, da mu status pritiče iz naslova sorodstvene linije in drugič, gosposkost kaže skozi vedenjske vzorce in moralno držo.

Equiano ponosno poudari, da je že v Afriki kot otrok užival velik ugled in bil na vrhu družbene lestvice.

*Moj oče je bil eden izmed starešin ali poglavarjev o katerih sem govoril in ki so imeli naziv Embrenché: to je izraz in oznaka, kot se spominjam, za najvišji položaj in v našem jeziku označuje veličino. Ta oznaka, ki je podeljena le osebi, ki ji pripada, je vrezana po sredini od vrha čela vse do višine obrvi [...]. Veličina sodnikov in senatorjev je bila tako označena, moj oče pa jo je nosil že dolgo; videl sem, kako so jo vrezali enemu mojih bratov, dobiti pa bi jo moral po liniji staršev tudi jaz. Ti Embrenché ali možje-poglavarji so se vedno sestali in skupaj odločali o morebitnih sporih ter odločali o kaznih za zločine (Equiano [1789] 2003, 32-33).*<sup>110</sup>

Zavedal se je, da je v obeh kulturah, tako v afriški Ibo, kot tudi britanskem družbenem okolju gosposkost povezana s (političnim) statusom. Gospod je bil nekdo, ki se mu za preživetje ni potrebno naprezati, ki je imel dovolj priložnosti za sprostitev, ki je lahko opravljal delo sodnika ali zakonodajalca in živi častno, dostojno ter ima ugled.<sup>111</sup> Čas in prostor v katerem je živel Equiano, sta dajala družbeni in politični hierarhiji velik pomen, človekovo identiteto pa je določal podedovan status v tej hierarhiji. Prav zato natančno opiše kdo so njegovi starši ter kakšen položaj so imeli v svojem okolju ter izpostavi, da sam čelne oznake, ki bi dokazovala njegovo zgodbo nima, pri čemer implicitno opozori, da za to ni kriv sam. Oznaka bi mu morala pripadati, vendar je bil zaradi trgovine s sužnji iztrgan iz domačega okolja in mu zato oznaka, ki bi mu morala biti, nikoli ni bila podeljena.

Hkrati je Equiano vedel, da gosposkost, ki mu pripada iz dednega naslova, v angleški družbi ne more pomeniti veliko, saj afriške družbe nikakor niso bile dojete kot ekvivalentne. Če kaj, potem je s pojasnitvijo lastnega statusa in opisom

---

<sup>110</sup> Equianova razlaga o Embrenché ima potrditev tudi v besedah popotnika Johna Adamsa, ki je njihovo vlogo in oznako na čelu natančno popisal v *Sketches Taken during Ten Voyages to Africa, Between the Years 1786 and 1800* (Carretta 1999).

<sup>111</sup> Naziv gosposkost je bil v tistem času zelo fleksibilen pojem, vsekakor pa je poleg omenjenih značilnosti moral biti gospod tudi prijazen in olikan. Za širšo debato o tem glej Bour (2008).

hierarhičnosti afriške skupnosti, v kateri je bil rojen, skušal potegniti vzporednice med skupnostjo Ibo in britansko družbo zato, da bi pokazal, da določene podobnosti v politični organiziranosti obeh družb obstajajo. Osmisliti je želel družbenopolitično življenje in način urejanja zadev v afriški skupnosti tako, da jo je postavil v vzporedje z angleško ureditvijo ter na ta način subvertirati splošno prepričanje o inherentnem divjaštvu in nesposobnosti političnega delovanja Afričanov.

Kljub temu pa se njegova lastna pozicija zaradi tega ni mogla spremeniti. Učinek primerjanja dveh načinov političnega urejanja enostavno ni mogla biti dovoljšna, da bi prišlo do nenadnih strukturnih sprememb v načinu dojemanja Afričanov v okviru britanske družbe. Zato je moral poleg 'krvne' gosposkosti dokazati še, da mu ta status pripada zaradi načina obnašanja in splošne osebnostne drže. Čas za uveljavljanje te forme mu je bil naklonjen, saj je v Evropi in obeh Amerikah tradicionalne podedovane naslove zamajal s spremenjen ekonomski način produkcije, ki je vse bolj uveljavljal tudi idejo meritokratstva. V Slovarju angleškega jezika Samuela Johnsona iz leta 1755 je tako definirana beseda gospod na dva načina. Prvič, gospod pomeni rojen človek, ki mu naziv pripada po rodu, vendar nima plemiškega naziva ter, drugič, človek, ki se je s svojo osebnostjo in položajem dvignil nad preprostost (Carretta 1999, 391).

Equiano skozi celotno avtobiografijo z opisi svojih dejanj želi prepričati bralca, da je osebnost, ki mu gosposkost pritiče in si naziv gospoda zasluži. Večkrat pokaže, kako je njegovo razmišljanje ne le racionalno, temveč humano, prijazno, olikano in do bližnjega dostojno. Dodatno dimenzijo k njegovi gosposkosti doda z opisom njegovih dejanj, ki so večkrat heroična, pogosto pa se nasloni tudi na izpostavljanje lastnih odgovornosti, ki jih nosi na določenem položaju in pri določenem dejanju.

*Mnogi so bili presenečeni, ko so slišali, da šalupo v luko peljem jaz. Sedaj sem pridobil nov naziv in sem bil imenovan za kapitana. Na to sem bil nemalo ponosen in ta pridobljeni najvišji naziv, ki ga svoboden temnopolti človek sploh lahko ima, je precej vplival na mojo domišljavost (Equiano [1789] 2003, 144).*

Izpostavil je dejanja, ki so simbolizirala njegovo sposobnost, slednje pa je tisto, kar je prispevalo k določenemu nazivu, ki ga je prejel. Naziv mu ni bil podeljen, temveč je do njega prišel z angažmajem, sposobnostjo in pripravljenostjo po dokazovanju. Zanimivo je, da v avtobiografiji reflektira tudi slabe strani, ki jih prinesejo uspehi in

visoki nazivi, na primer prevzetnost, samovšečnost in domišljavost. Po drugi strani pa to zanj ni predstavljalo ovire, da se ne bi na družbeni lestvici skušal povzpeti čim više. Gotovo je eden najpomembnejših nazivov, ki jih je kdajkoli imel, prejel v času sodelovanja pri projektu organiziranja kolonije Sierra Leone. Bil je edini Afričan, ki je aktivno in uradno sodeloval pri organizaciji; poleg tega, da je bil angleški javni uslužbenec na položaju komisarja za trgovino in preskrbovanje s potrebščinami, je bil tudi uradni predstavnik britanske vlade pri stikih z lokalnimi afriškimi oblastmi na območju kolonije. Kot smo že povedali pri orisu njegove življenjske poti, je položaj že po nekaj mesecih izgubil, vendar to ne zmanjša Equianovega prepričanja, da si je z opravljanjem dela na teh položajih prislužil gosposki status. Tudi po njegovi odpustitvi iz službe se je namreč v časopisnih prispevkih še naprej podpisoval kot »Gustavus Vassa, Etiopijec in nekdanji Komisar za afriško naseljevanje« (Carretta 1999).

Prav ta njegov podpis pa je iztočnica pri odgovoru na vprašanje, zakaj si je tako zelo želel priznanja širše družbe, zakaj je mislil svoj status tudi v terminih političnih vlog. Zakaj je dokazoval sebi in predvsem, prek avtobiografije, javnosti o svoji sposobnosti, inteligenci in uresničevanju možnosti, ki so se mu skozi življenje ponujale? Je bil zgolj povzpetic, ki je iskal kariero in dober zaslužek ali pa je njegov karierizem imel še kakšen drug namen?

Equianova naracija je usmerjena k večinsko belemu bralstvu, predvsem angleškemu. To pomeni, da je moral, v kolikor je želel posredovati politično sporočilo, poiskati strategijo, ki bo bralce naslovila tako, da predstavi okolje v katerem se je gibal v večji meri osvobajajoče, torej kot takšno, ki kljub opresiji ponuja določene možnosti uspeha in osebne rasti. Zato v svoji zgodbi ves čas ohranja afriškost svoje identitete, ki predstavlja omejujoč faktor, hkrati pa ravno ta element omogoča Equianu pokazati, da barva kože in geografsko poreklo nikakor nista sama po sebi omejujoča elementa. Kot smo že povedali, pri njegovi razlagi afriške gosposkosti gre za vzporejanje političnih struktur z britanskimi in s tem za željo pokazati, da je prevladujoča predstava o divjaškosti Afričanov netočna. S prehodom od sužnja-objekta, v katerega ga je postavila trgovina s sužnji (bodimo pozorni na nihaj: v Afriki ga je čakal gosposki status po dedni liniji, sledi padec v položaj sužnja in nato ponovno vzpon prek osvoboditve k uspešnemu posamezniku v britanski družbi) h

govorečemu subjektu, je postavil lastne pogoje možnosti obstoja, vendar si je moral, da bi prepričljivo opozoril na vso problematiko suženjske trgovine in suženjstva nasploh, nadeti videz odgovornega in sposobnega posameznika, ki je kompetenten pri podajanju kritike teh perečih problemov. Strategijo, ki jo je iskal, je našel prav v gosposkosti. Preseči je moral kolektivno stereotipizacijo, ki jo je Fanon povzel s formulo »črno = grdo, greh, temačnost, nemoralnost. Z drugimi besedami, črnc je tisti, ki je nemoralen. Če je moje življenje življenje moralnega človeka, potem preprosto nisem črnc« (Fanon [1952] 1986, 192). Ravno na to cilja Equiano: s potenciranjem lastne afriškosti želi ohranjati ta del identitete, vendar po drugi strani išče priložnosti, kako se ravnati gosposko, kako delovati družbeno sprejemljivo in nenazadnje moralno, vse za to, da bi bila njegova aktivistična drža kar se da prepričljiva.

### **7.6 Politični aktivizem kot način formiranja političnih idej**

In aktivist je vsekakor bil. Njegova politična drža in misel sta bili usmerjeni predvsem k podpori abolicionističnemu gibanju ob koncu 19. stoletja, torej ravno v času, ko je objavil avtobiografijo. V tistem času je afriška skupnost v Britaniji bila že številčna in dobro organizirana, vendar je bil Equiano gotovo eden izmed vidnejših Afričanov, ki je odigral pomembno vlogo pri organiziranju politične zahteve prepovedi trgovine s sužnji (Walvin 2000). Obstajajo več kot prepričljivi dokazi (Carretta 1999), da je Equiano bil v stikih ali vsaj poznal vodilne angleške abolicioniste Granvillia Sharpa, Thomasa Clarksona<sup>112</sup> in Jamesa Ramseya. Da bi v celoti lahko razumeli njegov politični prispevek h kampanji proti trgovini s sužnji, pa se moramo seznaniti s (vsaj) temeljnimi premisami razvoja in delovanja abolicionističnega gibanja.

Zares vidno vlogo je abolicionistično gibanje pridobilo leta 1787,<sup>113</sup> vendar je svoje politične nastavke dobilo že mnogo pred tem. Sistem atlantske trgovine je imel svoje kritike že v času prvih evropskih naselbin v Amerikah. Tako je na primer

---

<sup>112</sup> V avtobiografiji Equiana je razvidno, da je poznal delo Clarksona *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species*, objavljeno leta 1786. Equiano se strinja z Clarksonovo ugotovitvijo o izvoru razlik v barvi kože (Ward 1998).

<sup>113</sup> V tem letu je spodnji dom britanskega parlamenta (*House of Commons*) ustanovil komisijo, ki naj bi proučila stanje in razmere glede trgovine s sužnji. Ameriška država Virginija pa je v tem letu prepovedala uvoz sužnjev (z zakonom, ne z ustavo) (Davis 1999).

tovrstno početje obsodil že dominikanski menih Las Casas,<sup>114</sup> vendar so take kritike bile v vse hitrejši ekspanziji trgovinskih poti utišane (Walvin 2000). Medtem ko so nekateri avtorji poudarjali, da je bil abolicionizem v večji meri plod moralnega napredka v zgodovini, so na drugi strani nekateri misleci izpostavili ključno vlogo vzpona kapitalizma.<sup>115</sup> Williams (1944), eden najbolj znanih zagovornikov ideje o ključnem pomenu kapitalizma pri vzponu abolicionizma,<sup>116</sup> trdi, da abolicija in emancipacija nista imeli kaj dosti zveze z moralnim napredkom, temveč sta bili v prvi vrsti povezani s spreminjajočimi se razrednimi spremembami v Britaniji ter širitvijo britanskega imperija. Kar je za Williamsa relevantno, je bil zaton gospodarske pomembnosti Karibov po Ameriški revoluciji ter vzpon industrijskega kapitalizma v Britaniji, ki je ustvaril nov razred, pripet na idejo *laissez-faire*.

Glavne aktivnosti povezane s trgovino s sužnji, so sicer potekale daleč stran od Velike Britanije – na drugi strani Atlantika in na afriški celini –, vendar je bila kljub temu kot protagonistka tovrstnih aktivnosti potisnjena v debato o razvejanosti sistema in njegovih implikacijah. V času razvoja atlantskega sistema trgovanja je bilo nemalo situacij, ki so sprožale pomisleke in razprave (osnovane tako na osnovi moralnih prepričanj, ekonomskih učinkov kot tudi pravnih implikacijah) o problemih suženjskega imperija. Te situacije, ki so pogosto nastajale v mikro-okoljih, prevzemale lokalne forme ter posebnosti, vendar so obenem nemalokrat prerasle v dogodke, ki so jih spremljale najrazličnejše politične strategije in prakse usmerjene bodisi v zagovor trgovine bodisi v njeno zavračanje. Walvin (2000) v tem smislu opozarja, da so se skozi celotno 18. stoletje pojavljali na sodiščih primeri, ki so dajali zagon debatam o smiselnosti in problematičnosti suženjstva v Angliji (ter Škotskem). Čeprav morda primeri niso neposredno vplivali na debato, so vseeno

---

<sup>114</sup> Bartolome de Las Casas leta 1562 v svoji knjigi *Zgodovina Karibov (Historia de las Indias)* usmeri kritiko v kruto ravnanje Špancev z Indijanci ter, v nasprotju s svojimi prejšnjimi pisanji, trdi, da imajo tudi Afričani pravico do samoodločbe, ki jo zahteva za Indijance (Hinks and McKivigan 2007).

<sup>115</sup> Vprašanje, kaj je tisto ključno, kar je botrovalo vzponu in ne nazadnje uspehu abolicionizma, je bilo in še vedno je predmet ostrih debat. V vsakem primeru pa debata ni ostala neproduktivna, saj je sprožila vrsto različnih intepretacij ter druga pomembna epistemološka vprašanja historičnih intepretacije, kot na primer, ali so za zgodovinske intepretacije pomembnejši koncepti ali dejstva, ko razlagamo določene zgodovinske prakse in kontekste (glej Bender 1992).

<sup>116</sup> Za najvidnejši in najbolj celovit akademski odgovor ter hkrati ostro kritiko Williamsove teze velja Drescherjevo delo *Econocide* (1977). V njem želi dokazati, da suženjski imperij ni slabel, kot je dokazoval Williams, temveč je bil na prelomu iz 18. v 19. stoletje še vedno produktiven tako v smislu deleža, ki ga je imela Britanija pri trgovanju, kot tudi produktivnih kapacitet plantaž (Holt 1990).

delovali kot materializacija nekaterih ključnih vprašanj, ki so se pojavljala glede te problematike. Kot smo pokazali tudi skozi pregled Equianove življenjske zgodbe, je tudi sam bil vpleten v tovrstne pravne primere, kar ga je tudi pripeljalo do Granvilla Sharpa,<sup>117</sup> ki je skozi pravne mehanizme skušal braniti pravice in interese temnopoltih v Britaniji (Watner 1980). Vsekakor pa pravo nikakor ni bilo edino polje, na katerem se je odpirala abolicionistična debata. Reformisti so v namen angažiranja in senzibilizacije javnosti posegali po najrazličnejših strategijah in kanalih, da bi dosegli želene spremembe. Prav prek teh strategij in kanalov so si morali zagotoviti lastno legitimnost ter legitimnost problematik, ki so jih izpostavljali. V tem smislu je abolicionistično gibanje vneslo v družbenopolitično okolje tudi nova sredstva in nove načine za doseganje političnih ciljev. Sčasoma je nasprotovanje suženjski trgovini odprlo mnogo novih načinov komuniciranja s širšo javnostjo tako v metropoli, kot kolonijah, kar je hkrati postala tudi osrednja strategija (Turley 1991; Oldfield 1995). To seveda ne pomeni, da se je prek abolicionističnega gibanja linearno razvil sistem demokratičnih praks in struktur, prek katerega bi lahko najrazličnejše družbene skupine dosegle cilje, za katere so se zavzemale. Nasprotno, prav abolicionizem je do določene mere prispeval k vzponu znanstvenega rasizma v Britaniji (Drescher 1990), predstavljal pa je tudi enega izmed vzvodov za vzpon britanskega imperializma v Afriki (Austen in Smith 1969). Poleg tega je potrebno poudariti, da abolicionistično gibanje ni bila sila, ki bi avtonomno brez zunanjih vplivov določala politični kontekst in usmerjal prakse, ključne debate in politike, temveč je bila plod različnih širših tokov družbenih in političnih dogajanj (Davis 1999).

---

<sup>117</sup> Za največji dosežek Granvilla Sharpa šteje dobljen primer Somerset/Mansfield iz leta 1772. Čeprav s tem primerom suženjstvo ni postalo nezakonito pa je primer pomenil pravno podlago, ki je onemogočala, da bi temnopolte ljudi brez njihove privolitve poslali oziroma prodali iz Anglije. Primer je nastal na podlagi dogodka, ko je Jamesa Somerseta, v Afriki prodanega sužnja in leta 1749 odpeljanega čez Atlantik. V Virginiji je Somerset prodan Charlesu Steuartu, škotskemu trgovcu. Leta 1769 odpelje Somerseta v Anglijo, vendar mu po dveh letih Somerset pobegne. Steuart ga ulovi in se odloči, da ga proda na Jamajko. Abolicionistična mreža, ki je takrat že delovala v Londonu in je bila tesno povezana s pensilvanijskimi kvekerji, je prav na tem primeru sprožila sodni proces, v katerem je vrhovni sodnik Lord Mansfield odločil že omenjeno sodbo (Cleve 2006). Pomemben primer, v katerem je bil udeležen Sharp, je tudi primer *Zong*, ki pa hkrati predstavlja tudi enega največjih porazov v Sharpovi karieri, saj je parlament na podlagi dogodka, ko je posadka ladje *Zong* vrgla prek palube v ocean 132 temnopolnih sužnjev, odločilo, da dejanje za odgovorne ne bo nosilo posledic. Kljub negativni odločitvi, je primer *Zong* odmeval v javnosti, združil pa je tudi istomisleče abolicioniste in zato prispeval k širitvi zavesti o problematičnosti trgovine. Kot zanimivost še dodajmo, da je Sharp prvič o dogodku slišal prav od Equiana (Webster 2007).



V okviru Britanije sta bila protestantizem ter njegova organizacijska struktura osrednja elementa, ki sta prispevala k pripravi političnega terena za abolicionizem. Čeprav je bilo gibanje za prepoved trgovine s sužnji prepleteno z verskimi tokovi, ki so dajali določen zagon gibanju, pa so bili abolicionisti hkrati primorani uporabljati tudi bolj sekularne tone pri svojih zahtevah, če so želeli ob drugih družbenih gibanjih in političnih skupinah postati, skupaj s svojimi zahtevami, vidni in opazni. Tovrstni načini delovanja abolicionistov so vidni predvsem v povezavah s čartističnim gibanjem in zvezo zagovornikov svobodne trgovine. Gibanje za odpravo suženjske trgovine se je torej konstituiralo v spreminjajočem se kontekstu, ki se mu je moralo prilagajati, hkrati pa je na spremembe tega konteksta vplivalo tudi samo. To pomeni, da je delovalo hkrati kot aktivni subjekt in kreator politike, obenem pa je bilo samo v položaju objekta političnih bojev, institucionalnih sprememb in reform, praks, idej, napadov in podpor.

Abolicionistično gibanje kot aktivni subjekt je vsebino svojega delovanja ter načine in prakse delovanja usmerjalo tako, da so njegovi člani zagotovili dovoljšen vpliv na tiste politične akterje, ki so lahko predlagali in uvedli spremembe na tem področju. Takšen vpliv so zato usmerjali neposredno na parlament, hkrati pa so agitirali tudi bolj neposredno, prek širše javnosti. Pozicija parlamenta, ki je takrat reguliral trgovino in bil imperialni zakonodajalec, je bila takšna, da je lahko prepovedal trgovino s sužnji in tudi suženjstvo samo. Prav zato je gibanje usmerjalo svoje aktivnosti k prepričevanju politikov, ki so bili neposredno povezani s parlamentom oziroma bili njegovi člani. Obenem so, kot smo že povedali, želeli svoje ideje približati javnosti, kar pa ne pomeni, da so javnost razumeli kot homogeno enoto. Zavedali so se partikularnosti posameznih lokalnih okolij, zato so tudi komunikacijo z javnostjo v različnih okoljih prilagajali (Oldfield 1995; Rodgers 2000; Whyte 2006). Prav zaradi teh partikularnosti, pa tudi zaradi različnih pogledov, mnenj in praks v okviru gibanja, so abolicionisti želeli ustvariti vsaj nek osnovni okvir idej o suženjski trgovini, (pod)skupine v okviru gibanja pa so zagotovile, da se je abolicionistična ideja prilagajala lokalnim partikularnostim (Turley 1991, 5).

Abolicionistično gibanje je torej delovalo na heterogene načine in prilagajalo svoje strategije ter prakse za doseganje ciljev različnim aktualnostim, vendar kljub temu lahko rečemo, da sta dve osnovni usmeritvi bili popularizacija abolicionističnega

vprašanja v javnosti in senzibilizacija parlamenta glede tega perečega vprašanja. V obeh smereh sta vodilno vlogo prevzela Thomas Clarkson in William Wilberforce. Clarkson se je angažiral pri širjenju védnosti o problematiki trgovine s sužnji in suženjstva v javnosti, medtem ko je Wilberforce svoje potenciale in politično aktivnost udejanjal v okviru parlamenta.

Thomasa Clarksona je v veliki meri k angažiranju spodbudil uspeh njegovega eseja z naslovom *Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, Particularly the Africans* (Esej o suženjstvu in trgovini z ljudmi, posebej Afričanov) (Clarkson 1786), ki je bil objavljen tako v Angliji, kot Ameriki. Ker so bili odzivi na esej množični, se je odločil svoje življenje posvetiti zavzemanju za ukinitev suženjstva in prepoved trgovine s sužnji. Njegov primarni cilj je bil širitev abolicionizma izven okrilja kvekerstva k širši javnosti. Ob tem je ostal v tesnih stikih z vplivnimi kvekerji, saj je ravno z uporabo njihovih sredstev ter zgrajene mreže uspešno izpolnjeval zadani cilj. Med drugim je zbiral tudi pričevanja o suženjski trgovini na način, da je preverjal razmere na suženjskih ladjah, poleg tega pa je o nepotrebnosti trgovine s sužnji prepričeval javnost s tem, da je na svojih nastopih in govorih predstavljal različne produkte, uvožene iz Afrike. Njegova ideja je bila pokazati, da sužnji nikakor niso najpomembnejši 'artikel', ki ga je mogoče dobiti iz Afrike, temveč, da je mogoče na afriški celini trgovati in iskati posel v drugih profitabilnih panogah (Walvin 2000). Na drugi strani je William Wilberforce svoje politične vplive in lastno pozicijo izkoristil za uresničevanje zastavljenih politik v parlamentu. Ko je bil zaprošen, da se kot član parlamenta politično opredli kot zagovornik odprave trgovine s sužnji, je skromno odgovoril: »Vprašanje je nadvse pomembno in zdi se mi, da ne bom dorasel nalogi, ki mi je bila zadana« (Wilberforce v Nosotro 2003). Kljub dvomom je namenil svojo politično kariero temu vprašanju, maja leta 1789 pa je imel glede tega tudi svoj prvi govor, v katerem je apeliral k odpravi trgovine. Večina kolegov iz vrst takrat vladajočih torijcev so bili proti kakršnemu koli omejevanju trgovine, zato se je moral obrniti k podpori whigovcev. Leta 1791 je v obravnavo in na glasovanje dal tudi predlog zakona o aboliciji, vendar je bil predlog gladko poražen s 163 glasovi proti in 88 za. Kljub porazu je vztrajal in leta 1805 je spodnji dom parlamenta sprejel zakon, ki je prepovedoval britanskim državljanom prevažati sužnje, vendar je dokončno sprejetje zakona ustavil zgornji dom parlamenta. Ko so se politična

razmerja leta 1806 spremenila in so oblast prevzeli whigovci z Lordom Grenvillom na čelu, so abolicionisti vnovič poskusili s predlogom zakona. Med parlamentarci spodnjega doma je vodilno vlogo pri podpori prevzel prav Wilberforce, medtem ko je v zgornjem domu večino članov z učinkovitim govorom prepričal premier Grenville. Ko je bil predlog zakona na glasovanju, ga je zgornji dom podprl z 41 glasovi za in 20 proti, v spodnjem domu pa so parlamentarci skoraj enotno, z 114 glasovi za in 15 proti, dokončno izvolili zakon. Ta je v veljavo stopil 25. marca 1807. Tudi po tem uspehu je bil aktiven in se je zavzemal za popolno odpravo suženjstva, vendar je zaradi slabega zdravja leta 1826 odstopil s položaja člana parlamenta. Umrl je leta 1833, le tri dni po tem, ko je izvedel, da je parlament podprl zakon o odpravi suženjstva (Hague 2007).<sup>118</sup>

Maja 1787 je bilo ustanovljeno tudi *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade* (Društvo za odpravo trgovine s sužnji). Prvi cilj društva ni bila odprava suženjstva ali osvobodite sužnjev v karibskih britanskih kolonijah, temveč odprava atlantske trgovske mreže. Ideja je bila, da bo, v kolikor bo prepovedana trgovina, posledično sledila tudi odprava samega suženjstva. V tem je mogoče razpoznati gradualni in taktični pristop k problematiki (Pybus 2007). Društvu je predsedoval Granville Sharp, po besedah Clarksona pa je bila večina članov kvekerjev (Walvin 2000).

Društvo je objavljalo obsežne eseje ter poljudne in znanstvene članke, njeni člani pa so imeli tudi javne nastope.<sup>119</sup> Člani so bili pri senzibilizaciji javnosti glede vprašanja suženjstva in trgovine s sužnji prodorni tudi z lansiranjem simboličnih podob mučenja in trpljenja sužnjev.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Seveda je jasno, da je politični razvoj dogodkov glede abolicije trgovine in nato suženjstva nasploh produkt multiplih in kompleksnih (tako internih kot tudi mednarodnih) dejavnikov in procesov in ne zgolj naporov določene skupine ljudi ali posameznikov. Več o tem glej Drescher (1994).

<sup>119</sup> Med najbolj aktivnimi člani je bil tudi James Ramsey, ki je nekaj časa deloval kot ladijski zdravnik ter 19 let kot duhovnik na Karibih. Leta 1784 je objavil svoje najbolj znano delo *Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves in the British Sugar Colonies* (Ramsay 1784). Eseg se je izkazal kot izjemno vplivnega, kasneje pa je prispeval še nekatere druge eseje, ki so zagovarjali ukinitvev trgovine s sužnji. V svojih delih je med drugim podal tudi premislek, kakšen učinek bi prepoved trgovine imela. Njegova pričanja 'iz prve roke' o mučenjih in neživiljenjskih razmerah, ki so jih trpeli sužnji so bila ena ključnih za senzibilizacijo širše javnosti o tej problematiki.

<sup>120</sup> Najbolj znana simbola abolicionistov sta bila Wedgwoodov medaljon z motivom v verige vpetega sužnja in napisom 'Ali nisem tudi jaz človek in brat?' ter osnutek suženjske ladje *Brooks*, ki prikazuje v kakšnih nečloveških razmerah so morali zajeti sužnji živeti v času plovbe.

Naslednja strategija, ki so se jo posluževali abolicionisti za doseganje zastavljenih političnih ciljev in z njimi povezanih politik so bile peticije.<sup>121</sup> Med leti 1788 in 1792 je bilo na parlament naslovljenih na stotine peticij, ki so jih zbrali po celi državi v podporo aboliciji (Carretta 1999, xvii). Med aktivnejšimi mesti je bil Manchester, kjer je med letoma 1787 in 1788 svoj podpis podpore aboliciji prispevalo več kot deset tisoč ljudi. Prav uspešna peticija iz Manchestra je navdušila tudi Londonski abolicionistični odbor, ki je objavil vesplošni klic k oblikovanju in podpisovanju peticij proti trgovini s sužnji. V letu 1788 naj bi po konservativnih ocenah različne abolicionistične peticije podpisalo najmanj 60 tisoč ljudi (Drescher 2007). Zakaj so bile peticije tako množične in razširjene? Eden od ključnih razlogov je, da so bile pripravljene in organizirane prek odborov širom države. Odbori so prevzeli naloge za sestavo peticij in pridobivanje podpisov, potem so jih predali lokalnim poslancem, ti pa so poskrbeli, da so bile predstavljene spodnjemu domu parlamenta. Odbori niso imeli povsod enakih vlog in funkcij, pogosto pa je variirala tudi njihova (ne)permanentnost. Medtem ko so bili odbori v Manchestru, Bristolu, Norwichu, Birminghamu, Nottinghamu in Sheffieldu organizacijsko kompleksni ter glede članstva številčni, pa so nekateri drugi obstajali le toliko časa, da so oblikovali posamezno peticijo in zbrali podpise (Oldfield 1995). Pri sestavljanju besedil peticij so se aktivisti osredotočali ne toliko na gospodarske učinke prepovedi ali na oblikovanje dejanskih politik glede abolicije, kolikor so v besedilih izpostavljali moralna načela ter spremembe v imenu humanosti, vere in pravičnosti (Drescher 2007).

### **7.7 Peticije kot vir političnih idej**

Peticijam kot politični strategiji se ni odpovedal niti Equiano, ki je peticijo v imenu vseh 'afriških bratov' ([1789] 2003, 231) naslovil na kraljico Charlotte, ženo kralja Georga III. Dokument ji je predstavil 21. marca 1788, v njem pa na zelo emotiven način opiše trpljenje afriških sužnjev in prosi za pomoč pri lajšanju njihove situacije:

---

<sup>121</sup> Peticije so sicer bile močno orožje abolicionistov, vendar so nekateri med njimi, tudi Granville Sharp, na začetku dvomili, da bi lahko bilo to uspešno politično sredstvo, saj so se bali, da podpisnikov tovrstnih peticij enostavno ne bi bilo dovolj (Drescher 2007).

*Ne prosim vašega usmiljenja za mojo lastno stisko: moja trpljenja so, čeprav številna, v veliki meri pozabljena. Ponižno prosim za sočutje vašega Veličanstva za milijone mojih afriških rojakov, ki trpijo pod tiranskim bičanjem v Britanskih Karibih. [...] Z dobrohotnim vplivom vaše visokosti, bi lahko bilo njihovo trpljenje končano; lahko bi se dvignili iz stanja divjakov, na katerega so trenutno ponižani, v razmere, primerne za ljudi s pravicami in bi jim bilo dovoljeno deliti blagoslov dobre vladavine vaše Visokosti [...] (Equiano [1789] 2003, 231-32).*

Equianova peticija je bila del takratne prakse abolicionistov, vendar je za razliko od večine peticij, ki so bile naslovljene na parlament, njegova predstavljena kraljici. Poleg tega jo je težko opredeliti kot povsem običajno peticijo, saj so navadno vsebovale podpis večje skupine ljudi, njegovo pa je podpisal sam. Tako gre bolj za osebno pismo, ki ga je podpisal kot »Gustavus Vassa, zatirani Etiopijec« (Equiano [1789] 2003, 232).<sup>122</sup> Kot je razvidno iz njegovega podpisa in zgornjega pasusa iz peticije, je Equiano želel vzbuditi sočutje kraljice na osebnem nivoju. Čeprav trdi nasprotno, in sicer, da ne želi usmiljenja zase, naredi prav obratno: skozi polje morale želi uspeti pri politični zadevi. Pomembno pa je tudi, da s peticijo ni naslovil zgolj vprašanja prepovedi trgovine s sužnji; kljub temu, da je v tistem času prav to bila ključna agenda abolicionistov. V svojem pismu govori o enakosti in enakopravnosti temnopoltih, saj ne zahteva le omilitev njihovega trpljenja, temveč da bi lahko uživali enake pravice kot vsi ostali ter da bi imeli enake politične možnosti v okviru političnega sistema. Abolicija je za Equiana torej pomembna politična sila ter relevantno gibanje, ki jo je mislil kot okvir, znotraj katerega je mogoče sprožiti specifične zahteve glede odprave neenakega statusa temnopoltih. Zanj je bila ključna zahteva poprava krivic in izenačenje statusa belopoltih in temnopoltih. Iz pasusa je mogoče razbrati, da so temnopolti označeni in se z njimi ravna kot z divjaki iz povsem političnih razlogov: kot take jih konstituirajo belopolti in stanje suženjstva. Equianu je pomembna hierarhizacija ljudi na podlagi kože kot tisti element, ki predstavlja pogoj hierarhičnega umeščanja ljudi na specifično mesto

---

<sup>122</sup> Pomembno je dodati, da je tudi izdaja njegove knjige predstavljala neko vrsto peticije, saj je izšla skupaj s podpisi tistih, ki so knjigo še pred njeno izdajo kupili in na ta način prispevali k podpori tovrstnega abolicionističnega angažmaja. Tudi zato je mogoče Equianovo avtobiografijo razumeti kot politično delo. Več glej Carreta (2003).

v družbi: belopolti so privilegirani, temnopolti pa ponižani na objekt, lastnino; so zgolj stvar, s katero belopoltnih razpolagajo kot želijo, moč belopoltnih pa jim daje možnost ravnanja s temnopoltnimi kot manjvrednimi – zato so divjaki. S tem, ko je naslovil pismo na kraljico, je lociral tudi center moči od koder je mogoče sprožiti spremembe: zanj je bila vrhovna oblast tista, ki ima moč odločati o usodah posameznikov in o družbenopolitičnih ureditvah ter o odnosih med ljudmi ne glede na barvo kože. Abolicionistično gibanje pa mu je nudilo zaledje, od koder je mogel zahteve postavljati. Kot rečeno, abolicionistično gibanje je nasprotovalo takojšnji zahtevi po osvoboditvi sužnjev, temveč je raje sledilo cilju prepovedi trgovine. Vsekakor je bila Equianova poteza, da naslovi vprašanje popolne svobode sužnjev drzna, vendar prav zaradi pozicije ožjega kroga vodstva britanskega abolicionističnega gibanja nenavadna. Ne glede na to, ali je bil njegov dokument v skladu z strategijo širše abolicionistične akcije, gre za dokument, ki je pozval k svobodi temnopoltnih sužnjev, posebej Afričanov. S peticijo je izkazal lastno pismenost, privrženost vladavini kraljevskega para in senzibilnost za pereča vprašanja takratnega časa (Walvin 2000).

### **7.8 Vprašanje suženjstva**

V svojem pismu posebej omeni britanske kolonije v Karibih ter simbolično uporabi metaforo bičanja, ki je predstavljalo vsakodnevno trpljenje sužnjev ter kratenje njihovega dostojanstva.

Equiano svoje poglede na problematiko suženjstva sicer predstavi tudi povsem na začetku svoje avtobiografije, kjer opisuje njegove spomine na Afriko. V tem delu se osredotoči predvsem na premišljanje obstoječih teorij o suženjstvu, hkrati pa poda lastno razumevanje narave suženjstva na afriški celini. Equiano namreč opiše načine, na kakršne je njegova skupnost pridobivala sužnje in kako je nato z njimi ravnala. Navadno so bili sužnji pripadniki druge skupine, ki je v spopadu izgubila, njeni člani pa so bili nato zajeti:

*Kolikor se spominjam teh spopadov, je šlo za vdore ena majhne državnice ali regije na drugo, da bi pridobila ujetnike ali plen. Morda so jih sprožili tisti trgovci, ki so prinesli evropsko blago, ki sem ga prej omenil, med nas. Takšen*

*način pridobivanja sužnjev je v Afriki običajen; verjamem, da jih je več zaslužjenih na tak način ali z ugrabitvami, kot pa na kakršen koli drug način (Equiano [1789] 2003, 38-39).*

Equiano nikakor ne zanika, da je suženjstvo pojav, ki je inherenten Afriki. Vidi ga kot produkt nasilja,<sup>123</sup> obračuna med dvema skupnostima in torej kot rezultat razmerij moči: tista skupnost, ki drugo premaga, si lahko pridobi več sužnjev. Čeprav opiše suženjstvo kot nekaj, kar je v Afriki prisotno tudi brez evropskih vplivov, pa vendarle bolj ali manj posredno dopusti možnost, da je evropski vpliv procese zaslužnjevanja dodatno pospešil. Ko namigne, da so spopadi lahko v veliki meri iniciirani s strani tistih, ki prinašajo evropsko blago, želi povedati, da je širitev tovrstnih dobrin nekakšen negativen element, ki dodatno neti sovraštvo med različnimi afriškimi skupnostmi. Evropsko blago zanj ne prinaša le dobrobiti in prosperitete ali lažjega življenja, temveč determinira tudi razmerja moči ter način urejanja medskupnostnih političnih odnosov.

Potem, ko Equiano razloži način poteka zaslužnjevanja, pojasni tudi, kako so bili sužnji obravnavani in kakšen je bil njihov status od trenutka, ko so bili v lasti drugih:

*Tiste ujetnike, ki nismo prodali ali ki niso bili odkupljeni, smo obdržali kot sužnje: toda njihov položaj se je povsem razlikoval od sužnjev s Karibov. Pri nas niso delali prav nič več kot ostali člani skupnosti, tudi njihov vodja ne. Njihova hrana, oblačila in bivalni prostori so bili skoraj enaki kot njihovih lastnikov, vendar niso smeli jesti s svobodnimi. [...] Nekateri sužnji so imeli celo svoje sužnje za lastno uporabo (Equiano [1789] 2003, 39-40).*

Položaj sužnjev v Afriki postavi v primerjalno perspektivo in njihov položaj ocenjuje *vis-à-vis* tistih sužnjev, ki so bili odpeljani na drugo stran Atlantika. Če položaja slednjih sploh ne predstavi, pa z gotovostjo trdi, da so v veliko slabšem položaju kot sužnji v Afriki. Pokazati želi, da status sužnja ni povsod enak; medtem ko tisti s Karibov fizično trpijo in jim je odvzeta vsakršna dostojanstvenost, pa ima suženj v Afriki več pravic in se z njim ravno tako, da dostojanstvenost ohrani. Equiano želi s to trditvijo pokazati dvoje: prvič, da ima Afrika ogromen potencial humanosti, ki se

---

<sup>123</sup> Equiano ([1789] 2003, 37) trdi, da je nekdo lahko postal suženj tudi v primeru, če je bil "obtožen ugrabitve, nezvestobe ali drugih gnusnih zločinov".

izkazuje prav prek ravnanja s sužnji in drugič, da je ravnanje s sužnji, kot se to dogaja na Karibih, povsem nesprejemljivo in vsega obsojanja vredno.



## **8 Misijonarstvo kot kontekst formacije političnih idej: Samuel Ajayi Crowther (c. 1809-1891)**

Če skušamo interpretirati politično misel Samuela Ajajia Crowtherja, je potrebno kritično pretehtati ne le osnovne podatke o njegovem življenju temveč tudi, ali predvsem, heterogene kontekste v okviru katerih je deloval. To pa pomeni tudi, da velja posebno pozornost nameniti njegovemu delu, ki ga je opravljal. Leta 1821 je Crowtherja pri dvanajstih letih, skupaj z drugimi sovaščani v njegovi rojstni vasi Osogun (ozemlje današnje Nigerije, država Oyo), zajela skupina pripadnikov Fulani, ki so ga zasužnjili in kasneje prodali. Naposled se je znašel v rokah portugalskih trgovcev s sužnji, ki so ga želeli prepeljati v Brazilijo, vendar je ladjo – takrat je bila trgovina s sužnji že prepovedana – zajela britanska mornarica in ga v koloniji Sierra Leone osvobodila. Skrb nad njim je prevzela anglikanska CMS v okviru katere je dobil priložnost tudi za izobraževanje. Med šolanjem so ga začeli zanimati jeziki; zaradi nadpovprečnega znanja je dobil priložnost tudi za izobraževanje v Angliji. Po vrnitvi v Sierra Leone je na *Fourah Bay Collegu* nadaljeval študij jezikov latinščine, grščine in afriških jezikov yoruba in temne. Leta 1841 je bil izbran za udeležbo pri odpravi po reki Niger, kjer naj bi proučeval predvsem tisto, kar ga je najbolj zanimalo – jezike tamkajšnjih afriških družbenopolitičnih skupin. Sama odprava je sicer imela ključen cilj širiti idejo legalne trgovine ter prednosti kmetovanja. Na ta način Britanija želela po odpravi trgovine s sužnji poiskati nove trgovske priložnosti na afriški celini. Po zaključeni odpravi je še enkrat odšel v Britanijo, kjer je bil deležen dodatnega izobraževanja, po povratku pa je v Abeokuti skupaj s Henryem Townsendom, znanim angleškim misijonarjem v Afriki, ustanovil nov misijon. Kasneje, leta 1854 in 1857, se je udeležil še dveh odprav, na katerih je kot jezikoslovec preučeval več različnih jezikov. Predvsem ga je v njegovi karieri zanimal jezik yoruba. Pod njegovim peresom je nastal tudi slovar tega jezika, nekaj let pred njegovo smrtjo pa je uspel dokončati tudi prevod biblije v ta jezik (Walls 1992; glej tudi Page 1892).

Crowtherjevo delovanje je bilo, kot je razvidno iz kratkega povzetka njegovega življenja, izredno raznoliko ne le v smislu dela, ki ga je opravljal, pač pa tudi po

vpetosti v različne politične in družbene strukture, mehanizme, procese in institucije. Vsej tej raznolikosti je potrebno dodati še geografsko, saj je Crowther deloval v različnih krajih – tudi izven Afrike –, kar kaže na različne politične in kulturne vplive celotnega atlantskega območja. Zanj oziroma njegovo delovanje je še posebej pomembno kontekstualno okolje, ki ga lahko (v geografskem smislu) identificiramo na relaciji kolonije Sierre Leone in območjem današnje Nigerije.

### **8.1 Osvobojeni sužnji na področju Zahodne Afrike**

Regijo današnje Nigerije so tekom 19. stoletja pomembno zaznamovali migracijski tokovi med njo in kolonijo Sierro Leone. Vračanje osvobojenih sužnjev iz Sierre Leone na različna območja vzdolž obale Zahodne Afrike ni imelo za posledico zgolj enostavnega širjenja evropskega vpliva na teh območjih, temveč se je spreminjal tudi način življenja v okviru različnih družbenopolitičnih skupnosti na tem območju. Osvobojeni sužnji iz vrst etničnih skupin kot sta Yoruba in Ibo, so se v koloniji Sierri Leone različno znašli; nekateri so se uspeli prilagoditi novemu načinu življenja, drugi pa so ostali in postajali nezadovoljni s svojim statusom. Mnogi izmed njih so se zato želeli vrniti v kraje, od koder so prišli, ali pa vsaj migrirati v drugo okolje. V tem kontekstu so nastale naselbine oziroma skupnosti kot sta Lagos in Badagry, bolj v notranjosti Zahodne Afrike pa na primer Abeokuta<sup>124</sup> (Mann 2007). Tekom stoletja je na ta način iz kolonije Sierre Leone odšlo nekaj tisoč ljudi (Fyfe 1962). Seveda se ti osvobojeni sužnji, ki so se vračali, niso enostavno umestili v obstoječe družbenopolitične relacije, temveč so z novimi védnostmi in novimi načini delovanja prispevali k novim družbenim in političnim konstelacijam ter razmerjem. Pogosto ti povratniki niti niso bili 'pravi' povratniki: niso bili zaslužjeni v Afriki, temveč je šlo za potomce sužnjev in so zato bili soočeni s povsem novimi realnostmi, ki jih prej niso

---

<sup>124</sup> Za zanimivo študijo o političnem ustroju Abeokute v 19. stoletju glej Palinder-Law (1974). V članku avtorica dokazuje, da (uradna) britanska priključitev Abeokute k svojemu imperiju leta 1914 ni pomenila, tako kot trdijo nekateri avtorji, prekinitve neodvisne afriške modernizacije na tem območju, temveč je politična organiziranost tekom 19. stoletja bila že prej vpeta v razmerje z različnimi britanskimi organizacijami in političnimi subjekti (npr. misijoni, britanska vojska, trgovska podjetja ipd.), s čimer pokaže, da je vsakršno premišljevanje o potencialni 'čisti' in 'neodvisni' afriški razvojni ('the road not taken') oziroma modernizacijski poti moralističen argument, ki površinsko in na moralni osnovi obsoja evropske (kolonialne) sile, da so prekinile avtentičen afriški razvoj. To seveda ne pomeni, da je to argument o afriški stagnaciji ali nazadnjaštvu, temveč argument o afriški vpetosti v različne povezave in politične procese, ki so na različne načine definirale in sokonstituirale spremembe v političnem delovanju afriških skupnosti.

poznali. July (2004, 178) sicer piše, da so z novimi življenjskimi navadami, običaji, prepričanji ipd. vplivali na stare tradicionalne afriške skupnosti, ter jih prisilili, da so se prilagodile, hote ali nehote, na ideje ter navade, ki so jih prinesli s seboj. V tem Julyevem uvidu je sicer razumevanje afriških družb kot tradicionalnih, ki so bile pred prihodom osvobojenih sužnjev bolj ali manj statične, moderne identitete osvobojenih sužnjev pa so tradicionalne afriške skupnosti pognale v tek, v gibanje, v napredovanje. To je redukcionistično dojetje afriških družb, saj so te, kot smo že povedali, imele dinamiko in se prilagajale raznovrstnim realnostim. To hkrati ne pomeni, da osvobojeni sužnji niso vplivali na družbenopolitično delovanje teh afriških skupnosti; pomembno je poudariti le, da te skupnosti pred njihovim vplivom niso bile statične. Migranti prav tako niso predstavljali edini del populacije, ki je bil izobražen (v kontekstu evropske izobrazbe, znanj ipd.). Vedno je potrebno imeti v mislih, da so bili deli Zahodne Afrike že od 15. oziroma 16. stoletja dalje vpeti v atlantsko trgovsko mrežo, zato so pripadniki različnih afriških skupnosti najemali tuje učitelje ali odpotovali v Evropo, da so se naučili novih veščin in znanj, ki so jim koristila pri trgovanju. Migranti - osvobojeni sužnji, ki so prihajali v to regijo v 19. stoletju, niso prišli na prazen teren, temveč v izjemno raznolike in spreminjajoče se skupnosti. Poleg tega migranti iz kolonije Sierre Leone niso bili edini temnopolti, ki so se vračali na ta območja; med drugim so v večjem številu prihajali tudi osvobojeni sužnji iz Brazilijskega Karibov, prav tako pa so se na območju pojavljali in delovali osvobojeni temnopolti iz Severne Amerike, ki so sicer večinoma bili situirani v Liberiji, vendar so prav tako cirkulirali v tem delu Afrike. Različne skupnosti na območju današnje Nigerije je torej v tistem času močno zaznamovala heterogenost političnih in kulturnih tradicij (Zachernuk 2000).

## **8.2 Od trgovine s sužnji k 'legitimni' trgovini: vloga misijonov**

Pomembno je, da se je z intenzivnimi migracijskimi tokovi v 19. stoletju, ki smo jih pravkar opisali, vzpostavljala tudi organizirana in institucionalizirana vpliva dveh pomembnih, če ne celo ključnih gibanj v kontekstu odnosov Britanije in Afrike: protisuženjskega gibanja in misijonarstva. V kontekstu teh dveh gibanj sta pomembna kreatorja idej in načrtovalca dejanskih praks gibanj bila Thomas Fowell

Buxton in Henry Venn.<sup>125</sup> Oba sta imela velik in neposreden vpliv na politično misel Samuela Crowtherja, predvsem z načrtom o ukinitvi institucije suženjstva.

Buxton je izhajal iz sledeče problematike: čeprav je leta 1834 bilo v okviru britanskega imperija z zakonom suženjstvo ukinjeno,<sup>126</sup> pa je bilo vse bolj jasno, da v praksi zakonska prepoved ni pomenila dejanske terminacije suženjstva, prav tako pa preprečevanje trgovine s sužnji, tudi z nadzorom britanske mornarice na obalah Zahodne Afrike, ni bilo povsem uspešno<sup>127</sup>: »V želji, da bi ugotovil, zakaj so se vsi naši veliki napori in velika odrekanja v namen preprečitve trgovine s sužnji izjalovila, sem nekaj svojega prostega časa namenil raziskovanju te tematike, kolikor je bilo le mogoče, da bi ugotovil, kaj so pravi vzroki našega neuspeha« (Buxton 1839, 5). Če kaj, kot piše July (2004), potem je bilo, vsaj v Zahodni Afriki, suženjstvo še vedno del realnosti, prav tako trgovina s sužnji. Buxton je skušal ponuditi teoretični premislek o načinih, kako z novimi političnimi prijemi in praksami skušati zavreti in v končni fazi eliminirati suženjstvo. Njegova ključna ideja je bila, da je suženjstvo potrebno ukiniti prek ukinitve suženjske trgovine, slednjo pa je potrebno ukiniti tam, kjer je njen vir; torej v Afriki. Če naj afriški oskrbovalci s sužnji prenehajo s tovrstnim trgovanjem, potem jim je potrebno ponuditi ustrezen nadomestek, ki bo zadovoljil njihove apetite po profitu. Buxton je zato predvidel, da bi trgovino s sužnji zamenjala t.i. 'legitimna trgovina' (Buxton 1839). Če in ko bi se Afričanom pokazalo,

---

<sup>125</sup> Thomas Fowell Buxton je bil član angleškega parlamenta in eden vidnejših predstavnikov abolicionističnega gibanja, ki je po prepovedi suženjske trgovine pospešeno premišljal ter aktivno politično agitiral za popolno ukinitvev suženjstva. Leta 1823 je bil eden izmed ustanoviteljev *Society for the Mitigation and Gradual Abolition of Slavery* (kasneje *Anti-Slavery Society*), v spodnjem domu angleškega parlamenta pa je prevzel vodilno vlogo glede abolicionizma potem, ko se je William Wilberforce leta 1825 upokojil.

Henry Venn je bil eden izmed vodilnih ljudi v CMS; v njej je kot tajnik deloval med leti 1841 in 1872. Velja sicer za enega najpomembnejših protestantskih misijonarskih strategov v 19. stoletju. Več o njegovem delu, njegovi misli in tudi politični angažiranosti glej Shenk (1982).

<sup>126</sup> Poudariti velja, da ukinitvev suženjstva ni bil nenaden dogodek, ki bi abruptno prekinil to institucionalizirano prakso. Ukinitvev je bila dolgotrajen proces poln konfliktov interesov in političnih bojev. Ajayi (2001) poudari, da terminacija ni bila enostavna in premočrtna, saj so med drugim bile na primer izvajane reparacije za 'škodo', ki so jo utrpeli sužnjelastniki zaradi ukinitve.

Druga stvar, ki pa je ravno tako pomembna je, da s prepovedjo iz leta 1837 suženjstvo ni bilo ukinjeno naenkrat v vseh delih takratnega britanskega imperija oziroma v vseh britanskih kolonijah, saj so obstajala tudi različna tolmačenja, kateri zakoni veljajo v katerih kolonijah. Več glej Cleve (2006).

<sup>127</sup> Razlogi za neuspešnost so različni, med drugim tudi zato, ker je bila centrala, od koder so izvajali nadzor, situirana v koloniji Sierra Leone, ki pa je bila preveč oddaljena od geografskih lokacij v okviru katerih je trgovina potekala najbolj intenzivno. Zato so se tudi odločili za selitev tega centra na otok Fernando Po, vendar je tudi ta poskus iz več razlogov propadel. Več glej Brown (1973).

da je mogoče večji izkupiček doseči tako, da delovno silo obdržijo in ne da jo prodajo, potem bi prakso trgovine s sužnji opustili. Največje profite pa bi Afričani lahko dosegali z naprednejšim kmetijskim obdelovanjem zemlje in s pridelavo kmetijskih produktov, ki na trgu dosegajo visoke cene (npr. palmovo olje in bombaž) (Buxton 1839, 213-14, primerjaj tudi 233).

Za to pa je bilo potrebno raziskati velike rečne sisteme, ki ponujajo trgovske poti v notranjost Afrike in omogočajo hitro in učinkovito trgovanje (Buxton 1839, 221-23).

Toda raziskane in vzpostavljene trgovske poti ne bi bile dovolj; potrebno bi bilo, je predvideval Buxton, trgovske izmenjave podpreti s pogodbami z afriškimi vladarji.<sup>128</sup>

Britanija bi na primer na ta način sistematizirala kmetijske površine in kmetijske procese, v okviru katerih bi različna afriška ljudstva lahko učinkovito kmetovala,<sup>129</sup> prav tako pa bi organizirala trgovske postojanke ne le na obali, temveč tudi v notranjosti Afrike, ki bi omogočile lažje trgovanje in okoli katerih bi se naposled razvili trgovski centri. Pomemben element upravljanja trgovinskih poti bi še vedno predstavljalo britansko vojaško ladjevje, ki bi na afriških obalah nadzorovalo trgovski sistem in preprečevalo morebitne konflikte (July 2004, 179).

Velik problem je v tistem času predstavljala tamkajšnja klima, ki je med Evropejci povzročala velike izgube. Prav zato je Buxton predvidel, da bi Britanci prevzeli zgolj vzpostavitev mreže oziroma trgovske sistema, skupaj s pripadajočo infrastrukturo kot so trgovske postojanke, kmetije ipd. Kasneje pa bi vodenje in administracijo teh prepustili Afričanom. Vse te mehanizme, strukture, procese in infrastrukturo pa bi, kot je predvideval Buxton, vzpostavljali prek krščanskih misijonov. S tem je bil krščanski humanitarizem v čisti in neposredni spregi s poslovnimi metodami, prav ta kombinacija pa naj bi Afriko pripeljala v civilizirano stanje. Vendar je potrebno opozoriti, da krščanstvo oziroma širitev vere pri Buxtonu ne predhodi ideji trgovine; obratno, trgovina mora biti najprej vzpostavljena zato, da se konča trgovina s sužnji in šele nato je vzpostavljeno polje za širitev krščanske vere: »krščanstvo je v to kraljestvo uspelo prodreti le površinsko in na prodor tudi ne more upati, dokler v

---

<sup>128</sup> Pogodbe z afriškimi vladarji, s katerimi bi se slednji zavezali k prekinitvi udejstvovanja v trgovini s sužnji je skušala podpisovati tudi odprava po reki Niger iz leta 1841 (Temperley 1991).

<sup>129</sup> Buxton je v notranjosti afriške celine ob reki Niger predvideval celo vzpostavitev 'vzorčne kmetije' [model farm], na kateri bi se Afričani učili kmetovanja in bi v tem smislu delovala kot sprožilec za nadaljnji razvoj kmetovanja v Afriki. Glej Buxton (1850) in Temperley (1991).

njem poteka trgovina z ljudmi. Toda v kolikor bi ta ovira bila odstranjena, bi Afrika predstavljala dober teren za delovanje krščanskih misijonov [...]« (Buxton 1839, xi). Povsem praktičen poskus izvedbe te njegove teorije je bila ekspedicija po reki Niger iz leta 1841, na kateri je, kot smo že omenili, pomembno sodeloval tudi Crowther. Odprava je želela, kot piše takratni državni sekretar za kolonije Lord John Russell (v Schön in Crowther 1842, i-ii) s tremi parniki (*Albert, Wilberforce in Soudan*) raziskati rečni sistem reke Niger, na obrežjih katere bi, kjer bi to le bilo primerno, vzpostavili britanske postojanke, prek katerih bi promovirali legitimno trgovino, Afričane pa bi naučili trgovanja in veščin, ki bi bile bolj profitabilne kot trgovanje s sužnji. Toda misija ni imela zgolj tega, na prvi pogled humanitarnega cilja, temveč je, opozarja Temperley (1991, xiii), britanska vlada financirala odpravo zato, da si zagotovi strateško in gospodarsko prednost na tem območju.

Veliki eksperiment odprave po reki Niger iz leta 1841 je v svoji nameri, da vzpostavi vzorčno kmetijo in trgovske postojanke vzdolž reke, klavrno propadel. Kar dve tretjini tistih, ki so bili člani odprave na treh ladjah je zbolelo za malarijo, od tega jih je 41 v nekaj tednih po tem, ko so zapluli navzgor po Nigru, umrlo (Follett 2008, 128).

Čeprav neuspešna, pa je misija iz leta 1841 pomenila nov zagon teoretizaciji, ki jo je razvil Buxton. Povzel, dodelal in nadalje razvil jo je namreč Henry Venn, ki je prav v letu, ko je potekala misija, postal tajnik CMS. Venn je predvideval, da je tisto, kar Afrika potrebuje, srednji sloj trgovcev, industrialistov in izobraženih kmetovalcev, ki bi bili sposobni sami razviti gospodarstvo in bi razumeli, da je z napredno tehnologijo in vlaganjem v pridelovanje profitabilnih kmetijskih produktov mogoče napredovati ter si zagotavljati razvoj; delovna sila v rokah srednjega sloja je za Venna pomenila nekakšno zagotovilo za povečano produkcijo in večjo kupno moč. Venn je predvidel, da se bodo Afričani lotili kmetovanja oziroma pridelovanja specifičnih profitabilnih kmetijskih produktov: indiga ter bombaža. Z razvojem gospodarstva naj bi se institucija suženjstva postopoma, a zanesljivo umaknila in izginila (July 2004, 180-81).

### 8.3 Institucija suženjstva kot temelj političnih srečevanj Afričanov in Evropejcev

Kot že rečeno, ti uvidi in teoretizacije, posebej Buxtona in Venna, kako opraviti dvojno delo, in sicer ukiniti suženjstvo ter Afriko dvigniti v stanje civiliziranosti, so vsekakor pomembno vplivale na Crowtherjevo delovanje ter njegove politične ideje. Formacijo slednjih je mogoče zaslediti tudi v njegovem kratkem avtobiografskem ekspoziju, ki ga je leta 1837 pripravil za takratnega sekretarja CMS, Williama Jowetta (glej v Schön in Crowther 1842, 371-85).

V tem ekspoziju izvemo, da je tudi Samuel Ajayi Crowther, tako kot Olaudah Equiano, imel v otroštvu izkušnjo z ugrabitvijo ter s tem tudi izkušnjo z zaslužnjem. Vendar je Crowtherjeva percepcija tega dogodka precej drugačna kot Equianova. Medtem ko je slednji ugrabitev dojemal kot ekstremno negativen in temačen dogodek, ga Crowther v opisu sprevrne v nekaj pozitivnega:

*Ta dan moram poimenovati kot nesrečnega – vendar, kot sem poučen sedaj, v drugih smislih je bil to blagoslovljen dan, ki ga ne bom pozabil nikoli v življenju. Nesrečen mu pravim zato, ker je bil to dan, ko sem bil nasilno odtujen iz očetove hiše ter ločen od mojih vezi in v katerem sem doživel tisto, čemu se reče suženjstvo: kar pa se tiče tega, da ga imenujem tudi blagoslovljen dan je to zato, ker sem bil po božji previdnosti določen in izbran, da se odpravim na pot iz dežele poganstva, vraževerja in pregrešnosti v kraj, kjer je pridigan evangelij (Crowther v Schön in Crowther 1842, 372).*

Za Crowtherja je trenutek, ko postane suženj, sreča v nesreči. Nesreča je predvsem v tem, da je bil nasilno odtrgan iz svoje politične skupnosti, predvsem od družine, ki mu je po lastnem pričevanju pomenila veliko. Toda obenem je proces njegovega zaslužjenja proces, ki pomeni vstop v nov civiliziran svet. Crowtherjeva zgodba o zaslužjenju prikazuje gibanje med dvema poloma: med vraževerjem in odrešitvijo, med poganstvom in svetlobo. Ta dialektika med različnimi skrajnostmi je Crowtherjeva zgodba o tem, da cilj opravičuje sredstva: ker je bilo zaslužjenje epizoda v njegovem življenju, ki mu je prinesla nov pogled na svet, novo življenje, v katerem se je, rečeno metaforično, odmaknil od teme k svetlobi, je to pač nekaj, kar je bilo nujno in vredno pretrpeti. Ker Crowther opozori, da dneva, ko je bil zaslužjen

ne bo pozabil nikoli, je to še dodaten element, ki kaže na njegovo razumevanje tega dogodka kot trenutka, ki pomeni ključno prekretnico v njegovem življenju.

Adèkò (2009) pokaže, da je v njegovi avtobiografski zgodbi možno zaslediti dve vrsti sreče. Prva je sreča, ki jo je doživel kot otrok v svoji vasi (Osogun) med svojimi domačimi in v svoji širši politični skupnosti v kateri je živel. Druga sreča pa je tista, ki jo je doživel s tem, ko je bil pokristjanjen, s čimer je po njegovih besedah doživel odrešitev. Crowther z dogodkom zasužnjena preide od ene vrste sreči k drugi: prva je upodobljena v idiličnosti in domačnosti njegovega kraja, druga je povezana s pokristjanjenjem in vstopom v civilizacijo.

Kar je pri Crowtherjevi zgodbi o njegovem zasužnjenju s politološkega vidika še posebej pomembno je, da precej natančno opiše potek dogodkov in kontekst v okviru katerega mu je bila odvzeta svoboda. Ti detajli so navadno v teh naracijah opuščeni, zato je za razumevanje režimov zasužnjevanja v Zahodni Afriki v prvi polovici 19. stoletja to pričanje izrednega pomena. Tudi dogodki po tem, ko je Crowther že bil suženj je iz vidika političnih procesov v okviru afriške suženjske ekonomije izredno zanimivo, saj razbije prevladujoče simplificirano razumevanje suženjstva na afriški celini. To razumevanje prikazuje Afričane kot zgolj tiste, ki dobavljajo sužnje Evropejcem, pri čemer so slednji tisti, ki so uspeli vsiliti to ekonomijo Afričanom. Vendar se je pomembno zavedati, da je suženjstvo imelo določeno dinamiko tudi relativno neodvisno od evropskih vplivov (to ne pomeni, da ti niso bili pomembni) (Thornton 1998), kar pokaže tudi Crowther v enem svojih dnevnikov. Kot smo že pokazali prek Buxtona, je v začetku 19. stoletja prevladala ideja, da mora trgovina s sužnji zamenjati t.i. legitimna trgovina. Vendar je ta ideja, ki se je materializirala tudi v politikah, pospešila 'uporabo' sužnjev v Zahodni Afriki, saj je bilo veliko suženjske delovne sile uporabljene prav za produkcijo in izvoz (kmetijskih) produktov v okviru legitimne trgovine. Kot poudari Law (1995, 7), so sužnje v tem času začeli uporabljati ne le pri produkciji izvoznih produktov, temveč tudi tistih, ki so bili namenjeni nastajajočim trgovskim in urbanim centrom v Zahodni Afriki. Povečanje uporabe sužnjev je bila tudi posledica padca njihove cene, saj je bila na trgu ponudba precejšnja, povpraševanje pa zaradi (britanske) prepovedi trgovanja s sužnji manjše. Te procese je detektiral tudi Crowther, ko v enem izmed svojih zapisov opozori na proces povečevanja števila sužnjev v lasti



bogatih ljudi v afriških mestih kot so Aboh, Idah in Igbegbe, kjer so sužnji, odkar je bila trgovina z njimi prepovedana, cenejši in afriškim elitam bolj dostopni (Crowther v Law 1995, 7).

Tudi v avtobiografiji Crowther pokaže dinamiko institucije suženjstva v Zahodni Afriki. Ko je zajet, ga namreč ne odpeljejo neposredno na obalo, kjer bi bil (pro)dan v roke Evropejcev, temveč najprej postane suženj poglavarja neke druge afriške skupnosti, pri katerem skrbi za konje. Šele čez čas (ko zamenja nekaj lastnikov) ga na osrednji tržnici prodajo, s čimer kasneje preide v last portugalskih trgovcev. Zanimiv je Crowtherjev opis srečanja s svetlopoltimi ljudmi: »Ker sem imel kot suženj že skoraj status veterana, če naj mi bo dovoljen ta izraz, in ker nisem imel več upanja, da bi še kdaj videl mojo deželo, sem potrpežljivo čakal kaj me bo doletelo. Nisem bil brez strahu in treslo me je, ko se me je prvič dotaknil Beli Človek, ki me je pregledal ali sem čil ali ne« (Crowther v Schön in Crowther 1842, 380). Izkaže se, da je ob srečanju z 'belim človekom' že precej resigniran, vdan v usodo, saj mu odvzete svobode očitno predstavlja neznosno trpljenje; Crowther s tem poudari, da je otopel in ga praktično nič več ne more presenetiti. Prav zato je toliko bolj učinkovito in kontrastno, ko pove, da ga je vendarle srečanje, sploh pa *dotik* z belim človekom presenetil, navdal s strahom in mu predstavljal skrajno nelagodje. Ne toliko to, da je belega človeka videl, bolj ga je šokiral telesni stik z njim.

Vsi ti detajli so pomembni za razumevanje različnih percepcij suženjske ekonomije v Afriki pa tudi interakcij, ki so jih imeli Afričani z evropskimi trgovci. Posebej so zanimivi detajlni opisi poti, ki jih je Crowther opravil kot suženj na afriški celini, saj med drugim poda natančen geografski opis njegove poti, ki je trajala nekje okoli 15 mesecev. Na obali ga nato vkrcajo na ladjo za prevoz sužnjev, ki je namenjena čez Atlantik, vendar jo kmalu po izplutju prestreže britansko ladjevje, ki ladjo preusmeri v kolonijo Sierro Leone, kjer jih posebno sodišče osvobodi, saj je bila v tistem času trgovina s sužnji že nelegalna. V Freetownu se izobrazi in tekom izobraževanja odide tudi v Anglijo, natančneje v Inslington. Ker se izkaže kot izjemen učenec, ga CMS pošlje na območje današnje Nigerije, kjer deluje kot misijonar CMS-ja. V duhovniški stan je sprejet leta 1853, po tem letu pa začne ustanavljati anglikanske misijone v zahodni Nigeriji ter kasneje v dolini reke Niger. Natančno 21 let po tem, ko postane duhovnik, torej leta 1874, postane škof ter v tej funkciji prevzame vodenje odprave,

poimenovane Misija Niger, katere udeleženci so bili domorodni agenti [native agents]. Na teh misijah se je Crowther intenzivno ukvarjal z jeziki, predvsem yoruba. S slovarjem tega jezika in prevodom biblije (prevajal jo je iz grščine) je pravzaprav ta jezik postal praktičen; pred tem so jezik yoruba sestavljali številni dialekti. Tekom svojega delovanja je Crowther sodeloval pri treh večjih britanskih misijah, leta 1841, 1854 in 1859. Na njih je v obliki pisem in dnevnikov beležil tudi svoja razmišljanja in ideje ne le o poteku misije, temveč tudi širše in zato predstavljajo pomemben prispevek k razumevanju takratnih družbenopolitičnih dogodkov in procesov v tisti regiji.

#### **8.4 Krščanstvo in ideje civiliziranosti, napredka ter prevzemanja védnosti**

Kaj lahko je Crowtherjevo politično misel na hitro odpustiti kot priležno kolonialnim idejam takratnega časa; kot misel, ki je prek binarizmov omejena na razumevanje srečevanj afriških skupnosti z evropskimi kot srečevanje med civilizacijo in barbarstvom. Verjel je namreč v kulturno inferiornost domorodnih afriških ljudstev ter moralno superiornost krščanstva. Takšno oceno poda tudi July (2004, 182), ko trdi, da je za razumevanje celotne Crowtherjeve kariere in misli potrebno upoštevati »velik dolg in tesno navezanost na Zahod, ki je včasih tako tesna, da je pogosto težko sprevideti, da je Crowther vendarle bil Afričan in ne Anglež. Če ne bi vedeli za njegovo poreklo, bi kaj lahko bilo zamenjati njegove javne komentarje in privatno korespondenco z opažanji katerega koli od njegovih angleških kolegov misijonarjev, ki so delovali v Zahodni Afriki sredi [19.] stoletja«. July (ibid.) ga na ta način opredeli zato, ker ga vidi predvsem kot človeka, katerega osebnost je bila izoblikovana pod angleškim vplivom: suženjstva ga je rešila britanska mornarica, izobraževal se je v okviru angleškega misijona v Sierr Leone, bil je *protege* in tesen prijatelj vplivnega Henryja Venna, čigar ideje in politike so predstavljale vodilo za delovanje Crowtherja. Toda ideje slednjega je potrebno brati veliko bolj kompleksno, saj je vpet med esencialističnim pogledom na kulturo in identiteto, hkrati pa je njegov pogled bistveno historičen. Njegove ideje oscilirajo med esencialističnim razumevanjem in tistim, ki bi mu lahko rekli univerzalistično razumevanje afriške

identitete, afriškosti, Afričanov in njihovih kultur. Zanj so namreč družbenopolitične skupnosti, ki jih je srečeval in popisoval na obrežjih reke Niger, živele v duhovni temi, s širjenjem vere in trgovine pa prideta tudi civiliziranost in razsvetljenje (Ajayi 2001, 9). V tem smislu je pomembno, da so bile misije, na katerih je sodeloval Crowther, osredotočene ne le na geografsko odkrivanje in antropološko raziskovanje, temveč sta bili v ospredju dva druga ključna cilja. Prvič, člani odprav so želeli preprečiti nadaljnje trgovske aktivnosti v okviru suženjske trgovine in drugič, ker je bila suženjska trgovina prepovedana, so se morali britanski trgovski interesi obrniti drugam. Poleg tega pa je bila zelo živa tudi že omenjena ideja, da bi se vzpostavilo kmetijstvo v Afriki kot ena ključnih panog, s kmetijskimi produkti pa bi potem Afričani tudi trgovali.

S tem se je strinjal tudi Crowther (v July 2004, 185): »Ko bosta trgovina in agrikultura vzbudila zanimanje pri ljudeh, bosta skupaj z nežnim in mirnim naukom krščanstva obrnila miselnost ljudi od vojn in plenilskih pohodov k miroljubnemu trgovanju«. Očitno je, da je Crowther prevzel logiko, po kateri je trgovanje povsem kompatibilno, celo koristno za širjenje krščanstva. Vendar pri svojem premišljanju razmerja med trgovino in misijonskim delom doda še eno pomembno dimenzijo, ki se dotika vprašanja načina delovanja afriških družb: slednje opiše kot bistveno konfliktno. To pomeni, da so zanj afriške družbe inherentno nasilne ter zato neprestano prihajajo v vojne druga z drugo. Krščanstvo pa za Crowtherja prinaša svetlobo, mir in medsebojno razumevanje. Toda, če to Crowtherjevo ugotovitev o konfliktni naravi afriških skupnosti postavimo ob bok njegovi avtobiografski pripovedi, v kateri govori o svoji skupnosti, potem vidimo, da zaide v paradoks, ki ga je mogoče brati kot specifično mimetično pozicijo. V avtobiografski pripovedi namreč prikazuje idilično podobo skupnosti v kateri je živel, saj govori o spokojnosti, medsebojni ljubezni ipd. V svoji refleksiji razmerja med trgovino in širjenjem krščanstva pa afriške skupnosti opisuje kot nasilne. Tu je mogoče videti, da je Crowtherjeva misel razpeta med rezoniranjem Afričanov kot dobrih, po naravi mirnih ljudi, na drugi strani pa, za potrebe argumenta o nujnosti širjenja krščanske vere in trgovine, afriških ljudstvih kot inherentno konfliktnih.

Crowther ni mislil Afričanov, kljub temu, da je pisal o njihovem poganstvu kot temi, v kateri se nahajajo, kot neaktivne in nevedne subjekte, ki zgolj in samo sprejemajo

zahodno znanje. To je Crowther pokazal tudi s tem, ko je govoril o prenosu znanja, predvsem kar se tiče kmetovanja. Crowther je videl, da se je veliko ljudi s kmetijstvom že ukvarjalo, vendar, kot je poudarjal, je premalo zanimanja za nove produkte, ki bi prinašali lokalnemu prebivalstvu več dobička in s tem lažje življenje. Poleg znanja o kmetovanju pa se je zavzemal tudi za to, da bi afriško prebivalstvo pridobilo tudi nova obrtna znanja, ki so v Evropi prinašala napredek in zaslužek. Vsekakor pa je v afriškem prebivalstvu videl potencial za razvoj: »Ljudje tukaj so marljivi kmetovalci in aktivni trgovci; želijo si kmetijo, ki bi jim predstavljala vzgled in model zato, da bi se lahko naučili, kako še izboljšati obdelovanje zemlje (Crowther v July 2004, 184).

To pomeni, da je predvidel pomoč Afriki, ki bi prišla od zunaj, vendar zgolj v začetnih fazah. V prvi vrsti zato, da bi se na ta način afriška ljudstva preusmerila od trgovanja s sužnji h kmetovanju, zunanji viri pa bi poleg tega lahko zagotovili sredstva, ki bi pospešila novo panogo ter hkrati prispevala k razvoju institucionalnega okolja izobraževanja. Crowther je predvidel, da bi ta pomoč bila zagotovljena prek britanskega vladnega angažmaja, medtem ko bi moralne in etične standarde prek izvajanja izobraževalnih programov zagotavljali misijoni. Ko bi bilo enkrat lokalno gospodarstvo dovolj razvito, ko bi bilo dovolj ljudi izobraženih in ko bi bila vzpostavljena samostojna ter samozadostna lokalna Cerkev, zunanja pomoč ne bi bila več potrebna in bi sčasoma prenehala.

V tem je mogoče zaslediti nekaj pomembnih političnih idej, ki so predstavljale Crowtherjev način umevanja ne le družbenopolitičnih procesov v okviru britansko-afriških srečevanj, temveč tudi afriških identitet. Najprej velja poudariti, da je Afričane dojemal kot nevedne, toda to ni bila njihova inherentna značilnost, temveč zgolj posledica neizobraženosti. Nevednosti in neznanja Afričanov ni razumel esencialistično, temveč kot neko stanje, ki ga je z izobraževanjem mogoče odpraviti. Toda to izobraževanje je moralo biti pravilno usmerjeno, biti je moralo pravilno zasnovano, če se je Afrika želela razviti. Ta vodila in usmeritve pa ji lahko ponudi zunanja sila.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Ta ideja, da morajo specifični družbenopolitični subjekti (države, skupnosti ipd.) doseči lasten razvoj z lastnimi resursi, vendar ob znanju in tehnični pomoči zunanjih sil, spominja na sodobno razvojno idejo capacity-buildinga. Pri slednji je ključno to, da eksterni subjekti pod naslovom 'tehnične' pomoči v smislu prenosa znanja in veščin, pomagajo določeni državi pri njenemu razvoju

Čeprav je v Afričanih videl potencial, pa je ta potencial hotel izkoristiti v namen širjenja trgovske logike. Goerge (2002) na primer poudari, da je bila ključna vloga domačih [native] misijonskih agentov, kot je bil Crowther, ta, da so hote ali nehote tlakovali pot evropskim kapitalističnim interesom v Zahodni Afriki. Ti misijonarji so bili del raziskovalnih in trgovskih odprav, prek katerih so Afričanom nudili pot k 'luči', hkrati pa predvidevali, da bodo kapitalistična proizvodnja in procesi trgovanja koristili afriški skupnostim. Ta dvojna ideja misijonarjev se je jasno kazala tudi skozi mikro-prakse na terenu. Ko se je ekspedicija ustavljala pri različnih afriških skupnostih na brežinah reke Niger, so člani ekspedicije ti ideji predočali in materializirali na različne načine in skozi različne prakse. V enem svojih dnevnikov na primer Crowther zapiše, na dan 23. julij 1854, da se je z enim od lokalnih poglavarjev pogovarjal o krščanstvu šele *potem*, ko je ekspedicija z njim predebatirala vprašanje trgovskih možnosti. Crowther (1855, 21) tako pravi: »Ko je vodja ekspedicije, kapitan Taylor z njim opravil, sem izkoristil priložnost in se z njim na dolgo pogovoril o krščanski veri [...]. Hvaležen sem bil zaradi hitrosti, s katero je doumel mojo razlago [...]«. Tudi v tem kratkem pasusu je mogoče videti, da je v Afričanih videl potencial; ni jim odklanjal razuma. Je pa hkrati potrebno dopustiti možnost, da v njihov razum ni povsem prepričan, zato je ob tem, ko se je prepričal o modrosti poglavarja, čutil hvaležnost in celo nekakšno olajšanje.

Pomembno je še enkrat poudariti, da je to gibanje med diskurzom širjenja vere in hkratnim iskanjem trgovskih poslov indikator, da je tudi v okviru misijonskega dela šlo za preplet veliko širših in bolj raznolikih interesov kot zgolj pridobivanje novih vernikov in humanitarno dejavnost. Tudi Crowther ne kaže interesa le za metafizične zadeve, temveč ga zanimajo povsem materialne implikacije novih razmerij, ki so se vzpostavljale skozi desetletja odnosov med Evropejci in Afričani. Tako na primer primerja stil oblačenja, ki ga je imelo neko ljudstvo v času njegove prve ekspedicije leta 1841 in potem 13 let kasneje: »Tu je še ena osupljiva sprememba v navadah ljudi; leta 1841 je bilo moč najti le redko koga, ki bi bil spodobno oblečen. Ko sem opazoval skupino 40 ljudi na obrežju, sem jasno videl, da

---

(glej na primer Berg 1993). Toda pomembno je dodati, da je tak način pomoči, za katerega se na prvi pogled zdi, da je zgolj tehnične narave, oblastna tehnologija prek katere se upravlja s populacijami, regijami ali specifičnimi kolektivnimi subjektivitetami (Phillips and Ilcan 2004).

jih je kakih 15 imelo na sebi oblečene angleške srajce. To je očitni znak premika od trgovine s sužnji k legalni trgovini« (Crowther 1855, 11). Crowther se nedvomno, v skladu s cilji ekspedicij, da legalna trgovina nadomesti trgovino s sužnji v Afriki, navdušuje nad spremembo v oblačenju, ki naj bi nakazovala na spreminjanje vrednot in načinov delovanja Afričanov.

### **8.5 (Navidezna) politična dilema: ali trgovina z blagom ali trgovina s sužnji**

Crowther svojih političnih idej o nujnosti prehoda od trgovine s sužnji k legitimni trgovini ni predstavljal le v pis(a)ni obliki, prek svojih dnevnikov ali korespondenc, temveč je skušal ideje udejanjati prek verbalne komunikacije na odpravah. Svoje politične ideje je skušal realizirati tudi skozi praktično delovanje, skozi politični angažma 'na terenu'. Na odpravi iz leta 1841 je na primer želel prepričati tri pripadnike ljudstva Yoruba, da je trgovanje z dobrinami veliko boljše kot trgovanje z ljudmi. Crowther jih prepričuje prek vprašanja: »Vprašal sem jih, ali ni bolje trgovati z dobrinami, pri katerem so vsi živahni in zadovoljni, kot pa trgovati s sužnji, kjer se prodajalec in kupec veselita, tisti, ki pa je predmet trgovanja, ravno tako človek, pa je v verigah in nesrečen [...]« (Schön in Crowther 1842, 331).

Crowther v svojem premisleku poda dilemo: ali trgovina z blagom (ki ni trgovina z ljudmi) ali trgovina s sužnji. Na prvi pogled postavi dve možni izbiri, odločitvi sta lahko dve; ali-ali. Pri tem seveda ena izbira pomeni zlo, druga pa pomeni dobro. Če so v trgovini z blagom vsi vpleteni zadovoljni in če je v trgovini s sužnji nekdo nesrečen, potem je jasno, da je trgovina z blagom tista izbira, ki pomeni dobro, trgovina s sužnji pa predstavlja zlo oziroma slabo. S tem Crowther dilemo sprevrne v svoje čisto nasprotje, v ne-dilemo, saj je izbira zgolj ena sama. Opcija izbire trgovine s sužnji zanj sploh ni realna opcija in je zato ponujena Crowtherjeva izbira vedno ne-izbira, temveč v naprej dan odgovor. Za Crowtherja je trgovina z blagom logična (nujna) izbira vseh ljudi.

Vendar pa obenem ni slepi zagovornik razcveta trgovine, saj v njej vidi tudi nekatere pasti: predvsem je ob opazovanju nekega poglavarja izpostavil, da ga je dobiček povsem pokvaril. Poglavarjevo obnašanje je Crowther označil kot nesprejemljivo, saj

ga niti lastni ljudje niso podpirali. S tem se pokaže, kot pravi George (2002, 15), da je njegova misel razpeta in v večni tenziji: na eni strani razume širjenje krščanstva in trgovine kot kompatibilni dejavnosti, vendar po drugi strani posledice, ki jih ima lahko trgovina na ljudi, ocenjuje kot nasprotni idejam in vrednotam krščanstva. To je tudi eden izmed razlogov, zakaj je za Crowtherja širjenje vere vendarle ključno in v prvem planu: »industrija je nujna, vendar sekundarna misijonskemu delu. Delovati v skladu z idejo 'vera in plug'; obe sta šli z roko v roki, vendar je evangelij na prvem mestu, industrija pa je njegova pomočnica« (Crowther v July 2004, 185).

S tem se pokaže, da za Crowtherja trgovina ni ena in edina pot razvoja in napredka, vendar obenem pomembna, tudi kot element, ki prispeva k uspešnemu prodoru krščanske vere med afriška ljudstva. Prav ta prodor pa po mnenju Crowtherja mora temeljiti na velikem angažmaju afriških misijonarskih agentov. Zanj je torej ključno, da med Afričane z novimi idejami, novimi političnimi ureditvami in ne nazadnje tudi z novo vero hodijo izobraženi Afričani.

*Ljudje so pripravljene sprejeti vsakogar, ki je poslan med njih. Angleži imajo še vedno za prijatelje, toda [...] delo lahko opravijo tudi osvobojeni Afričani v koloniji Sierra Leone, ki so domačini na brežinah te reke. [...] Velika prednost bi bila, če bi starši ali sonarodnjaki v koloniji rojene mlade može poučili o njihovi domovini. Lahko bi jih odpeljali nazaj v svojo deželo kot povsem prerojene ljudi, kjer bi njihovi rojaki na njih gledali kot večvredne, če bi le ostali v svoji državi in v svojem govoru kristjani. [...] Veliko bi pomenilo, če bi se vračajoči kristjani pogovorili s svojimi poganskimi rojaki in s prezirom govorili o vraževnih praksah, za katere so spoznali, da so neumnosti in rezultat nevednosti (Crowther 1855, xvi).*

Ideja domorodnih agentov, posebej v okviru misijonarske logike, ki je nudila oporo tudi kolonialnim politikam, je, da morajo biti izobraženi (ali pokristjanjeni) Afričani ne le podložni evropskim kolonialistom in misijonarjem, temveč morajo prevzeti aktivno vlogo. Takšna vloga Afričanov je bila predvidena ne le zato, ker naj bi na ta način afriška ljudstva hitreje in bolj zanesljivo sprejemala nove družbenopolitične realnosti, temveč tudi zato, ker je bil to način, kako zmanjšati prisotnost evropskih agentov, ki so se v tem delu afriške celine soočali z veliko stopnjo umrljivosti zaradi najrazličnejših bolezni. V 20-ih in 30-ih letih 19. stoletja pa je v Evropi obstajalo

(prevladujoče) prepričanje, da je umrljivost Afričanov ravno tako velika na evropski celini, kot je umrljivost Evropejcev na afriški. Prav iz tega razloga so predvidevali, da je smiselno izobraževati afriške agente kar v Afriki, namesto da jih pošiljajo v Evropo (Ajayi 2001, 124). To je pomenilo, da je izobraževalne institucije in celoten izobraževalni sistem potrebno načrtovati v okviru kolonij, trgovskih ali misijonskih postojank. Predvsem misijoni so se glede vzpostavljanja izobraževalnih institucij močno angažirali, kar smo predstavili že v orisu konteksta britanskega kolonializma v Zahodni Afriki.

Ideja afriških agentov kot pomembnega komplementarnega dela vzpostavljanja ne le novih kolonialnih družbenopolitičnih ureditev, temveč tudi, skupaj z njimi, misijonarskih angažiranj, je predstavljala pomemben element tudi v teoretizaciji Henryja Venna. Venn je želel v skladu s to idejo tudi na terenu uveljaviti logiko, da je naloga evropskih misijonarjev pokristjanjevanje in izobraževanje najbolj perspektivnih pripadnikov novoustanovljenih kongregacij. Ti izobraženi pripadniki bi nato nadaljevali, bolj ali manj samostojno, delo evropskih misijonarjev, cilj pa bi bil naposled ustanovitev in organizacija samozadostnih in samostojnih cerkva, ki bi jih vodili škofje, ki bi prihajali iz vrst afriških skupnosti. Po ustanovitvi cerkve bi se misijon seveda umaknil, saj na tistem področju ne bi bil več potreben (glej Ajayi 2001, 124).<sup>131</sup>

Ta teorija Venna je bila, kot opozori Ajayi (2001, 124-25), problematična, saj se je na terenu izkazalo, da je delovanje misijonov preveč raznoliko, da bi lahko delovalo po nekem ustaljenem ali enovitem kalupu. Tako je na primer bilo pogosto jasno, da misijoni ne delujejo v smeri postavljanja terena za ustanavljanje lokalnih, samozadostnih in samostojnih cerkva, temveč je posamezna cerkev prek misijonov želela postaviti teren za lastno liturgijo in doktrine. To je pomenilo, da je bilo misijonsko delo praktično povsem nadzorovano in ni imelo možnosti delovati v smeri ustanavljanja lokalnih samostojnih cerkva. Prav tako pa se je izkazalo, da so misijonarji na terenu pogosto zastavili svoje delo precej dolgoročno, kar je

---

<sup>131</sup> Čeprav večina interpretacij Vennove ideje o domačih misijonarjih ustvarja vtis, da je bil pri tem svojem idealu jasen, vztrajen in odločen, pa Williams (1990) pokaže, da je v njegovi teoriji precej nejasnosti in je ni zagovarjal s tako odločnostjo, kot se pogosto domneva.



pomenilo, da so sicer uspeli izobraziti domače pripadnike in jih v veri spreobrniti, niso pa jim prepustili vodenje misijona.

Prav te probleme je zaznal tudi Crowther in predlagal, da bi morali biti domačini tisti, ki bi vodili misijone, saj poznajo jezik lokalnih skupnosti ter tudi člane teh lokalnih skupnosti. Zaradi tesnejšega in bolj neposrednega stika bi člani lokalnih skupnosti lažje vzpostavili zaupanje z misijonarji. Ko bi bilo to zaupanje vzpostavljeno, ko bi bila kongregacija dovolj velika, pa bi misijon prevzeli Evropejci, ki bi organizirali in institucionalizirali kongregacijo tako, da bi izpolnjevala pogoje za ustanovitev cerkve (Ajayi 2001, 125).

Henry Venn je z idejo Crowtherja bil seznanjen, vendar je ni želel sprejeti, ker je implicitno kazala na to, da med domačimi agenti in evropskimi misijoni obstaja kolonialno razmerje. To pomeni, da je Crowther izpostavil vprašanje razmerij moči: vedel je, da je pozicija evropskih misijonarjev v razmerju do ne le afriških skupnosti, temveč tudi do posameznikov, ki so jih misijonarji želeli uporabiti kot svoje agente, pozicija gospostva. Ne glede na to, da je Crowther podpiral idejo o vodilni vlogi evropskih misijonarjev in jih v smislu posedovanja znanja in védnosti občudoval, je pomembno to, da je detektiral hierarhične odnose in jih s svojim predlogom razgalil. Pomembno vprašanje, ki ga je Crowther prav tako preizpraševal in premišljal je tudi način urejanja družbenih in političnih odnosov med afriškimi ljudstvi. V okviru tega vprašanja so ga zanimale predvsem navade ljudi, kakšne običaje imajo in kakšne so prakse ter rituali, ki določajo ustroj družb. Za pripadnike skupnosti Yoruba je na primer trdil, da so marljivi kmetovalci in iznajdljivi trgovci, ki pa jih hkrati določa tudi nevednost, fanatizem in sebičnost. Toda takšne značilnosti ni pripisoval njihovi naravi, temveč oblastem. Če Yorube delujejo tako, kot jih je ocenil, potem je to zato, ker so podvrženi specifičnemu načinu vodenja. S tem je Crowther ocenjeval tudi politično vodenje afriških političnih skupnosti in jim pripisal sposobnost uravnavanja oziroma upravljanja delovanja ljudi.

Po drugi strani pa ni ocenjeval le značajske in vrednotne poteze temveč tudi, kakšne so njihove prakse ter kako urejajo svoja življenja. Bolj v notranjosti Zahodne Afrike, vzdolž obrežij reke Niger in njenega velikega pretoka, reke Benue, je Crowther opažal, da so ljudje v svojih življenjskih navadah sila enostavni, celo primitivni. Neprestano govori o umazanih vaseh, prenatrpanih domovih in blatnih cestah, ki

vodijo skozi vasi. Tudi njihov stil oblačenja je za Crowtherja neciviliziran, saj se oblačijo zgolj v umazane cunje:

*Zanemariti ne gre niti vprašanja ponosa ljudi, kar se tiče njihovih oblačil. Okoli hodijo v oblačilih, ki so v umazanem in nagnusnem stanju; nikoli niso umita od trenutka, ko so narejena in nadeta na telesih do trenutka, ko so povsem ponošena [...] (Crowther v July 2004, 189-90).*

Crowther stil oblačenja, kot je mogoče videti iz zgornjega citata, poveže s ponosom; zdi se, da je zanj to pomembna identitetna točka: tisti, ki se oblači s stilom in spoštuje minimalne higienske standarde, izkazuje ponos. V tej prvini je veliko bolj cenil pripadnike Fulani in Hause, ki so po njegovem bolj urejeni in so tudi njihove obleke stilistično lepše.

## **8.6 Kanibalizem kot politični instrument**

Ko premišlja politična delovanja različnih afriških skupnosti, je Crowther še posebej pozoren na vprašanje kanibalizma. Če je kaj absoluten znak človeške degradacije in zla v poganskem življenju, sta za Crowtherja to praksi človeškega žrtvovanja in kanibalizma, ki se ju je pripisovalo različnim afriškim skupnostim. Najprej je Crowther to vprašanje izpostavil v svojem kratkem življenjepisu. Ko so ga osvobodili iz ujetništva portugalskih trgovcev s sužnji, se je, tako kot veliko njegovih sojetnikov, bal, da so ga osvobodili zgolj zato, da ga bodo lahko pojedli. Na to je namreč pomislil, ko je na ladji britanske mornarice, ki je prestregla portugalsko ladjo s sužnji, zagledal surove dele mesa divjega prašiča.

*Ni bilo dolgo, ko so nas šesterico odpeljali na ladjo Myrmidon, na kateri nismo našli niti sledu tistih, ki so bili na njej pred nami. Do zaključka o njihovi usodi smo prišli potem, ko smo zagledali viseti dele prašiča, katerega koža je bila bela – nekaj, kar nismo videli nikoli prej, saj je pri nas prašič vedno pečen na ognju, da se ga lažje odre, poleg tega pa smo na palubi videli tudi topovske krogle. Dele prašiča smo imeli za človeške dele, krogle pa za človeške glave posameznikov, ki so bili ubiti. Toda kmalu smo spoznali resnico, saj smo videli, da gre za prašičje noge, krogle pa so bile iz železa (Crowther v Schön in Crowther 1842, 382).*

Ko George (2002) natančno analizira zgornji odstavek ugotovi, da je Crowther z njo sporočil, da mu je kanibalizem tuj. Njegova reakcija, da je morebiti videl človeške dele, ki čakajo na to, da jih nekdo poje, izhaja več kot očitno iz osuplosti in strahu. S tem, ko poveže topovske krogle in človeške glave razume, da gre pri ladji *Myrmidon* za vojno ladjo in ne ladjo, ki je namenjena prestreganju nelegalnih suženjskih ladij. S tem Crowther pokaže dvojno averzijo: najprej averzijo do kanibalizma in averzijo do vojne.

Podoben argument je Crowther glede kanibalizma predstavil tudi v svojih zapisih z ekspedicij, ko je analiziral prisotnost tega pojava med afriškimi ljudstvi. Med drugim tako zapiše informacijo članov neke vasi, ki so mu povedali, da v sosednjih vasi obstaja praksa kanibalizma:

*Povedali so nam, da so Mitshis kanibali in da goltajo telesa sovražnikov, ki so jih ubili v vojni. Toda nagibam se k mnenju, da so takšna divjaška dejanja prakticirana zgolj v času vojne zato, da se prestraši sovražnika in da to ni stvar navade. Ko so Ijebus pred nekaj leti napadli Abeokuto in bili pri tem poraženi, so pripadniki Egba nekatera njihova telesa razkosali in skuhalo v velikih loncih zato, da bi se v prihodnje ljudstvo Ijebus v prihodnje bolj balo pripadnikov Egba (Crowther 1855, 63).*

Za Crowtherja je kanibalizem nedvomno surovo in divjaško dejanje, ki ga ne gre opravičevati. Vendar pa po drugi strani dopušča možnost, da take prakse med Afričani obstajajo; popiše zgodbe o praksah kanibalizma, pri čemer je ključno, da te prakse razume kot politično dejanje. Zanj afriška ljudstva, če sploh, kanibalizma ne prakticirajo iz navade, temveč je to politična praksa, praksa, ki se jo uporablja v konfliktnih situacijah, v situacijah vojnega stanja. Imamo torej dva elementa, ki ju izpostavi Crowther glede kanibalizma: prvič, kanibalizem je praksa, ki je nehumana in grozljiva ter s tem zanj nedopustna in drugič, kanibalizem je politična praksa zastraševanja sovražnika v vojni; ideja je, da z dejanjem goltanja sovražnikovega mesa pokažeš svojo premoč in s tem ustvariš suspenz morebitnih nadaljnjih sovražnikovih poskusov napadanja (Crowther 1855).

Crowther s to dvojnostjo želi povedati, da so mnoga afriška ljudstva ujeta v logiko divjaštva, potisnjena so v ekstremno politiko vojn, posledica tega argumenta pa je, da je kanibalizem potisnjen stran iz registra ontološke predeterminiranosti afriških

ljudstev kot kanibalnih k razumevanju kanibalizma kot politično kalkulacijo v razmerju dveh nasprotujočih si strani.

### **8.7 Politična funkcija jezika**

Crowtherja so, če se premaknemo k njegovi misli o politični funkciji jezika, kot jezikoslovca zanimali številni afriški jeziki, med njimi posebej jezik yoruba. Slednji je postal pisani jezik v 40-ih letih 19. stoletja, kot je Crowther napisal slovar yorubskega jezika (Crowther 1852; glej tudi Alake 1993, 427). V letu 1843 je oblikoval pravopis jezika (Crowther 1852),<sup>132</sup> kar pomeni, da je ustvaril pisni sistem jezika, ki prej ni veljal za pisanega temveč zgolj govorjenega. Prav ta novoustvarjeni sistem je tudi danes v uporabi v Nigeriji in je vodil k standardizaciji jezika yoruba kot pisanega jezika. Alake (1993, 427) na primer ponudi podatek, da jezik yoruba kot svoj prvi jezik uporablja 19 milijonov ljudi (popis v Nigeriji iz leta 1991), govorijo pa ga tudi v Beninu in Togu.

Proces standardizacije yoruba jezika kot pisanega in prevedljivega, je zajemal združenje leksikona jezika egba z (predvsem) morfologijo in skladijskimi pravili jezika oyo. Rezultat te združitve je bila formacija uradnega jezika, ki je bil nekakšna mešanica dialekta, ki so ga uporabljali nekdanji sužnji iz skupnosti v Lagosu ter politična elita Oyo (Clarke 2002). Čeprav je precej dokazov, da je večina tistih skupnosti, ki govorijo yoruba bilo nekdanj del velikega Oyo imperija v zgodnjem 19. stoletju, so se kljub temu dojemali kot ločene skupnosti, vendar so se kasneje, pod britansko kolonialno oblastjo identificirali ne s kolonialno državo pod katero so pripadali, temveč kot enotna etnična skupnost, ki je kasneje predstavljala tudi identifikacijsko točko na podlagi katere se je razvila ideja o nigerijski nacionalni identiteti. To etnično enotnost Yorub je sokonstituiral tudi novonastali jezik (Ajayi 2001, 80); Crowther je s formalizacijo yoruba jezika močno vplival na njegovo uporabo med člani CMS ter ga na ta način legitimiral v okviru britanske kolonialne nadoblasti. Pred koncem 18. stoletja nista obstajala ne jezik ne etnična identiteta pod tem imenom. Ljudstva, ki so govorila različne dialekte jezika, ki se ga kasneje poimenuje yoruba, niso imela skupnega imena. Šele v koloniji Sierr Leone na

---

<sup>132</sup> Izdaja pravopisa iz leta 1852 je narejena na podlagi Crowtherjevega pravopisa, ki je bil dodan slovarju iz leta 1843 (Crowther 1852).

prelomu iz 18. v 19. stoletje so pripadniki različnih skupin – osvobojenih sužnjev -, govoreči yoruba dialekte, prevzeli ime Aku. Aku je obveljalo ime tako za pripadnike skupine, kot za jezik, ki so ga govorili, vendar se to ime ni obdržalo, temveč je prevladalo ime Yoruba, katerega izvor pa ni znan.<sup>133</sup> Crowther je sprva (leta 1841, v dnevniku z odprave po Nigru) uporabljal izraz »Yarriba«, kasneje, leta 1843, pa je uvedel izraz Yoruba.

Da je Crowther razumel jezik precej širše kot zgolj orodje za sporazumevanje, je pokazal tudi s tem, da je v pravopis vključil poskus historične razlage geneze ljudstva Yoruba (Crowther 1852). Gre za posebno poglavje, ki ga je Crowther poimenoval *Early traditions of the Yorubans* (Zgodnje tradicije Yorub),<sup>134</sup> temu poglavju pa sledi tudi pregled vladarjev Yorub. V njem Crowther poleg načina prevzemanja oblasti reflektira tudi, kakšne sloge vladanja so različni vladarji imeli ter kako so ohranjali lasten položaj. Posebej je pozoren tudi na učinke, ki jih ima specifična oblika izvajanja oblasti oziroma specifičen način vladanja; Crowther (1852, vi) na primer zapiše, da je slabo vladanje (ne pojasni, kaj je zanj slabo vladanje, poudari zgolj, da je bilo ljudstvo z njim nezadovoljno) enega izmed vladarjev njegovega predhodnika, očeta, prisililo k samomoru. Samomor kot praksa je zanj določena oblika političnega delovanja, saj ga interpretira kot dejanje izkazovanja poguma: »Med Yorubami ni nič nenavadnega, da v primeru kakšne poškodbe, nevšečnosti ali razočaranja oseba naredi samomor tako, da vzame strupen napitek, se zbode s strupeno bodico, si prepreže vrat ali trebuh z mečem ali rezilom. Taka dajanja so razumljena kot dejanje poguma« (Crowther 1852, vi).

Čeprav gre za kratek in omejen pregled nasledstev vladarjev Yorub, pa Crowtherjev popis izkazuje njegovo prepričanje, da je razumevanje zgodovine določenega ljudstva tesno povezano z razumevanjem političnih odnosov, ki jih gojijo in navad, običajev, po katerih se ravnaajo vladarji. Crowther loči (v precej moralistični maniri) med dobrimi in slabimi načini vladanja, vendar obenem lahko rečemo, da premalo natančno pojasnjuje, kaj je zanj dobro vladanje in kaj ne. S tem, ko skozi historično perspektivo prikazuje različne oblike oblastnih prijemov, npr. sklepanja zavezništev,

---

<sup>133</sup> Več o prvih pojavih tega imena in o možnih izvorihi glej Alake (1993).

<sup>134</sup> Crowther je genezo Yorub opisal na osnovi ideje migracij afriških ljudstev. Več glej Crowther (1852) in tudi Law (1984, 200).

namerno netenje sporov ipd., jasno pokaže, da je zanj specifična oblika vodenja politične skupnosti ključna in konstitutivna za njen ustroj, njeno delovanje in njeno naravnost v odnosu do drugih skupnosti. Svojo historično analizo vladarjev pripelje do trenutnega stanja, torej do stanja, kakršen je bil v njegovem času, kar kaže na to, da je Crowther historično perspektivo uporabil zato, da pojasni, zakaj vlada določen vladar in ne kateri drugi; zgodovina ga torej zanima v toliko, kolikor pojasnjuje, kako je neka skupnost prišla do točke, v kateri se nahaja. Crowtherjeva zgodovina vladarjev je zgodovina oblastnih odnosov sedanjosti. Da so ga zanimali sodobni politični dogodki, ki so zadevali Yorube, je kazal tudi na odpravi iz leta 1841, ko je pripadnike Yorub, ki jih je srečeval, spraševal po politični situaciji:

*V nasprotju z mojimi pričakovanji sem srečal veliko pripadnikov ljudstva Yoruba, ki so prišli iz notranjosti šele pred kakimi dvanajstimi dnevi; skupaj z drugimi so tu zato, da trgujejo. Vprašal sem jih, kaj se dogaja v notranjosti, v zvezi s čimer se dobil naslednje informacije. Vojna še vedno traja. Katunga, glavno mesto Yorube je zapuščeno potem, ko je umrl Abiohdung, kralj Yorub. Atiba, prestolonaslednik, je sedež vlade premaknil iz Katunge v Aggoh, medtem ko je Oluyorle, poveljnik vojske, glavni bojevnik, za sedež izbral mesto Kishi, ki se sicer imenuje Ajanna, v konfederaciji z Ibaribi, ljudstvom, ki meji na Yorubo in ki govori praktično isti jezik (Crowther v Schön in Crowther 1842, 317-18).*

Ne glede na to, ali je Crowther tu dobil zgolj navedene informacije, ali pa je te podatke o političnih procesih izbral sam in jih izpostavil kot relevantne ter jih nato tudi zapisal v dnevnik, je še enkrat več očitno, da je zanj pomembna vladajoča oseba ter oblastni odnosi, v tem primeru na primer odnos med vladarjem in poveljnikom vojske, ki si izbereta različna sedeža. Kot smo že povedali, Crowther jezik razume precej širše kot zgolj orodje za sporazumevanje, kar je razvidno tudi iz zgornjega odstavka. Zanj je jezik tudi vrsta političnega orodja ter, tesno povezano s tem, način identificiranja. Dve ljudstvi, Yoruba in Ibaribi, ki sta šli v konfederacijo kot specifično obliko političnih odnosov, identificira z jezikom, ki ga uporabljata (Crowther v Schön in Crowther 1842, 317-318). Ker je jezik praktično enak, želi Crowther na ta način pokazati, da je to ena izmed značilnosti, ki je povezovalni faktor in razlog, zakaj lahko sodelujeta prek konfederacije.

Crowtherjeva politična misel je, kot smo lahko ugotovili, tesno povezana z njegovim delom kot lingvistom, pri čemer je potrebno pojasniti še, od kod njegovo zanimanje za jezike in zakaj se je proučevanja lotil na takšen način, kot se ga je (pisanje in objava slovarja ter pravopisa, povezovanje proučevanja jezika s proučevanjem političnih razmerij in razmer ipd.).

Njegovo delo je del širšega pojava, ko je proučevanje afriške lingvistike postalo v 19. stoletju sistematično delo. Pred tem je bilo proučevanje afriških jezikov omejeno na sestavljanje seznamov besed, ki so bile uporabne pri vzpostavljanju kontaktov med Evropejci in afriškimi ljudstvi. Poskusi sestavljanja enostavnih slovarjev so tako obstajali, vendar pri tem ni šlo za širši pojav, poleg tega pa so mnogi Afričani sprva zavračali sodelovanje pri proučevanju njihovih jezikov. Šele kasneje, kot rečeno z 19. stoletjem, je proučevanje afriških jezikov postalo veliko bolj sistematično. Irvine (2008, 328) pa ob tem opozarja, da sta ključno vlogo za to odigrala abolicionizem in misijonarstvo, poleg tega pa je podstat vsemu skupaj predstavljala tudi evropska gonja po ustvarjanju kolikor le mogoče stabilnih trgovskih mrež in povezav. Prav kolonija Sierra Leone je v tem smislu predstavljala pomembno točko,<sup>135</sup> kjer se je na geografsko majhnem kraju znašlo veliko osvobojenih sužnjev, ki so govorili različne afriške jezike.<sup>136</sup> Kot center britanskih abolicionističnih naporov v Zahodni Afriki in kot center anglikanskih misijonskih aktivnosti je postal tudi center zgodnjega sistematičnega lingvističnega dela, pri čemer je sprva šlo za prevajanje biblije in poskuse verskih spreobrnitev.

Sploh v regijah, kjer so dominirali Britanci, je med protestantskimi misijonarji prevladalo prepričanje, da je učenje, izobraževanje in verski nauk potrebno izvajati v domačih jezikih – kjer je to le mogoče. Le v tem primeru, so bili prepričani, bodo domačini lahko razumeli krščanstvo in z njim povezane (duhovne) koncepte. V tem

---

<sup>135</sup> Ni pa bila edini kraj, kjer so misijonarji proučevali jezike. Med drugim je proučevanje afriških jezikov potekalo v 19. stoletju tudi v Lagosu in Abeokuti.

<sup>136</sup> Medtem kot so lingvisti lahko s pridom izkoriščali te pogoje, ki so ponujali proučevanje velikega števila jezikov na manjšem kraju, pa je to imelo tudi nekatere druge učinke. Pogosto je bilo za specifičen jezik le malo govorcev in še ti so jezika niso aktivno uporabljali dalj časa, zato so bile informacije o jeziku pogosto omejene, skope ali celo netočne. Poleg tega je v takem (lingvistično heterogenem) okolju uporaba 'domačega' jezika lahko povsem drugačna ali spremenjena glede na uporabo, ki so jo prakticirali v 'prvotnem' okolju. Zanimiv je primer afriške skupnosti Ibo v Sierr Leone, katerih jezik so misijonarji proučevali. Ko so lingvisti-misijonarji v 'Ibolandu' (današnja vzhodna Nigerija) skušali jezik uporabljati, je bil za tamkajšnje lokalne prebivalce povsem nerazumljiv (Irvine 2008, 329-30).

smislu je potrebno razumeti tudi Crowtherjevo delo kot lingvista: ne nazadnje je bil misijonar CMS, ki je večji del 19. stoletja vodila politiko, da je smiselno ne le poučevati v lokalnih jezikih, temveč tudi, da poučevanja in širitev vere opravljajo lokalni oziroma domači misijonarji:

*Številni jeziki in dialekti, ki jih govorijo Afričani, morajo biti pri najbolj inteligentnih domačinih iz različnih krajev preverjeni; od njih je potrebno pridobiti vso védnost, ki so jo sposobni dati o teh jezikih. Potrebno je narediti stalen načrt in ga tudi izvajati za to, da se pridobivajo nova znanja, kjer se bodo za to pojavile priložnosti: potrebno je ukrepati tako, da bodo najbolj obetavni domačini ne le obdržali, temveč se tudi v slovničnem smislu naučili svojih jezikov za to, da bodo v prihodnosti služili med rojaki (CMS v Irvine 2008, 324).*

Prav to delo je opravljal Crowther, vendar to ne pomeni, da je bil zgolj subjekt, ki je slepo sledil navodilom CMS. Kot smo že videli, so nekatere njegove politične ideje vsebovale premislek o razmerjih moči ter o hierarhični strukturi odnosov med misijonarji in Afričani. In, kot pokaže Apter (1992), je Crowther s prevodom biblije ustvaril nekakšno zvezo med jezikom yoruba in krščanskimi religioznimi koncepti. Reartikuliral je namreč 'pogansko' védnost v jezik krščanstva, s čimer je reafirmiral kritično moč poganske védnosti na način, da je uporabil ljudske izraze ter na ta način dobesedno prevedel krščanstvo v jezik Yoruba starešin in tistih, ki izvajajo rituale.

Poanta je, da širjenje britanske politične moči in idej krščanstva ni potekalo brez ovir in zaradi tega potrebnih prilagajanj. Konceptov in idej krščanstva ni bilo mogoče širiti povsem neposredno, med drugim je oviro predstavljal tudi jezik. Če so želeli misijonarji širiti krščansko vero, so morali koncepte prilagajati ne le jeziku, pač pa tudi načinu političnega delovanja afriških skupnosti. Tega se je zavedal tudi Crowther, ki je moral dobro poznati družbenopolitične prakse Yorub, če je želel te prakse vpisati v prevod biblije. In če vemo, da je afriška skupnost Yoruba pravzaprav nekakšna invencija (združitev več različnih etničnih skupin pod eno samo oznako), ki pa je ne smemo razumeti mehanicistično, je toliko bolj jasno, da je moralo misijonarstvo računati s heterogenimi konteksti in se jim pri svojih dejavnostih močno prilagajati.



Crowtherjev velik napor, da za jezik yoruba napiše slovar in pravopis, je prav tako del širših misijonarskih načrtov. Če so misijonarji želeli, da bi se Afričani seznanili s krščansko vero in, bolj specifično, z biblijo, potem je za to bilo potrebno opraviti prevod biblije, prav tako pa je bila potrebna priprava pravopisa afriških jezikov. Od začetka je bil cilj tiskanje in izdaja velikega števila biblije v različnih jezikih, zaradi česar ni bil cilj zgolj pripraviti pravopisa afriških jezikov zato, da jih bo mogoče zapisati, temveč je bilo potrebno upoštevati tudi možnosti tiskanja. To je bilo pomembno, saj so bili tiskalni stroji izdelani za specifičen zapis jezika, zato so morali lingvisti afriških jezikov to upoštevati in svoje delo temu prilagajati. Poleg tega pa je tudi med različnimi misijoni obstajalo rivalstvo o boljših načinih oziroma sistemih pravopisa. Tudi ta dinamika je prinašala nekatere pogoje za nastanek specifičnih pravopisov afriških jezikov, saj je bilo potrebno najprej uskladiti in odpraviti razlike med različnimi sistemi. V ta namen so bila organizirana tudi srečanja, konference in komiteji, ki so na lokalnih pa tudi na mednarodnem nivoju določali, ali vsaj skušali določiti, standarde pravopisov (Irvine 2008).

V zaključku refleksije Crowtherjeva politične misli in političnega delovanja, primarno v okviru misijonskega dela, se zdi relevantno poudariti, da je s smrtjo Henryja Venna leta 1873 tudi Crowther začel izgubljati na vplivu. Če je Crowther skupaj z Vennom veljal za enega pomembnejših misijonarjev in sta skupaj določala tudi uradne misijonske politike za Zahodno Afriko, pa je po letu 1873 to vlogo vse bolj izgubljal. Dokler je Venn obvladoval misijonarske zadeve, je bila politika izobraževanja in podpiranja domačih misijonskih agentov trdno v ospredju, po njegovi smrti pa so postajale vse glasnejše zahteve, da se ta ideja umakne in s tem Afričanom odvzame funkcije v okviru misijonov. V skladu s temi zahtevami so se pojavile tudi obtožbe, da Afričani v okviru misijonskega dela izkoriščajo svoj položaj, da so nepošteno in se ne obnašajo moralno (July 2004, 193-94).<sup>137</sup> Prišlo je skratka do vala obtožb na račun temnopoltih misijonarjev, v podstatu katerih je bil skepticizem o sposobnosti temnopoltih.

Zdi se, da je Julyeva interpretacija razlogov za Crowtherjev vse manjši vpliv na politike CMS v Zahodni Afriki problematična, saj je v njej Crowther pasiviziran. To

---

<sup>137</sup> Več o dogodku, kjer je J. Edgar, takratni generalni direktor podjetja *West African Company* obdolžil Crowtherja in druge temnopolte misijonarje nemorale in nepoštenosti glej Ajayi (2001, 114).

July stori s tem, ko njegovo kariero ne le kot misijonarja, temveč tudi kot misleca in lingvista postavi v odvisni položaj v razmerju do Henryja Venna. Z drugimi besedami, July naredi Crowtherja za zgolj sledilca Vennovih idej in politik. S tem ga interpretira kot povsem odvisnega od Vennovih idej, delovanj in nazorov, kar pomeni, da ko Venna naenkrat ni, potem tudi (v simbolnem smislu) Crowtherja in njegovih političnih idej ni.

Toda Ajayi (2001) vendarle pokaže, da je vprašanje, zakaj je Crowther ob koncu svoje kariere doživel veliko kritik na svoj račun in postal manj vpliven, precej bolj kompleksno. Do določene mere je sicer Vennova smrt gotovo prispevala k temu, da je ideja domačih misijonarskih agentov počasi izgubljala zagon ter s tem vpliv Crowtherja, vendar so poleg tega bili pomembni tudi drugi dejavniki.

Med drugim je njegovo ime in sloves načel točno tisti proces, ki ga je Crowther spodbujal in podpiral – vse bolj intenzivna legalna trgovina na območju reke Niger. Z vse več priložnostmi, ki so omogočali zaslužke, se je začela pojavljati tudi konkurenca. Obtožbe o nemoralnem vedenju in nepoštenju domačih oziroma temnopoltih misijonarjev pa so prišle potem, ko je podjetje *West African Company* čutilo, da misijoni postajajo ovira pri izvajanju trgovskih poslov. Toda omenjeno podjetje ni bilo edino, ki je Crowtherja in druge misijonarje dojemalo kot grožnjo in oviro pri kovanju dobičkov. Tudi podjetje *United African Company*, kasneje preimovano v *National African Company*, je s CMS-jem sicer želelo uradno sodelovati, vendar, ker se je zavedalo, da misijonarji CMS bolj podpirajo trgovce iz Liverpoola, je v ozadju skušalo narediti razdor med temnopoltimi misijonarji na terenu in vodstvom CMS, kar je podjetju nazadnje tudi uspelo (Ajayi 2001, 114-16).

Poleg trgovskih bojev so pomembno spremembo v načinu delovanja misijonov CMS predstavljale tudi aktivnosti t.i. *Sudan Party* v okviru misijona Niger. V okviru *Sudan Party* so delovali predvsem zagnani diplomiranci z univerz Cambridge in Ridley Hall, ki so se odločno zavzemali za uresničitev konvencije Keswick tudi v okviru misijonskega dela. Ta konvencija se je v svojih izhodiščih upirala očitni tuzemskosti krščanstva in zahtevala usmeritev v duhovnost. To seveda pomeni, da so zavračali Crowtherjevo<sup>138</sup> (in Vennovo) idejo o povezanosti širitve trgovine, civilizacije in

---

<sup>138</sup> Napad na Crowtherja je obsodil tudi Blyden, ki je ta napad razumel kot napad na celotno afriško raso. Ob tem je pozval tudi k ustanovitvi samostojne afriške Cerkve, ki bi ji načeloval Crowther (Lynch

krščanstva. Njihova strategija je bila pokazati – in pri tem so tudi uspeli –, da je, v kolikor se ideja o povezanosti trgovine in širitve krščanstva opusti, mogoče misijone voditi veliko ceneje in predvsem veliko bolj učinkovito, kot naj bi to počeli Crowther in njegovi somišljeniki (Ajayi 2001, 117-18).

---

1965, 383). Tudi na tem primeru se vidi, kako prepletene so bile poti afriških mislecev in kako je kontekst Zahodne Afrike predstavljal širok prostor, v katerem so delovali.

## 9 (Kolonialna) medicina in možnosti samovladnja afriških ljudstev: James Africanus Beale Horton (1835-1883)

James Africanus Beale Horton je eden tistih afriških političnih mislecev 19. stoletja, ki se jih kaj hitro označi kot prevzemalca britanskih idej o afriških družbah (Edwards in Dabydeen 1991), afriških načinov urejanja političnih zadev ter na splošno o Afriki. Slepo sledenje idejam drugih semu pripisuje predvsem zaradi vzgoje in izobraževanja, ki ju je bil deležen, saj mu je izobrazbo nudila CMS (glej na primer Edwards in Dabydeen 1991, 185-86). O tem bomo podrobneje pisali tudi v nadaljevanju, saj je politika izobraževanja predstavljala ne le podlago njegovi karieri, temveč tudi eno izmed vsebin, ki jo je poglobljeno reflektiral in je zato ena ključnih v njegovi politični misli.

Kot subjekta-imitatorja se ga označuje tudi zaradi nekaterih njegovih izjav, kot je na primer ta, da 'Afrika nima zgodovine', kar sta Paul Geoffrey Edwards in David Dabydeen (1991) hitro označila kot dokaz, da Horton nikakor ni šel onkraj prevladujočih zahodnih idej o Afriki iz 19. stoletja.<sup>139</sup> Prav tako naj bi tezo o Hortonovem pristajanju na splošne prevladujoče in negativne podobe o Afriki potrjevale tudi nekatere njegove 'pavšalne' trditve in generalizacije o afriškem družabnem in političnem življenju, kot je na primer ta, da Afričani »nimajo védnosti o pravu [...] in ne vzpostavljenih načinov oblikovanja načel delovanja zakonodajne oblasti pri vzpostavljanju novih zakonov [...]« (Horton [1868] 1969, 5-6). O plesu kot specifičnem afriškem družbenem pojavu pa pravi naslednje:

*Zabavajo se s primitivnim plesom, ki je sestavljen iz težkih pantomimičnih gibov, ki zahtevajo atletske sposobnosti in jih izvajajo z rokami in nogami, pri tem ploskajo z rokami, opazovalci ali glasbeniki pa recitirajo primitivna besedila (Horton [1868] 1969, 6-7).*

Tudi njegovo premišljanje funkcije izobraževanja se povezuje z njegovim obsojanjem tradicij in navad afriških skupnosti. Pri tem se na primer izpostavlja Hortonovo

---

<sup>139</sup> Medtem ko Edwards in Dabydeen kritizirata Hortonovo pozicijo, ali bolje, Hortonovo sledenje negativnim podobam o Afriki, si sama privoščita veliko generalizacijo, saj govorita o idejah o Afriki 19. stoletja, kot da gre za nek homogen skup reprezentacij, ki se skozi stoletje niso spreminjala.

prepričanje, da vsak Afričan, ki je bil deležen zahodne izobrazbe, ne bi smel častiti ali s strahospoštovanjem gledati na nekatere navade, ki se jih prakticira v domovini (Horton [1868] 1969, 9).

Najmanj, kar je mogoče v izhodišču reči o takšnih, iz konteksta iztrganih fragmentih njegove misli je, da ne povedo kaj dosti o tem, kaj so bile osrednje tematike Hortonove interpretacije, kakšen je bil namen njegovega pisanja in v kakšnih kontekstih je deloval ter formiral svoje ideje. Če želimo kar se da celovito zagrabiti njegovo politično misel ter osmisliti njegove ideje o vprašanih (tropske) medicine, rasah in rasizmu, afriškemu samovladanju in izobraževanju ter izobraževalnem sistemu, potem vsekakor ni mogoče obiti refleksijo pogojev, ki so sodoločali in sokonstituirali njegove ideje, hkrati pa je potrebno dobiti vpogled v družbenopolitični položaj, ki ga je imel ter področja, v okviru katerih je deloval.

## 9.1 Življenje in delo

James Africanus Beale Horton<sup>140</sup> se je rodil 1. junija 1835 v vasi Gloucester, v bližini Freetowna.<sup>141</sup> V 30-ih letih 19. stoletja je v koloniji že bil vzpostavljen praktično celovit izobraževalni sistem, ki je obsegal osnovno in srednješolsko izobraževanje, prav tako pa je v koloniji delovala že večkrat omenjeni *Fourah Bay College*, kar je Jamesu Africanusu Bealu Hortonu omogočilo relativno enostavno izobraževanje.

Horton je obiskoval najprej vaško šolo v Gloucestru, kjer je vzbudil pozornost angleškega misijonarja Jamesa Beala, ki je postal tudi nekakšen tutor Hortona. Prav s pomočjo Beala se je leta 1847 vpisal v gimnazijo pod vodstvom CMS v Freetownu, kjer se je v naslednjih štirih letih seznanil z vsebinami v okviru različnih predmetov kot so angleščina, grščina, latinščina, matematika in geografija. Leta 1851 je bil Horton poslan v *Fourah Bay Institution*, kasneje preimenovan v *Fourah Bay College*, kjer je preživel dve leti, od tam pa so ga poslali v Britanijo, kjer se je izobraževal za doktorja medicine.<sup>142</sup> Sicer se bomo k razlogom za to njegovo karierno odločitev

---

<sup>140</sup> Hortonov življenjepis je v veliki meri povzet po Shepperson (1969) in Fyfe (1972).

<sup>141</sup> Hortonov oče je bil eden izmed mnogih temnopoltih sužnjev, ki so bili po prepovedi trgovine s sužnji rešeni z ladjami, ki so nezakonito še vedno opravljale prevoze sužnjev iz Afrike čez Atlantik. Po osvoboditvi se je naselil v koloniji Sierr Leone in prevzel obrtniški poklic tesarja.

<sup>142</sup> Potrebno je poudariti, da je v tistem času doktorski naziv posamezniku pripadel že po končani prvi stopnji študija medicine (Nicol 1969, 4).

vrnili še v nadaljevanju interpretacije njegovih političnih idej, vendar je že sedaj pomembno poudariti, da izbira ravno tega študija ni bila naključna. Sredi 19. stoletja je namreč Zahodna Afrika med Evropejci še vedno veljala za 'grob belega človeka', saj je bila umrljivost zaradi različnih bolezni, na katere Evropejci niso bili odporni, velika. Prav ta visoka stopnja umrljivosti je britansko vojsko 'prisilila' v to, da so kot strateško potezo sprejeli odločitev, da tudi Afričane izučijo medicinskih veščin, ti pa naj bi nato služili v okviru imperialnih enot v Zahodni Afriki.

Horton je torej odpotoval v Britanijo, kjer je najprej tri leta študiral na *King's College* v Londonu, kasneje pa še eno leto na Univerzi v Edinburgu, kjer je po enem letu, 1. avgusta 1859, prejel naziv doktor medicine.

Po dokončanju študija je bil sprejet v vojsko, kjer so ga nemudoma poslali v Zahodno Afriko. Tam je deloval kot del medicinskega osebja, ki je pomagalo in asistiralo uslužbencem vojske (Staff Assistant Surgeon). Njegovo prvo delovno mesto je bilo v Anamboe na takratni Zlati Obali, vendar pa nikakor ne edino. Deloval je namreč na velikem območju praktično celotne obale Zahodne Afrike, v številnih vojaških postojankah oziroma utrdbah. Tudi zaradi precejšnje intenzivnosti, s katero je potoval v različne kraje Zahodne Afrike in zaradi delovne preobremenitve, je Horton umrl relativno mlad, star 48 let, leta 1882. Pa vendarle je v 23 letih, kolikor jih je po vrnitvi iz Britanije preživel v Afriki, našel čas ne le za izpolnjevanje delovnih obveznosti v okviru vojske, temveč je bil aktiven tudi v smislu pisanja, saj je poleg knjig pisal tudi prispevke in pamflete za različne časopise, v katerih je razmišljal o različnih političnih tematikah, poleg tega pa se je tudi politično angažiral.

Glede na obsežnost njegovega pisanja in glede na raznolikost tematik, ki se jih je loteval, je zato smiselno, da že uvodoma na kratko prikažemo vsaj njegova ključna dela. Horton je najprej objavil svojo doktorsko disertacijo z naslovom *The medical topography of the West Africa; with sketches of its botany* (Medicinska topografija zahodne obale Afrike; s skicami njenega rastlinstva), ki predstavlja preludij k še trem medicinskim študijam, in sicer *Physical and medical climate and meteorology of the West Coast of Africa; Guinea worm, or dracunculus, its symptoms and progress, causes, pathological anatomy, results and radical cure* (Podnebje in medicina ter meteorologija na zahodni afriški obali; bolezen gvinejskega črva ali *Dracunculus*, njeni simptomi, napredek, vzroki, patološka anatomija, rezultati in zdravljenje) ter

*The diseases of tropical climate and their treatment* (Bolezni tropskega podnebja in njihovo zdravljenje).

Toda preozko in redukcionistično bi bilo Hortonova medicinska dela, sploh pa njegovo doktorsko disertacijo, označiti kot zgolj medicinska dela, saj vsebujejo tudi elemente politološke analize, na primer premislek o (samostojni) politični prihodnosti Zahodne Afrike. Ideje je kasneje poglobil in bolj celovito razdelal v objavljenih pamfletih kot je na primer *Political Economy of British Western Africa; with requirements of the several colonies and settlements* (Politična ekonomija britanske Zahodne Afrike). Pamflet Politična ekonomija britanske zahodne Afrike, ki ga je Horton objavil leta 1865, je kasneje v razširjeni obliki izšel kot eno ključnih Hortonovih del *West African Countries and Peoples* (Zahodnoafriške dežele in ljudstva) (Horton [1868] 1969). V tej razširitvi je, kot opaža Shepperson (1969), tudi premik v Hortonovem načinu razumevanja vloge evropskih sil, ki so bile prisotne v zahodnem delu Afrike, knjiga pa je na novo vključevala tudi širšo razpravo o problematiki rasizma v tistem času. Čeprav se je glede te tematike navezoval tudi na delo znanega britanskega abolicionista Wilsona Armistead, pa je zanimivo, da Horton tematiki abolicionizma ni namenjal posebne pozornosti.

Glede na to, da je doktoriral s področja medicine, je jasno, da je ekstenzivno pisal prav o teh tematikah, predvsem zdravstvenih težavah v tropskih krajih oziroma, morda bolj splošno, o problematikah tropske medicine (Horton 1867). Slednja je v zgodovinskih interpretacijah največkrat povezana z britansko kolonialno ekspanzijo. Od prvih obiskov krajev s tropskim podnebjem se je vzpostavljala podoba teh krajev kot okolij neznanih bolezni, saj je bila umrljivost med evropskimi popotniki in/ali trgovci, ki so trope obiskovali, velika. Prav zaradi tega se je večine tropskih krajev, med njimi predvsem tropskih predelov Zahodne Afrike, prejel vzdevek »grob belopoltega človeka« (glej Curtin 1990). Vse bolj kot so bile povezave med evropskimi silami in družbenopolitičnimi skupnostmi v tropskih krajih intenzivne in dolgoročne, več je obstajalo literature in popisov različnih tropskih bolezni. Z ekstremno teritorialno kolonialno ekspanzijo v zadnjih dveh desetletjih 19. stoletja pa je tropska medicina začela dobivati močno institucionalno zaledje tudi v metropoli, kar se je v Britaniji na primer odrazilo v ustanovitvi šol za tropsko medicino v Londonu in Liverpoolu. V teh šolah so bili izobraženi medicinski delavci

in zdravniki, ki so delovali v imperialnih okvirih, ter znanstveniki, ki so se lotevali raziskovanja različnih tipov tropskih bolezni. Vendar je prav to povezovanje vse prevečkrat poenostavljeno, saj se tropsko medicino reducira na epifenomen imperialne/kolonialne ekspanzije in/ali monumentalni produkt posameznikov, ki so dali viden prispevek k znanstvenemu karakterju tega specifičnega védnostnega okvira. Tudi Arnold (1996) trdi, da je tropska medicina pogosto predstavljena tako, da se izpostavlja delo Patricka Mansona, škotskega zdravnika in t.i. očeta tropske medicine, kot ključno za genezo tropske medicine kot specifične znanosti. To pa, izhajajoč iz teh osmišljanj pomeni, da tropska medicina kot področje specializacije obstaja šele od konca 19. stoletja, navadno pa se za letnico postavlja leto 1899, ko je bila pod vodstvom že omenjenega Mansona ustanovljena Londonska šola tropske medicine. S tem so vse dejavnosti, prakse, spoznanja in védnosti o tropski medicini, ki predhodijo tej letnici oziroma temu obdobju, reducirane zgolj na 'obskurno' medicinsko terensko obliko dela. Takšen način interpretiranja razvoja tropske medicine je na primer prisoten v Scottovem (1939) delu *History of Tropical Medicine* ki prikazuje, da je pred koncem 19. stoletjem tropska medicina bila zgolj skup idej o boleznih, ki so temeljile na empiričnih opažanjih in na nepreverjenih domnevah, kasneje pa je tropska medicina postala stvar racionalnega premisleka, problemov v njenem okviru pa so se začeli lotevati na znanstven način. Po Scottovem mnenju se je ta znanstvenost najbolj kazala prav skozi delo Patricka Mansona ter ustanovitvijo *London School of Tropical Medicine* (Londonska šola za tropsko medicino) (glej Arnold 1996).<sup>143</sup> Ob tem Arnold (1996, 2) opozarja, da nekateri avtorji, ki so se lotili analize fenomena tropske medicine, gledajo na njen razvoj precej bolj široko in upoštevajo dosežke tudi drugih akterjev v okviru medicinskega dela. Že takratni direktor *London School of Hygiene and Tropical Medicine* (Londonska šola za higieno in tropsko medicino) Andrew Balfour je leta 1925 v enem izmed svojih nagovorov dejal, da je narobe razumeti Patricka Mansona kot edinega očeta tropske medicine. Izpostavil je še nekatera druga imena, ki so po njegovem prispevala k razvoju tropske medicine kot specifičnega znanstvenega področja. Toda tudi takšno rezoniranje je v veliki meri problematično, saj zgolj izpostavlja dosežke posameznikov, medtem kot so konteksti, v katerih so delovali, povsem

---

<sup>143</sup> Za podobno argumentacijo v bolj sodobnih interpretacijah glej tudi John Farley (1991).



zapostavljeni, delovanja drugih subjektov v okviru tropske medicine pa so zreducirana na tisto, kar je označeno kot 'predznanstveno' (Arnold 1996).

## **9.2 Tropska medicina**

Fenomen tropske medicine lahko in moramo misliti veliko bolj kompleksno. Bila je del političnih in kulturnih (kolonialnih) srečevanj med Britanijo in drugimi evropskimi ter neevropskimi družbami, hkrati pa del razvoja medicine v Evropi. Tropsko medicino moramo misliti v neteleološki maniri, ki zavrača razumevanje razvoja tropske medicine prek epizod znanstvenih odkritij. Če namreč tropsko medicino rezoniramo na teleološki način, v terminih razvoja specifičnega znanstvenega področja prek odkritij posameznih znanstvenikov ali doktorjev (npr. že omenjeni Manson), potem je tropska medicina res invencija poznega 19. stoletja. Vendar je tovrstno osmišljanje tropske medicine poenostavljajoče, saj gre v bistvu za kronološki niz znanstvenih odkritij. Vendar je veliko več kot to.

Tropska medicina je bila del različnih historičnih družbenopolitičnih procesov, ki so bili inherentni evropskim 'odkrivanjem' in kolonizacijam drugih delov sveta, v okviru katerih so se evropski trgovci, popotniki, in kolonialno administrativno osebje soočali z novimi klimatskimi značilnostmi različnih regij ter jih poskušali razumeti. V novih okoljih so se pojavile različne tegobe v obliki bolezni in tudi veliki smrtnosti zaradi teh bolezni, kar je vodilo v poskuse te bolezni obvladati (Curtin 1961). Tropska medicina je črpala iz védnosti in zdravniških in medicinskih praks drugih ljudstev, hkrati pa njim ponujala svoje poglede, razlage in razumevanja teh bolezni. Šlo je torej za izmenjavo znanj, medicinskih praks in načinov zdravljenj med družbami, šlo je za izmenjavo védnosti o klimatskih značilnosti specifičnih regij ter poskusov preprečevanja različnih bolezni. S tem je tropsko medicino mogoče razumeti kot del problematike, ki je povezana z vprašanjem statusa medicinskih delavcev in doktorjev v novih realnostih, ki so jih predstavljala različna geografska področja. Pomembno vlogo pri konstituiranju tropske medicine pa so imeli tudi pacienti (tako med Evropejci kot tudi 'domačini'), njihovo obnašanje in reakcije na specifične načine zdravljenj (Vaughan 1991).

Arnold (1996, 6-7) piše, da se je prek vzpostavljanja ideje tropske medicine konstituirala tudi percepcija tropskih krajev kot 'drugosti' Evrope. Ta drugost se je vzpostavljala z opisi krajev, favne, flore, klimatskih značilnosti, topografije ter z opisi družb in kultur s posebnim ozirom na bolezni, ki so jih imeli domačini in bolezni, ki so jih popotniki in trgovci v teh krajih dobili. Za Arnolda ta konstrukcija ne pomeni le, da so bili tropski kraji za Evropejce nekaj tujega, drugačnega, niso bili le geografski prostor, temveč so tropi podob, ki reprezentirajo tisto, kar Evropa ni. To velja tudi za tropske bolezni: tegobe, ki so jih v obliki različnih bolezni doživeli popotniki, mornarji in raziskovalci in za katere so domnevali, da so posledica vročega, vlažnega podnebja, so 'pričale' o drugačnosti geografskih prostorov, ki so jih Evropejci obiskovali.

Čeprav deloma lahko trdimo, da so nova geografska odkritja za Evropejce predstavljala element, ki je pomembno sodeterminiral okvir oziroma polje, prek katerega so se Evropa ali posamezne evropske populacije lahko identificirale in determinirale lastno identiteto (Sebstvo vs. Drugi), pa je ta binarizem ravno tako redukcija kompleksnosti procesov, ki so potekali v okviru novih srečevanj. Nove geografske lokacije, sploh pa družbe, ki so se na njih nahajale, nikakor niso statičen in objektivni fenomen, ki ga lahko Evropa vzame za svojega drugega. Ravno tako, kot so Evropejci skušali razumeti nove realnosti in drugačne družbenopolitične sisteme, so tudi slednji vplivali na načine percipiranja in delovanja evropskih prišlekov, kar je seveda pomenilo, da so aktivno sokonstituirali podobo, o kateri so Evropejci nato pisali ali pripovedovali. Srečevanja so bila vedno plod interakcij, ki so bile včasih miroljubne, pogosto pa tudi konfliktne.<sup>144</sup>

Sredi 18. stoletja je ravno na podlagi različnih medicinskih uvidov ter izmenjav medicinskih praks postal premislek o tropskih boleznih bolj sistematičen. Potreba po večjem znanju o boleznih je bila posledica različnih procesov, med katerimi je izredno pomemben ta, da so se različni evropski trgovci, vojaške enote, administrativni (kolonialni) delavci na območjih Karibov in Zahodne Afrike (ter tudi

---

<sup>144</sup> Konflikt tu ni mišljen (zgolj) v fizičnem smislu, temveč tudi konflikt v smislu idej o izvorihi bolezni, o vzrokih bolezni, o posledicah bolezni in o načinih zdravljenja. Ta konflikt je bil prisoten tudi med 'tradicionalnimi' afriškimi zdravniki in tistimi afriškimi zdravniki, ki so svoje znanje pridobili v Britaniji ali drugod na Zahodu. Ko so skušali zdraviti lokalno prebivalstvo, so bili velikokrat zavrjeni (Patton 1996, 17).

Indije) ustalili za dlje časa. V tem kontekstu so se odpirala vprašanja, ali lahko belopoltni človek preživi v tropskem okolju, kako mora delovati, da ne zboli, kaj so tisti ukrepi, ki preprečujejo nastanek bolezni in na kakšen način se morajo zdraviti bolezni.<sup>145</sup> V poznem 18. stoletju in v prvi polovici 19. stoletja so se krepile tudi razprave o boleznih in medicinskih praksah lokalnih populacij v tropskih krajih. Med drugim je bila to posledica vprašanja, kako zagotoviti zdravje sužnjev kot delovne sile, prav tako pa so izhajali iz želje po preprečevanju širjenja bolezni s temnopoltega na svetlopolto prebivalstvo v okviru nastajajočih kolonij, trgovskih in vojaških postojank ter misijonov. Kot že rečeno, se je v tem smislu tropska medicina vzpostavljala prek pretokov in izmenjav znanj in védnosti o boleznih, kjer so lokalna prebivalstva prevzemala različne vloge: poznavalcev (ekspertov) o boleznih, objektov medicinskih praks in virov epidemskih nevarnosti.

Zapisi smo, da je v obdobju od sredine 18. stoletja in v zgodnjem 19. stoletju postajal premislek o tropskih boleznih sistematičen, pri čemer je potrebno pojasniti, kaj je tisto, kar je to sistematiziranost omogočilo. Eden od dejavnikov je vse bolj pogosta uporaba statistike za opisovanje demografskih podatkov. Tropska medicina je statistična znanja uporabila za pregled stopenj umrljivosti pri različnih boleznih ter za opisovanje vplivov različnih bolezni. Do zgodnjega 19. stoletja so bili medicinski zapisi najpogosteje zapisani v obliki naracij, predvsem v smislu opisov posledic bolezni ter povezav bolezni in okolja oziroma klime. V 20-ih, 30-ih in 40-ih letih 19. stoletja pa se je začela uporaba večjega števila statističnih podatkov.<sup>146</sup> Glede na status, ki ga je takrat imela uporaba statistike, je tropska medicina z uporabo statističnih podatkov sledila trendom 'znanstvenosti' (Arnold 1996, 9).<sup>147</sup> Toda pomembno je opozoriti, da statistika kot specifičen način urejanja podatkov ne pomeni zgolj večjo sistematiziranost znanja in védnosti, sploh pa ne bolj objektiven pristop k specifični problematiki. Uvedba statistike v tropsko medicino je bila tudi

---

<sup>145</sup> Med pomembne vzroke za razvoj tropske medicine se uvršča tudi ekonomske procese. V tem smislu je bilo na primer, za nemoteno kapitalistično akumulacijo potrebno zagotoviti zdravje trgovcev in plantažnikov. Glej Harrison (2010, 13-14).

<sup>146</sup> Dober primer je statistično poročilo Alexandra Tullocha (v Curtin 1990, 67) iz leta 1849 z naslovom *Statistical Reports on the Sickness, Mortality, & Invaliding, Among the Troops in Western Africa, St. Helena, The Cape of Good Hope, and Mauritius*.

<sup>147</sup> O razumevanju družbenopolitične realnosti prek števil in zgodovinskem razvoju politične (upo)rabe kalkulativne logike glej Rose (1999).

del cele serije tehnik in praks za administracijo, pa tudi bolj neposredno discipliniranje in nadzor ter upravljanje populacij.<sup>148</sup>

Poleg uvedbe statistike so bile v porastu tudi objave razprav v okviru medicinske geografije in topografskih raziskav. S tem se je širila tudi védnost o lokalnih vzrokih bolezni, pri čemer so izpostavljene klima, vegetacija in topografija. Pod vplivom številnih avtorjev, ki jih je poznal in jim sledil tudi Horton (npr. Montesquieu, Hume in Falconer), se je v okviru medicinske topografije utrjevala ideja, da je primarno okolje tisto, ki determinira različne tipe bolezni, kar je postala nekakšna paradigma tudi v okviru tropske medicine (Arnold 1996).

### **9.3 Tropska medicina v kontekstu Zahodne Afrike: institucionalne ureditve in prakse**

V kolikor premišljamo razvoj in prakticiranje tropske medicine v kontekstu Zahodne Afrike, potem je potrebno identificirati eno ključnih središč, kjer se je z začetkom 19. stoletja formirala močna zdravniška in farmacevtska skupnost, in sicer kolonijo Sierr Leone (Patton 1996). Ta skupnost je imela vpliv po celotni regiji, saj v svojem delovanju še zdaleč ni bila omejena zgolj na meje kolonije, temveč so člani te skupnosti bili ekstremno mobilni in so tako ali drugače delovali tudi izven njenih meja. Deloma je ta formirajoča se zdravniška skupnost nastajala v kontekstu vpeljevanja izobraževalnega sistema britanskega tipa, hkrati pa je bila efekt potrebe administrativnih kolonialnih britanskih uslužbencev ter tudi misijonarjev po postavitvi infrastrukture, prek katere bi bila zagotovljena zdravniška oskrba v tropskem okolju. Tudi zaradi preteklih izkušenj Evropejcev v Zahodni Afriki je imel ta ukrep praktično vsestransko podporo (Patton 1996).

Če smo doslej že izpostavili, da so nove medicinske premisleke v času ekspanzije pomembno determinirale izmenjave védnosti in praks med Evropejci in afriškimi ljudstvi, pa je ravno tako pomembno, da je tropska medicina ter s tem tudi medicinska skupnost, kakršna se je oblikovala v Sierr Leone, produkt tudi različnih ukrepov evropskih trgovcev, ki so pred 19. stoletjem delovali na območju Zahodne Afrike. Tako so na primer Portugalci že povsem na začetku 17. stoletja imeli na obali

---

<sup>148</sup> Več o tem glej Kalpagam (2000).

Zahodne Afrike svojega zdravnika-kirurga, prav tako pa so imeli Španci, Nizozemci, Francozi in tudi Britanci na različnih trgovskih in misijonarskih postojankah svoje zdravnike, ki so skrbeli za tamkajšnje administrativno osebje. Ti zdravniki niso skrbeli le za administrativno osebje, temveč so bili vpeti tudi v trgovino s sužnji, saj so, preden so temnopolte sužnje vkrcali na ladje, pogosto preverjali njihovo zdravstveno stanje in 'certificirali' njihovo ustreznost.

V okviru britanskega razvijajočega se kolonialnega sistema v Zahodni Afriki je v tem obdobju veliko večino zdravnikov zagotavljala *British Army Medical Service* in *Colonial Office* (v logističnem in organizacijskem smislu – delovanje v njunem okviru). Vojska je zdravnike na Zlato Obalo pošiljala od leta 1631. Da je bila Sierra Leone pomembno središče tudi zdravniške skupnosti, priča podatek, da je leta 1927 v njej delovalo 27 kirurgov, medtem je preostala zahodna afriška obala premogla le enega britanskega kirurga.<sup>149</sup> Sicer pa je bil razvoj tropske zdravniške prakse v tej regiji, kot smo že nakazali v interpretaciji zgodovine tropske medicine, odvisen od kontingentnosti, kakršen je na primer uspeh odprave po reki Niger iz leta 1854, katere član je bil tudi Ajayi Crowther. Če je bila ekspedicija po reki Niger iz leta 1841 pravi polom zaradi smrti velike večine članov ekspedicije, pa je bila ta iz leta 1854 njeno pravo nasprotje. Označena je bila kot uspešna prav zato, ker so vsi člani posadke preživeli, tudi zaradi uporabe kinina. Tudi kot posledica tega uspeha se je število zdravnikov na območju britanskega vpliva v Zahodni Afriki povečalo (Patton 1996, 61). Toda ne glede na to, je bilo število zdravnikov in medicinskih delavcev, ki bi bili pripravljene delovati na območjih Zahodne Afrike majhno, kar je eden izmed poglavitnih vzrokov za to, da so v sistem zdravstvene oskrbe rekrutirali tudi Afričane.

#### **9.4 Tropska medicina v Hortonovi misli: védnosti in politične prakse**

---

<sup>149</sup> V Britaniji je bil zdravniški poklic v 19. stoletju priznan, vendar ni spadal med poklice t.i. višjega sloja. Še slabši status je imel zdravnik, ki je opravljal poklic v okviru kolonialne službe ali vojske (to se je po letu 1880 spremenilo). Prav zato je bilo mnogo zdravnikov, ki so delovali v kolonijah, Škotov ali Ircev, saj zaradi nižjega družbenega statusa in manka finančnih sredstev niso mogli odpreti ordinacije v kakšnem večjem angleškem mestu. Na nek način so zato bili primorani poiskati svojo priložnost v okviru kolonialnih služb ali v okviru britanske vojske. Več o tem glej Haynes (1996).

Ta sistem rekrutacije se je v Afriki najprej razvil v koloniji Sierr Leone na prelomu iz 18. v 19. stoletje, pomembno vlogo v njem pa so imeli misijonarji, saj so v okviru izobraževalnega sistema določali tiste, ki naj bi bili najbolj sposobni za nadaljnje izobraževanje na področju medicine (Johnson 2010, 242).<sup>150</sup> Na ta način je bil izbran tudi Horton, saj ga je Henry Venn, takrat sekretar CMS v Londonu, glede na priporočila nadalje priporočil vojnemu ministrstvu (*War Office*)<sup>151</sup> za štipendijo za medicinsko izobraževanje. Na tej podlagi je Horton leta 1855 začel študij medicine na *King's College* Univerze v Londonu. Ker je ta univerza podeljevala doktorate šele po šestih letih študija, je bil Horton premeščen na Univerzo v Edinburghu, saj je tu bilo mogoče dobiti naziv že s štirimi leti študija, pri čemer so se Hortonu upoštevala tudi tri leta študija na *King's College*. Tako je Horton v oktobru leta 1858 pridobil naziv doktorja medicine.

Njegov doktorat z naslovom Medicinska topografija zahodne obale Afrike; s skicami njenega rastlinstva je med drugim naslavljal vprašanje o kompatibilnosti zahodne medicine in tradicionalnih afriških načinov zdravljenja. V tem smislu je na primer skušal konkretno prikazati, kako se lahko uporablja lubje mangrov pri zdravljenju različnih oblik mrzlic ter kako na Zelenortskih otokih uporabljajo liste ricinusa za pospeševanje produkcije mleka pri nosečnicah (Patton 1996, 84). Kot piše Adeloje (1974, 280), je bil splošni cilj Hortonove disertacije seznaniti zdravnike, ki so opravljali ali pa nameravali opravljati prakso v Zahodni Afriki, s klimatskimi pogoji tamkajšnjih geografskih področij ter opisati bolezni, ki so se pojavljale.

Naslovniki Hortonove disertacije so torej bili zdravniki oziroma, bolj konkretno, tisti medicinski delavci, ki so iskali možnost ustvarjanje kariere izven metropole, v kolonijah in krajih, ki so bili v tistem času pripoznani kot nevarni. Njegovo delo, ki ga je konstituiralo, vsaj po uradnem nazivu, kot del zdravniške srenje, je imelo v svojem namenu povsem konkreten cilj; poskus širiti védnost in znanje o klimatskih pogojih zahodnih afriških regij. Če disertacijo beremo kot del širjenja korpusa medicinskih

---

<sup>150</sup> Kljub temu, da je bil formalni kriterij za izbor posameznikova sposobnost, pa je bilo pomembno tudi to, kakšne politične zveze je imel posameznik (ali njegova družina) s kolonialno administracijo in misijonarji. To dokazuje tudi eden prvih rekrutov, John Macaulay Wilson, sicer sin lokalnega poglavarja. Guverner Sierre Leone ga je poslal na izobraževanje v Anglijo leta 1794 ali 1796, po vrnitvi pa je deloval v lokalni lekarni v lasti podjetja *Sierra Leone Company*. Tudi Adi (2000, 72) pravi, da je veliko afriških študentov prihajalo iz bogatih družin.

<sup>151</sup> Vojno ministrstvo je bilo v sestavi britanske vlade od 17. stoletja do leta 1963, ko je njegove naloge prevzelo ministrstvo za obrambo.

znanj o afriških krajih ter tamkajšnjih boleznih v okviru britanskega kolonialnega podjetja, potem jo lahko ocenimo kot specifično orodje (cf. MacLeod in Lewis 1988, x), ki je nastalo v okviru »medicinskih idej in praks, ki so nastajale v okviru potreb vojaških osvajanj in administracije« (MacLeod in Lewis 1988, 2). Takšna interpretacija je zelo ozka in pomanjkljiva, saj izhaja iz teze, da je kolonialni okvir tisti, ki je določal različne prakse in formacije védnosti, te pa so povsem odražale namen, zaradi katerega so nastajale. Z drugimi besedami, Hortonova disertacija je v tej interpretaciji zgolj produkt potreb britanskega imperija, v svoji končni obliki pa orodje, s katerim je imperialna sila lahko vzpostavljala oblastne kolonialne režime in podjarmljala populacije v okviru teh režimov.

Toda prav Hortonova disertacija pokaže, kako različne vire je imela tropska medicina in kaj vse je tvorilo védnosti ter veščine v njenem okviru. Osmišljanje klimatskih pogojev in bolezni v različnih predelih sveta, v Hortonovem primeru konkretno Zahodne Afrike, je potekalo skozi spoznavanja medicinskih znanj ter praks, ki so jih prakticirala tamkajšnja ljudstva. Vendar pa so bili popisi teh znanj in praks pogosto netočni (Curtin 1989), kar je dodatno prispevalo h kontingentosti razvoja tropske medicine. Hortonovo disertacijo je zato potrebno brati kot produkt izmenjav različnih okvirov medicinskih praks in znanj, pri čemer je to novonastajajoče znanje gotovo v neki meri pomenilo podporo koloniziranju, vendar hkrati tudi poskus širjenja lokalnih védnosti ter s tem prikazovanje določene subjektivitete lokalnih populacij. Vendar po drugi strani ta poskus širjenja lokalnih znanj in védnosti ne smemo razumeti kot poskus iztrganja iz ali ločenosti od oblastnih praks. Izobraževalni režimi, v katere je bil vpet tudi Horton, so določali načine in možnosti izražanja, prikazovanja ter upovedovanja specifičnih idej, konceptov ter konkretnih praks, vendar pa to ne pomeni, da so ti režimi lahko uokvirjali ali določali vsebino vseh védnosti. Poanta je, da je ravno skozi nestabilnosti, zdrse in luknje teh režimov mogoče prikazati lokalne védnosti in znanja, ki so v določenem smislu imela tudi efekt nasprotovanja že uveljavljenim védnostim ali pa so prikazovale praznine ter luknje védnostnega polja tropske medicine.

Horton je v namenu objave knjige *Physical and medical climate and meteorology of the West Coast of Africa* povsem jasen: natančno preučiti in identificirati različne

vzroke za visoko umrljivost med Evropejci in lokalnimi populacijami na obalah Zahodne Afrike (Horton 1867, v). Poglavitni vzrok so različne bolezni tropske klime in kot take so po Hortonovem (ibid.) mnenju ustavile civilizacijski napredek ter slabile lokalna prebivalstva. Poleg premisleka o boleznih pa je namen Hortona (1867, vi) podati tudi ukrepe, s katerimi je te bolezni mogoče preprečiti in na ta način izboljšati zdravstveno stanje ljudi.

V prvem poglavju najprej opredeljuje izraze kot so klimatski pogoji, meteorologija ter atmosfera, pri čemer skuša orisati tudi status, ki ga ima meteorologija tropskih klim v okviru znanstvene sfere. Ugotavlja predvsem, da vremenoslovje še ni priznana disciplina v smislu njene pomembnosti za razumevanje tropskih bolezni oziroma njihovih vzrokov. Horton (1867, 6-9) metodološko opredeli meteorološka opazovanja, za katera pravi, da so nujna za pridobivanje znanja o klimatskih značilnostih specifičnega območja ter posledično tudi bolezni. V drugem poglavju opiše splošne klimatske značilnosti Afrike ter primerjalno prikaže specifične lastnosti nekaterih krajev, kot so na primer Sierra Leone, Gambija, Senegal. Posebej se nato osredotoči na učinke visokih temperatur na človeka, nato pa predstavi ugotovljene podatke o temperaturah v različnih letnih obdobjih za posamezna območja. Gre za serijo statističnih podatkov, urejenih v tabele, ki naj bi za posamezno območje v okviru Zahodne Afrike povedale, kakšne so klimatske razmere (predvsem v smislu temperaturnih značilnosti), ob tem pa so izpostavljene tudi posebne značilnosti, kot na primer pojav močnejših vetrov, megle ipd. V tretjem poglavju Horton preišča vplive vročine na človeka in ugotavlja, da velika vročina, sploh, če ji je človek izpostavljen dlje časa, vpliva na umske sposobnosti človeka, saj prekinja normalno delovanje možganov (Horton 1867, 66-7). Horton je prepričan, da je del zmanjšanih umskih sposobnosti tudi izguba spomina ter sposobnosti miselnega povezovanja. Prav vpliv sonca in velike vročine sta ključna dejavnika, ki naj bi prispevala k slabšemu umskemu razvoju afriških prebivalcev, poleg tega pa Horton ugotavlja še, da aj bi to posledično prispevalo k temu, da na afriški celini niso razviti izobraževalni sistemi, kar Afričane prikrajša za pridobivanje širokih znanj, ki gredo onkraj čutno-zaznavnega sveta. O težavnih okoliščinah tropske klime priča Horton tudi iz lastnih izkušenj, saj primerja njegovo umsko aktivnost v Angliji in Afriki. V tem smislu pravi, da je v Angliji lahko študiral tudi po 14 ur brez posebnih znakov slabosti, medtem ko



je v Afriki že po šestih urah imel težave (Horton 1867, 67-8). Horton nadaljuje z vplivi sonca in visokih temperatur na kožo. S praktičnimi primeri dokazuje, da je temna polt posledica izpostavljenosti soncu; bolj je posameznik izpostavljen visokim temperaturam, bolj temno polt ima. Zato naj bi ljudje v krajih, kjer so temperature najvišje, imeli temnejšo polt. Poleg tega vročina skrajša življenjsko dobo ljudi in stara kožo (Horton 1867, 70). V četrtem in petem poglavju sledi premislek o geografskih značilnostih regije in gibanjih zračnih tokov (tudi v sedmem poglavju) ter kakšno vlogo imajo ti dejavniki pri razvoju različnih bolezni. Pri tem povzema (in primerja s svojimi) ugotovitve nekaterih drugih avtorjev, ki so skušali najti vzročno-posledično zvezo med geografskimi značilnostmi specifičnega kraja ali območja in boleznimi, ki se pojavljajo na tistem območju. V šestem poglavju Horton naslovi vprašanje geološke strukture tal, ob tem pa tudi, v kolikšni meri zemljo prebivalci različnih območij Zahodne Afrike obdelujejo ter kakšna je številčnost populacij na različnih območjih. Ob tem Horton izpostavi pomembnost higienskih ukrepov, sploh v večjih mestih, za preprečevanje razvoja različnih bolezni. Po njegovem je na primer nujna ureditev kanalizacije, poleg tega pa predvidi tudi povsem politični ukrep, in sicer ustanovitev mesta uradnika za javno zdravje v okviru specifičnih kolonij, ki bi imel dovoljšna pooblastila za izvajanje ukrepov in podeljenih pristojnosti. Njegove pristojnosti bi morale biti po Hortonu naslednje:

*Nadzor zdravja celotne populacije; nadzor čistoče in dovoljšne količine vode; zagotavljati, da so vse javne zgradbe ter bivanjske zgradbe revnih primerno prezračene; preprečevati neprijetnosti na ulicah in cestah vasi ter mest ter v njihovih neposrednih soseskah; pokop mrtvih; preprečevati škodljivo trgovino v mestih ali v njihovi bližini in bližini bivanjskih zgradb; opravljati stroge sanitarne nadzore na trgovskih ladjah ter zgraditi in postaviti učinkovit ter celovit drenažni in kanalizacijski sistem v vsakem mestu (Horton 1867, 113).*

V sedmem in osmem poglavju so statistično prikazani podatki o gibanjih zračnih tokov, količine ozona v zraku ter zračnem pritisku, ki so za Hortona izjemnega pomena pri premišljanju vzrokov nastanka bolezni na območjih Zahodne Afrike. V naslednjih štirih poglavjih pa so predstavljene značilnosti posameznih letnih časov. Z dvanaestim poglavjem Horton odpre vprašanje zdravja v tropskih podnebjih. Kot izhodišče vzame nekatere predpostavke drugih avtorjev, ki so ugotavljali povezanost

barve kože, bolezni in bivanjskih okoliščin, ter nekatera priporočila vojski za preprečevanje bolezenskih okužb v tropskih krajih (Horton 1867, 205-08). Nato Horton identificira, pri čemer vzame kot ključen okvir letne čase, bolezni, ki se pojavljajo v Zahodni Afriki. Tu torej naredi neposredno povezavo med prej ugotovljenimi podatki o vremenskih in geografskih značilnostih specifičnih območij v Zahodni Afriki in pojavi različnih bolezni ter na ta način želi pokazati vzročno-posledični odnos. S statističnimi podatki želi pokazati tudi razmerje med stopnjo umrljivosti britanskih (svetlopolnih) vojakov na območjih Zahodne Afrike in stopnji umrljivosti temnopolnih vojakov (Horton 1867, 251-55).

Na koncu knjige poda Horton nekatere iztočnice in, kot sam pravi, namige za vzdrževanje zdravja Evropejcev v Zahodni Afriki (Horton 1867, 269). Ob prihodu v kraj, v katerem prevladuje tropska klima se mora oseba (postopoma) prilagoditi specifičnemu načinu delovanja, ki je primeren za takšne kraje. Horton pri svojem razmisleku vnovič vzame nekatere splošne iztočnice, ki so jih opredelili že avtorji pred njim. Te iztočnice nato premisli v konkretnih situacijah območij Zahodne Afrike. Na tej podlagi Horton sestavi priporočila glede oblačenja, osebne higiene, pitja, prehranjevanja, bivanja (telovadba, spanje, nadzorovanje/regulacija strasti) ter ukrepov v primeru bolezni (Horton 1867, 273-305).

Hortonovi medicinski premisleki temeljijo, kot smo lahko videli, na ideji, da so bolezni tropskih krajev neposredno povezane s tamkajšnjo klimo. Še več, klima je po njegovem poglavitni vzrok bolezni in kot tako jo je želel natančno proučiti. Pri tem uporablja specifične metode, ki so v tistem času predstavljale temelj opazovanja klimatskih značilnosti, ta opazovanja pa je nato sistematiziral skozi statistične podatke. Prav tako so bile statistike ključne pri ugotavljanju ter nadzoru nad stopnjami umrljivosti (glej Foucault 2003, 243), prek statističnih tabel pa je Horton želel ugotoviti vzročno-posledični odnos med klimatskimi značilnostmi in umrljivostjo. V središču je torej vprašanje, kako zmanjšati umrljivost, pri čemer Horton cilja ne le na Evropejce v Afriki, temveč tudi lokalno populacijo. Vsekakor so objekt populacije; kako kar najbolj zagotoviti njihovo delovanje in njihov razvoj, pri čemer je najprej pomembno to, da je populacija zdrava, ali vsaj, da se skuša regulirati njihovo zdravje/dobrobit/blagor. To je povezano tudi s procesi, ki jih je Foucault (1980, 125) identificiral kot specifične oblike oblastnih tehnologij: »nove

tehnologije so se morale spoprijeti s fenomenom populacije za to, da bi lahko administrirale, nadzorovale in usmerjale akumulacijo ljudi (ekonomski sistem, ki pospešuje akumulacijo kapitala ter sistem oblasti, ki narekuje akumulacijo ljudi sta od 17. stoletja dalje povezana in neločljiva fenomena): zato so se pojavili problemi demografije, javnega zdravstva, higiene, bivanjskih pogojev, ideja dolgega življenja in plodnosti«. Prav vse te probleme je naslavljal tudi Horton, posebej pa je zanimiva njegova ideja o ustanovitvi mesta uradnika za javno zdravje, saj se v njej prepletajo ključne politične ideje urejanja in upravljanja populacij v kontekstu skrbi za zdravje. Kar še razkriva ta ideja, ki smo jo povzeli v kratkem pasusu, je povezanost zdravja populacije na eni strani in nemotenega delovanja gospodarskih procesov na drugi. Horton namreč pravi, da je bi moral uradnik skrbeti tudi za 'primerno' trgovino in primerne sanitetne pogoje na trgovskih ladjah, kar seveda pomeni, da je to v določenem smislu ukrep, ki bi prispeval k nemotenosti tudi teh procesov.

Če je torej glavni objekt populacija in če je Horton predvidel politično institucijo (uradnik za javno zdravje) za izvajanje specifičnih ukrepov za vzdrževanje zdravstvenega stanja ljudi v Zahodni Afriki ter za zmanjševanje stopnje umrljivosti, pa je vendarle ključen posameznik in njegova skrb zase. V središču Hortonovega premisleka je individuuum kot del populacije, ki mora poskrbeti, da deluje tako, da bo sam zmanjšal možnosti obolenja. Način oblačenja, prehranjevalne navade, skrb za telo (telovadba) in osebna higiena so le nekateri ukrepi, ali, bolje rečeno, Hortonovi nasveti, kako prispevati k zmanjšanju možnosti okužb ali obolenj. Če je cilj regulirati (oziroma zmanjšati) stopnjo umrljivosti na ravni populacije, pa je Hortonova produkcija védnosti o tropski medicini usmerjena k posamezniku in njegovemu telesu. Posameznik je namreč tisti, ki lahko in mora najprej poskrbeti zase zato, da je mogoče upravljati s populacijo.

Hortonove raziskave na področju medicine so predstavljale pomemben prispevek ne le k razumevanju tropske medicine v Zahodni Afriki, temveč tudi k načinu upravljanja in organiziranja kolonij na teh območjih. Ne nazadnje, ocenjuje Shepperson (1969, x), je v britanski javnosti daleč največ zanimanja vzbudil prav njegov prispevek k tropski medicini. Sicer pa se je Horton pri naslavljanju ostalih tematik (ko jih je želel predstaviti javnosti ali specifičnim političnim krogom) soočal z rasnimi predsodki, kar je gotovo bil eden izmed razlogov, da so bile njegove

politične ideje v veliki meri prezrte (Ayandele 1979). Tudi Patton (1996, 79-80) piše, da Hortonovo znanje nikoli ni bil predmet pomislekov, prav tako pa tudi njegova pripravljenost za delo, vendar pa je tudi kot uslužbenec vojske, ne le kot mislec, doživljal rasno nestrpnost, kar je med drugim pomenilo, da ni mogel napredovati. Neprestane selitve iz ene vojaške postojanke v drugo so po nekaterih interpretacijah (glej Fyfe 1972, 41-43) prav tako bile del strategije, kako Hortonu preprečiti vzpon po vojaški hierarhični lestvici.

### 9.5 O afriški rasi in rasizmu

Prav te izkušnje in vse bolj razširjene (psevdo)znanstvene rasistične ideje<sup>152</sup> so ga vodile k premisleku o rasizmu. Horton je v delu *West African Countries and Peoples* enega od poglavij naslovil *The Negro's Place in Nature*, s čimer se je referiral neposredno na Huntov rasistični pamflet iz leta 1863. Kritično je napadel tako takratne antropološke predpostavke o črnski rasi, kot tudi institucijo, *Anthropological Society of London* (Londonsko antropološko društvo), ki je bila privržena ideji poligeneze. To je v osnovi pomenilo, da so zagovarjali idejo o različnih izvorišnih bele in črnske rase, pri čemer je bila slednja manj razvita. Posledično je v tem okviru prevladovala ideja, da je Afričan mentalno inferioren ter je zato bolj nagnjen k čutno-zaznavnemu svetu, bolj abstraktno mišljenje pa mu je tuje. Prav tako je prevladovalo tudi prepričanje, da je Afričan lahko zgolj posnemovalec in da ni sposoben lastnih kreacij, razvoja idej ipd. O Antropološkem društvu je Horton zapisal, da gre za

*Združenje, ki išče sovraštva in spodbuja svoje člane po svetu k iskanju najslabših možnih karakteristik Afričanov zato, da bi na ta način pridobili snov, s katero bi proti njim netili sovraštvo. Dovolj bi bilo gledati na vse to s prezirom, ki ga zasluži, če le ne bi sodobni vodilni državniki vse prehitro prevzeli zlobnih idej teh negrofobov in velikih predsodkov do te rase (Horton [1868] 1969, v).*

V tem pasusu je mogoče zaslediti več kot zgolj napad na rasistične ideje tistega časa. Horton je naslovil tesno navezanost produkcije védnosti v okviru

---

<sup>152</sup> O razvoju znanstvenega rasizma, predvsem po obdobju prepovedi trgovine s sužnji glej Drescher (1990), tudi Rainger (1978) ter Friderickson (2002, 46-95).

(psevdo)znanstvenih društev ter oblastjo. Produkcija idej in podob o določeni populaciji je imela široke učinke ne le v širši javnosti, temveč so (lahko) te ideje postale truizmi v politični sferi, tudi med tistimi, ki so na pozicijah, s katerih lahko odločajo o britanski politiki v Afriki. Prav zato je, kot sam zapiše, nujen angažma in ideje o inferiornosti Afričanov kritizirati.

Neposredno je kritiziral tudi enega glavnih protagonistov rasistične antropologije, Jamesa Hunta, ki je bil tudi ustanovitelj zgoraj omenjenega Antropološkega društva iz Londona. Horton ga je obtožil nevednosti in predsodkov. Po Hortonovem mnenju je Hunt pri svojih domnevah izhajal iz netočnih dokazov ter pričevanj iz druge roke (Horton [1868] 1969, 33). Prav tako je ostro obsodil Carla Vogta<sup>153</sup>, nemškega zoologa in enega prvih mislecev evolucije, za katerega je Horton zapisal, da podlago za svoje predsodke izpeljuje tako, da »izbira najslabše primerke ter jih označi kot tipične za celotno afriško raso«, medtem kot za tipičnega Evropejca navaja »najbolj idealne in vzgledne« (Horton [1868] 1969, 33-34).

Horton ni imel težav pri razkrivanju takšnih (psevdo)znanstvenih absurdnosti. Učinkovito je pokazal, da rasistični antropologi pogosto svojih predpostavk niso preverjali na terenu. Horton je tako skušal dokazovati, da so tovrstna antropološka prakticiranja skrajno problematična, saj so zgolj perpetuirala ustaljena prepričanja o značilnostih ene rase v primerjavi z značilnostmi druge: »trdim, da obstajajo skupne značilnosti vsega človeštva pri afriški oziroma temnopolti rasi [...] Ne obstajajo radikalne različnosti med Afričanom/temnopoltim človekom in bolj civiliziranim človekom [...]. Moralna in intelektualna nadarjenost, ki jo temnopolti človek prikazuje in mu jo je dala narava, je enaka, ali skoraj enaka kot tista, ki jo najdemo med prebivalci evropskih narodov« (Horton v July 2004, 115-16).

Horton je torej želel razbiti podobo o temnopoltem človeku kot intelektualno inferiornem vis-à-vis Evropejcem, je pa evropske narode videl kot bolj civilizirane. Kot piše July (2004, 114), je Horton evropsko civilizacijo razumel kot superiorno v primerjavi z Afriko, vendar obenem goreče zanikal manjšo intelektualno sposobnost temnopolnih ter zato verjel, da so vse rase enako sposobne prevzeti in uporabljati velike dosežke, ki so jih civilizirane skupnosti ustvarile skozi zgodovino. V kontekstu njegovega premisleka o učinku vročine tropskih krajev na barvo polti je mogoče reči,

---

<sup>153</sup> Več o Vogtu in njegovi vlogi pri razvoju ideje evolucije v okviru rasističnih teorij glej Haller (1970).

da je Horton predpostavljaj razlike med rasami zaradi zunanjega okolja, vendar pa je obenem zanikal obstoj razlik med rasami v smislu intelektualnih sposobnosti.

*Jaz, med mnogimi drugimi, cenim vsak evropski element, ki prihaja v Zahodno Afriko, pa naj bodo to sposobnosti trgovcev, pionirjev civilizacije ali misijonarjev; in medtem, ko pozdravljam njihove napore, spoštujem njihove talente ter cenim civiliziranost, ki jo prenašajo, ne bom nikoli dovolil kakršno koli zlorabo, kakršenkoli neutemeljen napad na afriško raso (Horton [1868] 1969, vii).*

Za Hortona 'inferiornost' nikakor ni bila stvar fiksirane rasne predispozicije, temveč stvar priložnosti ter zgodovinske dinamike. Družbe in kulture so bile zanj spremenljive entitete, kar je pokazal tudi skozi historično perspektivo (Horton [1868] 1969, 60). July (2004, 116) jasno pokaže, kako je Horton opravil historično primerjavo med britanskim otočjem in Afriko. S primerjavo pokaže, da so še v času antičnega Rima prebivalci britanskega otočja barvali svojo kožo ter častili različne bogove, vendar jih nihče ni obsodil na večno temo, tako kot Afričane. V tistem času so na afriškem kontinentu že imeli raznovrstne učne centre ter producirali različna znanja:

*Najponosnejše kraljestvo v Evropi je bilo nekoč v stanju barbarskosti, morda celo bolj kot ta sedaj obstaja med plemeni, ki prebivajo na obalah Zahodne Afrike [...]. Če je se je Evropa prek progresivnega napredovanja povzpela na današnjo raven civiliziranosti, se lahko tudi Afrika [...] (Horton v July 2004, 116).*

Horton je izpostavljaj različne historične razvoje specifičnih družbenopolitičnih skupnosti v različnih predelih sveta in na ta način relativiziral ideje, da je razvoj nekaj, kar je rasno pogojeno in kar ima torej opravka z naravnimi danostmi različnih ras. To pa hkrati ne pomeni, da je stanje civiliziranosti v Afriki, kot je sam dokazoval, enako kot v Evropi. Že v zgornji interpretaciji smo pokazali, da je prisotnost britanskih institucij na obalah Zahodne Afrike videl kot nekaj pozitivnega in kar lahko prinese napredek. V svoji argumentaciji se je zato znašel v ambivalentnem položaju, saj je po eni strani želel izpostavljati kritiko rasizma, po drugi strani pa se je zavedal, da so, kot smo pokazali, rasistične ideje prisotne tudi med političnimi odločevalci. Skozi politični premislek rasizma je želel vplivati, da bi britanske

administrativno-institucionalne strukture ostale na afriškem kontinentu: »prepričan sem, da vlada ne bo dovolila, da bi posamezni predsodki preprečili nadaljevanje njihovega plemenitega angažmaja« (Horton v July 2004, 119).

### **9.6 Sposobnost (samo)vladanja Afričanov in premislek o različnih tipih političnih ureditev**

Zgornji Hortonov citat je povzet iz pisma, nastalega v letu 1862, ki ga je naslovil na Komisijo za izobraževanje, ustanovljene v okviru vojnega ministrstva. Zavedal se je, da je britanska oblast neodločna, kako voditi politiko v Zahodni Afriki in kako usmeriti resurse, da bi zagotovila delovanje celotnega (administrativnega, vojaškega itd.) aparata, saj so z različnih strani prihajali pritiski, da se Britanija iz Afrike bodisi umakne bodisi še naprej ostane na kontinentu. V prvih desetletjih 19. stoletja je bila britanska politika do Zahodne Afrike precej negotova in kontradiktorna, kar je bil odraz različnih pritiskov na domači politični sceni. Večkrat je britanska oblast računala na samozadostnost kolonij ter na ta način želela minimizirati prisotnost na afriškem kontinentu.<sup>154</sup> Po drugi strani pa je po aboliciji morala za njeno uresničevanje zagotoviti velik administrativni aparat tudi, ali predvsem, v Afriki, hkrati pa so trgovci ter misijoni od nje zahtevali ne le finančno pomoč, temveč tudi v smislu administrativne ter tudi vojaške podpore. Ta ambivalentni odnos se je dodatno kazal v razmerju do afriških družbenopolitičnih skupnosti, s katerimi so po eni stran sklepali politična zavezištva, po drugi pa zapadali tudi v (oborožene) konflikte. Na Zlati Obali je tako britanska vlada leta 1844 sklenila zavezištvo s kraljestvom Fanti, s katerim je Britanija večala svoj vpliv na območju, vendar je hkrati imela konfliktne odnose z kraljestvom Ašanti, ki so leta 1863 napadli obalno regijo, pri čemer Britanija ni nudila nikakršnega odpora oziroma ni nudila pomoči skupnostim, ki so bile z njo v zavezištvu.

Dve leti po napadu je posebna komisija spodnjega doma britanskega parlamenta jasno izrazila prepričanje, da je britanska prisotnost v Zahodni Afriki precej problematična (stroški, tropske bolezni ipd.), vendar obenem ugotovila, da je njen

---

<sup>154</sup> Dober primer je kolonija Zlata Obala, kjer se je britanska oblast leta 1827 najprej umaknila ter jo predala v roke zasebni administraciji, leta 1843 pa je vnovič prevzela neposredno upravljanje kolonije (Reynolds 1975).

umik nemogoč. Ne glede na to, pa je nekaj članov komisije bilo umiku naklonjenih. Komisija je v končnem poročilu predlagala, da se Britanija ozemeljsko v Afriki ne širi in da ne širi pristojnosti oblasti, razen administrativnih, v okviru že obstoječih kolonij. Poleg tega je predlagala še, da naj bo uradna britanska politika usmerjena k predaji administrativnih zadev Afričanom (Herbst 2000, 62).

Tudi na to poročilo komisije se je Horton odzval ter reflektiral možnosti o samovladi in samostojnem političnem odločanju afriških ljudstev. Ta premislek je rezultiral tudi v delu njegove knjige *West African Countries and Peoples*, ki jo je podnaslovil kot *Nujni pogoji za vzpostavitev samovladanja, ki jo je predlagala komisija spodnjega doma parlamenta, 1865* (Horton [1868] 1969).

Poročilo komisije je Horton najprej interpretiral, pri čemer ugotavlja, da so člani komisije prepričani, da sta gospodarski razvoj in razvoj na področju izobraževanja, ki sta bila ustvarjena v okviru britanskih kolonij, precejšen, zaradi česar je mogoče trditi, da so se ti procesi v Afriki ustalili in postali del realnosti. Horton je ob tem premislil tudi vzroke, za takšno mnenje komisije. Po njegovem je eden bistvenih razlogov ne le to, da so Afričani stopili na pot razvoja, temveč tudi težave kolonizatorjev s tropsko klimo in visoko stopnjo umrljivosti med belopoltimi. Poleg tega Horton ugotavlja še en, morda ključen vzrok: Evropejci si Afričanov zaradi njihove upornosti niso uspeli podjarmiti z nasilnimi sredstvi. Pri tem kritično navaja, da so Evropejci skušali Afričane iztrebiti oziroma si jih podjarmiti tako, da so jih v velikem številu deportirali iz domovine; tu ima v mislih trgovino s sužnji. Poleg tega so Evropejci skušali Afričane podjarmiti s tem, da so med seboj sprli afriška ljudstva oziroma njihove poglavarje in so ti med seboj vodili morilne vojne. Kot pravi Horton, »vsa ta sredstva so v veliki meri prispevala k zmanjšanju afriške populacije, jih degradirala, povečala njihovo željo po priskutni trgovini s sužnji ter imela poniževalne posledice na njihov politični in gospodarski obstoj kot skupnosti; toda niso bila in ne morejo biti uničena ali iztrebljena« (Horton [1868] 1969, 68).

Po Hortonovem mnenju je komisija s predlogom o samovladanju afriških ljudstev sporočila tudi, da Afričani po intelektualnih sposobnostih niso zaostali, kar jih kvalificira za organiziranje lastnih političnih struktur in samostojno vodenje družbenopolitičnih procesov. Na podlagi te ugotovitve je Horton spisal nekatera priporočila in možne načine uvajanja samovladanja. Naloge se je lotil sistematično,



in sicer tako, da je za vsako območje oziroma kolonijo premislil, katere so tiste strukture in institucionalne ureditve, ki bi bile najbolj primerne za njihov kontekst.

Pregled začenja z Gambijo, za katero pravi, da je najmanj pripravljena za politično samostojnost. To pa niti ne zaradi manka sposobnosti za samovladanje, temveč zaradi potrebe po materialnem razvoju. Tu ima v mislih predvsem to, da je kolonija geografsko precej majhna, na tem območju pa živi veliko različnih ljudstev, ki nimajo nekega skupnega interesa in pripadnosti. Ta ljudstva so po njegovem mnenju pretirano razpršena in na ta način nimajo možnosti enotnega obrambnega sistema v primeru spopada s kakšno drugo skupnostjo. Horton torej premišlja sposobnost samovladanja tudi skozi funkcijo samoobrambe oziroma sposobnosti razreševanja oboroženih konfliktov z drugimi skupnostmi. Rešitev vidi v gospodarskem razvoju, ki ga lahko zagotovijo s trgovino (bombaž, arašidi, indigo) ter z izboljšavo šolskega sistema (Horton [1868] 1969, 69-80). V kolikor bi na ta način bil zagotovljen razvoj, potem bi v trenutku, ko bi gambijska ljudstva lahko prešla na samovladanje, morali na podlagi splošne volilne pravice izvoliti kralja (Horton [1868] 1969, 75).

Naslednja britanska kolonija, ki jo je reflektiral Horton, je Sierra Leone. Če kje, potem je ravno v tej koloniji videl možnost samovladanja, kar je deloma uvidel tudi na podlagi tamkajšnjih preteklih političnih procesov. Opozoril je, da so bili v koloniji Sierra Leone že v preteklosti uvedeni nekateri poskusi samovladanja. V okviru kolonije je videl hiter razvoj, v katerega so bili ne le vključeni, temveč so delovali kot protagonisti tudi osvobojeni Afričani, vpeti v trgovske procese in zainteresirani za izobraževanje. Med drugim identificira visoko izobraženost med prebivalci Sierra Leone tako, da opravi primerjavo v pismenosti (izobraženosti) prebivalcev kolonije, Prusije in Anglije; ugotovi, da je leta 1860 bila pismenost v koloniji 22 odstotna, v Prusiji 16 in v Angliji le 13 odstotna (Horton [1868] 1969, 90). Ko premišlja, ali je za samovladanje v Sierra Leone bolj primerna republiška ali monarhična ureditev, se jasno zavzame za slednjo. Pravi namreč, da vlada med prebivalci kolonije nikoli ne bi mogla imeti tolikšnega vpliva in politične moči, da bi lahko sprejemala odločitve, saj bi prevladali partikularni interesi različnih družbenopolitičnih skupin, ki prebivajo v okviru kolonije. To je pglavitni razlog, da bi se morali odločiti za monarhično ureditev, saj bi kralj lažje vodil politične zadeve, pri tem pa bi mu morala, vsaj na začetku, stati ob strani britanska vlada, ki bi ga uvedla v večšine vladanja (Horton

[1868] 1969, 89-90).<sup>155</sup> Kralj naj bi bil izvoljen, tako kot v Gambiji, na podlagi splošne volilne pravice, predstavljati pa bi se moral kot človek, ki skrbi za človekove svoboščine, saj bi na ta način pomiril morebitna nasprotujoča si mnenja glede vodenja državnih zadev (Horton [1868] 1969, 90).

Horton je premislil politično ureditev tudi za Zlato Obalo. Njegova izhodišča so bila precej podobna kot pri refleksiji možnosti samovladanja v Sierr Leone in Gambiji. Ker je poznal situacijo glede delitve Zlate Obale med Britanci in Nizozemci, je predvidel dva scenarija. Ali Britanci prevzamejo (odkupijo) celotno Zlato Obalo ali pa bi nastali dve območji vpliva, ena pod Britansko, druga pod Nizozemsko oblastjo. Vsekakor pa je predvidel, da bi območje pod britanskim vplivom moralo biti razdeljeno na dve sferi, pri čemer je izpostavil predvsem oblikovanje enotne kraljevine Fante (Horton [1868] 1969, 114). Ljudstva na tem območju bi se morala po njegovem združiti in delovati enotno, predvsem zaradi nevarnosti, ki jo je predstavljala potencialna invazija ljudstva Ašanti iz notranjosti kontinenta.<sup>156</sup> Enotnost bi moral zagotoviti predvsem skupen kralj, ki bi bil izvoljen ali pa bi bil imenovan s strani britanskega guvernerja. Predpostavljal je, da bi moral biti kralj izobražena oseba, ki bi imela podporo v svetovalnem svetu, v katerem bi položaje zasedali predstavniki različnih afriških skupnosti iz tistega območja. Ker se je zavedal, da je razdvojenost med ljudstvi precejšnja, je predvidel, da bi takšna monarhija bila še vedno pod nadzorom britanske administracije (Horton [1868] 1969, 114). Zaradi precej spremenljive in deloma neodločne britanske politike glede afriških kolonij je pozval k odločni ter konsistentni politiki, saj sicer prenosa suverenosti ne bi mogli izpeljati (July 2004, 127).

Poglejmo še primer Lagosa, ki ga je Horton prav tako skušal premisliti v kontekstu sposobnosti samovladanja. Območje Lagosa oceni za precej drugačnega kot Sierr Leone, saj je v obzir vzel serijo dogodkov, v katerih so Britanci aneksirali to mesto, tudi z nasilno intervencijo (Mann 2007). Po njegovem so ta dejanja lahko deloma

---

<sup>155</sup> Tu Horton poudari, da bi morala britanska vlada uvesti institucijo generalnega guvernerja celotne (zahodnoafriške) obale, ki bi ga moral prevzeti Anglež (Horton [1868] 1969, 90).

<sup>156</sup> Napad ljudstva Ašanti je predpostavljala predvsem v kontekstu preteklih vdorov na obalna območja, pri čemer je posebej pomembna tudi Britansko-Ašantska vojna v letih 1863 in 1864 (Lloyd 1965; Wilks 1975). Pomembno pa je dodati, da Ašanti niso vstopali v vojne z Britanci (zgolj) zaradi širjenja območja vpliva oziroma vladanja, temveč zaradi spora glede pristojnosti ašantskega poglavarja in vprašanja suženjstva (Lloyd 1965).

upravičena, saj so na ta način želeli ustaviti nadaljevanje trgovanja s sužnji, poleg tega pa je britanska administracija v Lagosu poskrbela za kulturni napredek, povečala trgovsko dejavnost, izboljšala sanitarne pogoje ter dvignila izobraženost prebivalstva (Horton [1868] 1969, 43-44). Zanj pomeni prisotnost Britancev v Lagosu tudi pomemben politični efekt, saj je Lagos s tem predstavljal nekakšno vozlišče različnih afriških družbenopolitičnih skupnosti, od koder se razvoj širi tudi na druga območja. Pri tej širitvi so imeli pomembno funkcijo osvobojeni Afričani, ki so se tekom 19. stoletja, po večini iz Sierre Leone, vračali na ta območja in s seboj prinašali nova znanja ter nove ideje o političnem urejanju družbenega življenja.

Ko skušamo premisliti Hortonove ideje o možnostih samovladanja različnih območij v Zahodni Afriki (Gambija, Sierra Leone, Zlata Obala, Lagos), je mogoče razbrati, da je izpostavljal predvsem nujnost poenotenja specifičnih družbenopolitičnih skupnosti. S tem je pokazal, kako heterogene populacije se nahajajo na majhnih območjih, med njimi pa je opažal ne toliko določene skupne značilnosti, kolikor možnost oziroma potencialnost konfliktov. Ideja enotnosti je bila zanj ključna politična poteza, prek katere je mogoče razlike zmanjšati, ali pa jih med seboj vsaj toliko pomiriti, da ne bi predstavljale ovire pri političnem osamosvajanju Afričanov. Tudi zato je, ko je izbiral različne oblike političnega samovladanja Afričanov, predvidel monarhično ureditev, saj je razumel simbolno vlogo vladajoče osebe: kralja kot akterja, ki lahko preči posamezne partikularne interese različnih skupnosti in pomiri morebitne razlike med njimi. Toda hkrati se je zavedal, da simbolna vloga ni dovolj, temveč bi moral kralj tudi prek dejanj in načina upravljanja oziroma vladanja zagotoviti, da bodo interesi vseh zadovoljeni. Vloga kralja je po Hortonu tudi širiti in zagotavljati človekove svoboščine oziroma pravice. Z zagotavljanjem slednjih naj bi kralj uspešno zatrl možnost podjarmljenja enega ljudstva pod drugega, to pa kaže na to, da je Horton s tem ukrepom izpostavil vprašanje procesov boja za oblast ter razmerij moči med ljudstvi. Je pa institucijo monarha razumel kot demokratično institucijo, kar pomeni, da je predvidel njegovo izvolitev s strani ljudstva na podlagi splošne volilne pravice.

Očitno je Horton videl možnosti samovladanja v Afriki, vendar je hkrati opozarjal na nevarnost konfliktov med skupnostmi, ti konflikti pa po Hortonu pomenijo ne le oviro, temveč terminacijo kakršnih koli možnosti urejenega političnega delovanja in

tudi napredovanja v smislu razvoja. Prav zato je v refleksiji o samovladanju ves čas izpostavljala pomembnost postopnega prenosa oblasti iz britanskih rok v afriške, saj je ob razvoju političnih institucij afriškega samovladanja predvidel tudi pomembno nadzorno vlogo britanske administracije. Torej: afriško samovladanje da, vendar postopoma in pod budnim očesom britanskega kolonialnega aparata.

### **9.7 Afriška identiteta in izobraževanje**

S tem, ko je Horton skušal orisati načine samovladanja afriških ljudstev, je na določen način pokazal tudi, kako razume idejo Afrike in afriškosti. Kljub temu, da si je tekom bivanja v Angliji nadel *Africanus*, pa je njegova refleksija o skupni identiteti Afričanov hkrati precej skopa<sup>157</sup> in ambivalentna. Po eni strani je razumel afriško povezanost predvsem v kontekstu razmerja do (evropskih) zunanjih sil. Skupni vrline Afričanov sta, po njegovem, kar so pokazali v kontekstu trgovine s sužnji in nekaterimi nasilnimi kolonialnimi ukrepi (povzročanje konfliktov med posameznimi ljudstvi), upornost in vzdržljivost. Vendar po drugi strani ni predvidel kakšnega političnega združevanja Afričanov ali tvorjenja skupnih 'vseafriških' političnih institucij, temveč precej manjše partikularne samovladajoče politične skupnosti. Afriška ljudstva se po njegovem morajo združevati upoštevajoč njihove raznolikosti, pri čemer te razlike niso tako velike, da jih ne bi bilo moč v okviru vladanja preseči ali pomiriti ter na ta način zadovoljiti potrebe in interese vseh.

Še dodatna značilnost, ki je praktično vseskozi prisotna v okviru njegovega premisleka ideje afriškega samovladanja pa je, da morajo oblastne mehanizme in politične procese voditi ter udeležati izobraženi ljudje. Izobrazba je zanj tisti nujni predpogoj, ki kvalificira določeno osebo, da sme prevzeti politično funkcijo in sodelovati pri upravljanju in/ali vodenju skupnosti. Hkrati je izpostavljala, da morajo tudi tisti, ki jim je vladano, biti v kar največji meri deležni izobrazbe, kar kaže na to, da je razumel oblast kot nekaj, kar je intrinzično subjektom in ne nekaj, kar bi jim bilo zunanje.

---

<sup>157</sup> Northrupu (2006, 8-9) se zdi sicer precej pomembno, da si je Horton nadal nadimek *Africanus*, saj je bil to znak zavedanja o afriški identiteti, vendar pa njegova neposredna refleksija afriškosti ni bila niti izrazita niti obsežna.

Horton idej o potencialih izobraževanja ni puščal zgolj na ravni teoretiziranja, temveč jih je razvil tudi prek neposrednih poskusov uvedbe novih izobraževalnih institucij. V tem smislu je eden njegovih prvih poskusov bil predlog iz leta 1861, ki ga je naslovil na britansko vojno ministrstvo (Paracka 2003, 43). V njem Horton izrazi idejo ustanovitve nekakšne preliminarne medicinske šole v Afriki, ki bi nadarjene mlade (ne stare več kot dvajset let) uvedla v osnove zdravstva in jih na ta način pripravila na nadaljevanje študija medicine v Britaniji (Horton 1969, 103-106). Jasno je izrazil stališče, da bi takšno izobraževalno institucijo moral voditi Afričan,<sup>158</sup> saj »bo veliko bolj angažirano delal tisto, kar bo prineslo razvoj« Afriki (Horton 1969, 105). Njegova poanta je bila, da bodo Afričani kot vodje takšne institucije veliko bolje sprejeti med izobražujočimi se Afričani in da bodo imeli torej večjo legitimnost, kot bi jo imeli britanski. Njegovo zahtevo je vojaško ministrstvo posredovalo britanskim kolonialnim oblastem na Zlati Obali, kjer naj bi preučili, koliko je taka izobraževalna institucija zares potrebna in ali je smotrno, da jo vodi Afričan. Vojno ministrstvo je dobilo jasen odgovor, da je taka ideja zanimiva, vendar naj bi Afričani raje sodelovali in delovali z evropskimi, kot afriškimi zdravniki. S tem je njegova ideja izgubila na teži, vendar je Horton vztrajal in vnovič naslovil pismo na vojno ministrstvo. V njem je pojasnil, da je njegova zahteva po tem, da položaj vodje zavzame Afričan, uperjena proti tistim »ki nasprotujejo afriški rasi in ki nočejo na nikakršen način podpreti tiste načrte, ki bi izboljšali njeno stanje« (Horton 1969, 107). S takšnim ostrim tonom si je po interpretaciji Nwauwe (1999, 112) zaprl pot, zaradi česar je njegova ideja o medicinski šoli zašla v slepo ulico.<sup>159</sup>

Ugotavljali smo že, da je bila britanska politika do prisotnosti v Afriki precej neodločna (vzroki so bili predvsem velika stopnja umrljivosti med belopoltimi, velik strošek z vzdrževanjem administrativnega kolonialnega aparat, zapadanje v (oborožene) konflikte z nekaterimi afriškimi ljudstvi ter (posledično) velik strošek tudi za vojaško infrastrukturo), kar se je kazalo tudi v poročilu posebne komisije spodnjega doma britanskega parlamenta iz leta 1865, ki je deloma izrazilo

---

<sup>158</sup> Nwauwa (1999, 111) glede tega trdi, da so ga pri tem vodili tudi osebni interesi, saj se je čutil primerne za takšen položaj, s prevzemom te funkcije pa bi se tudi izognil nadaljnjemu delovanju v okviru vojske, kjer je moral, kot smo že poudarili, trpeti tudi precejšnja poniževanja.

<sup>159</sup> Medicinska šola je v Sierr Leone bila v okviru Fourah Bay Collega ustanovljena šele 80-ih letih 20. stoletja (Paracka 2003, 45).

prepričanje, da bo sčasoma Afričanom potrebno prepustiti administriranje in upravljanje političnih zadev v Afriki. Te neodločnosti se je zavedal Horton že pred objavo poročila in prav to je bil eden od vzrokov, da je naslovil idejo o medicinski šoli, ki bi jo vodil Afričan, na vojno ministrstvo. To klimo neodločnosti je Horton, kljub neuspehu pri predlogu o ustanovitvi medicinske šole za mlade, želel izkoristiti in leta 1868 podal predlog o zahodnoafriški univerzi.<sup>160</sup> Ključen razlog – ki smo ga predhodno že identificirali in ga na tem mestu zgolj povzemamo – za ustanovitev takšne visokošolske izobraževalne ustanove je Horton videl v potrebi izobraženosti Afričanov kot enega od pogojev za prenos oblasti in vladanja iz rok Britancev k Afričanom. Zato je vehementno trdil, da Afričani želijo »univerzo za Zahodno Afriko in CMS je že davno prevzela pobudo ter vzpostavila finančno požrešno izobraževalno institucijo, ki bi sedaj morala postati izobraževalno središče celotne Zahodne Afrike« (Horton v Paracka 2003, 44). V tistem času je bil *Fourah Bay College* namenjen predvsem tistim, ki so želeli nadaljevati izobraževanje, ali pa so jih za to prepričali v CMS, ter z izobrazbo delovati v okviru duhovniškega poklica ali katehetskega izobraževanja. Horton si je zamislil drugačno vlogo izobraževalnega centra potem, ko bi se preoblikoval v univerzo. Po njegovem bi moralo biti izobraževanje naravnano veliko bolj sekularno, predvsem pa bi morali študenti pridobiti praktična znanja. S tem se Afričani ne bi pripravili le za samovladanje, temveč naj bi bila izobrazba tudi »ključ za osvoboditev Afričanov od rasistične kletke domnevno večne inferiornosti« (Fyfe 1972, 83).

Za uspešno vzpostavitev univerze in njeno kasnejše delovanje je Horton predvidel financiranje s strani britanske ter lokalne vlade in ne le finančne podpore CMS. Motilo ga je obstoječe stanje, saj je lokalna oblast v Sierr Leone namenjala le majhen del sredstev v namene izobraževanja. Zato se je tudi zavzel za univerzo, ki bi imela podporo pri lokalnih oblasteh in bi zagotavljale njeno nemoteno delovanje. Predlagal je širok kurikulum, v okviru katerega bi se študenti med drugim seznanili s teorijo in prakso izobraževanja, matematiko, angleščino, klasično književnostjo, zgodovino, mineralogijo, fiziologijo, zoologijo, botaniko, kemijo, moralno in politično filozofijo, pravom in glasbo (glej v Nwauwa 1999, 116).

---

<sup>160</sup> Za zgodovinski pregled uvajanja visokošolskega izobraževalnega sistema v Afriki glej Sherman (1990).

Vanderploeg (1978, 193) ocenjuje, da je bila njegova zahteva po večji vključenosti britanske vlade v postavljanje izobraževalnega sistema v Afriki drzna in je zato naletela na nasprotovanje tako kolonialnih administrativnih delavcev v koloniji, kot tudi misijonarjev. Čeprav je bila britanska politika v tistem času deloma naklonjena ideji prenosa upravljanja kolonije na Afričane ter s tem ideji izobraževanja Afričanov, da bi bili kolonijo sposobni upravljati, pa je vseeno prevladovala politika minimalnega vlaganja v infrastrukturo kolonij, kar ocenjuje tudi Fyfe (1972, 83). To pomeni, da je v tej luči ideja o širitvi ali nadgradnji obstoječega izobraževalnega sistema pomenila skorajda utopično misel.

Poleg tega so tudi britanski kolonialni uradniki, kot celotno Hortonovo idejo o univerzi kontekstualizira Nwauwa (1999, 117), zavirali in ustavljali tovrstne predloge, saj so izobraženi Afričani pomenili konkurenco za delovna mesta, ki so jih zasedali sami. V tem smislu je bila kolonialna retorika o podpiranju razvoja velikokrat prazna, brez vsebine in resne namere, saj so njihove službe pomenile zagotavljanje lastnega eksistenčnega položaja, kakršna koli konkurenca pa je njihov položaj slabila.

Hortonova ideja o ustanovitvi univerze v Sierr Leone se ni nemudoma uresničila<sup>161</sup> tudi iz drugih razlogov. Med drugim Nwauwa (1999, 116-17) navaja, da je v 60-ih letih še vedno obstajalo veliko zanimanje za evropsko 'odkrivanje' notranjosti Afrike, sploh po tem, ko je vse bolj uveljavljena uporaba kinina zmanjšala umrljivost med Evropejci v Afriki. Še bolj pomembno pa je, sicer povezano s prvim vzrokom, da je med 1865 in 1870 britanska uradna politika pospešeno in v večji meri podpirala britansko trgovino, saj se je na ta način odzvala na francoske aktivnosti v Zahodni Afriki. Francija je namreč ščitila in podpirala svoje trgovce, vzpostavljati pa je začela tudi francoske postojanke oziroma naselbine (npr Assinie, Grand Bassam, Porto Novo). Na te dejavnosti je Britanija odgovorila, zanemarjujoč priporočila posebne komisije spodnjega doma parlamenta o postopnem umiku iz Afrike, s pospešenim zasedanjem teritorijev.

---

<sup>161</sup> Status univerzitetne izobraževalne institucije pridobi leta 1876, ko postane del Univerze Durham, vendar Sierra Leone neodvisno univerzo dobi šele leta 1960 (Cox and Haar 2003, 17; glej tudi July 1964, 84).

Ocenimo lahko, da je Horton svojo idejo o nadgradnji izobraževalnega sistema in uvedbi univerze zastavil zelo velikopotezno, kar kaže tudi to, da je svoje načrte predstavil in naslovil neposredno britanski vladi oziroma vojnemu ministrstvu. V njegovi ideji o izobraževanju je sicer v podmeni prepričanje, da je zgolj izobražen človek sposoben racionalnega razmišljanja in delovanja ter je le tisti, ki poseduje znanja in védnosti, upravičen do višjih položajev na družbeni lestvici. To pomeni, da je Horton v procesu izobraževanja videl enega od osnovnih in ključnih pogojev za subjektovo racionalnost ter s tem možen prispevek k razvoju družbe ali skupnosti v kateri biva. Nedvomno to pomeni, da je neizobraženemu človeku odvzel možnost aktivnega (so)delovanja v političnih procesih, toda po drugi strani je prek ideje o izobraževanju skušal nasprotovati uveljavljeni logiki, da je Afričan večno obsojen na zaostalost. Pri tem je izredno neposreden, lahko bi rekli celo bojevit ter uporen. S predlogom o ustanovitvi preliminarne medicinske šole za mlade, sploh pa s predlogom ustanovitve univerze, ni želel Afričane le usposobiti za samostojnost v upravljavskih procesih in vključenost v procese vladanja, temveč je izrecno nasprotoval rasističnim idejam ter praksam, ki jih je detektiral v okviru kolonialnih konstalacij v regijah Zahodne Afrike. Poleg tega je v kolonijah, kot smo pokazali, naletel na odpor, saj so se britanski kolonialni delavci in administratorji čutili ogrožene, v kolikor bi izobraženi Afričani prevzeli njihove položaje. V tem smislu je ideja izobraževanja Afričanov in ideja o ustanovitvi novih izobraževalnih institucij subverzivna, ker so morali kolonialni uslužbenci na 'terenu' iskati nove argumente in nove načine podjarmljenj, da so si zagotovili obstanek na položajih, ki so jih zasedali.



## **10 Afriška osebnost, rasa in rasizem: Edward Wilmot Blyden (1832-1912)**

Edward Wilmot Blyden je v različnih interpretacijah njegovih idej označen kot začetnik, ali vsaj eden prvih mislecev konceptov, kot so panafrikanizem (Lynch 1970, 1971; Turner 1997), (zahodno)afriški nacionalizem (Neuberger 1985; Lynch 1965), *négritude* (July 1964) in ideja 'afriške osebnosti' (Adelaja 1971; Conyers 2009; Frenkel 1974). Da so ga mnogi razumeli kot pionirja teh konceptov slikovito kaže tudi, da je njegova podoba visela v pisarni prvega predsednika Gane in pomembnega teoretika panafrikanizma 20. stoletja, Kwame Nkrumaha (Neuberger 1985, 151), prav tako pa ga je Léopold Sédar Senghor, prvi predsednik Senegala in teoretik koncepta *négritude*, označil za »*le premier et principal précurseur de la Négritude comme de l'African personality*« (Senghor v C.F. 1981). Pri tovrstnih oznakah moramo sicer biti vedno previdni, saj omejujejo specifičnega avtorja na eno, ali kvečjemu nekatere njegove misli/ideje ter na ta način reducirajo kompleksnost, prav tako pa pogosto pomenijo predpostavko, da je misel specifičnega avtorja koherentna, enovita in celostna, kar pa pri Blydnu, o čemer bomo tudi pisali, ni mogoče govoriti, saj je v njegovi misli, kot opaža tudi Mudimbe (1988, 128), »neverjetna nekonsistentnost«. Blyden je v mnogih pogledih – tako glede področij (političnega) delovanja, kot tudi področij njegovih teoretskih refleksij – nekakšen epitom afriških izkušenj, povezujoč heterogene izkušnje na področju Karibov, ameriške celine in Afrike, obenem pa je bil interpret vprašanj in problematik, povezanih z barvo kože, rasami in afriškimi identitetami.

### **10.1 Blydnova vez z Afriko in politična aktivnost v Liberiji**

Blyden se je rodil na otoku St. Thomas, Deviški otoki, ki so bili takrat danska kolonija. Sužnjelastništvo v tistem obdobju še ni bilo prepovedano, vendar sta bila Blydnova starša, oba temnopolta, svobodna. V najstniških letih se je skupaj z družino preselil za nekaj časa v Venezuelo, kjer se je naučil španskega jezika. Ker je izkazal veliko zanimanja za izobraževanje, se je leta 1850 skušal v Združenih državah vpisati v teološki *Rutgers College*, vendar so ga zaradi temne polti zavrnil. Henriksen

(1975, 280) piše, da se je Blyden poskusil vpisati še na dve drugi podobni izobraževalni instituciji, vendar prav tako nesupešno. Po tej izkušnji mu je njegov učitelj in prijatelj, John P. Knox, s katerim se je Blyden povezal še v času izobraževanja v rojstnem kraju, v pismu svetoval, naj svojo življenjsko pot nadaljuje v Afriki, s čimer bo koristil tej celini (Blyden 1862, ii).

Navezal je stike s člani *American Colonial Society*,<sup>162</sup> ki so mu (finančno in logistično) omogočili odhod v Afriko, natančneje, Liberijo,<sup>163</sup> sicer kolonijo, ki je postala neodvisna država leta 1847, vendar je ohranila močne politične vezi z Združenimi državami. Ideja repatriacije je za Blydna predstavljala priložnost, ki jo je sprejel in januarja 1851 je prispel v Liberijo. V novem okolju je nadaljeval z izobraževanjem na *Alexander High School*, kjer je študiral teologijo, geografijo in matematiko. Ker je želel razumeti tiste dele biblije, ki so se nanašali na Afričane in Afriko, se je lotil tudi učenja Hebrejščine (Blyden 1862, iii). Leta 1858 je postal ravnatelj šole in v tem času, v namen širjenja lastnega znanja, navezal stike z ljudmi z angleških izobraževalnih institucij. Prav tako je začel objavljati prispevke v takrat edinem liberijskem časniku *Liberian Herald*. V njih je javno izpostavljaj vprašanja rasne podrejenosti ter podpiral kampanjo nadaljnje repatriacije temnopoltih Američanov v Liberijo. Cilj repatriacije ter s tem Liberije je po njegovem bil »odrešitev Afrike, osvoboditev afriške rase od suženjstva ter povzdigniti afriško raso« (Bylden v Lynch 1971, 10). Svoja stališča, prepričanja in refleksije o rasnem vprašanju je leta 1857

---

<sup>162</sup> *American Colonial Society* je bila ustanovljena leta 1816, njeni vidnejši ustanovitelji pa so bili Henry Clay, John Randolph in Richard Bland Lee. Ustanovljena je bila z namenom promocije, organizacije in zagotavljanja sredstev za vračanje osvobojenih Afroameričanov v Afriko. Motivi za njeno dejavnost so sicer stvar mnogih debat (Yarema 2006; Burin 2005), vendar je mogoče reči, da je bila Družba nekakšna koalicija kvekerjev, ki so dejavnosti družbe zagovarjali iz etičnega stališča, na drugi strani pa sužnjelastnikov, ki so v vračanju svobodnih temnopoltih videli rešitev za preprečitev potencialnih uporov temnopoltih v ameriški družbi. Svobodni temnopolti so bili v tistem času prevladujoče razumljeni kot breme družbi ter nevarnost belopoltim delavcem, saj so bili pripravljene delo opravljati za manjše plačilo. Prav tako so se sužnjelastniki bali, da bodo osvobojeni temnopolti hujskali in pozivali sužnje k uporom. Henry Clay, eden izmed ustanoviteljev Družbe in kongresnik v Kentuckyu, je na primer verjel, da v ameriški družbi obstajajo tolikšni predsodki o temnopoltih, da se slednji ne bodo mogli nikoli integrirati v ameriško družbo in je zato zanje bolje, da emigrirajo v Afriko. Ameriška kolonialna družba je sicer imela svoje 'podružnice' v mnogih krajih Združenih držav, pomembno vlogo pa je imela tudi pri vzpostavljanju Liberije, afriške kolonije, kamor je bilo repatriiranih večina temnopoltih (Burin 2005).

<sup>163</sup> Kolonija Liberija je bila ustanovljena leta 1822, pomembno vlogo pri procesu vzpostavljanja pa je imela Ameriška kolonialna družba, ki je ne le promovirala temveč tudi organizirala repatriacijo svobodnih temnopoltih. V okviru kolonije so repatriirani afroameričani ohranjali tesne stike s svojo nekdanjo domovino, Združenimi državami Amerike, in ohranjali ločenost od afriških ljudstev. Več glej Liebnow (1969) in Boley (1983).

objavil s svojem prvem večjem delu, *A Vindication of the Negro Race: being a brief examination of the arguments in favour of African inferiority* (Zagovor afriške rase; Kratak pregled argumentov za in proti afriških inferiornosti) (glej Blyden 1862).

Leta 1861 je Blyden postal liberijski pooblaščenec za Britanijo in Združenih držav, njegova osrednja naloga pa je bila britanske in ameriške filantropce spodbuditi k financiranju izobraževanja v Liberiji. Naslednje leto je postal pooblaščenec tudi za spodbujanje imigracije Afroameričanov v Liberijo, kar je pospešeno počel tudi na poziciji liberijskega državnega sekretarja, ki jo je pridobil leta 1864. Kot piše Lynch (1965, 374-75), so Blydena k pospeševanju repatriacije spodbudile tudi družbenopolitične razmere čez lužo, ko je pred izbruhom ameriške državljanske vojne leta 1861 postalo vprašanje osvobojenih črncev vse bolj pereče, hkrati pa so bili temnopolti deležni naraščajoče rasne nestrpnosti. Prav zaradi tega se je v letih do 1861 kar precejšnje število temnopoltih odločilo za povratek v Afriko, hkrati pa je Liberija v ta namen širila svoj teritorij. Z ameriško državljansko vojno pa se je proces repatriacije v Liberijo praktično povsem ustavil, kar je Blydena razočaralo, vendar ga ni ustavilo v prepričanju, da tudi potem, ko bodo temnopolti v Združenih državah svobodni, ne bodo nikoli imeli enakih pravic in svoboščin, zaradi česar bodo »bolj kot kdaj koli čutili tegobe obstoja v Ameriki« in takrat »bo Afrika, brez dvoma, končni dom in področje delovanja za tisoče, če ne milijone njih« (Blyden v ACS 1867, 15-16).

Tudi pri teritorialnem širjenju Liberije, ki smo ga predhodno omenili, je Blyden aktivno sodeloval. Pri tem je videl korist predvsem v širjenju v notranjost celine, kjer so se nahajale afriške muslimanske družbenopolitične skupnosti. Leta 1856 je, tudi po posredovanju Blydena, takratni predsednik Liberije Stephen Allen Benson odredil prvo liberijsko odpravo, leta 1868 pa je pod vodstvom Benjamina Andersona in aktivnim posredovanjem Blydena za finančno podporo<sup>164</sup> odprava v trinajstih mesecih podpisala številne pomembne pogodbe z muslimanskimi voditelji afriških skupnosti (Lynch 1965, 375). Ker je želel spodbuditi komunikacijo med Liberijo in muslimanskimi skupnostmi, je Blyden začel študirati arabščino ter v ta namen leta 1866 odpotoval v Libanon. Ob povratku je naslednje leto v kurikulum *Liberia Collega* uvrstil tudi učenje arabščine. Islam in arabski način življenja sta ga vse bolj zanimala,

---

<sup>164</sup> Glej Anderson in Blyden (1870, 5).

zaradi česar je na to tematiko objavil tudi številne članke, večinoma zbranih v enem izmed njegovih pomembnejših del, *Christianity, Islam and the Negro Race* (Krščanstvo, islam in črnska rasa) (Blyden [1888] 1994).

Blyden je pri svojem delovanju postajal vse bolj vpet v politične strukture Liberije, pri čemer je naletel tudi na mnoge očitke, pomisleke in tudi nasprotovanja njegovim idejam in političnim akcijam. Spori so bili osnovani tudi na barvi kože in Blyden je obtoževal Liberijce iz mešanih zakonov 'pigmentokratičnega' delovanja proti vzpostavljanju Liberije kot vodilne sile pri združevanju Zahodne Afrike. Prav vprašanje mulatstva in mešanja ras je bilo za Blydena eno ključnih, zato bomo tudi ta moment njegove politične misli podrobneje reflektirali. Spori so prešli tudi v fizična obračunavanja in po napadu nanj je bil Blyden leta 1871 primoran Liberijo zapustiti in najti zatočišče v Sierr Leone (Adi in Sherwood 2003, 12). Tam je preživel dve leti in pol in v tem času spoznal nekatere vidnejše voditelje kolonije ter premišljeval možnosti povezovanja med Liberijo in Sierr Leone. V enem izmed predavanj v Sierr Leone je trdil, da je meja med obema političnima entitetama umetna in nepotrebna, saj se bo sčasoma vzpostavila enotna zahodnoafriška država: »dve ljudstvi imata skupen izvor in skupno usodo in zato morata kljub razlikam in kljub lokalnim predsodkom sodelovati« (Blyden v Lynch 1965, 376).

V času njegovega delovanja v Sierr Leone je, ravno tako kot v Liberiji, pozival k širjenju teritorija kolonije v notranjost Afrike. V ta namen je odpotoval celo v Anglijo, kjer se je sestal s predstavniki CMS in britanske vlade ter od njih zahteval, naj razširijo področje vpliva, saj naj bi na ta način združili vse partikularne skupnosti, s tem pa bi se počasi začela vzpostavljati enotna zahodnoafriška država. Toda po drugi strani je še naprej angažirano spodbujal ameriško oblast, naj v teritorialnem smislu razširi Liberijo in naredi vse, kar je v njeni moči, da nadaljuje s procesom repatriacije Afroameričanov. Blyden je za ta cilj zagovarjal celo rasistične zakone v Ameriki, saj naj bi ti privedli k slabemu položaju temnopoltih Američanov, ti pa bodo zato odhajali v Afriko (Adi in Sherwood 2003, 13).

Leta 1874 se je Blyden vrnil v Liberijo ter bil od leta 1875 do leta 1879 ravnatelj *Alexander High School*. Poleg tega je prevzel dodatne diplomatske in politične funkcije, med drugim je leta 1877 postal liberijski ambasador za Britanijo, in leta 1880 liberijski minister za notranjost ter minister za področje izobraževanja

[Secretary of education]. Prav področje izobraževanja je še eno izmed tistih, ki so ključne v Blydenovi misli in o katerih je ekstenzivno pisal. Leta 1884 se je z nekaterimi drugimi člani *Liberia Collega* vnovič sprl in zapustil Liberijo, že naslednje leto pa je sprejel velik politični izziv in kandidiral, sicer neuspešno, za predsednika Liberije. V naslednjih 15-ih letih pa je večino časa preživel izven Liberije, večinoma v sosednji Sierr Leone.

V 80-ih letih 19. stoletja so imperialistične težnje evropskih držav postajale vse bolj jasne in ker je Blyden uvidel, da se število repatriiranih Afroameričanov ne povečuje, je začel podpirati britansko imperialistično politiko. V njej je namreč videl najboljšo možno začasno zaščito interesov Afričanov. Po 'razgrabitvi' Afrike pa je videl, da je Francija tista, ki svoje teritorije povezuje in vodi ekspanzionistično politiko – ravno tisto, kar je Blyden želel od Britancev. Zato je nekaj časa podpiral francoske imperialne težnje. Da je bila rešitev evropske politične nadvlade resnično začasna, ni Blyden nikoli prenehal verjeti, saj je izhajal iz predpostavke, da se Evropejci ne bodo nikoli mogli navaditi življenja v tropskem podnebju (Lynch 1965, 379). Njegovo pozitivno držo do britanskega imperializma je mogoče interpretirati tudi na podlagi zadovoljstva, ki ga je izrazil ob britanski invaziji na Egipt leta 1882. Njegova ideja je bila, da se bodo Afričani v okviru britanskega imperija najlažje naučili samostojnega delovanja in najhitreje prišli do politične zrelosti, ki je potrebna za afriško neodvisnost, pri čemer Afričani nikoli ne smejo pozabiti na lastne vrednote, kulture, običaje in načine političnega vodenja. Vse te polemike in ideje so združene v knjigi *African life and Customs* (Afriški način življenja in običaji) (Blyden [1908] 1969).

## **10.2 Koncept rase in rasizem**

Ker je Blydenovo teoretiziranje rase in rasizma eno bistvenih v njegovi misli, je smiselno najprej oceniti to področje njegove refleksije. Blyden je vprašanje (afriške oziroma temnopolte) rase problematiziral v tesni navezavi na druge teoretske dileme in politična vprašanja, saj je zanj koncept rase predstavljal eno izmed osrednjih točk za razumevanje političnih odnosov in političnega delovanja Afričanov. Rasa je namreč v tistem obdobju prevladujoče pomenila določene naravne lastnosti posameznika, ki so bile ene izmed ključnih pri urejanju razmerij v družbah.

Formacija védnosti o rasah je s tem predstavljala element artikulacije lastnosti človeka, njegovih sposobnosti in njegovega mesta v družbi, kar je vedel tudi Blyden. Prav zato je kritično naslovil umevanje koncepta rase v okviru antropoloških raziskav in teorij. Posebej je naslovil teoretizacije rase, ki so jih razvijali člani Londonskega antropološkega društva, ki so svoje antropološke raziskave usmerjali predvsem v opise ljudstev in ras. Pri tem so izhajali iz predpostavke, da mora vsaka rasa skozi stadije razvoja, s čimer so ustvarjali hierarhična razmerja med rasami – afriška rasa se je nahajala na dnu lestvice (Frenkel 1974, 278). Povsem neposredno je Blyden na primer naslovil in zavrnil (psevdo)znanstvene ideje Richarda Burtona, sicer popotnika in raziskovalca,<sup>165</sup> in novinarja Williama Winwooda Readea, avtorja knjige *African Sketchbook* (1873). Oba omenjena sta bila člana Antropološkega društva. Rasno misel članov Društva je Blyden zavrnil prek že obstoječih kritik, med drugim na primer Mary Kingsley in Lady Lugard:

*Ti pisci, katerih večina so bili natančni raziskovalci na terenu, so prelomili z zlobno, več sto let staro tradicijo in učijo svoje rojake soditi Afričane v nepristranski luči resnice in ne z vidika predsodkov ter vnaprej danih idej. Zavrnilo so teorije glasnih in burnih antropologov izpred 40 ali 50 let [...], ki so si izmislili vse sorte argumentov, temelječih na ocenah fizičnih značilnosti, kot sta jih podajala frenologija in fiziognomija [...], da bi dokazali mentalno in moralno manjvrednost črnca (Blyden [1908] 1994, 8).*

Vendar njegovi premisleki o rasističnih predpostavkah glede temnopoltih niso izhajale zgolj iz kritike antropologov društva. Že pred njegovo ustanovitvijo je Blyden zagovarjal idejo, da se noben povprečni belopolti človek – vključno z večino trgovcev s sužnji – ne more primerjati z nadarjenimi temnopoltimi posamezniki tako glede umnosti kot moralne držbe. Če bi bile obema rasama ponujene enake možnosti, potem povprečni Afričan po Blydnovem mnenju ne bi prav nič zaostajal za belopoltim človekom.

Blydnova ideja glede ras je tu razpeta med dvema točkama. V eni točki želi pokazati ne le enakovrednost ras, temveč naredi obrat: pokazati želi, da so v določeni perspektivi Afričani umsko celo bolj razviti in napredni kot svetlopolti. Cilja na

---

<sup>165</sup> Burton (v Frenkel 1974, 279) je v svojem potopisu *Mission to Gelele, King of Dahome* iz leta 1864 zapisal, da Afričani nimajo latentnih umnih sposobnosti, ki jim jih pripisujejo filantropi.

večvrednost temnopolte rase, pri čemer je ta večvrednost postavljena v razmerje z belopolto raso, kar je ista argumentacija, le da je sprevrnjena. V drugi točki pa to sprevrnitev relativizira: pokazati želi, da specifične sposobnosti ene ali druge rase niso nič intrinzičnega, temveč odvisne od drugih spremenljivk, ki jih označi kot 'priložnosti'. Zunanje okolje je tisto, ki v določeni meri določi značilnosti ras, pri čemer je pomembno poudariti, da Blyden tu ne misli naravnih ali bioloških značilnosti ras, temveč značilnosti, ki jih lahko označimo s pridevnikom kulturne. Na tem mestu je očitna razlika med idejami o rasah Hortona in Blydna: če prvi v okolju, ki obdaja specifično ljudstvo, družbo ali raso, vidi določujoči in odločujoči faktor naprednosti in razvitosti kot specifične biološke determiniranosti ras, potem slednji v okolju vidi element, ki določa, kako specifična družba, skupnost ali rasa deluje, kakšne so njene navade, običaji, kulturne značilnosti ipd.

Blyden je, predvsem v kratkem delu *A Vindication of African Race; Being a Breif Examination of the Arguments in Favor of African Inferiority* (1862)<sup>166</sup> kritično reflektiral tudi ideje, da so temna polt in nasploh fizične značilnosti črnske rase – oblika nosu, ustnic, struktura las ipd. – emblemi inferiornosti temnopolnih. Te ideje je zavrnil kot največjo nepravilnost, ki so jih »naturalisti in etnologi kavkaške rase ustvarili o Afričanem«, da bi »dokazali frenološko inferiornost temnopolnih v primerjavi z anglosaksonsko raso« (Blyden 1862, 55). To primerjavo Blyden razume kot strateški način ustvarjanja podobe črnca kot nekoga, ki nima intelektualnih sposobnosti in mu je s tem odvzeto ne le posedovanje, temveč celo možnost posedovanja specifičnih znanj in nadarjenosti. V tem smislu na primer obsodi ameriškega misijonarja Thomasa Jeffersona Bowna, ki v knjigi *Central Africa* (1857, 280-81) dokazuje, da so obrazne poteze tipičnega Afričana podobne opičjim in da sta njegov intelekt, predvsem pa sposobnost racionalnega mišljenja, majhni ali nični. Poleg tega je temnopolni človek, tako Bown, moralno šibak, medtem ko so njegovi živalski nagoni močni. Blyden njegove označbe zavrne kot neznanstvene in jih postavi v domeno prevladujočih podob o Afriki (Blyden 1862, 56). Zanj zunanji videz ljudi in intelektualne sposobnosti nimajo povezave; fizične značilnosti ljudi nimajo

---

<sup>166</sup> Blyden je v tem delu naslovil in kritično zavrnil hamitski mit, ki pravi, da je suženjstvo temnopolnih uresničitev prekletstva. V svojem delu je ne le zavrnil ta mit, temveč črno barvo postavil kot simbol ponosa in ne sramu (Echeruo 1992, 674).

neposredne zveze z umskimi sposobnostmi. Čeprav je to njegova ključna ideja, ko kritizira ideje o inferiornosti Afričanov, pa jo sam v nadaljnjih argumentih ne upošteva povsem. Ugotavlja namreč, da je specifičen fizični izgled posamezne rase odvisen od zunanjih vplivov, pri čemer okolje ni neposredno tisto, ki spreminja fizični izgled ljudi. Znova lahko vidimo, da se na tem mestu razlikuje od Hortona. Blyden pa vendarle zagovarja idejo, da primerno okolje pomeni priložnost za razvoj kulture in dvig civilizacije, to pa nadalje vpliva na izgled ljudi: »kolikor se ljudstvo civilizacijsko dvigne, ali goji način življenja, se tudi značilnosti izboljšajo ter celotna zunanja podoba spremeni; dejstvo je, da je stopnja civilizacije in kulture določnega ljudstva pravičen standard, po katerem je potrebno soditi fizične značilnosti ljudi« (Blyden 1862, 57). Blyden ne zanika različnosti fizičnega izgleda med rasami, trdi le, da to ne pomeni razlik v intelektu (July 1964, 75). Po drugi strani pa priznava tudi različnost civilizacijske stopnje afriških in evropskih ljudstev, kar pokaže tudi z naslednjo tezo: »dajte Afričanom enako količino kulture, od generacije do generacije, ki so jo uživali Evropejci, in poteze Afričanov bodo podobne in enako simetrične« (Blyden 1862, 57).

Kot že rečeno, Blyden je ostro zanimal kakršno koli možnost, da bi pripadnost rasi pomenila tudi v naprej določeno in nespremenljivo intelektualno (ne)sposobnost. Bolj kot to je poudarjal pomembnost naravnih historičnih okvirov ter s tem ugodnih ali neugodnih (zgodovinskih) okoliščin (Frenkel 1974, 279). Nazadnjaštvo temnopoltih je pripisal neugodnim okoliščinam: »Noben narod ali rasa nima monopola nad potmi, ki vodijo k virom božje milosti in znanja« (Blyden 1905, 132). Med drugim je zaostalost Afričanov pripisal ne rasnim specifičnostim, temveč historičnim dejavnikom kot sta na primer sužnjelastništvo in trgovina s sužnji. Kot ugotavlja July (1964, 75), je Blyden v trgovini s sužnji videl pomemben historični trenutek, ki je ustavil napredek Afričanov. V kolikor trgovine s sužnji ne bi bilo in Evropejci ne bi temnopolte zaslužnjevali kot delovno silo, potem Afrika ne bi bila podvržena notranjim konfliktom, političnim razkolom in gospodarski zaostalosti. Vse to pa je otežilo razvoj afriških institucij in preprečilo razvoj afriške kulture.

Vendar pa ni preizpraševal zgolj posledic evropskega sistema trgovanja s sužnji in njegovega vpliva na afriške družbe oziroma na afriško raso, temveč je naslovil tudi prevladujočo predstavo, da je pripadnikom afriške rase suženjstvo inherentno



(Blyden 1862, 58-61). To idejo Blyden zavrne z ugotovitvijo, da je za vse ljudi katere koli rase značilno, da vzljubijo tisto, kar jim je domače in česar se navadijo. Prav zato je po njegovem pogosta praksa temnopolnih sužnjev, da se, kljub temu, da so bili osvobojeni, vrnejo v suženjstvo (Blyden 1862, 58-59). Obenem pa trdi, da je tako početje in navada temnopolnih posameznikov škodljiva za celotno raso, saj zavira napredek in razvoj. Prav zaradi tega je obveznost vsakega »inteligentnega posameznika afriške rase, da zavira, kolikor se le da, ta škodljiv občutek in da uporabi vsa možna sredstva, da ga zatre kjerkoli se pojavi, saj je njegov vpliv na um in moralo ter splošen napredek rase zastrašujoče škodljiv« (Blyden 1862, 61).

Zapisali smo že, da je Blydnovo izhodišče za preišljevanje ras predstavljala distinkcija med afriško/temnopolto raso in svetlopolto (ali anglosaksonsko ali kavkaško) raso. V izhodišču njegovega premisleka je razlika ključen moment, na katerem gradi podobo ene ali druge rase. In razlika je tista, ki po njegovem prepričanju mora ostati. Z drugimi besedami, zagovarjal je idejo rasne čistosti, kar je, kot poudarja Turner (1997, 177), v tem smislu blizu nemškimi idealistom kot so Johann Gottfried Herder, Friedrich Schleiermacher in Heinrich von Treitschke, ki so zagovarjali organsko rasno enotnost, temelječo na božjem načrtu v zgodovini. Lynch (1970) pa je vire za Blydneve ideje o čistosti ras iskal še pri filozofih Giuseppeju Mazziniju in Heglu, ki sta prav tako proponenta nacionalne (in rasne) enotnosti. Predvsem Herder je po Lynchu tisti, s katerim je mogoče potegniti vzporednice z mislijo Blydna: »Če zamenjamo Herderjevo 'nacija' z Blydnovo 'raso', potem najdemo med njunima idejama presunljive podobnosti« (Lynch 1970, 60-61).

V premisleku o različnih značilnostih ras sveta je, kot ugotavlja July (1964, 76), izhajal iz verskega prepričanja in trdil, da razlike niso nekaj, kar bi bilo stvar naključja, temveč se rase med seboj, ravno na podlagi teh razlik, dopolnjujejo, kar gradi celovitost svetovnih družb:

*Vsaka rasa ima svojo dušo in duša rase se izraža prek institucij in če uničiš institucije, uničiš dušo – grozen uboj. Vsaka rasa vidi iz svojega zornega kota Vsemogočnega. Tako kot Judje niso mogli videti in služiti Bogu v deželi Egipčanov, tako ne more Črnc pod Anglosaksonci* (Blyden 1905, 140).

Različne značilnosti vsake rase so za Blydna nekaj, kar je del celote in kar mora obstati. Specifičnost je potrebno gojiti, pri čemer je potrebno zagotoviti svobodo

posamezne rase; če kaj, potem so nasilje, zatiranje in tlačenje ene rase pod drugo procesi, ki ustavljajo, krnijo in zavirajo izražanje specifičnih značilnosti posameznih ras. Prav zato je po Blydnovem mnenju potrebno zagotoviti ločenost ras; najbolj srečne in produktivne so, v kolikor živijo ločene ena od druge (July 1964, 77). S tem mora vsaka rasa imeti svojo kulturo, celota pa jih povezuje v človeško civilizacijo.

Oblikovanje lastne kulture je stvar prilagoditve klimi in prostoru v katerem se nahajajo, s tem povezana pa je tudi psihološka navezanost na specifičen način življenja: temnopolti so, na primer, doma v Afriki, medtem ko svetlopolti človek za vzdrževanje lastnega zdravja in učinkovitosti potrebuje evropsko klimo. V svojem okolju vsaka rasa razvije svoje specifikke, afriška rasa je, na primer, »duhovna [...] rasa«, po drugi strani pa je »Evropska imperialna in zavojevalna rasa. Evropejec se ima za državnika, vojaka, mornarja in policaja celotnega človeštva. Črnc je *protege*, otrok, tisti, ki je prisoten služabnik, če želite, te dominantne rase« (Blyden v Frenkel 1974, 280).

Blyden je identificiral še eno razliko med Afričani in Evropejci, za katero je verjel, da je ena ključnih: »Afričan ni nikoli podjarmljal drugih ras. Je samo trpel in to je vse« (Blyden [1888] 1994, 161). Glede na to, da je Blyden prav razliko vzel kot ključen element identificiranja specifičnih lastnosti določene rase, je to razlikovanje med afriško in evropsko raso zelo pomembno, saj prikaže njegovo razumevanje obeh. Afričana idealizira: je po njegovem podložen, moralen in, ker ima lastnosti otroka, tudi nedolžen. Toda prisposoda otroka, ki jo Blyden uporabi pri opisu Afričana je pomenljiva tudi zato, ker otrok predstavlja bitje, ki še ni povsem razvito, ki mu umanjka popolna izobrazba in socializacija. Na drugi strani Evropejca opiše kot dominantnega, kot tistega, ki želi vladati in si skuša pokoriti ostale rase. Evropejec je zanj nosilec političnih funkcij, saj mu med drugim pripiše vlogo državnika, vojaka in policaja. S tem orisom Afričana in Evropejca konstituira razliko in različnost med obema rasama; še več, ustvari dva nasprotujoča si pola: »Črnc je, v tem trenutku, nasprotnik Anglosaksoncu. Prvi povsod služijo svetu; slednji povsod vladajo svetu... Afrika je tista, ki je služila in trpela« (Blyden [1888] 1994, 138-9).

Pomembno torej je, kar smo nakazali tudi s predhodnim citatom, da je Blyden največjo nevarnost videl v dominaciji ene rase nad drugo, ali, bolj specifično evropske/anglosaksonske rase nad afriško. V kolikor si rase pridejo fizično preblizu,

potem pride do stanja dominacije, do hierarhiziranosti ras, kar pomeni tudi, da se izgubijo specifične določene rase. Iz tega teoretiziranja je Blydenov logični zaključek bil, da morajo temnopolti iskati svojo srečo, svoj obstoj, svobodo in specifičen način življenja ne v Ameriki, temveč v Afriki. Hkrati pa bodo tudi Evropejci prej ali slej bili primorani zapustiti Afriko ne le zaradi klime, ki ima uničujoče vplive na njihovo zdravje, temveč tudi zato, ker tam ne morejo razvijati lastne materialne družbene ali politične identitete (July 1964, 78).

Blydenova teoretizacija ras v smislu njihove ločenosti je bila očitna tudi v njegovem premišljanju mulatov. Slednje je razumel kot ljudi z mešanimi in degenerativnimi rasnimi instinkti - so šibki, brezvoljni in nemoralni (Frenkel 1974). Ključen motiv, ki ga za Blydenovo vztrajanje pri čistosti ras, tudi afriške, identificira Echeruo (1992), je njegovo prepričanje, da je temnopolti človek v Ameriki postal že tako povezan z in podjarmljen s strani svetlopoltih, da se »takoj, ko nekdo zagleda črnca, predpostavlja, da je služabnik. Njegova barva kože je asociacija za ta razred ljudi in po večinskem prepričanju je potrebno z njim tako tudi ravnati« (Blyden v Echeruo 1992, 676). Poleg tega problema temnopoltih, ki so se soočali z velikimi nestrpnostmi v ameriški družbi, je Blydena motil tudi odnos ameriških mulatov do liberijskega eksperimenta. Njihovo držo je Blyden zavračal in zato tudi ironično poimenoval mulate kot »pol-bele posameznike, ki se dičijo s svojim poreklom in so se oklicali za predstavnike ter voditelje temnopoltih prebivalcev Amerike« (Blyden v Echeruo 1992, 676). Blyden je zaradi negativnega odnosa do mulatov preferiral celo, da se v Liberijo naseljujejo temnopolti s Karibskih otokov, saj je domneval, da so tam skupnosti črncev, ki imajo bolj čisto kri.

Vendar pa je njegove opazke o mulatih potrebno brati tudi v okviru takrat zelo razširjene ideje o amelioraciji, po kateri naj bi se možnost intelektualnih sposobnosti črnk/črncev dvignila, v kolikor se poročijo z svetlopoltim partnerjem/partnerko. Blyden je te ideje gladko zavrnil: »sedaj ko je v Ameriki suženjstvo ukinjeno, temnopolti pa so deležni izobrazbe, je upati, da bodo vsi dobri možje opustili, kot je le mogoče, doktrino mešanja ras. Črnska rasa je z njo bolj prizadeta kot belska [...]. Vsi črnski prijatelji v Ameriki se morajo naučiti verjeti, da lahko črnc obostaja in prosperira brez pomoči belske krvi v svojih žilah (Blyden 1971, 188-9)«.

Mudimbe je njegovo pozicijo do mulatov interpretiral kot »enostavno postavitev ene rasistične pozicije v nasprotje z drugo« (Mudimbe 1988, 143). Toda to ne pomeni, da je Mudimbe Blydna razumel kot misleca, ki je nekonsistenten ali celo nestrpen. Blydnova gesta je negacija takrat obstoječih odnosov moči utemeljenih na rasnih razlikovanjih (Mudimbe 1988). Blyden ni bil pri svojih razmišljanjih nikoli tako ozkogleden, da bi verjel, da barva kože določa, kdo je afriški rasi pripaden in kdo ne. Kar je želel razkriti je odnos nekaterih, ki so do barve kože imeli občutek sramu, prezira in zavračanja. Tudi Edward Byron Reuter (1918) je na primer pokazal, da se velike mulatske skupnosti pogosto izolirajo od črnih skupnosti in da želijo prekriti svojo barvo kože. Toda, kot trdi Conyers (2009, 151), Blyden ni postavljaj tovrstnih generalizacij (kot Reuter), temveč je želel s svojo intelektualno gesto glede vprašanja mulatov, torej s postavitvijo ene rasistične pozicije v nasprotje z drugo, razkriti ter razgaliti obstoječe oblastne prakse, hierarhizacije in podjarmljenja. Če kaj, potem je Blyden zahteval intelektualno pripadnost temnopolti rasi in tovrstno pripadnost je na primer zaznal pri Fredericku Douglassu (Blyden v Lynch 1971, 111).<sup>167</sup> V tem smislu je bil, kot piše Echeruo (1992, 669), Blyden interpret barve kože in rase kot fenomena, ki sta v tesnem razmerju z identiteto in pomeni afriškosti. Za Blydna črnkost ni bila nikoli metaforični konstrukt, temveč ključni pogoj afriškosti.

### **10.3 Koncept afriške osebnosti**

Tesno prepletena z Blydnovim teoretiziranjem rase in črnosti je tudi formacija koncepta afriške osebnosti [African personality], ki ga je prvič uporabil leta 1893 v enem izmed svojih govorov v času, ko je prebival v koloniji Sierr Leone (Frenkel 1974, 283). Sam podatek, kdaj je frazo prvič uporabil je manj pomembna kot to, da je v okviru tega koncepta skušal razviti, kot ocenjuje Conyers (2009, 145), afrocentrični način razumevanja družbenopolitičnih ureditev ter specifičnega načina delovanja Afričanov, pri čemer je v središču vprašanje črnske emancipacije in osvoboditve. V tem okviru je naslovil, kaj je tisto, kar naredi Afričana posebnega, v

---

<sup>167</sup> Frederick Douglass je eden vidnejših afroameriških intelektualcev 19. stoletja, ki je zagovarjal ukinitve suženjstva in, med drugim, zahteval tudi volilno pravico za ženske. Več glej njegovo avtobiografijo (Douglass 1882), za interpretacije njegovih idej pa na primer Lee (2009).

kakšnem okolju je Afričan najbolj kreativen in učinkovit, kako in na kakšen način deluje in kaj so specifične njegovega življenjskega stila. Pri tem je teoretiziral, kako je Afričan deloval v preteklosti in kakšni so njegovi pretekli dosežki, zakaj je Afrika najbolj primerna za delovanje Afričanov in zakaj je vrnitev Afričanov v Afriko imperativ, zakaj je za Afričana bolj pomembna skupnost kot posameznik in kaj ta prednost kolektivitete pred individuumom pomeni zanj, njegovo delovanje in razvoj Afrike ter afriških družb ter katere so tiste sposobnosti, ki jih ima Afričan v primerjavi z ostalimi rasami in ki ga delajo posebnega. Vsa ta vprašanja in seveda odgovori nanj predstavljajo temelj njegovega premišljanja o afriški osebnosti, zato jih bomo v nadaljevanju, medsebojno povezujoč, reflektirali in interpretirali.

Tako kot je tematiziral vprašanje specifičnosti ras in posebej afriške rase, tako je Blyden tudi vprašanje afriške osebnosti utemeljeval skozi prikazovanje razlik med Afričanom in Evropejcem. Pri tem je izhajal iz premise o vplivu okolja, ki smo jo sicer že naslovili, vendar jo velja ponovno izpostaviti. Blyden vpliv okolja ni razumel kot tisto determinirajočo silo, ki vpliva na biološke značilnosti posameznikov; oziroma je ne razume kot sile, ki bi neposredno vplivala na njegove fizične značilnosti. Vpliv okolja, v tem okviru predvsem danih možnosti in priložnosti, primarno pomeni priložnost razvoja kulture in dviga civilizacije, šele sekundarno pa vpliva na spremembo v zunanji podobi (Blyden 1862, 57). Blydenova teorija afriške osebnosti je utemeljena v njegovem prepričanju, da so človeška bitja najpoprej kulturna bitja, s svojo tezo o vplivu okolja na kulturne razlikosti je želel pokazati, da sta afriška in evropska osebnost produkta zelo različnih kulturnih in družbenopolitičnih realnosti, ki se kažejo v razlikah njune narave. Njegova ideja je bila, da je vsaka rasa razvila specifičen način življenja in družbenopolitično ureditev, ki jo je narekovalo zunanje okolje (Conyers 2009, 146).

V tem kontekstu je Blyden identificiral razlike med Afričani in Evropejci: osredotočil se je ne toliko na izgled, kolikor na osebnostne značilnosti pripadnikov ene ali druge rase ter na kulturno in družbenopolitično okolje, ki sta ga obe rasi formirali in ju gojila. Pri opisovanju razlik med rasama je Blyden želel pokazati, da je značaj Evropejca utemeljen v moči, prilaščanju in brutalnosti, obenem pa v surovem materializmu in kultu znanosti. Na drugi strani pa je afriški značaj v samem bistvu nasproten evropskemu: je veliko milejši, utemeljen je v spontanosti, dobrohotnosti

in močni duhovnosti. Vnovič je mogoče videti, da koncipira tako afriško kot evropsko raso na temelju razlike: kar ni ena rasa, je druga, česar nima ena, ima druga. Ker po Blydnovem prepričanju rase ne morejo biti več ali manj vredne, temveč so enostavno različne, je skozi to premiso nakazal, kaj je tisto, kar Afričan prinaša človeštvu in zakaj so Afričani potrebni: »surov in žilav značaj kavkaške rase potrebuje bolj mil element« (Blyden [1888] 1994, 127-8). Tega pa ima afriška rasa.

Afriška ureditev načina življenja je podoba in izraz temeljnih značilnosti afriške osebnosti, ki jih je potrebno izboljševati, nadgrajevati, ne pa spreminjati z znanostjo in novimi znanji (Blyden v Conyers 2009, 146). To pomeni, da Afrika ne potrebuje velikih mestnih središč, temveč je potrebno napredek afriške civilizacije zagotavljati skozi principe življenja, ki pristajajo osebnosti Afričana. Afričan mora napredovati v življenju na deželi in skozi kmetovanje. Blyden je v tem smislu verjel, da morajo v prihodnosti Evropejci zagotoviti Afriki industrijske dobrine, medtem ko »bo Afričan, v svoji enostavnosti in čistosti ruralnega delovanja, lahko gojil tiste duhovne elemente človečnosti, ki so bili zapostavljeni, tihi in neaktivni pod pritiskom in nujnostjo materialnega napredka« (Blyden [1888] 1994, 126). S to svojo vlogo bi Afrika lahko postala arbiter in mediator med militantnimi evropskimi narodi, saj bo tamkajšnji znanstveni napredek vodil v krizo civilizacije.

Blydnovo razumevanje specifične osebnosti, naj bo to afriška ali evropska, je esencialistično, saj posplošuje osebnostne značilnosti na celotne rase, pri čemer ne dela internih razlik v okviru specifične rase. Osebnost je zanj nekaj, kar bistveno zaznamuje slehernega pripadnike specifične rase in kar je temeljno vodilo njenih dejavnosti in načinov delovanja. V svojem premišljanju značilnosti afriške osebnosti enostavno zanemari različnost družbenopolitičnih praks različnih afriških družb oziroma skupnosti. Toda obenem je njegova politična ideja o afriški osebnosti nekaj, s čimer želi Blyden pozicionirati Afričane, utemeljiti njihovo identiteto, pa čeprav tako, da jo prikaže prek razlik do Evropejcev. V njegovi ideji je nekaj več kot zgolj idealiziranje podobe afriške osebnosti: z ustvarjanjem primerjave med afriško in evropsko osebnostjo izrisuje tudi vedno prisotne zdrse in nestabilnosti ideje, da je domnevni napredek, ki ga prinašajo evropski kolonialni aparati, edina alternativa. Idejo civilizacijske napredka razdrobi s tem, ko pokaže, da je v njej logika nasilja, podjarmljenja in surovosti. S tem sprevrača splošno podobo o Afričanih kot krutih

ljudi z živalskimi nagoni in te lastnosti pripiše tistim, ki take podobe pripisujejo drugim.

Navkljub temu, da je Blyden afriško osebnost razumel, kot smo pokazali zgoraj, na določen način zelo esencialistično, pa je obenem potrebno poudariti, da afriške osebnosti ni razumel kot nekaj nespremenljivega in kar bi imelo večne lastnosti. Oblikovanje afriške osebnosti je po njegovem historični proces in se torej v tem smislu razvija skozi zgodovino. Za Blydena je zgodovina faktor, ki ga je potrebno upoštevati pri razumevanju formiranja afriške osebnosti.

Tudi Neuberger (1985) ugotavlja, da je Blyden poudarjal centralno vlogo zgodovine, zgodovinskega porekla in zgodovinske zavesti. Razumel je, da je potrebno graditi idejo o afriškosti in afriški identiteti na podlagi zgodovine; zgodovina je zanj *sine qua non* vzpostavljanja zavesti o avtonomni afriški identiteti, kar je pomenilo tudi zavrnitev prevladujoče ideje, da Afrika nima zgodovine (Neuberger 1985, 155). Blyden je argumentirano dokazoval, da Afrika ima zgodovino, da ljudstva na afriškem kontinentu nikoli niso bila statična, temveč mobilna, tako v geografskem smislu kot tudi v smislu spreminjanja njihovega ustroja, načina delovanja in njihovih družbenopolitičnih ureditev. Skozi historično perspektivo je opozarjal na to, da so afriška ljudstva med seboj sklepala zavezništva, se vojskovala, pridobivala in izgubljala na politični moči. Afriška zgodovina je za Blydena tok dogodkov, ki jih je potrebno popisati, reflektirati in interpretirati; tudi zato, ker je le na ta način mogoče, kar se da celostno, artikulirati premise afriške osebnosti.

V ta namen je Blyden opisoval afriško preteklost, ter identificiral afriške zgodovinske kulturne dosežke. S Homerjem, Herodom in tudi biblijskimi zgodbami je želel pokazati bogato afriško dediščino; med drugim je dokazoval, da so bili faraoni Egipta temnopolti – nekaj, kar je, kasneje v 50-ih letih 20. stoletja vnovič v središču pozornosti tudi v delu Cheikh Ante Diopa (glej 1986). Tudi Etiopski imperij je bil za Blydena primer razvite črnske civilizacije in kreativnosti.

Tekom zgodovine so se na afriškem kontinentu torej razvile določene oblike družbenopolitičnih organiziranosti in institucij, ki so, kot smo že povedali, za Blydena vsaj v določenem delu posledica vplivov iz okolja in so kot take najbolj primerne za afriško prosperiteto in blagostanje. Te organiziranosti in institucije so odraz afriške osebnosti, so njen element in njen izkaz. Za Blydena so družbenopolitične in kulturne

formacije sistematiziranost afriške zavesti, njena identiteta in materializacija delovanja, kar pomeni, da so tekmom zgodovine te formacije artikulirale afriško osebnost in zato najbolj (ali povsem) odgovarjajo afriški osebnosti. Afričani prek svojih specifičnih organiziranosti in institucij delujejo najboljše in so najbolj efektivni. Te organiziranosti in institucije so na primer po Blydnu poligamna družina, ruralna skupnost in princip medsebojne pomoči. Tako Blyden pravi, da ima v okviru »afriškega sistema skupne lastnine in sodelovanja vsak član skupnosti dom in dovolj hrane in oblek ter drugih nujnih življenjskih potrebščin« (Blyden [1908] 1994, 37-38). Kot prikladno afriškemu načinu življenja je videl tudi poligamijo, za katero je trdil, da je pomemben ter celo integralen del afriškega družbenega sistema, saj »deluje kot varovalo pred zlorabo funkcionalnosti spolnih odnosov in zagotavlja, da so vse ženske normalno vključene v to dejavnost z namenom zagotavljanja zdravega potomstva in nemotenega zagotavljanja populacijskega prirastka« (Lynch 1965, 385).

V tem kontekstu je izredno zanimivo, da je naslovil tudi vprašanje vloge žensk v družbi. Kot je mogoče razbrati iz zgornjega citata, je njihova vloga povezana primarno z zagotavljanjem potomstva, vendar njihovo vlogo ne omeji zgolj na to funkcijo. Afriške družbe naj bi poskrbele za ženske tudi v smislu, da se ne znajdejo v osami in da so produktivni del družbe tudi v drugih segmentih (July 1964, 68; glej tudi July 2004, 215).

Ker je v afriških družbah, v primerjavi z evropskimi, večji poudarek na skupnosti, je tudi kakršno koli delo veliko lažje in ne predstavlja dolžnosti posameznika; delo je v Afriki kombinacija zabave in javnega druženja: »Nihče ne hlata po zmelji, vodi, delu, hrani ali obleki. [...] Vsi delajo za vsakogar in vsakdo dela za vse« (Blyden v Conyers 2009, 147). »Afriški sistemi temeljijo na skupnosti in sodelovanju medtem ko so evropski sistemi individualistični in egoistični«, kar posledično pomeni, da se na afriškem kontinentu po Blydnovem mnenju ne morejo formirati družbeni razredi kot v Evropi (delavski in buržoazni), saj so ti nekompatibilni z osnovnimi institucijami kot so družina, skupnost in sodelovanje pri delu (Blyden [1908] 1969, 50-51).

Ta razlika v pristopu k delu v Afriki in v Evropi je posledica, še enkrat več, temeljnih značilnosti ene in druge osebnosti. Medtem ko je evropska osebnost nasilna, brutalna in materialistična ter je nagnjena k dominaciji in spreminjanju znanosti v



kult (Frenkel 1974, 280; July 1964, 220), je afriška osebnost duhovna, nematerialistična, nenasilna in tolerantna. Afriška osebnost je tako antiteza evropske in bo po Blydenovem mnenju taka tudi ostala: »Afričan je Afričan in Evropejec je Evropejec, taka bosta ostala za vedno in vekomaj« (Blyden v Frenkel 1974, 281). Na tem mestu je Blyden vnovič esencialističen, kar je presenetljivo glede na to, da smo pokazali, da je formiranje afriške osebnosti razumel kot historično pogojeno in kot vedno vpeto v historične procese. Zdi se, da je Blyden to historično pogojenost razumel precej ozko: obenem se je zavedal spremenljivosti specifik afriške identitete, vendar zgolj v okviru afriških, kar koli naj bi to že bilo, procesov in historičnih ter okoljskih dejavnikov, medtem ko je možnost reformiranja osebnosti v razmerju do drugih (na primer evropskih) skupnosti enostavno zanemaril. Politična ideja Blydena je v tem okviru bolj kot ne jasna: želel je izpostaviti razlike med afriškimi in evropskimi skupnostmi, da bi pokazal, kaj so značilnosti, preference, življenjski slogi, kulturne podmene in politične aktivnosti afriških ljudstev, pri čemer je želel z razlikovanjem do evropskih ljudstev pokazati afriško avtonomnost in nevezanost na evropske vplive.

Toda obenem je Blyden zagovarjal širitev civilizacijskih norm med prvotna afriška ljudstva. Liberija je bila v tem smislu »edina točka v Afriki, kjer civilizirani črnc – ameriški črnc brez nadzorstva ali navodil – drži dvignjeno luč civilizacije in simbol krščanstva, s prizadevanjem vzpostaviti oblast po principih, ki jih priznava civilizirani svet in vzpostaviti mednarodne odnose z vodilnimi narodi [...]« (Blyden v July 2004, 225). S tem se kaže določena nekonsistentnost v misli Blydena, saj na eni strani želi pokazati neodvisnost in avtonomnost Afrike in njihovih ljudstev, obenem pa je prepričan, da se morajo afriška ljudstva prilagoditi principom civiliziranega sveta. Izkazuje se neprestana ambivalentna pozicija Blydenovih idej: »civilizacija ima svoje prednosti in slabosti, je breme belega človeka in je breme temnopoltega človeka« (Blyden 1905, 65). Blyden je v tej luči hkrati čisti zagovornik afriške identitete, ki naj ne bi slonela na osnovah in civilizacijskih normah Združenih držav, po drugi strani pa, v stremljenju po dvigu izobrazbe in zagotavljanja napredka med afriškimi ljudstvi, vidi v prebivalcih Liberije protagoniste napredka, ki prihajajo iz Amerike in so bili deležni izobrazbe.

#### 10.4 Od krščanstva k islamu kot podlagi političnega razvoja

Pomemben segment Blydnove politične misli je tudi njegova refleksija vloge religij, predvsem krščanstva in islama, v razmerju do konstituiranja in formacije afriške osebnosti. Blyden je bil sicer izobražen kot krščanski duhovnik in je zagovarjal širitev krščanstva med Afričane, toda tekom njegove delovanja v Liberiji, pa tudi v Sierr Leone, je začel raziskovati in proučevati islamsko kulturo, vodila, literaturo in misel. Turner (1997, 173) ugotavlja, da se je Blydnovo zanimanje za islamsko religijo pojavilo zaradi specifičnega dogodka, ko je Timothy Dwight, uradnik *Ethnological Society of New York* (Newyorško etnološko društvo), leta 1862 poslal arabske rokopise Omarja Ibn Saida predsedniku Sirijske protestantske gimnazije Danielu Blissu. Saidovi rokopisi so Blissu prepričali, da se v Afriki nahajajo velike temnopolte muslimanske skupnosti. Na tej podlagi je nastal načrt, v okviru katerega so poslali korane v arabščini v Liberijo, skupaj s prošnjo za pridobitev informacij o teh muslimanskih skupnostih v Afriki. Blyden je bil z načrtom gotovo seznanjen, saj je leta 1866 preživel poletne mesece v Siriji, kjer se je učil arabskega jezika.

Še preden je leta 1871 prispel v Sierro Leone, je obiskal tudi Egipt in sveto deželo ter na odpravah v notranjost Afrike spoznaval kulturne in družbenopolitične značilnosti muslimanskih ljudstev (glej Turner 1997, 174). Leta 1867 je v kurikulum *Liberia Collega* uvrstil učenje arabščine, po prihodu v Sierro Leone leta 1871, pa jo je poučeval tudi v okviru *Fourah Bay Collega*. Kot piše July (2004, 226), je po tej epizodi dobil vlogo vladnega agenta za odnose z muslimanskimi ljudstvi v notranjosti kontinenta. Prav na odpravah k muslimanskim ljudstvom se je soočil s specifičnimi ureditvami teh skupnosti: »Bil sem nemalo presenečen, ko sem odkril takšno izobraženost in intelektualno aktivnost« (Blyden v July 2004, 226).

Iz njegovih refleksij je mogoče razbrati vse večjo privrženost idejam in principom islama na eni strani, ter vse večje kritičnosti do institucionalizirane podobe krščanstva na drugi. Zanj je namreč slednja (pre)večkrat odigrala vlogo v širjenju suženjstva, rasizma in kolonialne dominacije:

*Imperialna rasa je nesposobna obdržati preprostost Nazarenca in širiti Njegove nauke [...]. Naloga imperializma ni ustvarjati posameznike, temveč podložnike, ni reševanje duš, temveč vladanje telesom [...]. Kako naj se*

*krščanstvo s predsodki, ki jih nosi, s trgovanjem alkohola ter etično netolerantnostjo, širi med te ljudi? (Blyden 1905, 73-75).*

Po drugi strani pa je zanj islam – filozofija, principi in vodila delovanja njegovih sledilcev – religija, ki je polna tolerance, pri čemer zagotavlja ohranjanje človekovega dostojanstva in preprečuje (rasno) diskriminacijo:

*Mohamedanska religija [...] išče prave može, postavlja nujno pred slučajno in integralno pred naključno. Torej izbrisuje vse razlike, ki so utemeljene na rasi, barvi kože ali nacionalnosti. Za Afričana islam zagotavlja največjo uteho in največjo obrambo [...]. Tujec ga nikoli ne prezira, če se predstavi kot pripadnik mohamedanske vere (Blyden v July 2004, 227).*

Tudi Turner (1997, 173-74) ugotavlja, da je bil Blyden prevzet glede nivoja znanja in učenosti med muslimanskimi Afričani. Poleg tega je pozitivno ocenjeval tudi družbeno in politično organiziranost muslimanskih skupnosti, ki so po njegovem prepričanju uspešno združile in sintetizirale islam s prvotnimi, oziroma t.i. tradicionalnimi ureditvami in načini delovanj: »Medtem ko je islam Afričanom prinesel veliko tistega, kar je bilo povsem novo in jih je navdahnilo z duhovnimi občutki, ki so jim prej bili povsem tuji, jih je hkrati tudi opolnomočil ter pospešil določene tendence k neodvisnosti in samozadostnosti, ki so že bile prisotne« (Blyden [1888] 1994, xiii-xiv). Islam je za Blydena religija, ki prinaša pozitivne elemente v strukturo afriških družb, saj ohranja tisto, kar je v njih pozitivnega in hkrati spodbuja oziroma stimulira prav tisto, kar je Blyden teoretiziral tudi v okviru njegovega premišljanja afriške osebnosti: avtonomnost izobraženih in civiliziranih Afričanov. Arabski vplivi po njegovem torej niso uničili lokalnih institucij, temveč so slednje prevzele nove oblike in se prilagodile novim vednostim. V vseh cvetočih mohamedanskih skupnostih v zahodni in centralni Afriki je mogoče opaziti, da je bila arabska superstruktura postavljena nad tradicionalno substrukturo; kar se je torej zares zgodilo, ko je Arabec srečal črnca na domu slednjega, je zdravo prežetje in ne absorpcija ali neprimerna represija (Blyden [1888] 1994).

Na prvi pogled se zdi, da je Blydenova izbira – ali krščanstvo ali islam – več kot jasna: do krščanstva je kritičen, islam pa povečuje. Prav ta idilična podoba oziroma idealiziranje miroljubnega širjenja islamske religije, ki naj bi bila v sožitju z afriškimi tradicionalnimi sistemi, je problematična, saj je to širjenje bilo, kot ugotavlja na

primer tudi Hiskett (1984), pogosto tudi na temeljih militantnega delovanja. Širjenje islama je zagotovo prineslo spremembe v mnogih afriških skupnostih tako na področju kulture, kot tudi politike, vendar so pri tem islamske skupnosti prakticirale tudi zasužnjevanje nemuslimanskih skupnosti, na kar opozarja tudi Mudimbe (1988, 128), ki Blydena obtoži nekonsistentnosti, saj Blyden na eni strani povečuje islam in poudarja le njegove pozitivne integracijske funkcije, medtem ko na določenih mestih priznava problematičnost muslimanskega zasužnjevanja in prakticiranja trgovine s sužnji.

Prav zato je, kot opozarja tudi July (2004, 226-27), njegov premislek razmerja med obema religijama veliko bolj kompleksen in torej daleč od enoznačnega. Blyden je bil kristjan<sup>168</sup> in je tudi večkrat poudaril, da je krščanstvo najvišja možna oblika verske izkušnje. Zanj problem ni bil toliko v krščanskih naukih, kolikor v problematičnih interpretacijah principov s strani evropskih cerkva ter misijonskih društev. Po njegovem mnenju so omenjene institucije dovolile oziroma tolerirale, da se ideja bratstva vsega človeštva zamenja z institucijo suženjstva (July 2004, 227).

Kljub tem kritikam pa je še vedno trdil, da je krščanstvo »vedno bilo in vedno bo sistem, ki dviguje človeštvo na najvišji nivo« (Blyden v July 2004, 227). Prav zaradi te razpetosti med dvema različnima religijama je Blyden tudi na povsem praktičnem nivoju skušal promovirati in razvijati komunikacijo med sledilci obeh verstev ter skušal iskati načine sodelovanj med muslimanskimi in krščanskimi skupnostmi (Lynch 1965, 381). Predvsem je tovrstne prakse sodelovanj želel vzpostaviti v okviru izobraževanja: muslimani naj bi se učili angleščine in izobraževali o t.i. zahodnih tematikah, medtem ko naj bi kristjani spoznavali principe in nauke islama, ter se učili arabsko.

Kot ravnatelj *Alexander High School* je v Harrisburgu med leti 1874 in 1877 učil muslimanske učence angleško, poučeval pa je tudi arabsko. Kot predsednik *Liberia Collega* je med leti 1880 in 1884 uvedel študij arabščine in pogosto gostil muslimanske študente. Med leti 1887 in 1995, ko je Blyden preživel večino časa v Sierr Leone in je med muslimanskimi skupnostmi užival precejšen ugled ter

---

<sup>168</sup> Na tem mestu je povsem legitimno vprašanje, ali je bil Blyden do konca svojega življenja kristjan ali pa je prevzel islamsko veroizpoved. Turner (1997, 179-182) na podlagi več dokumentov pokaže, da se je Blyden vse bolj nagibal k islamski veri. Dobil je tudi muslimansko ime – Abd al Kerim.

zaupanje, je muslimanske študente poučeval angleško, angleško govoreče študente pa arabščine. Čeprav je pri oblasteh v Sierr Leone imel podporo, pa z njihove strani finančne pomoči za zagotavljanje nemotenega študijskega procesa ni bilo (Lynch 1965).<sup>169</sup>

V kontekstu izmenjave znanj ter naukov med islamskimi in krščanskimi skupnostmi je Blyden pomembno vlogo pripisal izobraževalnim institucijam oziroma izobraževalnim procesom nasploh. Vendar je vlogo izobraževanja, prenosa znanj in formacij védnosti razumel izjemno široko in ne zgolj v okviru vzpostavljanja komunikacije med omenjenima religijama. Pomemben del njegove politične misli zaseda prav teoretiziranje vloge izobraževanja, znanosti ter njunih funkcij pri kreiranju afriških skupnosti in njihovem delovanju. Blyden je premišljal, kakšen tip izobraževanja je najbolj primeren za potrebe Afričanov in bo najbolj negoval oziroma krepil afriško osebnost.

Ker je koncept afriške osebnosti premišljal v razmerju do evropske osebnosti in evropskega odnosa do afriških ljudstev (ali, kot temu Blyden pravi bolj pogosto, do afriške rase), je tudi vprašanje izobraževanja in formacij védnosti teoretiziral v tem kontekstu. Blyden je vehementno zagovarjal pristno afriško izobraževanje v smislu nepogojenosti. To pomeni, da Afričan po njegovem prepričanju ne sme biti podvržen evropskemu tipu izobraževanja, učenju evropskih znanj in idej ter s tem tudi evropskih vrednot, saj se s tem nadalje podreja in subjektivira: »Cilj izobraževanja Afričana mora biti razvoj njegovih moči kot Afričana. Metoda, ki se ji je doslej sledilo je absurdna, saj je bila aplicirana brez študije o človeku in njegovih sposobnostih, s čimer je producirala, kot po pravilu, zgolj karikatura tujih običajev [...]« (Blyden v July 1964, 83).

### **10.5 Vloga izobraževanja in znanosti**

Posebej je za Blydena problematično izobraževanje Afričanov v Evropi. Glede tega vprašanja je bil izredno kritičen in je v zahodnem izobraževanju Afričanov videl institucionalno prakso, ki je prispevala k omejevanju Afričanov na pridobivanje specifičnih in partikularnih vsebin, znanj in védnosti. Kot pravi Blyden (v Frenkel

---

<sup>169</sup> Promoviral je tudi učenje angleščine med muslimanskimi skupnostmi na območju Lagosa. Več glej Lynch (1965).

1974, 282), se Afričani učijo občudovati in ceniti ter s tem posnemati in imitirati Evropejce. S tem delijo usodo vseh posnemovalcev in imitatorjev, ki pridobijo in obdržijo občutek inferiornosti. Afričani pridobijo v Evropi mnoga znanja, med drugim vsebine, povezane s filozofskimi vprašanji ter zgodovino, vendar je ta zgodovina izredno selektivna. Zgodovina, ki jo Afričani spoznajo in absorbirajo, je zgodovina triumfa Evropejcev in ponižanja Afričanov. Za Blydna je to posebna in namerna kolonialna politika, ki ima škodljive posledice; tudi zato, ker so se mnogi izobraženi Afričani razumeli in se dojemali kot Evropejci, mnogi pa so na primer v Angliji tudi ostali.

Blyden je izobraževanje Afričanov v Evropi razumel kot politično prakso, ki je imela pomembne posledice za posamezne Afričane, s tem pa je imela posledice tudi za afriško skupnost nasploh. Zanj so bili efekti teh oblastnih-kolonialnih praks škodljivi, ker potiskajo afriška znanja in védnosti v ozadje ter jih marginalizirajo in utišajo. Še več, te oblastne prakse brišejo ta znanja in védnosti ter Afričanom vsilijo nove, tako rekoč evrocentrične poglede, norme in vrednote pa tudi razumevanje zgodovinskih procesov in fenomenov. »Ko Afričan študira v Evropi, se odtuji od samega sebe in od svojih rojakov. Ne čuti se več Afričana, niti ni več njegov cilj biti Afričan. Na učnih urah, na katerih je prisoten, ne diha afriškega zraka. V njih ni več afriške grude, temveč je vse Evropa in evropsko« (Blyden v July 1964, 83). Blyden meni, da prek izobraževanja v Evropi Afričan izgubi stik s samim seboj, ni več on sam, v njem ni nič več afriškega.<sup>170</sup>

Ne samo izobraževanje, temveč tudi koncept znanosti je za Blydna tisti, ki nima praktično nič z afriško osebnostjo; jo celo uničuje. Zanj je znanost evropski koncept, ki ga Evropejci razumejo kot zadnje dejanje človekovega napredka in univerzalni temelj razvoja. Vendar je Blyden kritično ocenjeval to podobo znanosti in opozarjal na njeno partikularnost ter na njene destruktivne plati. V tem smislu pravi, da »znanost ne more biti zadnje sporočilo človeštva. Ne more biti. Neprestano grozi obstoju plodov, ki jih je sama sproducirala. Njen najpopularnejši in donosnejši izum

---

<sup>170</sup> Blyden je v tem kontekstu videl nujno potrebo po zaščiti afriške dediščine. Leta 1872 je predlagal duhovno dekolonizacijo. S tem sloganom je želel Afričane pozvati k osvoboditvi od evropske kulture. Zanj je ta nevarnost pretila predvsem tistim Afričanom, ki so se izobraževali v Evropi, občudovali dosežke zahodne civilizacije in sprejeli tovrstne vrednote: »suženjstvo uma je veliko bolj destruktivno kot telesno« (Blyden v Frenkel 1974, 282).

je mašinerija za uničevanje življenja. Kopiči svojo vojsko in mornarico in možje se sprašujejo, kdaj se bo vse to končalo in kam vse to vodi» (Blyden v Neuberger 1985, 154).

Kar Blyden želi pokazati je, da je znanost interpretirana kot simbol zadnje stopnje človekovega napredka in kot sfera, ki razrešuje vprašanje delovanja napredne družbe. Vendar po Blydnovem mnenju znanost zapada v lastna nasprotja in v lastne antagonizme, ki vodijo v uničenje njenih lastnih praks in proizvodov. Predvsem pa je po Blydnovem mnenju znanost prispevala k racionalizaciji uničevalnih praks ter praks podjarmljenja. V tem smislu govori o učinkih produkcije védnosti, ki so tesno prepleteni z oblastnimi odnosi in so v njih vsidrani. Znanost po njegovem ne zagotavlja stabilnosti in gotovosti, temveč vodi v nestabilnost, negotovost, nejasnost. Ker je znanost evropski koncept, je nesmiselno govoriti o njegovi univerzalnosti, temveč kot partikularnem konceptu, ki služi pokorjevanju določene skupnosti ali družbe drugi skupnosti. Je efekt, ki determinira logiko hierarhizacije in v tem briše identitetne partikularnosti podjarmljenih skupnosti.

Ker je Blyden v teh procesih in praksah videl uničevanje afriške osebnosti, je zagovarjal vzpostavitev bistveno afriških izobraževalnih institucij.

Blydnovi poskusi vzpostavitve zahodnoafriške univerze segajo v leto 1872. Šlo je za poskus formacije centralne izobraževalne institucije širšega dometa, v okviru katere bi potekala konstitucija znanj in védnosti, utemeljenih na povsem afriških principih. Zato je predpostavljajal, da morajo tako institucijo voditi samo Afričani, kar je hkrati pomenilo tudi reformacijo afriškega izobraževalnega sistema tudi v vsebinskem smislu, kjer bi se zavrgle negativne podobe Afričanov, ki so bile prevladujoče v evropskih besedilih in med evropskimi javnostmi. Zanj je bilo pomembno, da se v okviru novo vzpostavljenih afriških izobraževalnih institucij ne bi perpetuirale te podobe in da Afričani ne bi zgolj posnemali oziroma imitirali, temveč gradili lastna znanja. To po drugi strani za Blydna ni pomenilo, da je potrebno enostavno pozabiti na specifične dosežke evropske civilizacije, temveč je potrebno, po njegovih besedah, »dokazati, da lahko najdemo svojo pot, da izdelamo lastno pot« (Blyden v Frenkel 1974, 285). Izobraževanje je v tem smislu potrebno prilagoditi lokalnim kontekstom, kar preprečuje zgolj prevzemanje tujih kulturnih navad, običajev ter evropskih konceptov, ki niso (povsem) aplikabilni v Afriki. Izobraževanje bi po

njegovem moralo potekati v institucijah, ki bi, kot smo že povedali, bile vodene s strani Afričanov, obenem pa je zahteval, da mora finančno podporo takim institucijam zagotavljati kolonialna administracija. Njegove ideje so bile lansirane tudi v javnost in ko je iskal podporo za uresničitev teh idej, je naletel tako na podporo kot tudi na nasprotovanja.<sup>171</sup>

July (2004, 228-29) pokaže, da se Blydnove ideje o osrednji zahodnoafriški univerzi niso (popolnoma) uresničile. Njegova zahteva po ustanovitvi univerze v Sierr Leone je vodila zgolj v povezavo tamkajšnje izobraževalne institucije z angleško Univerzo v Durhamu. Zahteval je tudi vzpostavitev učiteljišča [training college] v Lagosu, v okviru katerega bi se poučevalo različne predmete, med drugim tudi biologijo, geologijo in geografijo Afrike, s čimer se ne bi zagotavljala le izobrazba Afričanov, temveč tudi afriška moralna in intelektualna integriteta (July 2004, 229). Vendar je poleg tega predlagal tudi, da se v kurikulum vključi študij klasičnih jezikov, za katere je Blyden trdil, da so ključna podlaga za študij posameznih disciplin. S tem je deloma rušil lastno idejo, da je potrebno negovati, hraniti in razvijati lastno afriško kulturo, znanje in osebnost brez vplivov drugih (evropskih) védnosti, znanstvenih elementov in praks.

## **10.6 Ideja političnega združevanja Zahodne Afrike ter vloga imperialnih sil**

Blydnova ideja širše osrednje zahodnoafriške univerze ima močne politične implikacije, saj je s tem nakazal potencialnost formacije širše afriške politične identitete in zavesti, ki presega partikularnosti specifičnih afriških družbenih skupnosti ter se hkrati ne omejuje zgolj na kolonije, kot sta Liberija in Sierra Leone kot političnih entitet. Blyden je, kar zagovarja tudi Lynch (1965), skušal koncipirati specifičen (vsezahodno)afriški nacionalizem, kateremu podlaga bi bila afriška osebnost (kot kulturni temelj). Toda obenem je ključno poudariti, da povsem eksplicitno in sistematizirano ni nikoli opredelil in osmislil, kako naj bi pan-zahodnoafriška politična tvorba delovala in kakšni naj bi bili njeni osrednji politični elementi.

---

<sup>171</sup> Več o političnih bojih glede uresničevanja Blydnovih idej glej Frenkel (1974, 286).



Vendar pa je formacijo širše zahodnoafriške skupnosti zagovarjal prek več specifičnih idej, med drugim na primer tako, da je zagovarjal teritorialno širitev Liberije in tesno sodelovanje Amero-Liberijci (temnopolti Američani nastanjeni v Liberiji) z afriškimi ljudstvi, poleg tega pa je zagovarjal združitev Liberije in Sierre Leone. Tudi njegova že omenjena ideja izobraževalnih centrov je nakazovala na njegovo željo po formaciji širše afriške družbenopolitične tvorbe, prav tako je prek premišljanja islama nakazal, da v njem vidi potencialno silo, ki bi gojila in razvijala afriško identiteto. Nadalje je tudi s teoretiziranjem ideje afriške osebnosti in afriške rase motril pogoje možnosti vzpostavitve in formacije afriške identitete. Ne nazadnje pa je kreiranje širše afriške politične tvorbe koncipiral tudi tako, da je zagovarjal tako britanski, kot tudi francoski imperializem, saj je verjel, da lahko ti dve evropski sili na tak ali drugačen način združita in poenotita razdeljene in razdrobljene afriške skupnosti v enotno politično grupacijo.

Prav slednje – zagovarjanje imperializma na afriškem kontinentu – je izredno zanimivo in celo presenetljivo, še posebej v luči njegovih premišljanj značilnosti afriške rase in afriške osebnosti, za katero je trdil, da je povsem v nasprotju z evropskimi narodi in da se mora Afričan konstituirati prek lastnih praks, vrednot, sistemov navad, običajev in lastnih mehanizmov političnega delovanja.

In ne le to: kolonializem evropskih sil je videl kot bistveno nasilno prakso, kot proces, ki je hierarhiziral družbe. Za Blydna je bil kolonializem kult krutosti in arogance, parada evropskih dosežkov in omalovaževanje afriške civilizacije. Kolonialisti so razvili zahrbtn sistem, prek katerega so diskreditirali afriško osebnost v očeh celotnega sveta in Afričanu vsadili kompleks inferiornosti (Frenkel 1974, 282).

Zakaj je torej v določenih trenutkih podprl britanske in francoske kolonialistične in imperialistične prakse? Lynch (1965, 377) ugotavlja, da je njegova pozitivna pozicija glede imperializma značilna za obdobje od sredine 60-ih let 19. stoletja, ko je uvidel, da se njegovo upanje po prihodu večjega števila temnopoltih iz Amerike v Afriko ne bo uresničilo in da s tem Liberija kot ena izmed kolonij ne bo postala protagonistka vzpostavljanja širše enotne afriške skupnosti. V tej luči je komentiral, prav tako kot Horton, poročilo posebne parlamentarne komisije iz leta 1865. Britance je pozval, naj uresničijo enega od predlogov komisije, in sicer, da bodo pripravili Afričane za

samovladanje, obenem pa je britanske oblasti pozval k teritorialni ekspanziji, saj naj bi na ta način lažje izkoristili trgovske potenciale, ki jih ponuja Afrika (Lynch 1965).

Britance je spodbujal k teritorialni ekspanziji tudi v času, ko je živel v Sierr Leone. V uradnih poročilih z odprav je opozarjal britanske kolonialne oblasti, naj razširijo jurisdikcijo tako, da razglasijo protektorat nad notranjostjo oziroma zaledjem kolonije, saj bodo na ta način lažje in bolj učinkovito trgovali, hkrati pa zagotovili razvoj in napredek afriškim ljudstvom. To je javno sporočal tudi v času, ko je bil v Angliji: »Anglija ima v sebi moč, da v veliki meri določi, kakšna bo podoba zahodne in centralne Afrike v naslednjih desetih ali dvajsetih letih« (Blyden v Lynch 1965, 378).

Tudi Turner (1997, 176) trdi, da je Blyden videl v evropskem imperializmu potentno silo, ki bi lahko udeleževala civilizacijske norme na afriškem kontinentu. Vse do sredine 80-ih let je zagovarjal predvsem britanski imperializem, potem pa je v Franciji videl kolonizatorke, ki deluje po principih, ki so zanj bili ključni. Francija je namreč vodila ekspanzionistično politiko, ki jo je terjala od Britanije, poleg tega pa se je navduševal tudi nad francoskim modelom razvoja infrastrukture v svojih kolonijah (Blyden v Lynch 1965, 379).

Vendar pa to hkrati ne pomeni, da je povsem izgubil upanje v britanski imperializem. Kot pokaže Judson (1980), je v začetku 20. stoletja postavil vprašanje, kdo bi moral voditi Liberijo, saj ga je motilo predvsem dejstvo, da so takratno oblast imeli v rokah temnopolti Američani (Amero-Liberijci), ki pa prevladujoče niso čutili nikakršnih vezi z afriškimi ljudstvi (West 1970). Ta drža je bila v nasprotju z Blydenovimi idejami o formaciji skupne afriške identitete, zaradi česar je od Britanije zahteval, naj nad Liberijo razglasi protektorat, saj je bil prepričan, da bo pod njihovo oblastjo lažje celostno formirati afriško skupnost. Zaradi te drža ga je takratna oblast izgnala iz Liberije, vendar je vztrajal pri zagovarjanju ideje, da je afriška politična in gospodarska neodvisna prihodnost odvisna od vzdrževanja integrativnosti afriškosti, takratna liberijska oblast pa je po njegovem pospeševala dezintegracijo. V tem smislu je bil prepričan, da je začasna britanska nadoblast boljša od trajnejše oblasti Amero-Liberijcev (Judson 1980, 48).

Tudi Lynch (1965) ugotavlja, da Blyden nikoli ni prenehal verjeti, da je evropska politična nadoblast zgolj začasna in da bo sčasoma zahodnoafriška neodvisnost

vzniknila iz evropskih kolonij. Ta optimizem, ki ga je večkrat ponovil in smo ga predhodno že navedli, je črpal iz prepričanja, da je vsaka rasa odvisna od specifičnega okolja in da le v okolju, od koder izvira, lahko ohranja svoj obstoj. Evropejci v Afriki po njegovem ne morejo zdržati dolgo, saj so navajeni drugačnega podnebja, kar se je kazalo tudi v mnogih tropskih boleznih. Popolna evropska kolonizacija torej po Blydnovem mnenju nikoli ne bi mogla uspeti, vendar je zanj predstavljala začasno rešitev, saj naj bi se v njenem okviru Afričani lažje in boljše pripravili na politično neodvisnost.

Blydnov ambivalentni položaj pri premišljanju vloge kolonializma na afriškem kontinentu je strategija, na ravni védnosti, kako koncipirati skrajno kompleksne politične procese, ki so se odvijali na kontinentu v drugi polovici 19. stoletja in pri tem misliti specifične osvobajajoče prakse. Kolonializem je namreč videl kot skrajno negativno silo, ki krni afriško osebnost in jo naredi ohromljeno ter jo utiša. Zanj kolonializem nikoli ni bil pozitivna sila, brez katere Afričani ne morejo – afriška identiteta je po njegovem nastala, gledano skozi historične kontekste, povsem samosvoje. Vendar pa je po drugi strani vedel, da je prisotnost evropskih kolonizatorov realnost, ki je ni mogoče enostavno spregledati ali odpisati, poleg tega pa je v premislek moral vključiti še razmerje z ameriškim kontinentom in tamkajšnjimi političnimi razmerami in razmerji. Prav ta situacija je zahtevala od Blydna osmislitev takšne strategije, ki bo po njegovem upoštevala politično moč kolonizatorov, podrejen položaj temnopoltih oziroma Afričanov, obenem pa predstavljala izris možnih emancipatornih delovanj.

Sprejetje situacije podrejenosti in poziv k britanski nadoblasti gre zato interpretirati kot formacijo suspenzivnega momenta ali momenta odloga neposredne emancipacije, vendar je ravno skozi ta suspenz Blyden privedel pogoj možnosti nadaljnjega delovanja Afričanov kot celovite in enovite skupnosti. Njegova ideja je bila, da je potrebno realizirati osrednje cilje (zanj afriška neodvisnost in samostojna afriška identiteta) s strategijo odlašanja, povezano s strategijo preprečevanja neposrednih konfliktov. Čeprav je ta njegova strategija imela posledice tudi v konfliktih na drugih ravneh (njegov spor z liberijskimi oblastmi), pa je ravno v tej nekonsistentnosti (hkratno zavračanje kolonializma in imperializma ter pozivanje k britanski in francoski kolonialni nadoblasti) mogoče razbrati celovitost razumevanja

kompleksne situacije hierarhičnih političnih razmerij, v kateri je skušal najti emancipatorne prakse ter osvobajajoče momente Afričanov.

## ZAKLJUČEK

Zgodovina afriških političnih idej ima v okviru zgodovine političnih idej kot discipline politične znanosti ambivalenten status. Znanstvena produkcija, ki se ukvarja z afriško politično mislijo je bila še najbolj plodovita in živahna v 60-ih in 70-ih letih prejšnjega stoletja kot specifičen odgovor na dekolonizacijske procese na afriški celini. Po obdobju dekolonizacije pa je prisotnost zgodovine afriških političnih idej v okviru politične znanosti zreducirana na minimum; zdi se, da v okviru zgodovine političnih idej interesa po njihovem proučevanju ni. Če sledimo prevladujočemu prepričanju v okviru zgodovine političnih idej, da je proučevanje zgodovinskih virov in avtorjev smiselno zato, ker nam lahko povedo in pomagajo razumeti sodobne družbenopolitične procese, potem je mogoče argumentirati, da je ta manko simptom neuniverzalnosti in nesporočilnosti njihovih misli ter idej. V času, ko je potekala dekolonizacija so bili aktualni in je njihova produkcija predstavljala dragocen ter koristen vir razumevanja takrat aktualnih družbenopolitičnih procesov, po koncu dekolonizacijskih bojev in z njimi povezanih političnih procesov pa razlogov za njihovo proučevanje enostavno ni več. Seveda velja opozoriti, da to ne pomeni, da na polju proučevanja afriških političnih idej obstaja popoln vakuum in da premislekov sploh ni. Vendar pa je obenem mogoče ugotoviti, da je takih refleksij izjemno malo in je njihova pozicija v okviru zgodovine političnih idej kot discipline politične znanosti marginalna. Že sama (ne)umeščenenost zgodovine afriških političnih idej v okvir discipline zgodovine političnih idej je sporočilna v smislu njenega statusa. Afriški politični misleci so, tako prevladujoče interpretacije, kontaminirani s političnim (delovanjem), nimajo objektivne pozicije in zato ne morejo nastopati kot (objektivna) referenca razlag sodobnih političnih ureditev in ustrojev družbenopolitičnih skupnosti ter političnih procesov.

V takratnem kontekstu dekolonizacijskih procesov in do določene mere padca ideje splošne superiornosti Zahoda kot zveličavnega momenta zgodovinskega razvoja, se je zgodovina afriških političnih idej usmerjala predvsem v premišljevanje političnih idej afriških politikov, običajno voditeljev osvobodilnih gibanj ali vodij novih afriških

držav. Produkcija se je osredotočala na vlogo njihovih idej kot substrata njihove politične aktivnosti. Z drugimi besedami, politične ideje so bile reprezentirane in reflektirane kot del ideologije političnih praks posameznih voditeljev, upornikov, aktivistov, borcev, funkcionarjev. Če so že bili v obzir in analizo vzeti tudi avtorji oziroma politični misleci, ki so delovali pred obdobjem dekolonizacije, pa so bili ti večinoma preiščani, ponovno, predvsem kot začetniki ali očetje preiščevanja konceptov kot so nacionalizem, državljanstvo, panafricanizem in afriška identiteta skozi afriško prizmo. V tej luči je produkcija v okviru zgodovine afriških političnih idej iskala začetke ali rojstvo samostojnega, celo osvobojenega rezoniranja možnosti vzpostavitve Afrike brez nadvlade, izven kolonialnih oziroma imperialnih režimov. V tem je teleološkost takih interpretacij: zgodovina političnih idej ima nekje svoj začetek, ki predstavlja točko iz katere se misel ali védnost rodi in od koder je njena pot le ena in edina logična. V teh interpretacijah je prisoten tudi binarizem, saj je afriška politična misel postavljena v pol avtentičnega, tipično in čisto afriškega, njen kontrapol pa predstavlja tisto, kar izhaja in je povezano z evropskim, ali, širše, zahodnim.

Navkljub izredno heterogenim in spreminjajočim se historičnim kontekstom, navkljub izjemno raznolikim in odprtim odnosom z 'zunanjim' svetom ter različnim vlogam in dejavnostim afriških skupnosti in posameznikov v okviru spreminjajočih se odnosov moči v različnih zgodovinskih obdobjih, je zgodovina afriških političnih idej, namesto, da bi bila izjemno produktivna ter v smislu različnih interpretacij neusahljiv vir debat v okviru politične znanosti, vse prevečkrat (bila) zreducirana na poenostavljeno zgodbo o Zahodu in njeni konfrontaciji s tistim, kar naj bi bilo mogoče homogeno označiti kot 'Afrika', pri čemer je v tej konfrontaciji Zahod prek kolonializma in imperializma po svoji podobi predruščil ne le družbenopolitični ustroj različnih afriških skupnosti, temveč tudi védnosti ter, tudi bolj specifično, politične ideje posameznikov iz afriških skupnosti.

V tem smislu prednjačijo predvsem razprave, ki enačijo nacionalizem in zgodovino afriške politične misli (Hodgkin 1956; Emerson 1960; Kohn and Sokolsky 1965) ter se osredotočajo predvsem na migracijo z nacionalizmom povezanih konceptov ter idej iz Evrope ali Zahoda v Afriko. Na eni strani tako najdemo razprave, ki se osredotočajo na pozitivne učinke tega prenosa, predvsem v smislu prehoda iz

tradicionalnosti v modernost. Nacionalizem je v tem smislu triumf nad zaostalostjo, premik od praznoverja k napredku in znanosti. Na drugi strani pa je mogoče identificirati, predvsem v okviru marksističnih pristopov, tudi ostre kritike nacionalistične retorike ter problematiziranje konceptov modernizacije ter razvoja po podobi Zahoda. Toda ne glede na to, je razločevanje med afriškostjo in evropskostjo, med domorodnim, prvinskim in tradicionalnim ter na drugi strani uvoženim in modernim, ostala. July (1987) v tem smislu opozarja, da je bilo ključno vprašanje, tudi v okviru znanstvenih razprav, zreducirano na ali-ali: ali bo Afrika podvržena vplivom Zahoda, ali pa se bo vzpostavila kot samosvoja entiteta s svojo lastno preteklostjo in kulturo, vendar v moderni podobi.

Nekatere razprave, sledeče saidovski ideji zahodne konstrukcije Orienta so sicer izpostavile Afriko kot zahodni konstrukt, kot njeno invencijo, ki je služila, in še služi, pri konstituciji in oblikovanju identitete Zahoda in Evrope. Afrika je v tem smislu Drugi Zahoda, njegovo nasprotje, ki jo potrebuje, da sploh lahko zavzame pozicijo in se identificira. Na tej podlagi bi lahko trdili, da je tudi zgodovina afriške politične misli nekaj, kar je vzpostavljeno v okviru razlikovanja med zahodnim in afriškim. Mesto zgodovine afriških političnih idej naj bi bilo prav v razmerju teh polov in je torej pogojena, kot pravita Emerson in Kilson (1965), s konfrontacijo med domorodnim-tradicionalnim in modernostjo-civiliziranostjo.

V okviru razmerja med zahodnim in afriškim in s tem povezanim razmerjem med domorodnim/tradicionalnim ter modernostjo, so študije afriških političnih idej prevladujoče naslavljalje, med drugim, vzpon nacionalizma, nacionalne zavesti in formacijo nacionalnih držav kot moderne oblike političnega organiziranja, ki je uokvirjal možnosti osvoboditve, prek formacij védnosti, pa tudi povsem materialnih bojev ter rešitev afriških družbenopolitičnih skupnosti iznad imperialnih oblik dominacije ter kolonialnih institucionalnih oblik nadoblasti. Po drugi strani pa so nekatere analize skušale pokazati, kako je v prevzemanju idej, konceptov in organizacijsko-institucionalnih oblik družbenopolitičnih ureditev vsidrana mimikrija, zgolj posnemanje obstoječih modelov in formacij védnosti Zahoda. V okviru imperialnih kontekstov so sicer potekali boji in upori proti nadvladi in nasilnim praksam evropskih kolonizatorok, vendar so možnosti politične emancipacije, tako na ravni védnosti, kot tudi njihovih materializacij, bile pogojene z zahodnimi idejami,

koncepti ter načini upravljanj političnih procesov. Ideje afriških političnih mislecev so zreducirane na efekt imperialnih sil: »V končni instanci je imperializem določil kulturo koloniziranih ljudstev ter njihovo misel, ki je služila namenu ter nameram kapitalističnega imperializma« (Prah 1976). V tem pogledu so afriške skupnosti, pa tudi afriški politični misleci razumljeni kot lutke, ki niso sposobni formacije lastnih idej, temveč zgolj posnemanja. S tem so orodje v rokah nekoga drugega in služijo drugim in ne lastnim interesom. Njihove politične ideje so uvožen, njim ne-lasten produkt, ki so ga zgolj posredovali v določeni (predpripravljeni) obliki z namenom usidrati prevladujoče načine (razumevanja in prakticiranja) družbenopolitičnega urejanja zadev.

Dober primer takšne perspektive je na primer Ayandelejeva študija nigerijskih intelektualnih oziroma političnih idej, ki jih premišlja v okviru nekompatibilnosti Afrike in Evrope. Afriški misleci, pripadniki izobražene elite, so zanj zavedeni hibridi, ki so skozi izobraževanje nereflektirano prevzeli obstoječe forme védnosti ter politične koncepte, s katerimi so ostali mentalno zaslužnjeni (Ayandele 1974).

Tudi izjemno znani zgodovinar afriškega kontinenta Basil Davidson ostaja na ravni Ayandelevega argumenta, saj trdi, da so ideje modernih afriških političnih mislecev siromašne in zgolj na ravni spekulacij, prek katerih so enostavno in nereflektirano prevzeli evropsko nacionalno državo kot nekaj, kar je samo na sebi dobro ter jo povzdigovali kot najboljšo možno obliko družbenopolitičnega organiziranja (Davidson 1992). Še več, Davidson trdi, da je v predimperialnem obdobju mogoče v Afriki zaslediti razvoj pristnega in samosvojega političnega organiziranja, ki pa je zastal ravno zaradi intervencije imperialnih sil. Ob razlagi, kako so Ašanti formirali to samosvojo politično organiziranost, ves čas določene prakse in ureditve vzporeja z institucijami in oblikami organiziranosti evropskih nacionalnih držav. In v tem je paradoksalnost njegovega početja: hkrati trdi, da so Ašanti bili na poti lastnega političnega organiziranja, obenem pa želi pokazati, kako je prav to lastno politično organiziranje podobno nacionalni državi. Izkaže se, da je tudi njemu osrednji referent nacionalna država kot ključna oblika političnega organiziranja.

Zachernuck (2000) trdi, da je tovrstno razpravljanje in reflektiranje določujoče za premislek političnih idej afriških avtorjev. V okviru takih premislekov je, kot smo že poudarili, afriška misel reducirana na mimikrijo, golo posnemanje, v katerem ni



originalnosti, pristnosti, ni elementa samosvojesti. Celotno polje premislekov je na ta način pogojeno z dvema možnostima, z dvema izbirama, ki naj bi jo imeli afriški misleci na voljo: ali so se podvrgli vrednotam in védnostim Zahoda, ki so jih sprejemali predvsem prek izobraževalnih mehanizmov, ali pa so sposobni vzpostaviti neodvisno, samosvojo, na lastnih koreninah temelječi afriško kulturo, ki bo dobila moderno podobo.

V doktorskem delu smo z analizo specifičnih afriških političnih mislecev v 18. in 19. stoletju, katerih politične ideje smo genealoško brali kot utišane in marginalizirane védnosti, pokazali, da tovrstne razprave najprej zgrešijo v odgovoru, kaj sploh pomeni prevzemanje tega, kar naj bi bile inherentno zahodne ideje in koncepti ter prakticiranja oziroma materializacija politične organiziranosti. Če se argument enostavno zaključi na mestu, da so Afričani zgolj posnemovalci, potem je zahodna védnost predpostavljena kot nekaj univiverzalnega in nekaj, kar praktično ni mogoče postavljati pod vprašaj. Čeprav so afriški misleci pridobivali izobrazbo na Zahodu in prevzemali védnost ter osmišljevanja Afrike in afriške identitete, pa to ne pomeni, da je to posnemanje bilo nereflektirano, da v védnosti, ki so jo prevzeli, niso videli nasilnih elementov v smislu koncipiranja in kot pogoja materializiranja hierarhičnih odnosov. Prav zaradi tega se argument o posnemanju in prevzemanju političnih idej ne sme s tem zaključiti. Evropske ali zahodne ideje o imperiju, o kolonijah, njihovi vlogi in vlogi tamkajšnjih družbenopolitičnih skupnostih, kot smo pokazali, niso bile monolitne in zgodovinsko statične, temveč vedno fluidne in spremenljive, pri čemer je ta spremenljivost bila pogojena tudi z upori podjarmljenih, z njihovimi refleksijami vedno novih situacij, razmerij in odnosov. Afriški politični misleci so v tem smislu prispevali k formacijam kolonialnih védnosti, kolonialnih praks, obenem pa premišljali lasten status, status Afričanov, njihovih identitet, ki so se formirale v izredno širokem geografskem prostoru med ameriško, evropsko in afriško celino. Pristopi in ideje o Afriki in afriških identitetah tako Afričanov, kot tudi Afroameričanov in Britancev so izjemno raznolike, med seboj prepletajoče in nestatične. Ne nazadnje, tudi sami označevalci kot so Afroameričan, Afričan in Britanec so nikoli-povsem določeni, v konstantni soodvisnosti, tudi v smislu medsebojnega določanja. Afriški politični misleci so prevzemali različne identitete, se včasih naslavljali kot Britanci, drugič kot Afričani, temnopolti Američani ali

Angleži. Skratka, okolje vzpostavljajočega se in spremenljivega britanskega imperija je ponujal izredno raznovrstne in heterogene kontekste, v okviru katerih so subjekti delovali različno, sprejemali in konstituirali različne védnostne aparate in njim inherentne ideje ter misli. Zato je opredeljevati, kaj pomeni Afričan oziroma odgovarjati na vprašanje, kdo je Afričan in kdo ni, smiselno le v kolikor s tem preizprašujemo vlogo teh označevalcev ter prek njih reflektiramo, v kakšnih razmerjih moči in v kakšnih oblastnih odnosih so se vzpostavljali ter imeli specifično funkcijo. Prav zato, ker je obstajala ta hkratnost med sprejemanjem in sokonstituiranjem védnostnih režimov – če je sprejemanje in sokonstituiranje sploh smiselno razločevati in strogo deliti – je najmanj nejasno, kaj naj bi afriški politični misleci sploh posnemali.

Kot smo že dejali, so afriški politični misleci tekom 18. in 19. stoletja delovali v imperialnih kontekstih, ki so bili izjemno heterogeni, prav ta heterogenost pa je določala in hkrati večala kompleksnost dinamičnih tenzij med afriškimi družbami in populacijami nasploh, kar je pomenilo še dodaten element, ki je sodoločal in bil tematika idej afriških mislecev. Med drugim so procesi v okviru kolonizacije Afrike in vzpostavljanja britanskega imperija najprej bili utemeljeni primarno, a ne ekskluzivno, v okviru trgovskih (suženjskih) dejavnosti ter misijonarskih aktivnosti, kasneje pa se je vzpostavljala kot ključen v okviru kolonialnih režimov tudi mandat razvoja in zaščite manjvrednih ras oziroma nižje razvitih ljudstev, ki jih je bilo potrebno artikulirati v moderne družbe. Po drugi strani pa je ravno vprašanje razvitosti oziroma nerazvitosti in načinov pristopanja k urejanju odnosov med kompleksnim britanskim kolonialnim aparatom ter afriškimi ljudstvi predstavljalo polje, na katerem so se bili ostri politični boji, tudi v okviru vprašanja uvedbe abolicije ter kasneje prepovedi suženjstva.

V doktoratu smo sledili zgodovinskim (védnostnim, kolonialno-institucionalnim) kontekstom nastajanja političnih idej izbranih afriških avtorjev ter obenem reflektirali mimetičnost njihovih pozicij, delovanj, premišljevanj in formacij idej. Prav omenjeno posnemanje oziroma prevzemanje ali mimikrijo smo vzeli kot pomembno iztočnico, saj so afriški intelektualci nedvomno bili deležni tistega, čemur pogosto rečemo zahodni tip izobraževanja. Angleški jezik kot specifičen kontekst ter koncepti, ki so jih tekom izobraževanja do določene mere prevzeli, so jim omogočili,

da so bili sploh slišani in da so njihove analitične sposobnosti dobile formo razumljivosti. Angleški jezik je torej pogoj možnosti njihovega izražanja v smislu njihove konstitucije kot intelektualcev z relevantnimi odgovori na specifična aktualna družbenopolitična vprašanja in dileme. Že na tem nivoju so bili, rečeno nekoliko mehanicistično, produkt kolonialnega oziroma imperialnega sistema ter s tem ločeni od nepismenih in/ali neizobraženih delov koloniziranih populacij. Bili so produkt kolonialnega reda, ki je potreboval njihova znanja, kot izobraženci pa so imeli prednosti, ki jih ostali deli kolonizirane populacije niso imeli. Na povsem bazični ravni so na primer lahko komunicirali z Britanci ter dobili priložnosti biti povezovalni člen med kolonizatorji in oblastmi koloniziranih. Čeprav je mogoče iz tega potegniti argument, da so bili kot produkt zahodnega izobraževanja orodje kolonizatorjev in da so dobili priložnost sodelovanja v administrativnih in drugih političnih zadevah v nastajajočih kolonijah ter bili obenem tarča rasnih predsodkov in drugih načinov pokorjevanja, pa so bili v teh procesih izjemno aktivni, prožni, prilagodljivi, taktni in strateški. To, da so predstavljali pomemben člen v vzpostavljanju kolonialnih režimov so znali dobro izkoristiti; kot že rečeno, ne glede na to, kaj so počeli in kakšna je bila njihova funkcija oziroma položaj, so svojo mimetično pozicijo s pridom izkoriščali, se pogosto načrtno podrejali in sprejemali določene hierarhične konstelacije, tudi v namen možnosti kritičnega naslavljanja in reflektiranja teh hierarhij, podjarmljenj in možnosti upornih političnih praks.

Mimetičnost pozicij afriških političnih mislecev in njihovih idej je mogoče brati v delovanju in refleksijah Olaudah Equiana. Čeprav na primer Baker (1984) trdi, da je njegova misel tipično uporna in subverzivna, je takšen argument vse preveč reduktivističen. To sicer ne pomeni, da, kot smo pokazali, ni kritično naslavljal problematičnosti trgovine s sužnji in institucije suženjstva nasploh, vendar je ta kritika obenem priležna vzponu liberalizma in kapitalističnega reda in vsidrana vanju, njun intimni del, toda hkrati njuna kritika, njima uporna misel. Equinova politična misel je intervencija v času, ko je postalo vprašanje prepovedi trgovine s sužnji vse bolj aktualno, ko so bila v tem kontekstu naslovljena številna vprašanja gospodarske upravičenosti tovrstne trgovine in moralne upravičenosti trgovanja z ljudmi. Toda, kot opozarja David Brion Davis (1987), je abolicija odsevala potrebe in vrednote porajajočega se kapitalističnega reda. V tej konstelaciji je deloval tudi

Equiano; to so bili védnostni in materialni pogoji, ki so določali in v določeni meri vodili Equianove premisleke in formacijo političnih idej. Kot civiliziran primitivec, podjetni (osvobojeni) suženj in kot Anglo-Afričan je predstavljal epitom konstituiranja tega konteksta. Njegovo politično delo je zato potrebno brati kot strukturo v napetosti, kjer ni mogoče trditi, da je družbenopolitični sistem, v katerem je deloval, napadel neposredno 'od zunaj' in ga *ab initio* zavrnil, temveč je ta družbenopolitični kontekst zanj konstitutiven, je pogoj možnosti njegove kritike.

V tej luči je za Equiana zaslužnjevanje in trgovina temnopoltih Afričanov politično vprašanje, saj ustvarja neenaka razmerja med specifičnimi družbenopolitičnimi skupinami. Posebej pomembno je zanj vprašanje, kako se skozi specifične prakse vzdržuje ta red med sužnjelastniki in sužnji, kako je sužnje mogoče videti kot celovito skupnost, ki so podvrženi brutalnemu ravnanju in kako se ravno skozi nasilne prakse ustvarja vez med sužnji. Toda hkrati ne posplošuje, saj primerja status sužnjev, s katerimi lastniki ravnavo lepo in tistih, ki so podvrženi neprestanemu nasilju. Toda ne glede na razlike med njimi, je zanj problematičnost v prevladujočem ravnanju s sužnji, ki je bistveno zaznamovano z neprestanim pozicioniranjem sužnjev v sfero ne-svobode. Liberalni koncept svobode je za Equiana tisto, kar pripada, ali pa bi vsaj moralo pripadati, vsakemu posamezniku. Zato je njegova politična misel zaznamovana z reflektiranjem, kako posameznik postane svoboden in kaj svoboda je. Strategija, ki jo uporabi tudi v praksi, je utemeljena v zasebni lastnini kot ključni kategoriji prek katere si posameznik zagotovi avtonomnost in, v končni instanci, tudi svobodo. Suženj, ki je lastnina sužnjelastnika, mora sebe kot lastnino in s tem svojo svobodo, kupiti. Svoboda je zanj v tem smislu nekaj, s čimer je ne le mogoče, temveč tudi nujno potrebno trgovati. Fichtelberg (1993) učinkovito trdi, da je delovanje Equiana racionalizirano v okviru menjave, ki je zanj kot strategija na voljo. Ko si kot posameznik kupi svobodo, je njegov način delovanja in mišljenja mimetičen, saj gre za izjemno napetost med različnimi družbenimi statusi, ki so mu bili pripisani. Zanj status sužnja ni fiksna pozicija, temveč očitno fluidna, nekaj, kar je mogoče skozi politično aktivnost, sicer pogojeno z podjetniško logiko, spreminjati. Kljub temu, da njegova strategija ni pomenila neposredne grožnje obstoječim oblastnim režimom in je torej bila bistveno konservativna, je bila ravno zaradi njegovega mesta delovanja skrajno

subverzivna. Equianove akomodacije zato ne smemo brati kot subverzijo v strogem pomenu besede, kot nekaj, kar bi načenjalo red in strukturo prevladujočega tipa udejanjanja in delovanja družbenopolitičnih odnosov in razmerij, temveč kot mimetičnost v smislu iznajdljivosti in spodobnosti transformacije iz pozicije sužnja-objekta v akterja teh odnosov.

Tudi ko se njegova politična misel neposredno dotakne Afrike in afriške identitete, se kaže določena ambivalenca v smislu razpetosti med avtentičnostjo in njegovim prevzemanjem angleškosti. Če je izpostavljal svojo barvo kože in afriškost, je to v okviru svoje politične misli počel zato, da je lahko izgovarjal vsakršne refleksije z mesta nekoga, ki je britanski kulturi in družbenopolitičnim procesom zunanj, vendar je obenem skozi njegove ideje hkrati poudarjal prav umeščenost oziroma inkulturiranost v angleško družbo. O Afriki in afriški identiteti je želel soditi kot nekdo, ki je hkrati avtentičen Afričan, vendar obenem subjekt, ki svojo afriškost zna in zmore predstaviti v okviru angleške kulture. Ko reflektira značilnosti afriških družb, njihovo politično delovanje in osnovne principe, ki pogojujejo to delovanje, je kritičen do ocen, ki predpostavljajo zaostalost in barbarskost afriških družb, vendar pa želi pokazati, da je Afrika antiteza kompetitivnega individualizma britanske družbe in je torej utemeljena v drugačnih principih družbenopolitičnega delovanja, primarno v skupnosti kot pogoju družbenopolitičnega življenja.

Podobno kot za Equiana, je tudi za Samuela Ajayia Crowtherja eno izmed izhodišč politične misli premišljevanje razmerja med afriškimi in britanskimi kulturnimi značilnostmi in družbenopolitičnimi procesi ter načini upravljanja ter urejanja odnosov. Tako kot Equiano, je tudi Crowther v precep postavljajal dileme o kompatibilnosti različnih svetov in komunikacije med njimi. Na prvi pogled se zdi, da je Crowther neizpodbitno zagovarjal idejo o nazadnjaškosti, zaostalosti in nerazvitosti afriških ljudstev in ob tem v njihovem delovanju videl inherentno nasilje. Nasilje kot splošni in ne le pravladujoči, temveč določujoči, inherentni način konstituiranja odnosov med ljudstvi se zdi kot element, ki je v Crowtherjevi politični misli povsem jasen in nedvoumen. Toda skozi analizo njegove avtobiografije je mogoče pokazati, da je te splošne, morda celo prevladujoče podobe o Afričanih tistega obdobja, postavljajal s prikazovanjem skupnosti, v katero je bil vrojen, paradoksalen, in, v tej paradoksalnosti, mimetičen. To skupnost namreč reflektira

skozi prizmo složnosti in skupnega odločanja o zadevah. Morda je avtobiografija kot oblika reflektiranja pogosto odpuščena kot pristranska in subjektivna, vendar je zaradi tega nikakor ne smemo odpustiti kot nerelavnten prispevek k pojasnjevanju in analiziranju političnega načina delovanja afriških skupnosti. Ne glede na to, ali gre zgolj za idealiziranje podobe 'svoje' skupnosti kot posledico pripadanja, pa je ravno v sinhornem branju z njegovimi siceršnjimi premišljanji nasilja kot konstitutivnega elementa delovanja afriških družb nekaj, kar deluje kot drobec v misli, ki iztirja, moti in draži prevladujoče argumentacije oziroma prevladujočo védnost takratnega časa o afriških ljudstvih. Ob tem je ključno tudi njegovo reflektiranje kanibalizma kot politične prakse, ki naj bi jo izvajala nekatera ljudstva. Crowther jasno pokaže, kako je kanibalizem specifična politična strategija vzpostavljanja hierarhičnih odnosov v kontekstu boja za prevlado ene skupine nad drugo. To pomeni, da kanibalizma ni videl kot nekaj, kar gre pripisati afriškim ljudstvom kot njim imanentnega, temveč kot politično strategijo.

Crowther je relevanten politični mislec, zaznamovan z misijonarskim angažmajem, ker pokaže, tako skozi svojo misel, kot tudi svoj praktični angažma, kakšna je bila misijonarska logika v okviru vzpostavljaljočega se britanskega kolonialnega sistema v Afriki in kakšna je védnost, ki poganja, napaja in informira misijonarsko podjetje. Razkriva, kako je bilo misijonarstvo hkrati pomembno v smislu priležnosti in podpore uradnim kolonialnim administrativnim načinom upravljanja novih geografskih področij v Afriki, hkrati pa je mogoče videti, da je bilo misijonarstvo precej specifično v svojih ciljih in včasih nekompatibilno s kolonialnim oblastnim aparatom. Pogosto sta bili v ospredju, še posebej v okviru misijonskih dejavnosti, ne le ideja pokristjanjevanja, temveč, vzporedno s tem, tudi ideja civiliziranja afriških ljudstev. Crowther je tej ideji bil pripaden; že v okviru njegovih popisov z različnih misijonskih odprav, ki se jih je udeleževal, je jasen v svoji poziciji, da je za afriška ljudstva prevzemanje krščanske vere radikalen prelom s tradicionalnimi vrednotami in načinom družbenopolitičnega urejanja zadev, v tem prelomu pa tudi neposredna pot k napredku in razvoju. Toda prevzemanje krščanske vere v okviru misijonarskih dejavnosti nikakor ni bilo enostavno in ni delovalo po neki inerciji, temveč je zahtevalo izredno jasne strateške usmeritve misijonov pri koncipiranju potez, pogosto pa tudi izdelana strategija zaradi kompleksnosti različnih

družbenopolitičnih kontekstov na afriški celini ni prispevala k učinkovitemu pokristjanjevanju. Kakorkoli, Ajayi Crowther je bil kot izobražen temnopolti misijonar del misijonarske strategije; v misijonsko delo so bili temnopolti pogosto vključeni zato, ker so misijonarska društva predvidevala, da bodo različne afriške grupacije in njihovi pripadniki hitreje prevzeli vero, če bodo videli, da jo zagovarjajo tudi temnopolti, torej nekdo, ki je 'eden izmed njih'. Crowther je to svojo vlogo gotovo opravljal, vendar pa je ni sprejemal nereflektirano. Posebej natančno je reflektiral politična razmerja med evropskimi misijonarji in Afričani, ki so delovali v okviru misijonarskih politik ter premišljal hierarhičnost odnosov med njimi. Zavedal se je, da je vloga Afričanov pomembna in so od njih misijonarji, pa tudi kolonialni administratorji, vsaj do neke mere odvisni. Crowther je izpostavljal, bolj ali manj eksplicitno, da so Afričani most med evropskimi in afriškimi kulturami, povezava med kolonialnimi institucionalno-političnimi ureditvami in misijonarskimi podjetji na eni in afriškimi političnimi konteksti na drugi strani. Ker je vse to upošteval, je prevzemal in izkoriščal vlogo misijonarja kot funkcijo iskanja možnosti razvoja afriških ljudstev.

Med njegove pomembne prispevke k politični misli sodi gotovo tudi delo na področju jezikoslovja, saj je razumel jezik ne le kot sredstvo sporazumevanja, temveč kot politično orodje; kot sredstvo, prek katerega se sokonstiturajo materialni družbenopolitični konteksti. Jezik ima po njegovem neposredno funkcijo, skozi in prek katere se politična skupnost identificira in vzpostavlja ter neprestano reformira, (re)artikulira. Ob tem je ključno, da je s popisovanjem zgodovine specifičnih ljudstev izpostavljal spremenljivost družb, njihovo nestatičnost. Razmerja ne le v okviru afriških družb, temveč tudi nasploh, so po njegovem močno determinirana z oblastnimi vzorci, z načinom vladanja in urejanjem oblastnih odnosov. Zanj je specifična oblika vodenja politične skupnosti ključna in konstitutivna za njen ustroj, njeno delovanje in njeno naravnost v odnosu do drugih skupnosti.

Tudi James Africanus Beale Horton ni bil imun na problematiko delovanja in angažmaja Afričanov v okviru evropskih kolonialno-administrativnih aparatov. Sam je po izobraževanju postal del britanske vojske, ki je predstavljala podporne enote v vzpostavljajočih se kolonijah oziroma trgovskih postojankah na afriških obalah. V

tistem času je vprašanje zdravja kolonialnih administratorjev in drugih upravljavcev v Afriki ostajalo ključnega pomena, če naj bi britanski angažma na celini bil uspešen v smislu obvladovanja morda manj teritorijev, zato pa toliko bolj trgovskih poti in upravljanja raznovrstne produkcije na afriški celini. V času, ko je trgovina s sužnji bila odpravljena, je bila preusmeritev v druge tržne panoge ključnega pomena, ob tem pa se je postavljalo vprašanje o razsežnosti in smiselnosti britanskega angažmaja na celini. Eden izmed vzrokov za te pomisleke je tudi slabo prilagajanje evropskih kolonialistov na tamkajšnje podnebje in življenjske pogoje, zato je bila tudi medicinska služba, v okviru katere je deloval Horton, potrebna tudi v okviru vojske. Z natančnim branjem in refleksijo širšega vednostnega okvira o kolonialni medicini smo pokazali, kako je bila ta pogojena z različnimi praksami 's terena' in nikakor ne okvir, ki bi ga medicinski delavci na terenu zgolj uporabljali oziroma aplicirali. Del konstitucije medicinske védnosti kot enega bistvenih elementov možnosti vzpostavljanja britanskega imperija tudi v Afriki, je predstavljalo tudi Hortonovo terensko in znanstveno delo. Kar je pomembno v okviru njegove politične misli v navezavi na kolonialno medicino je, da jo je videl kot del zagotavljanja učinkovitega upravljanja populacij ter, kar je enako pomembno, čim bolj nemotene trgovske izmenjave med britanskimi in afriškimi trgovci. Za tovrstne procese je artikuliral ustanovitev posebnih političnih institucij, ki bi učinkovito nadzorovale primerno saniteto v naseljenih območjih in bi na ta način skrbele ne le za zdravje kolonialnih administratorjev, temveč tudi Afričanov. Če je mogoče Hortona brati kot političnega misleca, ki posega na in hkrati izhaja iz polja tropske oziroma kolonialne medicine, pa je hkrati potrebno izpostaviti tudi njegovo mimetično pozicijo v okviru tega polja. Delovanje v britanski vojski ni razumel kot strogo podložnost ukazom nadrejenih, temveč je skušal v okvir tropske medicine postavljati tudi védnost afriških ljudstev o tamkajšnjih boleznih ter prikazovati njihove dosežke ter razumevanja specifičnih vremenskih in podnebnih vplivov na človeka. Izrazito prodorna je bila njegova ideja o potrebi po političnem urejanju in odpravljanju vzrokov za umrljivost in zaščito populacij.

Njegova politična misel pa nikakor ni bila omejena zgolj na politične prakse v okviru tropske medicine in potreb kolonialistov za zaščito njihovega zdravja in življenj, temveč je reflektiral in podajal ideje tudi o politični moči kolonialistov *vis-à-vis*



afriškim populacijam, pri čemer je v ospredje postavljala predvsem mehanizme in orodja dominacije, ki so slonela na rasističnih idejah. Izpostavljala je predvsem, kako so nekateri evropski teoretiki ali znanstveniki legitimirali ideje o večvrednosti in nadrejeni poziciji belopoltnih, hkrati pa je te ideje skušal zavračati in dokazovati nesmiselnost tovrstnih trditev. Tudi v kontekstu naslavljanja rasizma in inferiornosti Afričanov je bil v artikuliranju svoje pozicije skrajno ambivalenten. Če se zdi, da je prevzel idejo o neciviliziranosti Afričanov in njihovi potrebi po razvoju, pa je hkrati trdil, da ta neciviliziranost ni posledica mentalnega zaostajanja za evropskimi ljudstvi, niti nekaj, kar bi bilo inherentno Afričanom, temveč posledica različnih poti razvoja. Vlogo britanskih kolonialnih upravljavcev pri usmerjanju Afričanov na pot razvoja in civiliziranja je videl v pozitivni luči, kar je še eden izmed paradoksov. V nadrejeni in dominantni vlogi kolonialistov je videl represivnost in nasilje nad afriško kulturo, vendar po drugi strani zavračal njihov ne-angažma. Kot rešitev tega paradoksa je videl postopno politično osamosvojitve afriških ljudstev, pri čemer ni predpostavljala enostavne poti in zgolj ene same formule oziroma oblike te osamosvojitve. Razumel je različnost in heterogenost kontekstov različnih afriških populacij in se zavedal, da so zgodovinske utemeljenosti vsake od njih pomembne za nadaljnji politični razvoj. V tem oziru je tudi predlagal različne politične sisteme za različne afriške populacije oziroma politične skupine. Ne glede na to, ali so bili njegovi predlogi naivni ali nenatančno utemeljeni – kar je že samo po sebi stvar interpretacij – pa je pokazal, da je afriške politične skupnosti dojemal kot spremenljive entitete, ki imajo specifične značilnosti, vendar obenem tesno povezane in v odnosih z drugimi entitetami, pri čemer so ti odnosi močno določujoči in utemeljujoči za vsako izmed njih. Prav tako ni prezrl, da je prisotnost kolonialnih sil pomembno sokonstituirala teren in delovanje takratnih afriških družbenopolitičnih skupnosti in v koncipiranju njihovega prihodnjega političnega razvoja to tudi upošteval.

Edward Wilmot Blyden je pri naslavljanju vprašanja politične prihodnosti afriških skupnosti bil veliko manj jasen in precizen, kot je bil Horton. Predvideval je sicer umik kolonialnih oziroma imperialnih sil z afriškega kontinenta, vendar ob tem poudarjal le, da bi se morala Zahodna Afrika in v njej živeče afriške populacije združiti v eno samo politično entiteto. V tej njegovi gesti je tudi zametek

panafrikanizma. Zaradi tega je Blyden pogosto imenovan za očeta afriškega nacionalizma in/ali panafrikanizma, vendar je tovrstno opredeljevanje Blydna čista redukcija njegove kompleksne politične misli. Ukalupljanje Blydna oziroma njegove misli na zgolj eno samo področje ni le nasilno dejanje v smislu nereflektiranja drugih področij in konceptov, ki jih je premišljeval, temveč pomeni tudi predstavljanje avtorja kot subjekta s koherentnimi in celovitimi idejami, zvedene in usmerjene zgolj na eno samo polje. Ravno Blyden je tisti, ki ga nekoherentnost, ne-celovitost in heterogenost političnih idej zaznamuje, vendar ravno ta nekoherentnost, ne-celovitost in heterogenost pomenijo vir inovativnosti njegove misli.

Podobno kot Horton je tudi Blyden veliko svojih refleksij posvetil vprašanju rasizma ter oblastnih odnosov, ki so se vzpostavljali na podlagi rasističnih konceptov in političnih praks ter tudi odnosov med ne le temnopoltimi in svetlopoltimi, temveč tudi med, na primer, mulati in temnopoltimi. V svoji kritiki mentalne podrejenosti oziroma inferiornosti Afričanov je naslavljajal predvsem že obstoječa (takrat) znanstvena dokazovanja o naravnih (omejenih) predispozicijah Afričanov, pri čemer je pri tem kritičnem naslavljanju naredil, lahko rečemo, korak dlje kot Horton. Če je Horton obstal zgolj pri zavrnitvi idej o inferiornosti temnopoltih, je Blyden trdil, da je v umskih sposobnostih temnopolti človek celo bolj sposoben od svetlopoltega. Uporabil je torej enak argument, kot so ga uporabljali rasistični avtorji; morda se zdi na prvi pogled, da je tudi Blyden v svojih idejah rasist(ičen), vendar je subverzija ravno v tem: kako bolj jasno predstaviti absurdnost rasističnih argumentov kot to, da jih sprevrneš in uporabiš v prid svojega argumenta? S postavitvijo ene rasistične pozicije v nasprotje z drugo je Blydnova strategija na ravni védnosti bila, kako razkriti ter razgaliti obstoječe oblastne prakse, hierarhizacije in podjarmljenja.

Vsekakor je Blyden eden izmed tistih avtorjev, ki želi historično premisliti afriško identiteto ter pokazati, kako se formira tisto, čemur je pravil 'afriška osebnost'. Čeprav je ravno skozi historično dimenzijo pokazal, da biti Afričan pomeni v vsakem zgodovinskem obdobju (lahko) nekaj drugega, je obenem generaliziral; želel je predstaviti nekatere značilnosti in kulturne identitetne poteze Afričanov, ki so značilne zanje. Vendar je zanimivo, da te značilnosti podaja praktično vseskozi prek razlikovanja do evropske kulture. Toda, kot že rečeno, po drugi strani razvoj politične realnosti afriških ljudstev historizira in ravno prek historične perspektive

opozarja na to, da so afriške populacije med seboj imele politične odnose: sklepala so zaveznitva, se vojskovala in v teh kontekstih pridobivala ali izgubljala politično moč. Vsekakor ta dinamika, ki jo vpelje, razbija idejo o statičnosti afriških ljudstev. To pokaže tudi v okviru premisleka o vplivu ver – krščanske napram islamski – na način delovanja afriških družbenopolitičnih skupin, saj pokaže, da delovanje afriških skupin z različnimi prevladujočimi verami ne delujejo na enak način, se politično ne konstituirajo enako in imajo drugačne družbenopolitične norme.

Afriško identiteto je tesno povezoval tudi z vlogo izobraževanja v Afriki. Po eni strani je ugotavljal, da je afriška identiteta nekaj, kar je neposredno povezano s praksami in védnostjo, ki nimajo temelja v evropskih védnostih in v evropskih izobraževalnih sistemih. Afriškost je v tem smislu premišljal kot nekaj samoniklega in hkrati kot nekaj, kar evropski izobraževalni sistemi uničujejo in deformirajo. Prek tega je dokazoval, da je izobraževanje na Zahodu instrument, prek katerega evropske kolonialne sile bolj ali manj uspešno reartikulirajo afriške vrednote in prilagajajo afriške družbe evropskim oziroma zahodnim normam. Blyden je v tem smislu dokazoval, da je izobraževanje eden osnovnih političnih strateških mehanizmov, prek katerega se vzpostavlja specifična védnost o Afriki in Afričanih, hkrati pa predstavlja pogoj transformacije afriških populacij, ki jih nato lažje in bolj učinkovito upravljajo. Njegova pozicija je, vnovič, na tem mestu mimetična, saj je sam izkoristil izobraževalne mehanizme, da je uspešno artikuliral svoje politične ideje, vendar hkrati ravno te mehanizme nato tudi kritično reflektiral skozi prizmo njihove politične funkcije v smislu integralnega dela oblastnih kolonialnih mehanizmov.

## LITERATURA

- Abraham, William Emmanuel. 1962. *The Mind of Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- ACS. 1867. *Fiftieth annual report of the American Colonization Society with the proceedings of the annual meeting and of the board of directors, January 15 and 16, 1867*. Washington, D.C.: American Colonization Society.
- Adéèkó, Adélékè. 2009. Writing Africa under the Shadow of Slavery: Quaque, Wheatley, and Crowther. *Research in African Literatures* 40 (4): 1–24.
- Adelaja, Kola. 1969. Sources in African Political Thought. I. Blyden and the Impact of Religion in the Emergence of African Political Thought. *Présence Africaine* (70): 7–26.
- 1971. Sources in African Political Thought II. The Concept of 'African Personality': its Meaning and Significance in the Political Thought of Blyden. *Présence Africaine*: 49–72.
- Adeloye, Adelola. 1974. Some early Nigerian doctors and their contribution to modern medicine in West Africa. *Medical history* 18 (3): 275–293.
- Adi, Hakim. 2000. Pan-Africanism and West African Nationalism in Britain. *African Studies Review* 43 (1): 69–82.
- Adi, Hakim in Marika Sherwood. 2003. *Pan-African history: political figures from Africa and the Diaspora since 1787*. London; New York: Routledge.
- Ahluwalia, D. Pal S. 2000. *Politics and post-colonial theory: African inflections*. London: Routledge.
- Ajayi, J. F. Ade. 2001. *A patriot to the core: Bishop Ajayi Crowther*. Abuja: Spectrum Books.
- Alake, Christopher. 1993. Early Descriptions of the Yoruba Language: the work of Samuel Ajayi Crowther. V *La chaîne sur la Genèse : édition intégrale*. IV, *Chapitres 29 à 50*, ur. P. Desmet, L. Jooken, P. Schmitter in P. Swiggers, 427–443. Louvain: Peeters.
- Allen, Amy. 2011. Foucault and the politics of our selves. *History of the Human Sciences* 24 (4): 43–59.
- Althusser, Louis. 2005. *For Marx*. London: Verso.

- Amin, Samir. 1972. Underdevelopment and Dependence in Black Africa: Historical Origin. *Journal of Peace Research* 9 (2): 105–119.
- 1974. *Accumulation on a world scale: a critique of the theory of underdevelopment*. New York: Monthly Review Press.
- 1976. *Unequal development: an essay on the social formations of peripheral capitalism*. Hassocks: Harvester Press.
- 2009. *Eurocentrism: modernity, religion, and democracy : a critique of Eurocentrism and culturalism*. New York, NY: Monthly Review Press.
- Anderson, Benjamin J. K. in Edward Wilmot Blyden. 1870. *Narrative of a journey to Musardu, the capital of the western Mandingoes*. New York: S.W. Green, Printer.
- Andrew, Edward. 1975. A Note on the Unity of Theory and Practice in Marx and Nietzsche. *Political Theory* 3 (3): 305–316.
- Apter, Andrew Herman. 1992. *Black critics & kings: the hermeneutics of power in Yoruba society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Armitage, David. 2004. *The Ideological Origins of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnold, David. 1996. Introduction. V *Warm climates and western medicine: the emergence of tropical medicine, 1500-1900*, ur. D. Arnold, 1–19. Amsterdam: Rodopi.
- 1996. *Warm climates and western medicine: the emergence of tropical medicine, 1500-1900*. Amsterdam: Rodopi.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimor: Johns Hopkins University Press.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths in Helen Tiffin, ur. 1995. *The post-colonial studies reader*. London: Routledge.
- Atmore, Anthony E. 1984. The Extra-European Foundations of British Imperialism: Towards a Reassessment. V *British imperialism in the nineteenth century*, ur. C. C. Eldridge, 106–125. New York: St. Martin's Press.
- Austen, Ralph A. in Woodruff D. Smith. 1969. Images of Africa and British Slave-Trade Abolition: The Transition to an Imperialist Ideology, 1787-1807. *African Historical Studies* 2 (1): 69–83.

- Ayandele, Emmanuel Ayankanmi. 1974. *The Educated Elite in the Nigerian Society*. Ibadan: Ibadan University Press.
- 1979. *African historical studies*. London; Totowa, N.J.: Frank Cass.
- Baker, Houston A. 1984. *Blues, ideology, and Afro-American literature: A vernacular theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bakhtin, Mikhail Mikhaïlovich. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays, Michael Holquist, ur.* Austin: University of Texas Press.
- Ball, Terence ur. 1977. *Political Theory and Praxis: New Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota.
- 1991. Whither political theory? V *Political Science: The theory and practice of political science*, ur. W. J. Crotty, 57–76. Evanston: Northwestern University Press.
- 2007. Political Theory and Political Science: Can This Marriage Be Saved? *Theoria* 54: 1–22.
- Balot, Ryan K. 2006. *Greek political thought*. Malden, MA: Blackwell.
- Baran, Paul Alexander in Paul Marlor Sweezy. 1968. *Monopoly capital*. New York; London: Monthly Review Press.
- Bavaj, Riccardo. 2011. "The West" a conceptual exploration. Dostopno prek <http://www.ieg-ego.eu/bavajr-2011-en> (12. oktober 2011).
- Bayart, Jean-François. 2000. Africa in the world: a history of extraversion. *African Affairs* 99 (395):217–267.
- Bell, Duncan S. A. 2006. Empire and International Relations in Victorian Political Thought. *The Historical Journal* 49 (01): 281–298.
- Bender, Thomas, ed. 1992. *The Antislavery Debate: Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*. Berkeley: University of California Press.
- Berg, Elliot J. 1993. *Rethinking technical cooperation: Reforms for capacity building in Africa*. New York: UNDP.
- Berlin, Isaiah. 1962. Does political theory still exist? V *Philosophy, Politics and Society*, ur. P. Laslett in W. G. Runciman, 1–33. Oxford: Blackwell.
- Bevir, Mark. 1994. Objectivity in History. *History and Theory* 33 (3): 328–344.
- 2000. Review: Begriffsgeschichte. *History and Theory* 39 (2): 273–284.

- 2000. The Role of Contexts in Understanding and Explanation. *Human Studies* 23 (4): 395–411.
- 2006. Political Studies as Narrative and Science, 1880–2000. *Political Studies* 54 (3): 583–606.
- 2008. What is Genealogy? *Journal of the Philosophy of History* 2 (3): 263–275.
- 2009. Contextualism: From Modernist Method to Post-analytic Historicism? *Journal of the Philosophy of History* 3 (3): 211–224.
- Bhabha, Homi K. 1990. *Nation and narration*. London: Routledge.
- 1994. *The location of culture*. London: Routledge.
- Black, Antony. 2001. *The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present*. New York: Routledge.
- Blaut, J. M. 1975. Imperialism: The Marxist theory and its evolution. *Antipode* 7 (1):1–19.
- Bledsoe, Caroline. 1992. The Cultural Transformation of Western Education in Sierra Leone. *Africa: Journal of the International African Institute* 62 (2): 182–202.
- Blyden, Edward Wilmot, ur. 1862. *Liberia's offering: being addresses, sermons, etc.* New York: John A. Gray.
- 1862. A Vindication of the African Race: Being a Breif Examination of the Arguments in Favor of African Inferiority. V *Liberia's offering: being addresses, sermons, etc.*, ur. E. W. Blyden, 29–64. New York: John A. Gray.
- 1905. *West Africa before Europe, and other addresses, delivered in England in 1901 and 1903*. London: C.M. Phillips.
- 1971. On Mixed Races in Liberia. V *Black spokesman: selected published writings of Edward Wilmot Blyden*, ur. H. Lynch, 386–389. London: Cass.
- [1888] 1994. *Christianity, Islam and the Negro Race* Baltimore: Black Classic Press.
- [1908] 1994. *African Life and Customs*. Baltimore: Black Classic Press.
- [1908] 1969. *African Life and Customs*. London: African Publications Society.
- Boele van Hensbroek, Pieter. 1999. *Political discourses in African thought: 1860 to the present*. Westport: Praeger.
- Boley, G. E. Saigbe. 1983. *Liberia, the rise and fall of the first republic*. London; New York: MacMillan Publishers.

- Bour, Isabelle. 2008. Locke, Richardson, and Austen: Or, How to Become a Gentleman. *Persuasions: The Jane Austen Journal* 30.
- Bowen, Thomas Jefferson. 1857. *Central Africa: adventures and missionary labors in several countries in the interior of Africa, from 1849 to 1856*. Charleston: Southern Baptist Publication Society.
- Braidwood, Stephen. 1994. *Black poor and white philanthropists: London's black and the foundation of the Sierra Leone Settlement, 1786-1791*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Breisach, Ernst. 2007. *Historiography: ancient, medieval, & modern*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Brewer, Anthony. 1990. *Marxist theories of imperialism: a critical survey*. 2nd ed. ed. London: Routledge.
- Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann in Thomas Lemke. 2011. *Governmentality: current issues and future challenges*. New York: Routledge.
- Brown, Christopher Leslie. 2006. *Moral capital: foundations of British abolitionism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Brown, Lee M. 2004. *African philosophy: new and traditional perspectives*. Oxford University Press: Oxford.
- Brown, Robert T. 1973. Fernando Po and the Anti-Sierra Leonean Campaign: 1826-1834. *The International Journal of African Historical Studies* 6 (2): 249–264.
- Burgess, John William. 1891. *Political Science and Comparative Constitutional Law*. Boston: Ginn and Co.
- Burin, Eric. 2005. *Slavery and the peculiar solution: a history of the American Colonization Society*. Gainesville: University Press of Florida.
- Buxton, Thomas Fowell. 1839. *The African slave trade*. London: John Murray.
- 1850. *Memoirs of Sir Thomas Fowell Buxton: Edited by his son Charles Buxton*. London: John Murray.
- C.F. 1981. Review: Blyden's Letters. *The Journal of African History* 22 (1): 116–117.
- Canny, Nicholas P. 1998. The Origins of Empire: An Introduction. V *The Oxford history of the British Empire. British overseas enterprise to the close of the seventeenth century*, ur. N. P. Canny, 1–33. Oxford: Oxford University Press.



- Carlos, Ann M. in Jamie Brown Kruse. 1996. The Decline of the Royal African Company: Fringe Firms and the Role of the Charter. *The Economic History Review* 49 (2): 291–313.
- Carretta, Vincent. 1999. Introduction. V *Quobna Ottobah Cugoano: Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Other Writings*, ur. V. Carretta. New York: Penguin.
- 1999. Olaudah Equiano or Gustavus Vassa? New light on an eighteenth-century question of identity. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 20 (3): 96–105.
- 2000. Defining a gentleman: the status of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa. *Language Sciences* 22 (3): 385–399.
- 2003. Explanatory and Textual Notes. V *Equiano, Olaudah. The Interesting Narrative and Other Writings.*, ur. V. Carreta. New York: Penguin.
- Caulker, Tcho Mbaimba. 2009. *The African-British long eighteenth century: an analysis of African-British treaties, colonial economics, and anthropological discourse*. Lexington Books: Lanham, MD.
- Cavarero, Adriana. 2002. Politicizing Theory. *Political Theory* 30 (4): 506–532.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Provincializing Europe*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Clapham, Christopher. 1970. The Context of African Political Thought. *The Journal of Modern African Studies* 8 (1): 1–13.
- Clark, Elizabeth Ann. 2004. *History, theory, text: historians and the linguistic turn*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clarke, Kamari Maxine. 2002. Governmentality, Modernity and the Historical Politics of Òyó-Hegemony in Yorùbá Transnational Revivalism. *Anthropologica* 44 (2): 271–293.
- Clarkson, Thomas. 1786. *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, Particularly the African, translated from a Latin Dissertation, which was honoured with the first prize in the University of Cambridge, for the year 1785, with additions*. London: Joseph Crukshank.
- Cleve, George van. 2006. "Somerset's Case" and Its Antecedents in Imperial Perspective. *Law and History Review* 24 (3): 601–645.

- Coe, Cati. 2002. Educating an African Leadership: Achimota and the Teaching of African Culture in the Gold Coast. *Africa Today* 49 (3): 23–44.
- Cohen, Sande. 1978. Structuralism and the Writing of Intellectual History. *History and Theory* 17 (2): 175–206.
- Collingwood, Robin G. 1946. *The idea of history*. London: Oxford University Press.
- Collini, Stefan, Donald Winch in John W. Burrow. 1987. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth Century Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conklin, Alice L. 1997. *A mission to civilize: the republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Conyers, James L. 2009. Edward Wilmot Blyden and the African Personality: A Discourse on African Cultural Identity. V *Racial structure & radical politics in the African diaspora*, ur. J. L. Conyers, 143–1160. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Cooper, Frederick. 1994. Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History. *The American Historical Review* 99 (5): 1516–1545.
- 2005. *Colonialism in question: Theory, knowledge, history*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press Berkeley.
- Cox, James L. in Gerrie ter Haar. 2003. *Uniquely African?: African Christian identity from cultural and historical perspectives*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Cox, Jeffrey. 2008. *The British missionary enterprise since 1700*. New York; London: Routledge.
- Critchley, Simon. 1999. Introduction: what is Continental philosophy? V *A companion to continental philosophy*, ur. S. Critchley in W. R. Schroeder, 1–17. Malden: Blackwell.
- Crowther, Samuel. 1852. *A grammar of the Yoruba language*. London: Seeleys.
- 1852. *A vocabulary of the yoruba language*. London: Seeleys.
- 1855. *Journal of an expedition up the Niger and Tshadda rivers undertaken by Macgregor Laird, Esq. in connection with the British Government, in 1854*. London: Church Missionary House.
- Curtin, Philip. D. 1961. "The White Man's Grave:" Image and Reality, 1780-1850. *The Journal of British Studies* 1 (1):94–110.

- 1964. *The Image of Africa: British Ideas and Actions, 1780-1850. Volume 1.* Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- 1968. Review: The Origins of Modern African Thought: Its Development in West Africa During the Nineteenth and Twentieth Centuries by Robert W. July. *The American Historical Review* 74 (2): 683–684.
- 1989. *Death by migration: Europe's encounter with the tropical world in the nineteenth century.* Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- 1990. The End of the "White Man's Grave"? Nineteenth-Century Mortality in West Africa. *Journal of Interdisciplinary History* 21 (1): 63–88.
- Curtin, Philip D. in Jan Vansina. 1964. Sources of the Nineteenth Century Atlantic Slave Trade. *The Journal of African History* 5 (2): 185–208.
- Davidson, Basil. 1992. *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-state.* New York: Times Books.
- Davies, K. Gordon. 1957. *The Royal African Company.* Longmans Green: London.
- Davis, David Brion. 1987. Capitalism, Abolitionism, and Hegemony. V *British Capitalism and Caribbean Slavery: The Legacy of Eric Williams*, ur. B. Solow in S. Engerman, 209–227. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823.* Ithaca: Cornell University Press.
- Dean, Mitchell. 1994. *Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology.* London: Routledge.
- Diop, Cheikh Anta. 1986. Origin of Ancient Egyptians. V *Great African thinkers Cheikh Anta Diop*, ur. I. V. Sertima, 35–63. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
- Dobbs, Betty Jo Teeter. 2000. Newton as Final Cause and First Mover. V *Rethinking the Scientific Revolution*, ur. M. J. Osler, 25–40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dolar, Mladen, ur. 2007. *Althusser.* Ljubljana: Analecta.
- Douglass, Frederick. 1882. *The life and times of Frederick Douglass: from 1817-1882.* London: Christian Age Office.
- Drescher, Seymour. 1977. *Econocide: British slavery in the era of abolition.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- 1990. The Ending of the Slave Trade and the Evolution of European Scientific Racism. *Social Science History* 14 (3): 415–450.
- 1994. Whose abolition? Popular pressure and the ending of the British slave trade. *Past and Present* 143 (1): 136–166.
- 2007. Public Opinion and Parliament in the Abolition of the British Slave Trade. *Parliamentary History* 26 (Supplement): 42–65.
- Du Bois, W. E. B. 2007. *The souls of Black folk*. Oxford: Oxford University Press.
- Earley, Samantha Manchester. 2003. Writing from the Center or the Margins? Olaudah Equiano's Writing Life Reassessed. *African Studies Review* 46 (3): 1–16.
- Echeruo, Michael J. C. 1992. Edward W. Blyden, W. E. B. Du Bois, and the 'Color Complex'. *The Journal of Modern African Studies* 30 (4): 669–684.
- Edwards, Paul Geoffrey in David Dabydeen. 1991. *Black writers in Britain, 1760-1890*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Elliott, John Huxtable. 2006. *Empires of the Atlantic world: Britain and Spain in America, 1492-1830*. New Haven: Yale University Press.
- Elton, Geoffrey Rudolph. 1991. *Return to essentials: some reflections on the present state of historical study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emerson, Rupert. 1960. *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African People*. Boston: Beacon.
- Emerson, Rupert in Martin Kilson. 1965. *The political awakening of Africa*. Englewood Hills, N.J.: Prentice-Hall.
- Engerman, Stanley L. 1982. Economic Adjustments to Emancipation in the United States and British West Indies. *Journal of Interdisciplinary History* 13 (2): 191–220.
- Equiano, Olaudah. [1789] 2003. *The Interesting Narrative and Other Writings, ur. Vincent Carreta*. New York: Penguin.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development: The making and unmaking of the Third World, 1945-1992*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Evans, Lucy. 2009. The Black Atlantic: Exploring Gilroy's legacy. *Atlantic Studies: Literary, Cultural and Historical Perspectives* 6 (2): 255–268.

- Fage, J. D. 1969. Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History. *The Journal of African History* 10 (3): 393–404.
- Falola, Toyin. 2001. *Nationalism and African intellectuals*. Rochester: University of Rochester Press.
- Fanon, Frantz. [1952] 1986. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- [1961] 1967. *The Wretched of the Earth*. London: Penguin.
- Fichtelberg, Joseph. 1993. Word between Worlds: The Economy of Equiano's Narrative. *American Literary History* 5 (3): 459–480.
- Follett, Richard R. 2008. After Emancipation: Thomas Fowell Buxton and Evangelical Politics in the 1830s. *Parliamentary History* 27 (1): 119–129.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977 (Gordon C. Ed.)*. Brighton, Sussex: Harvester Press.
- 1982. *The archaeology of knowledge; and the discourse on language*. Translated by A. Sheridan. New York: Pantheon Books.
- 1982. The Subject and Power. *Critical Inquiry* 8 (4): 777–795.
- 1984. Nietzsche, Genealogy, History. V *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ur. P. Rabinow, 76–100. New York: Pantheon Books.
- 1984. Polemics, Politics, and Problemizations: An Interview With Michel Foucault, ur. P. Rabinow. New York: Pantheon Books.
- 1988. *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings of Michel Foucault*. New York: Routledge.
- 1991. Question of Method. V *The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault.* , ur. G. Burchell, C. Gordon in P. Miller, 73–86. Chicago: University of Chicago Press.
- 1991. *Vednost-Oblast-Subjekt*. Ljubljana: Krt.
- 1995. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage.
- 1998. What Is an Author? V *Aesthetics, method, and epistemology. Essential Works of Foucault, 1954-1984, Vol. 2*, ur. J. D. Faubion, 205–222. New York: The New Press.
- 2001. *Arheologija vednosti*. Prevod U. Grilc in M. Dolar. Ljubljana: Studia humanitatis.

- 2001. *Power. Essential works of Foucault, 1954–1984, Vol. 3*. London: Allen Lane & The Penguin Press.
- 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*. New York: Picador.
- 2006. *History of madness*. London: Routledge.
- 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. New York: Palgrave Macmillan.
- Franco, Paul. 2004. *Michael Oakeshott: An Introduction*. New Haven: Yale University Press.
- Fredrickson, George M. 2002. *Racism: a short history*. Princeton: Princeton University Press.
- Frenkel, M. Yu. 1974. Edward Blyden and the Concept of African Personality. *African Affairs* 73 (292): 277–289.
- Fryer, Peter. 1984. *Staying power: the history of black people in Britain*. London: Pluto Press.
- Fyfe, Christopher. 1972. *Africanus Horton, 1835–1883, West African scientist and patriot*. New York: Oxford University Press.
- 1962. *A history of Sierra Leone*. London: Oxford University Press.
- Gates, Henry Louis, Jr. 1988. *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press.
- 1998. Introduction: The Talking Book. V *Pioneers of the Black Atlantic: five slave narratives from the Enlightenment, 1772–1815*, ur. H. L. Gates, Jr. in L. A. William, 1–30. Washington: Counterpoint.
- Gates, Henry Louis, Jr. in L. Andrews William, ur. 1998. *Pioneers of the Black Atlantic: five slave narratives from the Enlightenment, 1772–1815*. Washington: Counterpoint.
- George, Òlakunle. 2002. The "Native" Missionary, the African Novel, and In-between. *NOVEL: A Forum on Fiction* 36 (1): 5–25.
- Geuss, R. 2002. Genealogy as Critique. *European Journal of Philosophy* 10 (2):209–215.

- Gilroy, Paul. 1993. *Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. London: Verso.
- Gran, Peter. 1996. *Beyond Eurocentrism: a new view of modern world history*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Grundy, Kenneth W. 1966. Recent Contributions to the Study of African Political Thought. *World Politics* 18 (4): 674–689.
- Guha, Ranjit. 1989. Dominance without Hegemony and its Historiography. V *Subaltern studies: writings on South Asian history and society*. 6., ur. R. Guha. Delhi: Oxford University Press.
- Gunnell, John G. 1988. American Political Science, Liberalism, and the Invention of Political Theory. *The American Political Science Review* 82 (1): 71–87.
- 1993. *The descent of political theory: the genealogy of an American vocation*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1997. Why There Cannot Be a Theory of Politics. *Polity* 29 (4): 519–537.
- Hague, William. 2007. *William Wilberforce: The Life of the Great Anti-slave Trade Campaigner*. London: Harper Press.
- Hall, Catherine. 2002. *Civilising subjects: colony and metropole in the English imagination, 1830-1867*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, Stuart. 2001. Foucault: Power, knowledge and discourse. V *Discourse theory and practice: A reader*, ur. M. Wetherell, S. Taylor in S. J. Yates, 72–81. London: Sage.
- Haller, John S. 1970. The Species Problem: Nineteenth-Century Concepts of Racial Inferiority in the Origin of Man Controversy. *American Anthropologist* 72 (6): 1319–1329.
- Hampsher-Monk, Iain. 1992. *A history of modern political thought: major political thinkers from Hobbes*. Oxford: Blackwell.
- Harlow, Vincent T. 1952. *The founding of the second British empire. Vol 1. Discovery and revolution*. London: Longmans.
- 1964. *The founding of the second British Empire. Vol 2. New continents and changing values*. London: Longmans.
- Harrison, Mark. 2010. *Medicine in an age of commerce and empire: Britain and its tropical colonies, 1660-1830*. Oxford: Oxford University Press.

- Hawkins, Sean in Philip D. Morgan. 2004. Blacks and the British Empire: An Introduction. V *Black Experience and the Empire*, ur. P. D. Morgan in S. Hawkins, 1–29. Oxford: Oxford University Press.
- Haynes, Douglas M. 1996. Social Status and Imperial Service: Tropical Medicine and the British Medical Profession in the Nineteenth Century. V *Warm Climates and Western Medicine: The Emergence of Tropical Medicine, 1500-1900*, ur. D. Arnold, 208–226. Amsterdam: Rodopi.
- Held, David. 1991. Editor's Introduction. V *Political Theory Today*, ur. D. Held, 1–22. Stanford: Stanford University Press.
- Henriksen, Thomas H. 1975. African Intellectual Influences on Black Americans: The Role of Edward W. Blyden. *Phylon (1960-)* 36 (3): 279–290.
- Herbst, Jeffrey Ira. 2000. *States and power in Africa: comparative lessons in authority and control*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hilferding, Rudolf. [1910] 1981. *Finance capital: a study of the latest phase of capitalist development*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hinks, Peter in John McKivigan, ur. 2007. *Encyclopedia of antislavery and abolition. Volumes 1 & 2*. Westport, Conn: Greenwood Press.
- Hiskett, Mervyn. 1984. *The development of Islam in West Africa*. London; New York: Longman.
- Hobson, John Atkinson. [1902] 2005. *Imperialism: a study*. 3rd ed. ed. New York: Cosimo.
- Hodge, Alison. 1971. The Training of Missionaries for Africa: The Church Missionary Society's Training College at Islington, 1900-1915. *Journal of Religion in Africa* 4 (2): 81–96.
- Hodgkin, Thomas. 1956. *African Nationalism in Colonial Africa*. London: Muller.
- Holt, Thomas C. 1990. Review: Explaining Abolition. *Journal of Social History* 24 (2): 371–378.
- Hook, Derek. 2005. Genealogy, discourse, 'effective history': Foucault and the work of critique. *Qualitative Research in Psychology* 2 (1): 3–31.
- Horton, James Africanus Beale. 1867. *Physical and medical climate and meteorology of the west coast of Africa, with valuable hints to Europeans for the preservation of health in the tropics*. London: Churchill.



- 1969. *The dawn of nationalism in modern Africa: extracts from the political, educational, scientific and medical writings of J. A. B. Horton M.D. 1853-1883; chosen, edited and introduced by Davidson Nicol*. London: Longmans.
- [1868] 1969. *West African Countries and Peoples*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hume, David. [1739] 1960. *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, M.A. Oxford: Clarendon.
- Hyam, Ronald in Martin Ged. 1975. *Reappraisals in British imperial history, Cambridge Commonwealth series*. Macmillan: London.
- Hyden, Goran. 1967. The Failure of Africa's First Intellectuals. *Transition* (28): 14–18.
- 2006. *African politics in comparative perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Idahosa, P. L. E. 2004. *The populist dimension to African political thought: critical essays in reconstruction and retrieval*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Iggers, Georg G. 1962. The Image of Ranke in American and German Historical Thought. *History and Theory* 2 (1): 17–40.
- 1995. Historicism: The History and Meaning of the Term. *Journal of the History of Ideas* 56 (1): 129–152.
- 1997. *Historiography in the twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- Irvine, Judith T. 2008. Subjected words: African linguistics and the colonial encounter. *Language & Communication* 28 (4): 323–343.
- Isaacs, Stuart. 2006. *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. New York: Routledge.
- Jahn, Beate. 2005. Barbarian thoughts: imperialism in the philosophy of John Stuart Mill. *Review of International Studies* 31 (03): 599–618.
- Jewsiewicki, B. in V. Y. Mudimbe. 1993. Africans' Memories and Contemporary History of Africa. *History and Theory* 32 (4): 1–11.
- Johnson, Robert. 2003. *British imperialism*. Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.

- Johnson, Ryan. 2010. "An All-white Institution": Defending Private Practice and the Formation of the West African Medical Staff. *Medical history* 54 (2): 237–254.
- Jones, Eric Lionel. 2003. *The European miracle: environments, economies, and geopolitics in the history of Europe and Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Judson, M. Lyon. 1980. Edward Blyden: Liberian Independence and African Nationalism, 1903-1909. *Phylon (1960-)* 41 (1): 36–49.
- July, Robert W. 1964. Nineteenth-Century Negritude: Edward W. Blyden. *The Journal of African History* 5 (1): 73-86.
- 1987. *An African Voice: The Role of Humanities in African Independence*. Durham: Duke University Press.
- 2004. *The Origins of Modern African Thought: Its Development in West Africa during the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London: Faber and Faber.
- Južnič, Stane. 1980. *Kolonializem in dekolonizacija*. Maribor: Založba obzorja.
- Kalpagam, U. 2000. The colonial state and statistical knowledge. *History of the Human Sciences* 13 (2): 37-55.
- Kavanagh, Dennis. 1991. Why Political Science Needs History. *Political Studies* 39 (3): 479–495.
- Kelly, Mark G. E. 2009. *The political philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge.
- Kennedy, Dane. 2003. Imperial History and Post-colonial Theory. V *The decolonization reader*, ur. J. D. Le Sueur, 10–22. New York: Routledge.
- Killingray, David. 2003. The Black Atlantic Missionary Movement and Africa, 1780s-1920s. *Journal of Religion in Africa* 33 (1): 3–31.
- Kirk-Greene, A. H. M. 1977. Readings in African Political Thought/African Aims and Attitudes (Book Review). *Africa* 47 (1): 114.
- Kohn, Hans in Wallace Sokolsky. 1965. *African Nationalism in the Twentieth Century*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Koopman, Colin. 2008. Foucault's Historiographical Expansion: Adding Genealogy to Archaeology. *Journal of the Philosophy of History* 2 (3): 338–362.

- Korieh, Chima J. in Chijioke Njoku. 2007. Missions, states, and European expansion in Africa: Introduction. V *Missions, states, and European expansion in Africa*, ur. C. J. Korieh in C. Njoku, 1–10. London; New York: Routledge.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- Kuhn, Thomas S. 1962. *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press: Chicago.
- Kup, A. P. 1972. John Clarkson and the Sierra Leone Company. *The International Journal of African Historical Studies* 5 (2): 203–220.
- Laclau, Ernesto. 1977. *Politics and ideology in Marxist theory: capitalism, fascism, populism*. London: New Left Books.
- Langley, J. Ayodele. 1979. *Ideologies of liberation in Black Africa, 1856-1970: documents on modern African political thought from colonial times to the present*. R. Collings: London.
- Larner, Wendy in William Walters, ur. 2004. *Global governmentality: governing international spaces, International Relations and Global Politics*. London: Routledge.
- Larsen, Neil. 2000. Imperialism, Colonialism, Postcolonialism. V *A companion to postcolonial studies*, ur. H. Schwarz in S. Ray, 23–52. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Law, Robin. 1984. How Truly Traditional Is Our Traditional History? The Case of Samuel Johnson and the Recording of Yoruba Oral Tradition. *History in Africa* 11: 195–221.
- ur. 1995. *From slave trade to 'legitimate' commerce: the commercial transition in nineteenth-century West Africa*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Lee, Maurice S. 2009. *The Cambridge companion to Frederick Douglass*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Legg, Stephen. 2007. Beyond the European province: Foucault and postcolonialism. V *Space, knowledge and power: Foucault and geography*, ur. J. W. Crampton in S. Elden, 265–289. Aldershot: Ashgate.
- Lemke, Thomas. 2002. Foucault, Governmentality, and Critique. *Rethinking Marxism* 14 (3): 49–64.

- Lenin, V. I. 1968. *Collected works. Vol. 39, Notebooks on imperialism*. London: Lawrence and Wishart.
- [1917] 1970. *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma: (poljuden oris)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The savage mind, The Nature of human society series*. Chicago: University of Chicago Press.
- Liebenow, J. Gus. 1969. *Liberia: the evolution of privilege*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lloyd, Alan. 1965. *The Drums of Kumasi: The Story of the Ashanti Wars*. London: Panther Books.
- Lloyd, Trevor. 1972. Africa and Hobson's Imperialism. *Past & Present* (55): 130–153.
- 2006. *Empire: a history of the British empire*. London: Continuum.
- Loomba, Ania. 1998. *Colonialism/postcolonialism*. London: Routledge.
- Louis, William Roger. 1999. Introduction. V *Oxford history of the British Empire: Historiography*, ur. R. W. Winks, 1–42. Oxford: Oxford University Press.
- Lovejoy, Paul E. 2006. Autobiography and Memory: Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, the African. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 27 (3): 317–347.
- Low, Gail Ching-Liang. 1996. *White skins/Black masks: representation and colonialism*. London: Routledge.
- Lukšič, Igor in Jernej Pikalo. 2007. *Uvod v zgodovino politicnih idej*. Ljubljana: Sophia.
- Luxemburg, Rosa. [1913] 2003. *The accumulation of capital*. London; New York: Routledge.
- Lynch, Hollis. 1965. Edward W. Blyden: Pioneer West African Nationalist. *The Journal of African History* 6 (03): 373–388.
- 1970. *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot 1832-1912*. London: Oxford University Press.
- ur. 1971. *Black spokesman: selected published writings of Edward Wilmot Blyden*. London: Frank Cass.
- Lynn, Martin. 1981. Change and Continuity in the British Palm Oil Trade with West Africa, 1830-55. *The Journal of African History* 22 (3): 331–348.

- 1984. Commerce, Christianity and the Origins of the 'Creoles' of Fernando Po. *The Journal of African History* 25 (3): 257–278.
- MacLeod, Roy M. in Milton James Lewis. 1988. *Disease, medicine, and empire: perspectives on Western medicine and the experience of European expansion*. London; New York: Routledge.
- Mahon, Michael. 1992. *Foucault's Nietzschean genealogy truth, power, and the subject*. New York: State University of New York Press.
- Makoni, Sinfree in Alastair Pennycook. 2007. Disinventing and reconstituting languages. V *Disinventing and reconstituting languages*, ur. S. Makoni in A. Pennycook, 1–41. Clevedon: Multilingual Matters.
- Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mann, Kristin. 2007. *Slavery and the birth of an African city: Lagos, 1760–1900*. Bloomington: Indiana University Press.
- Manning, Patrick. 1990. *Slavery and African life: occidental, oriental and African slave trades*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Martin, Guy. 2005. The Populist Dimension to African Political Thought: Critical Essays in Reconstruction and Retrieval (review). *African Studies Review* 48 (1):226–229.
- Marx, Karl. 1967-1975a. Prispevek h kritiki politične ekonomije. Predgovor. V *Karl Marx in Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih. Zvezek IV.*, ur. B. Zihlerl. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1967-1975b. Britansko gospostvo v Indiji. V *Karl Marx in Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih. Zvezek III.*, ur. B. Zihlerl. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1967-1975c. Bodoči rezultati britanskega gospostva v Indiji. V *Karl Marx in Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih. Zvezek III.*, ur. B. Zihlerl. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl in Friedrich Engels. 1967-1975. Manifest komunistične stranke (Komunistični manifest). V *Karl Marx in Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih. Zvezek II*, ur. B. Debenjak. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- McIntyre, Kenneth B. 2008. Historicity as Methodology or Hermeneutics: Collingwood's Influence on Skinner and Gadamer. *Journal of the Philosophy of History* 2 (2): 138–166.
- Megill, Allan. 1989. Recounting the Past: "Description," Explanation, and Narrative in Historiography. *The American Historical Review* 94 (3): 627–653.
- Mignolo, Walter D. in Madina V. Tlostanova. 2006. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory* 9 (2): 205–221.
- Mill, John Stuart. 1989. *On Liberty and Other Writings*. Edited by Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, Timothy, ur. 2000. *Questions of modernity*. Vol. 11, *Contradictions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morgan, Kenneth. 2007. *Slavery and the British empire: from Africa to America*. Oxford: Oxford University Press.
- Morgan, Philip D. in Sean Hawkins. 2004. *Black Experience and the Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Morrow, John. 1998. *A history of political thought: A thematic introduction*. New York: New York University Press.
- 2005. *A history of western political thought: A thematic introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mudimbe, Valentin Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1994. *The idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Munslow, Alun. 2006. *Deconstructing history*. 2nd ed. New York: Routledge.
- Mutiso, Gideon-Cyrus Makau in S. W. Rohio. 1975. *Readings in African political thought*. London: Heinemann.
- Neuberger, Benyamin. 1985. Early African Nationalism, Judaism and Zionism: Edward Wilmot Blyden. *Jewish Social Studies* 47 (2): 151–166.
- Nicol, Davidson. 1969. Introduction: African Self-Government 1865 - The Dawn of Nationalism. V *Africanus Horton: The Dawn of Nationalism in Modern Africa*, ur. D. Nicol. London and Harlow: Longmans.

- Nietzsche, Friedrich. [1887] 1988. *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti / H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
- [1873] 2005. *The Use and Abuse of History*. New York: Cosimo.
- Nolutshungu, Sam C. 1981. Ideologies of Liberation in Black Africa 1856-1970 (Book Review). *International Affairs* 57 (4): 678.
- Northrup, David. 2004. West Africans and the Atlantic, 1550-1800. V *Black Experience and the Empire*, ur. P. D. Morgan in S. Hawkins, 35–57. Oxford: Oxford University Press.
- 2006. Becoming African: Identity formation among liberated slaves in nineteenth-century Sierra Leone. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 27 (1): 1–21.
- Nosotro, Rit. *William Wilberforce*. Hyperhistory, 20.3.2011 2003.
- Novick, Peter. 1988. *That noble dream: the "objectivity question" and the American historical profession*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nwauwa, Apollos O. 1999. Far Ahead of His Time: James Africanus Horton's Initiatives for a West African University and His Frustrations, 1862-1871 (James Africanus Horton: un précurseur malheureux du projet de création d'une université ouest-africaine, 1862-1871). *Cahiers d'Études Africaines* 39 (153): 107–121.
- Oakeshott, Michael. 1933. *Experience and its modes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oldfield, John R. 1995. *British anti-slavery: the mobilisation of public opinion against the slave trade, 1787-1807*. London: Frank Cass Publisher.
- Osler, Margaret J. 2000. *Rethinking the scientific revolution*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Page, Jesse. 1892. *Samuel Crowther: The Slave Boy Who Became Bishop of the Niger*. London: S. W. Partridge & Co.
- Pallinder-Law, Agneta. 1974. Aborted Modernization in West Africa? The Case of Abeokuta. *The Journal of African History* 15 (1) :65–82.

- Paracka, Daniel J. Jr. 2003. *The Athens of West Africa: a history of international education at Fourah Bay College, Freetown, Sierra Leone*. New York: Routledge.
- Parekh, Bhikhu. 1996. Political Theory: Traditions in Political Philosophy. V *A New Handbook of Political Science*, ur. R. E. Goodin in H.-D. Klingemann. 503–519. Oxford: Oxford University Press.
- Paris, Roland. 2002. International peacebuilding and the 'mission civilisatrice'. *Review of International Studies* 28 (04): 637–656.
- Patton, Adell. 1996. *Physicians, colonial racism, and diaspora in West Africa*. Gainesville: University Press of Florida.
- Pham, John-Peter. 2005. *Child Soldiers, Adult Interests: The Global Dimensions of the Sierra Leonean Tragedy*. New York: Nova Science Publishers.
- Philip, Mark. 2008. Political theory and history. V *Political Theory: Methods and Approaches*, ur. D. Leopold and M. Stears, 128–149. Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, Lynne in Suzan Ilcan. 2004. Capacity-Building: The Neoliberal Governance of Development. *Canadian Journal of Development Studies* 25 (3): 393–409.
- Pieterse, Jan Nederveen in Bhikhu Parekh. 1995. *The decolonization of the imagination: culture, knowledge and power*. London: Zed Books.
- Pikalo, Jernej. 2009. Ne lomovi, nego razvoji: politička teorija u Sloveniji od 1990. do danas. *Politička misao* 2009 (2): 182–194.
- Platon. 1995. *Država*. Mihelač: Ljubljana.
- Platt, D. C. M. 1968. The Imperialism of Free Trade: Some Reservations. *The Economic History Review* 21 (2): 296–306.
- Pocock, John Greville Agard. 1972. *Politics, language and time: essays on political thought and history*. London: Methuen.
- 1981. The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought. *MLN* 96 (5): 959–980.
- 1985. *Virtue, commerce, and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2009. *Political Thought and History: Essays in Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Popper, Karl Raimund. 1957. *The poverty of historicism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Porter, Andrew. 1985. 'Commerce and Christianity': The Rise and Fall of a Nineteenth-Century Missionary Slogan. *The Historical Journal* 28 (3): 597–621.
- 1999. Introduction: Britain and the Empire in the Nineteenth Century. V *The Oxford history of the British Empire: The nineteenth century*, ur. A. Porter, 1–28. Oxford: Oxford University Press.
- Poster, Mark. 1987. Foucault, the Present and History. *Cultural Critique* (8): 105–121.
- Potkay, Adam. 1994. Olaudah Equiano and the Art of Spiritual Autobiography. *Eighteenth-Century Studies* 27 (4): 677–692.
- Prah, K.K. 1976. *Essays in African Society and History*. Accra: Ghana Universities Press.
- Pudaloff, Ross J. 2005. No Change without Purchase: Olaudah Equiano and the Economies of Self and Market. *Early American Literature* 40 (3): 499–527.
- Pybus, Cassandra. 2007. 'A Less Favourable Specimen': The Abolitionist Response to Self-Emancipated Slaves in Sierra Leone, 1793-1808. *Parliamentary History* 26 (2):97-112.
- Rainger, Ronald. 1978. Race, Politics, and Science: The Anthropological Society of London in the 1860s. *Victorian Studies* 22 (1): 51–70.
- Ramsay, James. 1784. *An Inquiry into the Effects of Putting a Stop to the African Slave Trade and of Granting Liberty to the Slaves in the British Sugar Colonies*. London: James Phillips.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Reade, William Winwood. 1873. *The African sketch-book. With maps and illustrations*. London, Smith: Elder.
- Rengger, N. J. 1995. *Political theory, modernity, and postmodernity : beyond enlightenment and critique*. Oxford: Blackwell.
- Reuter, Edward Byron. 1918. *The mulatto in the United States incl. a study of the role of mixed-blood races throughout the world*. Boston: Badger.

- Reynolds, Edward. 1975. Economic Imperialism: The Case of the Gold Coast. *The Journal of Economic History* 35 (1) :94–116.
- Robinson, Cedric J. 1983. *Black marxism: the making of the Black radical tradition*. London: Zed Press.
- Robinson, Ronald Edward in John Gallagher. 1961. *Africa and the Victorians: the official mind of imperialism*. London: Macmillan.
- 1962. The partition of Africa. *The New Cambridge Modern History* 11: 1870–1898.
- Rodgers, Nini. 2000. *Equiano and anti-slavery in eighteenth-century Belfast*. Belfast: Belfast Society.
- Rose, Nikolas. 1999. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2000. Government and Control. *British Journal of Criminology* 40 (2): 321–339.
- Rose, Nikolas, Pat O'Malley, and Mariana Valverde. 2006. Governmentality. *Annual Review of Law and Social Science* 2 (1): 83–104.
- Rüsen, Jörn. 1990. Rhetoric and Aesthetics of History: Leopold von Ranke. *History and Theory* 29 (2): 190–204.
- Saar, Martin. 2002. Genealogy and Subjectivity. *European Journal of Philosophy* 10 (2):231–245.
- Saar, Martin. 2008. Understanding Genealogy: History, Power, and the Self. *Journal of the Philosophy of History* 2 (3): 295–314.
- 2011. Relocating the Modern State: Governmentality and the History of Political Ideas. V *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, ur. U. Bröckling, S. Krasmann in T. Lemke, 24–55. New York: Routledge.
- Sabine, George H. 1937. *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt and Company.
- Said, Edward W. [1978] 1996. *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Sale, Kirkpatrick. 2006. *Christopher Columbus and the conquest of paradise*. New York, NY: Tauris Park Paperbacks.
- Schön, James Frederick in Samuel Crowther. 1842. *Journals of the Rev. James Frederick Schon and Mr Samuel Crowther: who, with the sanction of Her*

- Majesty's Government accompanied the expedition up to the Niger in 1841 in behalf of the Church Missionary Society.* London: Hatchard.
- Scott, David. 1995. Colonial Governmentality. *Social Text* (43): 191–220.
- Scott, Henry Harold. 1939. *History of tropical medicine.* London: Arnold.
- Seddon, David. 1978. *Relations of production: Marxist approaches to economic anthropology.* London; Totowa, N.J.: Cass.
- Shani, Giorgio. 2010. De-colonizing Foucault. *International Political Sociology* 4 (2): 210–212.
- Shapin, Steven. 1996. *The scientific revolution.* Chicago: University of Chicago Press.
- Sharp, Granville. 1786. *A short sketch of temporary regulations (Unitl Better Shall Be Proposed): For the Intended Settlement of the Grain Coast of Sierra Leone.* London: printed by H. Baldwin.
- Sheehan, James J. 1981. What is German History? Reflections on the Role of the Nation in German History and Historiography. *The Journal of Modern History* 53 (1):2–23.
- Shenk, Wilbert R. 1982. The Missionary and Politics: Henry Venn's Guidelines. *Journal of Church & State* 24 (3): 525–534.
- Shepperson, George. 1969. Introduction. V *James Africanus Horton. West African Countries and Peoples.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sherman, Mary Antoinette Brown. 1990. The University in Modern Africa: Toward the Twenty-First Century. *The Journal of Higher Education* 61 (4): 363–385.
- Skinner, Quentin. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8 (1): 3–53.
- 1985. *The Return of Grand Theory in the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988. Problems in the Analysis of Political Thought. V *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics* ur. J. Tully. Cambridge: Polity.
- 2002. *Visions of politics. Volume 1. Regarding method.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2007. Imperialism, History, Writing and Theory. V *Race and Racialization: Essential Readings,* ur. T. D. Gupta, 328–338. Toronto: Canadian Scholars' Press.

- Soffer, Reba N. 1994. *Discipline and power: The University, History, and the Making of an English Elite, 1870-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Spence, Larry D. 1980. Political Theory as a Vacation. *Polity* 12 (4): 697–710.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stanley, Brian. 1983. 'Commerce and Christianity': Providence Theory, the Missionary Movement, and the Imperialism of Free Trade, 1842-1860. *The Historical Journal* 26 (1): 71–94.
- Steinberg, Stephen. 1998. The role of social science in the legitimation of racial hierarchy. *Race and Society* 1 (1): 5–14.
- Stern, Peter. 1976. On Edward Andrew's "Theory and Practice in Marx and Nietzsche". *Political Theory* 4 (4): 506–509.
- Stoler, Ann Laura. 2002. *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press.
- Stoler, Ann Laura in Frederick Cooper. 1997. Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda. V *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, 1–56. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Strauss, Leo. 1957. What is Political Philosophy? *The Journal of Politics* 19 (3): 343–368.
- Strauss, Leo. 1989. *An introduction to political philosophy: ten essays*. Ur. H. Gildin in L. Strauss. Detroit: Wayne State University Press.
- 1989. What is political philosophy? V *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, ur. H. Gildin, 3–58. Detroit: Wayne State University Press.
- Stuurman, Siep. 2000. The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and a Proposed Alternative. *History and Theory* 39 (2): 147–166.
- Temperley, Howard. 1991. *White dreams, Black Africa: the antislavery expedition to the River Niger 1841-1842*. New Haven: Yale University Press.
- Thompson, Kevin. 2003. Forms of resistance: Foucault on tactical reversal and self-formation. *Continental Philosophy Review* 36 (2): 113–138.
- Thomson, Alex. 2000. *An Introduction to African Politics*. London: Routledge.

- Thornton, John K. 1998. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1800*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toews, John E. 1987. Review: Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience. *The American Historical Review* 92 (4): 879–907.
- Turley, David. 1991. *The culture of English antislavery, 1780–1860*. London: Routledge.
- Turner, Richard Brent. 1997. Edward Wilmot Blyden and panafricanism: The ideological roots of Islam and black nationalism in the United States. *The Muslim World* 87 (2): 169–182.
- Valkhoff, Rudolf. 2006. Some Similarities Between Begriffsgeschichte and the History of Discourse. *Contributions to the History of Concepts* 2 (1):83–98.
- Valverde, Mariana. 2007. Genealogies of European states: Foucauldian reflections. *Economy and Society* 36 (1): 159–178.
- Vanderploeg, Arie J. 1978. Africanus Horton and the Idea of a University of Western Africa. *Journal of African Studies* 5 (2): 185–204.
- Vaughan, Megan. 1991. *Curing their ills: colonial power and African illness*. Stanford: Stanford University Press.
- Vincent, Andrew. 1997. Introduction. V *Political theory: tradition and diversity*, ur. A. Vincent, 1–27. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- 1974. The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History* 16 (4): 387-415.
- 1979. *The capitalist world-economy: essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984. *The politics of the world-economy: the states, the movements, and the civilizations: essays*. Cambridge, Paris: Cambridge University Press.
- 1997. Eurocentrism and its avatars: The dilemmas of social science. *New Left Review* (226): 93–108.

- Walls, Andrew F. 1992. The Legacy of Samuel Ajayi Crowther. *International Bulletin of Missionary Research* 16 (1): 15–21.
- Walvin, James. 2000. *An African's Life: the life and times of Olaudah Equiano, 1745-1797*. London: Continuum.
- Wang, Qingjia Edward in Georg Gerson Iggers. 2002. *Turning points in historiography: a cross-cultural perspective*. Rochester: University of Rochester press.
- Ward, Julie K. 1998. "The Master's Tools": Abolitionist Arguments of Equiano and Cugoano. V *Subjugation and Bondage: Critical Essays on Slavery and Social Philosophy*, ur. T. L. Lott, 79–98. Lanham, Md: Rowman and Littlefield.
- Watner, Carl. 1980. In *Favorem Libertatis: The Life and Work of Granville Sharp*. *Journal of Libertarian Studies* 4 (2):215–232.
- Wax, Darold D. 1980. "A People of Beastly Living": Europe, Africa and the Atlantic Slave Trade. *Phylon (1960-)* 41 (1):12–24.
- Webster, Jane. 2007. The Zong in the Context of the Eighteenth-Century Slave Trade. *Journal of Legal History* 28 (3):285–298.
- Weinert, Friedel. 1982. Die Arbeit der Geschichte: Ein Vergleich der Analysemodelle von Kuhn und Foucault. *Journal for General Philosophy of Science* 13 (2):336–358.
- West, Richard. 1970. *Back to Africa: a history of Sierra Leone and Liberia*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- White, Hayden V. 1973. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Whyte, Iain. 2006. *Scotland and the abolition of black slavery, 1756-1838*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wiarda, Howard J. 1981. The Ethnocentrism of the Social Science Implications for Research and Policy. *The Review of Politics* 43 (2):163–197.
- Wilks, Ivor. 1975. *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order*. London; New York: Cambridge University Press.
- Williams, C. Peter. 1990. *The ideal of the self-governing church: a study in Victorian missionary strategy*. Leiden; New York: E.J. Brill.

- Williams, Eric. 1944. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Wiredu, Kwasi. 1997. How Not to Compare African Traditional Thought with Western Thought. *Transition* (75/76):320–327.
- 2004. *A companion to African philosophy*. Malden, MA: Blackwell.
- Wolf, Eric Robert. 1999. *Evropa in ljudstva brez zgodovine*. Ljubljana: Studiorum Humanitatis.
- Wolfe, Patrick. 1997. History and Imperialism: A Century of Theory, from Marx to Postcolonialism. *The American Historical Review* 102 (2):388–420.
- Wolin, Sheldon S. [1960] 2004. *Politics and vision: continuity and innovation in Western political thought*. Expanded ed. Princeton: Princeton University Press.
- Yarema, Allan E. 2006. *The American Colonization Society: an avenue to freedom?*. University Press of America, Lanham, Md.
- Young, Robert J. C. 1995. Foucault on Race and Colonialism. *New Formations* 25 (Summer 1995):57–65.
- 2003. *White mythologies*. London: Routledge.
- Zachernuk, Philip Serge. 2000. *Colonial subjects: an African intelligentsia and Atlantic ideas*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Zezeza, Paul Tiyaambe. 2005. The Idea of Africa. V *New dictionary of the history of ideas. Volume I. Abolitionism to common sense.*, ur. M. C. Horowitz, 19–26. New York: Charles Scribner's Sons.
- 2006. The inventions of African Identities and Languages: The Discursive and Developmental Implications. V *Selected proceedings of the 36th annual conference on African linguistics: shifting the centre of Africanism in languages and economic globalisation*, ur. O. F. Arasanyin and M. A. Pemberton, 15–26. Somerville, MA: Cascadilla proceedings project.

## STVARNO IN IMENSKO KAZALO

- Abeokuta, 141, 178, 179, 196
- abolicija, 30, 117, 151, 167-173, 175, 200, 208, 224, 267
- abolicionistične peticije, 122, 173-174
- abolicionistično gibanje, 17, 20, 30, 117, 130, 148, 150-154, 167, 168-173, 175
- administrativni kolonialni aparat, 20, 21, 224, 230, 232, 272
- Afričani, 14, 15, 17, 28, 29 31, 82, 83, 111, 123, 126, 129, 138, 141, 154, 156 182, 190-192, 201, 202, 225-233, 238, 246-248
- afriška identiteta, 125, 127, 128, 140, 229, 260, 263, 276
- afriška osebnost, 140, 234, 249, 257, 275
- afriška politična misel 30, 234, 249, 257, 275
- Althusser, Louis, 100
- Amir, Samir, 99
- Annis, John, 151, 162
- Arendt, Hannah, 46
- Aristotel, 40, 50
- Armistead, Wilson, 208
- Ašanti, 112, 224, 265
- avtobiografija, 16, 159, 162, 167, 174, 245
- Bacon, Francis, 35
- Balfour, Andrew, 209
- Baran, Paul A., 97
- Barbados, 109, 148, 149
- begriffsgeschichte*/konceptualna zgodovina, 59-60
- Benson, Stephen Allen, 236
- Bevir, Mark, 42, 57, 60
- bildung*, 34-35
- bios politikos*, 47
- bios theoretikos*, 47-48
- Blyden, Edward Wilmot, 18, 125, 136, 139, 234-261, 274, 275
- britanski imperij, 19, 20, 85-126
- Burton, Richard, 239
- Buxton, Thomas Fowel, 181-185
- Cabral, Amilcar, 136, 143
- Cambriška šola, 57-59
- civiliziranost, 16, 43, 116, 157, 184, 187, 188, 223, 264, 274
- Clarkson, Thomas, 167, 171, 172
- Clay, Henry, 235



CMS, 124, 125, 131, 178, 183, 184, 186, 197, 201-206, 215, 231, 237  
 Crowther, Samuel Ajayi, 16, 17, 22, 30, 125, 178-204, 214, 270, 270, 272  
 Dahomey, 112, 239  
 Dawes, William, 122  
 De Las Casas, Bartolome, 168  
 dominacija, 14, 15, 20, 21, 27, 28, 66, 78, 80, 82-91, 105, 123, 243, 249, 264, 273  
 Douglass, Frederick, 263  
 DuBois, W.E.B., 139  
 duhovnost, afriška, 123, 246  
 Dwight, Timothy, 251  
 Dworkin, Ronald, 50  
 Easton, David, 47  
 elite, izobražene afriške, 53, 138, 143, 265  
 Elton, Geoffrey Rudolph, 33  
 Equiano, Olaudah (Gustavus Vassa), 16, 17, 148-177, 184, 268, 260, 270  
*erfindung*, 73  
 Escobar, Arturo, 43  
 evrocentrizem, 24, 26, 41-44, 63, 99, 126, 255  
 Fanon, Frantz, 63, 143  
 Fante, 227  
 Ferguson, Adam, 54  
 Fichte, Johann Gottlieb, 38  
 Foucault, Michel, 25-27, 37, 45, 49, 65-85, 202, 219  
 Fourah Bay College, 17, 124, 125, 178, 206, 231, 251  
 frenologija, 239  
 Gadamer, Hans-Georg, 58  
 Gambija, 217, 226-228  
 Genealogija, 25-27, 65-83  
 gospostvo kot status, 194  
*Gouvernementalité*, 25-27, 65, 77-83  
 Gronniosaw, James Albert Ukawsaw, 159-160  
 Grundy, Kenneth W., 138, 139, 140  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 50, 100  
 Herder, Johann Gottfried, 242  
*herkunft*, 70  
 historicizem, 42, 43, 47, 50, 60, 61, 275  
 Hobson, John Atkinson, 94, 95, 96  
 Horton, James Africanus Beale, 16-18, 22, 30, 125, 205-233, 240, 241, 258, 272-274  
 Hume, David, 54, 213,  
 Hunt, James, 221, 222  
 Iggers, Georg G., 33-35, 53  
*Il faut défendre la société*, 27, 66, 71

imperializem, 14, 17, 29, 43, 63, 77, 85, 86-109, 110-134, 136, 170, 238, 251, 258, 259-265

intencionalnost, 51, 52, 57, 110, 152, 153, 162

interpretativizem, 46, 60

islam v Zahodni Afriki 31, 139, 236, 237, 251-254, 258, 271

jezik kot politična funkcija, 17, 18, 21, 30, 38, 57-61, 66, 102, 110, 113, 114, 125, 131-133, 158, 160-165, 178, 187, 194, 197-204, 257, 267, 272

Jowett, William 184

July, Robert W., 122, 141, 142, 179, 180, 187, 202, 203, 223, 241, 242, 251, 257, 264,

Južnič, Stane, 87-90, 96

kanibalizem, 30, 195-197, 271

kanon, 22-26, 40, 41, 44, 52, 55, 56, 62, 135, 137, 147

kapitalizem 92, 94, 97-99

Karibi, 17, 18, 20, 105, 107-110, 148, 150, 151, 168, 172-177, 180, 217, 234, 244

King, Robert, 150, 158

Kingsley, Mary, 239

Knox, John P., 235

kolonializem, 14, 18, 28, 29, 43, 63, 66, 67, 77, 81, 85, 86-104, 111, 123, 127, 128, 136, 140, 143-145, 153, 192, 193, 258, 260, 263, 273

kontekstualizem v zgodovini političnih idej, 26, 58, 60, 61, 141

Koselleck, Reinhart, 60

Kuhn, Thomas, 59

legitimna trgovina, 30, 180, 181-183, 185, 191

Lenin, Vladimir Ilič, 94, 96, 97

Liberija, 18, 116, 180, 234-238, 244, 250, 251, 257-260

Lloyd, Trevor, 19, 106-109

Londonsko antropološko društvo, 221, 222, 239

Loomba, Ania, 85-89

Lugard, Lady, 239

Macaulay, Zachary, 122

Mansfield, Lord, 118, 169

Manson, Patrick, 209-210

Marx, Karl, 50, 92, 93, 94, 97, 100

Mazzini, Giuseppe, 242

Mboya, Tom, 136

medicina, kolonialne/tropska, 205, 207-221

Megill, Allan, 25

merkantilizem, 96, 153

*methodenstreit*, 46

Mill, John Stuart, 42, 43, 105

mimetičnost, 16, 17, 19, 27, 28, 72, 74, 82, 83, 104, 123, 128, 153, 155, 188, 267-270, 273, 276

mimikrija, 22, 264, 265

misijonarstvo, 14, 114, 115, 116, 124-133, 151, 178-180, 186,-194, 200-203, 206, 213, 215, 223, 232, 240, 267, 271, 272

Montesquieu, Charles-Louis de  
Secondat de, 54, 213

Morgan, Phillip D., 15, 109

Mudimbe, Valentin Y., 126, 137, 234, 244, 245

Munslow, Alun, 32, 33, 36

nacionalizem v Afriki 127, 128, 136, 143, 234, 257, 263

nacionalizem, 127, 143, 263

napredek, 18, 24, 32, 41-44, 63-71, 86, 94, 95, 98, 100, 180-192, 207, 217, 221, 223, 228, 229, 239-23, 247, 250, 255, 256, 259, 263, 271

neciviliziranost, 16, 195, 274

*Négritude*, 140, 144, 234

Nietzsche, Friedrich, 38, 67, 68, 70, 73

Nigerija, 17, 139, 144, 145, 148, 178-180, 186, 197, 265

Nkrumah, Kwame, 136, 140, 144, 234

Nozick, Robert, 50

Oakeshott, Michael, 50

objektivistična historiografije, 32-39, 63, 85

paradigme, znanstvene, 32, 58, 59, 127, 144, 213

Platon, 40, 47, 48, 50

Pocock, John Greville Agard, 23, 24, 40, 57, 58

podjetništvo, 116, 119, 151, 154, 269

podnebje, tropsko 110, 120, 207, 208, 211, 238, 260, 273

poligamija, 115, 124, 249

politična znanost, 22, 25, 40-64

postkolonialne teorije/študije 92, 102, 103

Ramsey, James, 167

rasa, 128, 136, 206, 223, 234, 237, 238-251, 260

rasizem, 15, 30, 66, 102, 169, 206, 208, 221, 223, 234-250, 274, 275

Rawls, John, 45, 50

Reade, William Winwood, 239

rekonstruktivizem, v historiografije 32, 33, 34, 56

reprezentacije Afrike 126

Reuter, Edward Byron 245

Said, Edward 102, 264

samovladanje Afričanov, 30, 120, 205, 206, 225-229, 231, 259

Schleiermacher, Friedrich, 242

Senghor, Leopold S., 136, 139, 144, 234

Sharp, Granville, 179, 120, 123, 151, 167, 169, 172

Sibthorp, A.B.C., 124

*Sierra Leone Company*, 20, 120-123

Sierra Leone, 16-21, 28, 29, 83, 104, 117, 118-125, 126-134, 141, 144, 152, 166, 178-180, 186, 187, 192, 197-200, 213-218, 226-232, 237, 238, 245, 251, 253, 254, 257-259

Smeathman, Henry 119

Smith, Adam, 54, 154

socializem, afriški, 92, 138, 139, 143

Somerset, James, 118, 119

sreča kot politični concept, 116, 150, 155, 156, 159, 184, 185, 191, 243, 244

*Staatslehre*, 54

Strauss, Leo, 46, 50, 55, 61

subverzija, 31, 154, 155, 233, 268, 269, 275

suženjstvo, v Afriki, 171-177, 180-188, 236-244, 251, 253, 267-269

sužnjelastništvo, 121, 234, 241

Sweezy, Paul M., 97

teleologija, teleološkost, 24, 38, 42, 55, 68, 69, 98, 100, 101, 210, 263

teorija svetovnega sistema, 98, 100

teorija, politična, 25, 40, 66

teorije odvisnosti, 92, 97, 98

Townsend, Henry, 178

tradicionalnost, 23, 24, 29, 40, 60, 65, 68, 135, 142, 145, 165, 179, 180, 215, 252, 263, 264, 271

Treitschke, Heinrich von, 242

trgovina s sužnji, 14, 16-19, 30, 109-118, 123-132, 149-155, 158, 165-186, 189, 191, 195, 214, 225, 228, 229, 239, 241, 253, 268, 269

tropska klima 217-219

univerza v Zahodni Afriki, 215, 231-233, 256, 257

univerzalnost, univerzalizem, 15, 18, 40-49, 57, 63, 68, 69-76, 80, 99, 152, 187, 255, 256, 262

upornost, upor(i), 14-19, 27, 28, 71, 76, 82-84, 88, 102-104, 122, 134, 144, 145, 223, 229, 233, 262, 264, 266, 268

upravljanje, 66, 79, 80, 114-122, 182, 194, 213, 220, 228-233, 264, 270-276

*Ursprung*, 73

utišane vednosti, 26-31, 39, 44, 63-75, 82, 83, 86, 135, 168, 266

van Hensbroek, Pieter Boele, 134, 144, 145

Venn, Henry, 181, 183-187, 193-203, 215

Vogt, Carl, 222

Wallerstein, Immanuel, 41, 62, 98, 99

Wilberforce, Samuel, 116, 171, 172, 183

Wiredu, Kwasi, 23, 135

Wolin, Sheldon, 46, 56

Wollstonecraft, Mary, 152

Yoruba, 17, 178, 179, 187, 191, 194-202

Zahodna Afrika, 14-31, 104-134, 179-186, 213-229, 234-25

zgodovina afriških političnih idej, 22, 24, 135-147, 262, 263,

zgodovina politične misli/idej, 21, 22, 25, 29, 40-65, 77, 263

zgodovinopisje/historiografija, 25, 26, 32-47, 60-68, 103, 104, 137

Zlata Obala 10, 111, 112, 141, 144, 207, 214, 224, 227, 228, 230