

Afrike

Množina v naslovu trojne številke Časopisa za kritiko znanosti je namerna; z njo želimo poudariti temeljne značilnosti Afrike same: bogastvo, širino, spremenljivost in heterogenost. Hkrati pa urednika te izdaje upava, da bodo Afrike rabile kot učbenik študentom in študentkam za zdaj neobstoječe afrikanistike v Sloveniji ter tudi kot poučno čtivo vsem tistim, ki bi si z Afrikami radi razširili lastne mentalne perspektive. S tem pa se, seveda, odpovedujeva nalogi, da bi Afriko na tem mestu kakorkoli izčrpno predstavila in izpostavila njeno "bistvo", ki se razodeva od prazgodovine do danes, od žetve do popravljanja avtomobilov, vse od Cape Towna do Kaira.

Ta odpoved ni posledica neke intelektualne neodgovornosti ali potencialne nezmožnosti. Prej nasprotno: je osnovna metodološka zahteva vsakemu poglobljenemu in angažiranemu afrikanističnemu delu; je kritična pozicija, ki jo to delo zavzema do neposrednega predmeta raziskovanja ter do zgodovine svoje vede; po drugi strani pa tudi do drugih akademskih disciplin, v katere je Afrika tako ali drugače vpisana. Ta pozicija je zavestno v kritičnem dialogu z nekaterimi drugimi oblikami mišljenja Afrike (od novinarskega govora¹ do popularnih videnj te celine), tudi zato, ker se zaveda realnih družbenih, ekonomskih in političnih posledic svojega dela in dela drugih, ne samo v Afriki, temveč po svetu nasploh.

Na naslednjih straneh bo tako naš poudarek na problematizaciji enotne in edinstvene Afrike, kakor tudi na načinih, s katerimi ta prostor prispeva k pojasnjevanju vprašanj, ki so povezana z Afriko v Sloveniji. Ker pa ta številka ni samo odsev soočanja z Afriko ter dela sodobne afrikanistike, temveč tudi prispevek k njeni vzpostavitvi v Sloveniji, se bomo v sklepu tega uvoda dotaknili nekaterih bolj specifičnih nalog, povezanih s to disciplino v Sloveniji.

Na poti k razumevanju Afrike se moramo najprej soočiti z njeno zgodovinsko kontinuiteto in našim zavedanjem nepretrganega zgodovinskega razpiranja tega kontinenta. To je proces, ki se vleče od Afrike kot zibelke človeštva vse do danes in ki ga bomo tu predstavili bolj na "meta" kot na resnični ravni.

Začnemo lahko pri razsvetljenstvu kot eni izmed odločilnih razvojnih stopenj zgodovine svobode, to vemo vsi. Manj znano pa je, da je ta razsvetljenski duh, ki se je namesto pri avtoriteti cerkve in tradicije napajal v antiki in naravnih zakonih, prav s slednjimi vzpostavil temelje sodobnega rasizma (Mosse, 1990: 9). Nič čudnega torej ni, da je bila Afrika – od prazgodovinskega spočetja in "prvih" stikov z Evropo, ki sovpadajo z nastopom moderne, se pravi "odkritjem" Amerike – med intelektualci prisiljena živeti v večnem "izoliranem sedanjiku", v katerem so Afričani nastopali kot

¹ Za uvodno analizo tovrstnega govora glej: Jeffs, Nikolai (2000).

“plemeniti divjaki”, “ljudožerci” in sužnji. Afriko kot “grob belega človeka”, kot naravno kuliso, ki omogoča uveljavljanje kapitalistom in pustolovcem, najdemo tudi pri ključni figuri konstrukcije slovenske nacionalne identitete – Francetu Prešernu. Poet piše tudi zato, da bi pri takratni avstro-ogrski hegemoni kulturi in politiki dosegel priznanje. Gre za obračanje Drugosti, skozi katero je konstruiran takratni slovenski subjekt. Toda, Prešeren to Drugost prenaša naprej. Piše pod vplivom raznih “orientalizmov”: od formalnih (gazele) do vsebinskih, katerih potrditev najde tudi v lokalni ljudski kulturi. Tu je denimo tujec ali pa tujina figura, ki ogroža kolektivno in individualno kulturno, kakor tudi biološko, se pravi raso, reprodukcijo: Lepo Vido spelje Maver; snubcu turjaške Rozamunde ukrade srce muslimanka iz Bosne; povodni mož želi z Urško zaplesati do “bele Turčije, kjer v Donavo Sava se bistra izlije” (beri do Beograda); Afrika pa je razčlovečena pokrajina, ki jo naseljujejo le zveri, zato evropskega popotnika tamkaj čaka le poguba.

Dominantni način mišljenja 19. in prve polovice 20. stoletja (včasih in v nekaterih okoliših še danes) ni priznaval Afričanov in posledično tudi afriške zgodovine. Heglova misel, da Afrika ni del zgodovine sveta, saj ne more pokazati zgodovinskega dogajanja in razvoja, je tako (pre)dolgo ostala temeljna premisa “zahodnega” razumevanja Afrike. Pri tem ni nič pomagala “revolucionarna” sprememba paradigme v znanosti, ki jo je prinesel Darwinov evolucionizem. Njegova razmišljanja o naravni selekciji pa so nakazala možne oblike “končne rešitve”: “V ne tako daljni prihodnosti, če jo merimo s stoletji, bodo civilizirane človeške rase prav gotovo iztrebile in povsod po svetu zamenjale primitivne rase” (povzeto po Lindqvist, 1998: 107). V 20. stoletju so jih številni diktatorji začeli preizkušati v praksi. Ostane zgolj dejstvo, da niti na individualni niti na kolektivni ravni prevladujoči zahodni način mišljenja ni bil zmožen Afričanom in Afričankam pritrčiti zgodovinske subjektivitete in priznati svojih hudih zmot.

Šele ko se je kolonializem znašel v najbohotnejši obliki, v imperializmu kot najvišjem stadiju kapitalizma (Lenin, 1949 II.: 402–432), je konsolidacija kolonialnega grabeža, ki je sovpadla s prvo svetovno vojno, pomenila tudi začetek njegovega razpada. In to ne glede na blagoglasna poimenovanja kolonialnega vladanja v Afriki, ki je pri Britancih slišalo na ime “posredno vladanje”, pri Francozih pa se je imenovalo “civilizacijska misija”. Evropske sile se takrat niso več borile z oblikami “primarnega odpora” Afričanov (npr. kot so bile obrambne vojne proti kolonialnim osvajalcem v Južni Afriki, Etiopiji, Gani, Nigeriji ...), temveč med seboj, za delovno silo, bogastva ter ozemlja, ki so jih Afričani zasedali.

Možnost razrešitve kolonialnega položaja je seveda obstajala, a tudi tisti, ki bi to morali poznati ali vsaj razumeti, so včasih zašli. Sledeč Marxovemu videnju kolonializma kot “nezavednega orodja zgodovine” je vnos razvoja in protislovij kapitalizma temelj njihove razrešitve (Marx, 1973). Nič čudnega, da je bil kapitalizem v obliki imperializma predmet kritike včasih tudi zato, ker naj še ne bi opravil pravih zgodovinskih nalog. Salonsko gledano bi bilo tako mogoče pozdraviti prisotnosti in posledice kolonializmov v Afriki. Vse v imenu sredstev za doseganje “višjega” in mnogo bolj “etničnega” cilja: sprva socializma, kasneje komunizma.

Toda, kako ga doseči? Za trenutek se tu velja spomniti hudih razprav in presenetljivo hitrih obratov znotraj Tretje internacionale oziroma Kominterne (1919–1943),² ko je marsikateri

revolucionarni nacionalist koloniziranega sveta, denimo Indijec M. N. Roy ali Vietnamec Ho Ši Minh, neuspešno svaril evropske tovariše in tovarišice, češ da naj ne podpirajo meščanskih nacionalističnih gibanj, ampak raje tista, ki jim je ob kolonialni sočasni projekt tudi socialna in ekonomska emancipacija. Tretjo internacionalo je pogosto zaznamoval izrazito "paternalističen odnos" do Afrike, ki pravzaprav ni bil bistveno drugačen od tistega, ki ga je gojil kolonializem sam, po načelu, da je imperializem vendarle koristen za kolonizirane (Munck, 1986).

Med obema svetovnima vojnama se Afrika začne spreminjati v celino, ki jo zaznamujejo tudi "stavke, nemiri, religiozna gibanja ali pa mirna opozicija do kolonialne vlade prek tiska in političnega procesa ..., ki niso niti primarni odpor niti moderni nacionalizem" (Curtin 1996: 514). Čeprav Evropa, natančneje njeni priznani misleči, kot je bil francoski filozof in etnolog Lucien Levy-Bruhl, vidijo Afričane in njihov um kot primitiven, "pred-logičen", je to že čas, ko so slepo in gluho kolonialno gospodo različni politični dejavniki začeli opozarjati, da se bo morala počasi, toda zanesljivo umakniti. Številni Afričani, ki preživijo klavnice II. svetovne vojne, začnejo ob vrnitvi domov samozavestno zahtevati radikalne spremembe. Politični procesi emancipacije posameznih držav sveta³ so bili kot domine, ki so opogumile Afričane, da so začeli razmišljati in delovati v podobni smeri. Za nameček je martiniški pesnik Aimé Césaire fašizem videl le kot prakso in ideologijo kolonializma, ki se je vrnila nazaj domov, v Evropo (Césaire, 1972). In ker so se Afričani borili proti fašizmu na tujih tleh, so po koncu te vojne pričakovali tudi konec tistega na svojih lastnih. Teoretično so podporo našli v Atlanski listini (1941), v kateri so zavezniki med drugim zapisali, da ne pristajajo na spremembe raznih teritorialnih ureditev brez pristanka tamkajšnjega prebivalstva ter da imajo vsi narodi pravico do samoodločbe. V praksi pa so postali žrtve danes pozabljenih represij zgolj zaradi svojih zahtev.

Sledeč primer je dovolj zgovoren: 8. maja 1945 je zmago nad fašizmom v Evropi francoska oblast v alžirskem mestu Konstantin in okolici proslavila z zgodovinsko enkratnim dosežkom: v enem samem dnevu je uspela pobiti 45.000 civilistov. Samo zato, ker so zahtevali pričakovano neodvisnost (primerjaj Pečar, 1959). Posledica tega in podobnih nasilnih dejanj je bil porast "sekundarnega odpora" povsod po Afriki (od porasta parlamentarnih nacionalističnih strank do oborožene gverile), ki je začel nezadržno razjedati kolonializem.

V politično življenje celine se začnejo sedaj vpletati tudi Združene države Amerike (ZDA) in Sovjetska zveza (SZ), ki imata svoje interese in ki jih prav prisotnost klasičnih kolonialnih sil nekako zavira. Prva je ideološko raven izkoristila SZ, s svojo zgodbo o tem, kako se je v manj kot v pol stoletja prelevila iz ene velike njive krompirja ter vrste Potemkinovih vasi v "stabilno" multinacionalno državo, ki je prva poslala človeka v vesolje. Kateri osveščeni poslušalec ali poslušalka kratkovalovnih oddaj Radia Moskve v Afriki, ki ob vseh teh "dosežkih" govori tudi o potrebi po socialni pravičnosti, protiimperialističnem boju, solidarnosti z vsemi zatiranimi, ne bi temu šumu verjel? Ne samo verjel, temveč si tudi zaželel in zahteval podobno pot za svojo lastno

² Samo vprašanje "linije" znotraj Internationale se je vseskozi spreminjalo. Od Trockega, ki je zagovarjal, da je emancipacija kolonij možna šele po emancipaciji metropolitanskih držav; Lenina, ki je dajal prednost prej omenjenim meščanskim gibanjem; Stalina, ki je prešel od ostre kritike le-teh do misli, da je treba podpreti izključno revolucionarne oblike; pa do politike, po kateri bi se prve sile in njihove meščansko-nacionalistične antagonistke združevale v popularne fronte.

³ Npr. neodvisnost Irse (1922), ki spodbudi indijsko nacionalno gibanje in s tem tudi konec britanskega Radža (1947).

nerazvito in podjarmljeno okolje, hkrati pa si ob tem utrdil zaupanje v lastno potlačeno vizijo prihodnosti: združiti vse v socializem, v afriški socializem.

Medtem so bili kolonialisti še vedno prepričani, da Afriki "ponujajo" samo tisto, kar v resnici potrebuje, pa tega pravzaprav niti sama ne ve, ni zmožna dojeti: dinamiko, razvoj ter prihodnost, povezavo s svetom, politično samoreprezentacijo, vstop v gibalno zgodovino. Kolonializem sedaj Afričanov ni videl več samo kot "primitivne otroke". Skozi optiko lastnega "civiliziranega sveta" jih je začel sprejemati kot deco, ki jo je treba, zlepa ali zgrda, vsekakor pa s pokroviteljsko šibo pripraviti k odraslosti, k zrelemu vstopu v svet in v zgodovino. Tako, da se jih počasi (pri)učni manir svetovne politike in trgovine, so ugotavljali kolonialni uradniki. Tovrstni paternalizem je zagovarjal tudi del tiste levičarske "avantgarde", ki je imel projekcije takih želja tudi do lastne baze. Naj so danes videti še tako obskurna in nesprejemljiva, pa so bila taka videnja Afrike in Afričanov glede na njihovo splošno razširjenost in kolonialno legitimnost nekaj povsem normalnega. Zato nas ne sme čuditi, da je še pred tremi desetletji britanski zgodovinar Hugh Trevor-Roper ugotavljal, da čeprav bo mogoče nekega dne učiti neko afriško zgodovino, je za zdaj možno pisati zgolj o zgodovini Evropejcev v Afriki, drugo je "samo tema".⁴

Procesi dekolonizacije, ki so višek dosegli v desetletju neodvisnosti med letoma 1960 in 1970, so bili negacija tovrstnih rasističnih pokroviteljstev. Toda, ob vsem tem so sledi konceptualizacije trenutka "pravega vstopa" v zgodovino še vedno ostajale tako ali drugače prisotne, tudi "na drugi strani barikad". Če vzamemo v obzir, da je šla večina vodilnih afriških dekolonizacijskih nacionalistov skozi pralnice možganov kolonialnih ideoloških aparatov, od misijonarskih šol⁵ do evropskih univerz, potem to niti ni tako paradoksalno in presenetljivo. V iskanju mednarodnega priznanja je bilo treba sile, ki bi lahko dale zeleno luč za osamosvojitve, nagovoriti v tistem jeziku, ki so ga najbolj razumele. Za zahodnega poslušalca nosi ta jezik, Chabal ga imenuje "Calibanov sindrom", svojevrstno dvojnost. Prvič, "ko Afričani govorijo, slišimo samo tisto, kar se sklada z našimi predstavami o Afriki"; in drugič, da so se z njim "Afričani naučili govoriti jezik, ki ga želimo ali moremo slišati" (Chabal, 1996: 46). Paradoks dekolonizacije tiči tako tudi v tem, da je nekdanji kolonizirani sebi, svoji skupnosti ter celotnemu svetu (do)končno dokazal, da je vendarle zmožen prevzeti vse attribute zrelosti ter osnovnih gibal svetovne zgodovine. Od lastninskih pravic in pisave do civilne ter sekularne družbe in nacionalne države.

Tu ponuja Frantz Fanon – teoretik in borec za dekolonizacijo Alžirije,⁶ "solidni marksist, toda tudi vesten študent Hegla, Kierkegaarda, Nietzscheja in Sartra" (Mudimbe, 1988: 92), pa še Freuda, Mannonija ter Lacana – misel, ki svojevrstno razkriva celoten sklop omenjenih vprašanj. Fanon utemeljuje nasilje narodnoosvobodilnega boja s procesom, ki posameznika "razkuži ... reši kompleksa manjvrednosti, njegovega opazovalnega ali obupanega obnašanja". Tako le-ta postane neustrašen, rehabilitiran, osvobojen raznih mistifikacij, od demagogije in politikanstva do čarovništva (Fanon, 1963: 87).

⁴ Glej <http://www.bbc.co.uk/worldservice/africa/features/storyofafrica/index.shtml>

⁵ David Lamb pravi, da lahko na večino afriških predsednikov v sedemdesetih letih gledamo kot na produkt misijonarske vzgoje (Lamb, 1984: 141).

⁶ Iz alžirske vojne za neodvisnost (1954–1962) imamo tudi neposredno pričevanje Zdravka Pečarja (Pečar, 1959).

Spomniti se moramo na še enega ključnega teoretika in borca za afriško dekolonizacijo, Amílcaro Cabrala iz Gvineje Bisao. Spoznanje, ki pravi, da "je Zgodovina zgodovina razrednega boja", potemtakem so bili pred nastopom imperializma tisti deli sveta, ki jih je le-ta pokoril, izven zgodovine, se mu je zdela nesprejemljiva (Cabral, 1980: 124). Cabral je sprejemal in predeloval marksistično paradigmo, toda po njegovem prepričanju imajo afriški narodi svojo zgodovino neodvisno od razrednega boja.⁷ Hkrati pa je zapisal, da je narodnoosvobodilni boj le "ponovni prevzem zgodovinske osebnosti" pokorjenega ljudstva, "njegova vrnitev v zgodovino" (Cabral, 1980: 131).

Tovrstni ideali tako Fanona kot tudi Cabrala so seveda problematični, ker še vedno iščejo zgodovino z velikim Z, vstopajo v svet, ki ga sedaj pravzaprav kolonizira enotni in edinstveni ratio, osebnost in družba! Toda, in obema v čast, tako Fanon kot Cabral sta to Zgodovino videla tudi kot možnost utrditve socialne zavesti, v kateri je nacionalna država pravzaprav le strateška in predvsem prehodna oblika.

Poleg nevarnosti fetišizacije nacionalne države so afriški in drugi intelektualci razkrinkavali tudi pasti "bratskega komunizma". Ko je leta 1956 Aimé Césaire spoznal, da KP Francije ni sposobna razrednega vprašanja povezati z rasnim, je dokončno prekinil z njo (Césaire, 1972).⁸ Očitno se je del tistega fašizma, ki ga je v kolonijah našel Césaire, udejanjal tudi znotraj socialističnih in komunističnih sil ter preostale levice. V Veliki Britaniji se je v letih neposredno po drugi svetovni vojni dominantni del takratne vladajoče Laburistične stranke trudil z utemeljitvijo "britanskega socializma". Hkrati pa je zagovarjal kolonialno politiko, skorajda istovetno politiki konservativne stranke oziroma "establishmenta" (Munslow, 1994: 8).

Več kot ironično je, da so nekatere posameznike, kot je bil denimo takratni laburist Basil Davidson, ki je aktivno opozarjal na politiko, ki "podaljšuje britansko imperialno moč", klasificirali in s tem tudi diskreditirali kot nosilce "komunistične subverzije" (ibid.).⁹

Homogenosti tako ni bilo niti med kolonizatorji niti med koloniziranimi. Tovrstne binarne in esencializirane opozicije pa samo podvajajo obrazce tiste ideologije, ki jo želijo preseči (Young, 1995: 5).¹⁰ Ob tem, da sta različnost in razvoj, sta tudi sestavna dela zgodovine kolonialnih sil samih. Kajti ko so v petdesetih letih 20. stoletja evropske vladajoče elite nekaterih kolonialnih držav dojele neizbežnost razpada kolonij, jim je postal jasen in sprejemljiv tudi "pravi" namen neodvisnosti: politične vaje prepustiti novim afriškim elitam, ki so jih sami vzgojili, ob tem pa v svojih rokah obdržati vse niti resničnega ekonomskega nadzora. Kolonialna politika se je spremenila, in to zelo hitro, a z njo se je sočasno rodil neokolonializem –, tokrat kot najvišji štadij imperializma –, ki je svojevrstno ponovil vajo iz prejšnjega kolonialnega obdobja. Tudi tako, da je z nadzorom in ekonomskim presežkom, ki se je odlival iz Afrike, in izvozom v nekdanje kolonije ponovno gladil socialna nasprotja v lastnih metropolah (Nkrumah, 1965).

⁷ O tem vprašanju glej Iveković (1984: 139–145).

⁸ K temu je gotovo prispevalo tudi dejstvo, da je tega leta SZ brutalno zatrla madžarsko vstajo.

⁹ Davidson – novinar z akademsko prodornostjo ter eden največjih popularizatorjev afriške zgodovine, hkrati pa tehten politični analitik sodobnosti celine, ni bil komunist. Politično je dozorel kot britanski oficir med Titovimi partizani (Davidson, 1946).

¹⁰ Absolutna opozicija kolonizator – kolonizirani izhaja predvsem iz del Sartra (1976), Fanona (1963) in Memmija (1974).

Gibanja in posamezniki, ki so imeli toliko poguma in moči, da bi lahko ogrozili obstoječi red, so bili preprosto odstranjeni. V nebo vpijoč primer za to je Patrice Lumumba, predsednik vlade DR Konga, ki je postal leta 1961 žrtev atentata v režiji Belgije in ZDA. V tem, kakor tudi v številnih kasnejših atentatih in državnih udarih, seveda ni šlo brez sprege raznih frakcij znotraj domačih afriških elit,¹¹ ki so v drugih videle grožnjo za svoje lastne politične in ekonomske koristi.¹² Prav tako so se nekatere kolonialne sile (Portugalska) še naprej krčevito oprijemale svojih kolonij, vladajoče elite nekaterih drugih (Rodezija, JAR) pa so svojevrstno nadaljevale kolonializem, le z drugimi sredstvi. Tako lahko rečemo, da se je proces dekolonizacije začel končevati šele v osemdesetih in devetdesetih letih z vzponom Zimbabveja, Namibije in Eritreje ter konec koncev tudi s prvimi demokratičnimi volitvami v Južni Afriški Republiki (1994). Z "osvoboditvijo" še ene afriške velesile, to je s koncem vojaškega režima in z demokratičnimi volitvami v Nigeriji (1999), pa se začne veliko govoriti tudi o "afriški renesansi".

Vse te družbene procese so v Afriki in drugod po svetu spremljale različne teorije in modeli razvoja nekdanjih kolonij. Od šestdesetih let naprej je bila na Zahodu dominantna razvojna teorija, ki so jo predstavljali kot alternativo marksizmu in je imela več napak, med katerimi je bila ključna utrditev in reprodukcija zahodnih političnih in ekonomskih modelov kot temelj za nadaljnjo racionalizacijo in industrializacijo. Kasneje ji sledijo razredne in revolucionarne teorije, teorije nerazvitosti in demokratizacije, ki v svojih analizah privilegirajo en subjekt ali proces nad drugim (potlačene razrede kmetov in delavcev, vpenjanje v svetovni kapitalistični sistem, narodnoosvobodilni boj, demokratizacijo). (Chabal, 1994: 11–32).

Ob tem se pojavljajo tudi razne bolj afrocentrične in afroesencialistične paradigme. Tako so prvi voditelji neodvisnih držav, kot so bili Kwame Nkrumah (Gana), Léopold Sédar Senghor (Senegal) ter Julius Kambarage Nyerere (Tanzanija),¹³ razglašali "afriško osebnost", négritude¹⁴ ali ujaamo. Ti koncepti naj bi predstavljali esencializirane značilnosti afriških družb in Afričanov nasploh, katerih (po)polni razmah je prekinil kolonializem. Šlo je za socialistične in utopične poglede, ki so temeljili na predpostavki, da so družbe predkolonialne Afrike že bolj ali manj rešile svoja notranja nasprotja. Toda tudi ta kreativna uporaba zgodovine je ponovno rabila legitimizaciji oblasti nove elite. Z njeno pomočjo je bilo mogoče v imenu (nove) tradicionalne konsenzualnosti utišati disidentske glasove znotraj; odpraviti neafriškega zunanjega sovražnika, opravičevati enopartijsko afriško državo ter vse druge ideološke in represivne mehanizme, potrebne za njen nadaljnji obstoj.

Najbrž je povsem odveč poudariti, da je sama neodvisnost še poglobila že poprej obstoječa nasprotja v afriških državah (Elwert, 1983). Tako zaradi zunanjih kot tudi novih notranjih dejavnikov, ki jih tukaj ne bomo posebej omenjali, ker so deloma razvidni iz besedil v tej izdaji. Občutenje tistega časa je z izjemno tehtno metaforo nove nacije kot hiše opisal Chinua Achebe:

¹¹ V Tanzaniji, Ugandi in Zambiji izraz Tschombe označuje ljudi, ki so se predali imperializmu. Afričanom, ki so zagovarjali asimilacijo, pravijo Senghor (po prvem predsedniku neodvisnega Senegala), v jeziku Bambara pa se jim reče pompidufany (izpeljanka iz imena francoskega politika Georgesa Pompidouja) (Calvet, 1981: 192).

¹² Zanimiva dokumenta prič tega obdobja sta deli Dragana Markovića (1961) in Zdravka Pečarja (Pečar, 1965).

¹³ Dober uvod v misli vseh treh naštetih voditeljev, pa tudi Fanona in Cabrala ter nekaterih drugih, nudi zbornik, ki ga je uredil Iveković (1976).

¹⁴ O tem glej besedilo N. Jeffsa v tem zborniku.

“Problem naše nove nacije ... včeraj smo bili skupaj zunaj na dežju. Potem se je peščica – pametnih, srečnih, toda skorajda nikoli najboljših – pognala pod edino zavetje, ki so nam ga pustili naši nekdanji vladarji, ga prevzela in se vanj zabarikadirala. In od znotraj so nas drugi, prek mnogih zvočnikov, skušali prepričati, da je bila prva faza naše bitke dobljena in da je naslednja – razširitev naše hiše – še pomembnejša in potrebna nove ter originalne taktike; zahtevala je, da se vse prepiranje konča in da vse ljudstvo govori z enim glasom, saj bo nadaljnje odstopanje ali pa prepir pred durmi ogrozil ter porušil hišo.” (Achebe, 1988: 37)

Za afriške intelektualce so dominantne značilnosti tega obdobja epistemološka opreznost, kritika afrosencializmov, analiza zelo kompromitiranih evropskih mislecev in definicija afriške odgovornosti v smislu intelektualnih odnosov, in ne imperativa politične secesije, kot je predpostavljala generacija, ki je (ne)uspešno prevzela vajeti novih držav (Mudimbe, 1988: 36–43).

Tovrstno odvezo lahko razumemo kot posledico razočaranj nad neodvisnostjo. Šlo je pravzaprav za proces, ki se je v sedemdesetih in osemdesetih letih, ko smo bili priče “relativni avtonomiji intelektualnega pola afriškega nacionalizma” (Mudimbe, 1988: 170), samo poglobljajal, istočasno pa pripeljal do bistvene težnje tega obdobja, to je k “dekonstrukciji obstoječih sistemov ekonomske, politične in ideološke kontrole” (ibid.).

Za ponazoritev tega procesa dekonstrukcije lahko vzamemo dve epizodi. Prvo iz zgodovine antropologije in drugo iz afriške filozofije, obe se med seboj dopolnjujeta. Francoski antropolog Marcel Griaule se je prvič srečal z Dogoni (v današnjem Maliju) septembra leta 1931 kot vodja znamenite antropološke ekspedicije od Dakarja do Djibutija (Leiris, 1985). V naslednjih letih so se v središču njegovega znanstvenega dela znašli mišljenje Dogonov in pomeni njihovih ritualov, mitov in simbolov. Griaule je leta 1940 v vasi Ogot spoznal slepega starega modreca Ogotemmelija. Ta mu je pripovedoval mit o stvarjenju dogonskega univerzuma in na temelju tega mita je Griaule postavil tezo o kompleksnosti in intelektualni globini afriških verskih sistemov (Griaule, 1965; Griaule in Dieterlen, 1965). V želji po razkritju esence zahodnoafriške filozofije je subsaharsko Afriko razdelil v tri skladne kulturne regije, opredeljene s tradicionalno *sophie* ali znanostjo. Vse tri naj bi povezovali skupni afriški principi, ki jih je našel pri Dogonih in njihovih sosedih, kot mikrokozmosu afriške misli, civilizacije, filozofije in religije (Clifford, 1988: 57).

Griaulovo obravnavanje pripovedi enega samega človeka kot celotne predstavitev njihove etnične filozofije in kozmologije je bilo deležno najhujše kritike Althusserjevega učenca, beninskega filozofa Paulina J. Hountondjija. Ta mu je očital, da predstavlja afriško filozofijo kot neartikulirani intelektualni sistem, ki se ga Afričani sami ne zavedajo. Ta napačna esencialistična konstrukcija afriških sistemov mišljenja izhaja po Hountondjiu iz določene zahodne perspektive, ki predvideva, da lahko kritično znanje o Afriki pride samo od zunaj, da zahodni opazovalci vidijo več kot lahko vidijo Afričani sami (Hountondji, 1998).

Gotovo je obračun z etnofilozofijo Placida Tempelsa, misionarja v Kongu (Tempels, 1959), ena izmed najbolj znanih polemik afriške filozofije. Tako kot Griaule pri Dogonih je on pri Bantujcih iskal in našel esenco afriške biti. Kritiki Templesa so opozorili na “izvirni greh” njegove kolonialne etnofilozofije. Med najbolj odmevnimi je bil ponovno Paulin Hountondji, ki je v Templesovi metodologiji med drugim videl vzpostavitev nadčasovne Afrike, “primitivnega

enoglasja”, privilegiranja posameznih aspektov neke družbe, ki je paradigmatična v odnosu do celine kot celote (Hountondji, 1983). To “enoglasje” pa so želele vzpostaviti tudi nove neodvisniške elite, sicer res z modernejšimi metodami megafona in mitraljeza.

Opisana primera, ki nikakor nista izjemna, kažeta razvoj, ki so ga v zadnjih desetletjih naredile družboslovne in humanistične vede, ki se ukvarjajo z Afriko. Naše znanje o izvorišču človeka v Afriki, civilizacijah v dolini Nila, raznih družbah predkolonialne Afrike, o kraljestvih in državah, kot sta na primer Ašanti in Dahomej, bantujskih in arabskih migracijah, je dandanes bistveno bolj poglobljeno kot nekoč. Pospešeno se razkrivajo življenjske prakse predkolonialne Afrike, predstavljanje njenih oblik, gibanj in institucij, družbenih dinamik, antagonizmov ter vpetosti in povezav Afrike s svetom. Pri tem pa slednje niso bile omejene samo na Evropo in Ameriki, temveč so se dotikale tudi Bližnjega vzhoda, indijske podceline in Azije nasploh (Wolf, 1998).

Dela, ki nastajajo od sredine osemdesetih let naprej, razkrivajo Afriko tudi kot predpostavko, projekcijo in produkcijo marsikdaj predhodno njeni realnosti sami. Nič čudnega torej, da sta geneologija in razgradnja mehanizmov produkcije teh in drugih fantazem kolonialistov in tudi marsikaterih Afričanov dandanes temeljni sestavini afriških kulturnih študij (Appiah, 1992, in Mudimbe, 1988, 1994). V polemikah tovrstnih kulturnih študij in tudi antropologije (npr. Bloch, 1998; Comaroff in Comaroff, 1999) se afriška preteklost sedaj kaže povsem drugače, kot se je doslej. Ponovno poudarjamo, da tudi tista preteklost in zgodovina, ki so jo pisali in delali Afričani sami.

Podoben razvoj je dosegla tudi sodobna afrikanistična politologija, oborožena z empiričnimi in teoretskimi (spo)znanji sestrskih disciplin, predvsem zgodovine in antropologije. Opozorila je na heterogeno stanje, multideterminacijo in logike afriškega javnega prostora, ki ga pluralizira enako, kakor subjekte, ki se znajdejo v njem in ki imajo več spremenljivih identitet (Mbembe, 1992). V zadnjem desetletju se je težišče iz raziskovanja visoke politike (strank, voditeljev, zakonodaje in ideologij) preneslo na študije “politique par le bas”. Zaradi tega (lekcija je tokrat prišla predvsem iz antropologije) se je razširil sam “tekst” obdelave, ki sedaj vključuje vse od (svetovne) ekonomije, migracij, kognicije, politike, konfliktov, pluralizma, prava, spola, identitet, telesa do oralnosti v njenem klasičnem smislu ter tudi neskončno brbljanje novic, govoric, analiz in špekulacij, ki se širijo po afriških ulicah in brezpotjih. To je Radio-Trottoir. Po hodnikih afriških institucij pa se širi tudi Radio-Couloir. Zaradi obeh ni uradne politike, ki bi lahko ostala skrita, dešifrirana, parodirana, dana v nič ali pa pospremljena z “votlim smehom” (Bayart, 1993: 252). Tovrstno “blebetanje” je “lokalni žanr, koherenten in kodificiran, v katerem so dejanja povezana fantastično toda povsem racionalno, glede na lastne kriterije pač, da bi se iz neverjetnega ustvarilo verjetno” (Mbembe, 1992: 17). Zato je to, tako ali drugače, predmet mnogih sodobnih afriških filmov in knjig.¹⁵ Afriška fikcija nam danes dokazuje, da afriški javni prostor ni (bil) opredeljen zgolj z etničnostjo, razredom ali kastami, temveč je prepreden z neštetiimi vertikalnimi in horizontalnimi mrežami ter verigami odnosov, ki vzpostavljajo tolikokrat zanemarjeno realno fluidnost socialnih identitet.

Ob vsem naštetem se je v zadnjih petdesetih letih dodobra razburkala in spremenila tudi “moralna klima” Zahoda. Ta pravi danes Afričanom: “Spravite svojo hišo v red!” (Chabal, 1994: 6). S tem pa se seveda zastavlja vprašanje, kako (če sploh). Achebe bi rekel, da zunaj še

vedno lije dež in da je treba vzpostaviti "vitalne notranje povezave" med vladarji in vladanimi (Achebe, 1987). Pri iskanju osnov za te povezave nekateri analitiki postkolonializma tvegajo, da ponovijo napako poprejšnjih afroesencialističnih razglašanj, ker družbe predkolonialne Afrike slavijo kot "cesto, po kateri se ni šlo" (Davidson, 1992: 52–73). Tej kritiki nacionalne države kot "bremena črnega moža" (Davidson, 1992) se pridružujejo tudi zahteve po ponovnem risanju političnega zemljevida celine, tokrat na osnovi afriških ljudstev (Soyinka, 1994: 175, 181–183). To nikakor niso misli konservativnih intelektualcev, toda prav tako kot nekatere druge podobne ideologije (glej Chinweizu, 1985; Ngugi, 1992, 1993), ki jih lahko označimo kot "nativizem" (Appiah, 1992: 47–72), tudi te svojo kritiko gradijo na elementih, inherentnih objektu njihove kritike. V preseganju odtujenosti, ki jo je prinesel evropski vdor, se vračajo k vizijam enotnega, edinega in sklenjenega subjekta, čigar polnost je zagotovljena s tisto kompleksno povezavo zemlje, kulture in jezika, ki smo je vajeni že iz evropskega romanticizma (ibid.) in po kateri naj bi bila tudi širša družbena emancipacija in avtonomija zagotovljena v ponovni najdbi nekoč ukradenega zaklada afriškosti. Ob vsem tem pa ključno "vprašanje ni niti zastavljeno". Namreč: "Kaj se zgodi, če se izkaže, da pretekla tradicija ni konsistentna s človekovo emancipacijo?" (Furedi, 1994: 106)

Pa ne samo to. Centri globalne moči so ob soočenju z navidezno Drugostjo Afrike potisnjeni v dilemo: ali jo prepustiti naraščajoči ekonomski, politični, ekološki in zdravstveni deprivilegiranosti, nasilju in mednarodni marginalizaciji¹⁶ ali pa jo rešiti pred samo seboj. Bojimo se, da ponovno v imenu tiste požrtvovalne (beri profitne) humanitarnosti, ki je prazno zvenela že na berlinskem kongresu v letih 1884–85, ko so si evropske sile popolnoma arbitrarno razdelile Afriko med seboj.

Aroganca tovrstnih scenarijev izhaja prav iz odkritosti, s katero so predloženi ti "novi jarmi" in paradigme, zgrajene na starih.¹⁷ Zato nekateri menijo, da Afrika danes potrebuje "nezainteresirani neokolonializem". Te vloge ne morejo prevzeti ne Združeni narodi ne ZDA, temveč kar nekdanje kolonialne sile same, prav zato, ker so odgovorne za krizo in ker imajo še največ "materialnega interesa", da se kontinent rehabilitira (Pfaff, 1997: 232–235). Kajti: "Industrijske demokracije ne morejo funkcionirati, ne da bi branile standarde človekovih pravic in političnih procedur, ki se jih tako očitno ne spoštuje. Še več, tudi same ne morejo uspevati v mednarodni ekonomiji, če se velike sosednje populacije spuščajo v endemično nasilje in ekonomski kaos." (Deng 1997: 264–265) Zadnji dogodki na pravkar končani konferenci ZN o razizmu v Durbanu pa nam potrjujejo, da so taka in podobna razmišljanja zgolj politično (ne)korektno leporečje.

Kje pa smo v vsej tej zgodbi o Afriki mi v Sloveniji? Začetek obdobja intenzivnih stikov z Afriko lahko postavimo v čas socialistične Jugoslavije (SFRJ).¹⁸

¹⁵ Dve najbolj reprezentativni literarni deli tovrstne oralnosti sta napisala Tutuola (1954) in Achebe (1964). Za primer, v katerem je "poulični radio" pravzaprav ena izmed avtonomnih oseb, pa Lopes (1983).

¹⁶ Med drugimi jih potrjujejo dogodki v Alžiriji, Ruandi, Burundiju, Sierra Leoneju, Liberiji, Ugandi, Sudanu, Somaliji, Angoli, spopad med Etiopijo in Eritrejo ter "tretja svetovna vojna" različnih držav, vpletenih v DR Kongo.

¹⁷ Po Bayartu se zadnja tri desetletja mnoge afrikanistične debate še vedno vrtijo okoli "jarma, ki so ga zahodne države vsilile afriškim državam, jarma, ki so ga afriški despoti sami zadali ljudstvu, in jarma sovražnega okolja in trdovratne tradicije" (Bayart, 1993: 5). Bayart jih zavrača, medtem ko Chabal paradigmam razvojne, razredne, revolucionarne in demokratične teorije, kakor tudi teorijam nerazvitosti, s katerimi so bolj neuspešno kot ne skušali analizirati afriško sodobnost, pravi "izgubljene" (Chabal, 1994: 11–32).

¹⁸ Čeprav ne smemo pozabiti, da so se prebivalci Slovenije kot popotniki, misijonarji, pustolovci, delavci in raziskovalci srečevali z Afriko tudi pred tem (glej Šmitek, 1986).

Začnimo z deli nagovora, ki ga je imel leta 1970 ob Titovem obisku v Tanzaniji takratni predsednik Nyerere: "Jugoslovanska izkušnja gverilskega boja za svobodo je bila pomembna za Afriko. ... Mi na tej celini včasih govorimo, kot da problemi nacionalne enotnosti in razvoja obstajajo samo v Afriki. Jugoslavija dokazuje, da ti problemi niso edinstveni in da jih je mogoče premagati. ... Iz države z dolgo zgodovino razlik, izkoriščanja in revščine so ljudstva Jugoslavije naredila razvoj v ustvarjanju enotnega socialističnega naroda, ... prestali so ekonomske pritiske in vojaške grožnje; ... kot Jugoslavija smo tudi mi odločeni, da bomo del sveta kot neuvrščena nacija, ki ji je temelj mednarodno sodelovanje, nacionalna enakopravnost in suverenost." (Nyerere, 1973: 147–149)

Toda, ali so se "uradni" Jugoslovani in Afričani zares slišali, ko so se pogovarjali? So bile velike besede namenjene samo gostom ali pa so rabile zgolj lastni legitimizaciji, s katero je Nyerere potrjeval pravilnost tanzanijskega socializma, Tito pa svojega z mednarodnim prestižem, ki mu je bil tako izkazan? Ali pa je šlo zgolj za modificirani "Calibanov sindrom"?

Kakorkoli že, gotovo je, da ob tem barantanju s "simbolnim" ni šlo brez preštevanja drobiža realnega kapitala, ki je bil na mizi tudi ob tovrstnih prilikah. Ta dialog je imel tudi realno oporo na terenu samem. Kajti značilnost takratnih jugoslovanskih federalnih (Tanjug) in "republiških" medijev je bila mreža dopisnikov, ki se ji pridružuje diplomatsko in tudi drugo delovno osebje, vključeno v razne razvojne projekte v Afriki.

"Doma" tovrstni stiki niso ostali brez posledic. Po časopisih in raznih drugih publikacijah in v družbenem življenju nasploh se je o Afriki mislilo predvsem prek tega dialoga ter izmenjave. K temu je treba dodati še prisotnost afriških študentov v SFRJ. Prek njih je bilo mogoče stopiti v stik z raznimi oblikami afriške kulture, kot je na primer glasba, in se celo učiti afriških jezikov, čeprav za to ni bilo ustrezne akademske infrastrukture, niti kakšnega pretiranega zanimanja, da bi se jo ustvarilo.

Prav zavoljo slednjega ne moremo mimo dejstev instrumentalizacije Afrike oziroma izključevanja Afričanov v takratnem obdobju. Toda če je v tem kakšna ideologija naddoločujoča, potem je to predvsem razvojna, v katero se kot svojevrstni podžanri vpisujejo tudi paradigme nerazvitosti, razredne in revolucionarne teorije. Ob tem seveda ne gre brez rasne esencializacije, homogenizacije, drugačenja Afrike in Afričanov, ter evrocentrizma Jaza. Vse to je bilo sublimirano v diskurz zgodovinskega razvoja, zatorej večvrednosti: sorazmerno razvita, socialistična in neuvrščena Jugoslavija, ki naj bi povrh vsega "rešila" nacionalno vprašanje, je kazala prihodnost nerazvitim in multikulturnim državam v razvoju. To je bila "realnost", ki jo je vsak ponovni "uradni" obisk v Afriki potrdil v prvih besedah prvega govornika prvega banketa ...

V svoji dvoumnosti je bila dominantna ideologija in praksa SFRJ do Afrike tudi izrazito specifična. Ker je izhajala iz teorije in prakse neuvrščenosti, je deloma prelomila z razvojno ideologijo. Seveda ni zagovarjala kapitalističnih proizvodnih odnosov in parlamentarne demokracije kot edinega ekonomskega in političnega okvirja, v katerem je premagovanje nerazvitosti mogoče. Po drugi strani je SFRJ v lastno razvojno paradigmo vpisovala razredne in revolucionarne subjekte ter procese. V nasprotju z nekaterimi drugimi socialističnimi državami ni neposredno (se pravi z vojaki) izvažala svoje revolucije. Zaradi neuresničenih projektov iz

preteklosti ali lastnih propadlih regionalnih ambicij ter preloma s stalinizmom in SZ (1948) je bila SFRJ pripravljena priznati različnost poti v socializem.¹⁹ Zato tudi ni imela kakšnih posebnih ambicij ustvarjati satelitskih držav po lastni podobi in jih tako vpreči v še večji splet ekonomske in politične odvisnosti. Navsezadnje so jo k tej odvezi silila tudi sama načela neuvrčenosti.²⁰

Vse to pa ne pomeni, da SFRJ ni bila pripravljena izvažati svoje revolucije prek ideoloških in drugih aparatov države. Zaradi lastne revolucionarne zgodovine in kot ustanovitvena članica neuvrčenih je SFRJ z različnimi materialnimi uslugami (orožje, vojaška tehnologija, inštrukcije) podpirala večino revolucionarnih gibanj v Afriki. V SFRJ so se izobraževali številni politični kadri osamosvojenih afriških držav, nekateri vidni politiki iz SFRJ, vključno s Titom, pa so kot predavatelji redno gostovali na afriških univerzah. V številnih afriških državah so se v osnovnošolskih kurikulumih znašla predavanja o zgodovini socialistične Jugoslavije. Tanzanija in Alžirija pa sta v sedemdesetih letih začeli do podrobnosti posnemati jugoslovanski sistem samoupravljanja.

Videti pa je, da je bil zgodovinski cilj globalizacije socializma za SFRJ manj pomemben kot nabiranje simbolnega in realnega kapitala ter s tem lastne ekonomske in geostrateške utrditve. Pomen simbolnega prestiža Jugoslavije (predvsem pa Tita) kot ustanoviteljice neuvrčenih je prišel najlepše do izraza na šestem vrhu neuvrčenih v Havani leta 1979, kjer je SZ prek Kube poskusila diskreditirati Tita in neuvrščene pripeti na nedrja pravovernega ruskega socializma. Zato je v Havani prihajalo do vrste pripetljajev, od visoko političnih do banalnih, vključno s tem, da so kubanski gostitelji poljubno prirejali dnevni red in občinstvo po lastni politični agendi ter veselo in na skrivaj plenili ter uničevali tiskovni material, ki ga je za druge tamkajšnje delegacije in novinarje pripravljala SFRJ (Čuček, 1983: 34–36). Po drugi strani se je SFRJ na vse to dobro pripravila. Že leto dni pred konferenco je Tito poslal izbrano delegacijo Zveze socialistične mladine Jugoslavije na dolgo popotovanje po bratskih neuvrčenih državah, kjer so ob skorajda neomejenih finančnih sredstvih propagirali in lobirali jugoslovansko usmeritev.²¹ Zgolj ugibamo lahko, ali je bila resolucija o posebnem priznanju predsedniku Titu, ki jo je pripravil predsednik Gvineje Sekou Toure in jo je podprla večina delegacij (Šesta, 1979), tudi rezultat tega lobiranja. Dejstvo pa je, da je kljub odkriti pristranskosti predsedujoče Kube poskus ideološkega "prevzema" gibanja v Havani propadel.

Specifična razvojna paradigma, skozi katero je SFRJ gledala "tretji svet", je pokazala svoj pravi obraz v kontekstu realnega kapitala: premagovanje nerazvitosti v Afriki je polnilo predvsem razvojno vrečo SFRJ. To, da je skorajda povsod v Afriki, kamor je stopila Titova noga, zrastle

¹⁹ Tu mislimo predvsem na neuspele ideje balkanske federacije, Zveze balkanskih socialističnih republik in zaplete v odnosih med Jugoslavijo in Grčijo med tamkajšnjo državljansko vojno (1946–1949). Kljub temu je Jugoslavija leta 1953 sklenila kratkotrajni balkanski pakt z Grčijo in Turčijo, ob novih sporih z Bolgarijo in Albanijo.

²⁰ Za formacijo neuvrčenih je bila pomembna bandungška konferenca afriških in azijskih držav (1955), neposredni idejni začetki gibanja pa segajo v leto 1956, ko je Tito na Brionih gostil Naserja in Nehruja, kjer je bila sprejeta posebna izjava v dvanajstih točkah o najpomembnejših svetovnih vprašanjih; kmalu zatem sta jo podpisala še predsednika Gane in Indonezije (Kwame Nkrumah in Ahmed Sukarno). Najprej se je gibanje imenovalo neangazirani, vendar pa so to ime, zaradi potrebe po aktivni protiblokovski politiki, na prvi konferenci neuvrčenih držav (Beograd, 1961) spremenili v neuvrščene (Vratuša, 1980: 90). Kakor lahko razberemo iz Kardeljevega pisanja v SFRJ pravzaprav nikoli niso bili navdušeni niti nad tem imenom, zato ker se v njem ni izražala deklarativna socialistična opredelitev (Kardelj, 1983).

²¹ Ustna informacija takratnega visokega mladinskega državnega funkcionarja Borutu Brumnu.

vsaj cementarna, pomorska baza, elitni hotel, konferenčna dvorana, klinični center, če že ne hidroelektrarna ali letališče, ki so jih gradila jugoslovanska podjetja, je bila tudi žetev neuvrščenosti.

Zaradi tega prijatelji jugoslovanskih politikov niso bili zgolj Tanzanijec Julius Nyerere, ki je sam sebe imenoval "vodnik", "oče" zambijskega naroda Kenneth Kaunda in Kenijec Jomo Kenyatta Mzee,²² temveč tudi Mobuto Sese Seko (čigar ime so v Zairu prevajali kot "najmočnejši bojevnik, ki gre zaradi vzdržljivosti in želje po zmagi iz boja v boj, puščajoč ogenj za seboj"), ugandski Idi Amin Dada, ki je najraje slišal na vzdevek "zavojevalec britanskega imperija", samooklicani cesar Bokassa I. in vrsta drugih, ki so se v zgodovino zapisali kot brutalni diktatorji. Uradna jugoslovanska politika jih je predstavljala kot enega izmed "posebnih pojavov", to so "revolucionarni vojaški režimi ..., ki se pojavljajo kot gibala družbenih preobrazb, tudi socializma" (Grličkov, 1983: 16).²³

SFRJ je načeloma res zagovarjala različne poti socializma, toda ob tem se je, vsaj v Afriki, enako veselo nažirala pri kapitalističnih koristih. Najbolj uspešna slovenska podjetja v Afriki (Tomos, Lesnina, Slovenijales, Emona, Gorenje, Kovinotehna, Zlatorog, Krka, Lek, Rudis, Ljubljanska banka in Splošna plovba) so imela po pravilu sedeže v kapitalističnih državah. Tista, ki so ustanovila lastne proizvodne obrate (Emona Cafe, Slovenia Bois, Thomos Ghana Ltd.), v njih niso poznala niti samoupravljanja niti partijske organizacije in trije slovenski delavci Emona Cafeja na plantažah kave v Centralnoafriški Republiki so zaslužili "toliko kot dvesto črncev skupaj" (Volfand, 1982: 193).

Dvournje v priznavanju drugega je bilo prepoznavno tudi v takrat cvetočem žanru predstavljanja Afrike v Jugoslaviji, to je v potopisih.²⁴ Potopisno obliko so v pričevanjih o Afriki uporabljali politiki, gospodarstveniki, novinarji, znanstveniki, (živino)zdravniki, svetovalci in tudi popotniki (npr. Škerlj, 1956; Šrimpf, 1956; Jambrek, 1980; Volfand, 1982; Rapoc, 1988; Tretjak, 1995). V njej so se reproducirali tisti obrazci, ki jih najdemo tudi v kolonialnem potopisu, in to navkljub strategijam heterogenizacije in svojevrstnega "priznanja" Afrike.

Kot primer lahko vzamemo knjigo Naši obrazi v Afriki nekdanjega urednika časopisa Delo, Jožeta Volfanda (Volfand, 1982), kjer se avtor, ob popisu raznih projektov tehnične pomoči, gospodarske in druge izmenjave, ukvarja predvsem z Jazom, se pravi prav s tistimi državljani in državljanjkami Jugoslavije, ki so se tako ali drugače znašli v Afriki. Sled tega je malce drugačna v potopisu Črno na belem, ki je najprej izhajal v časopisu Borba, pesnika Oskarja Daviča: "Nesmiselno je, toda kaj morem, sram me je. Narod, ki mu pripadam, in razred, katerega sin

²² Svahilijska beseda za starega modreca.

²³ Brez izjeme so vse te diktatorje izdatno podpirale tudi nekdanje kolonialne velesile, ZDA in SZ. Ko je Bokassa I. zapravlil 20 milijonov dolarjev za kronanje, je vse državne dolgove Centralnoafriške republike pokrila Francija, ali kot je prostodušno priznal Bokassa: "Vse tukaj naokrog je financirala francoska vlada. Mi vprašamo Francoze za denar, ga dobimo in zapravimo." (Lamb, 1984: 51)

²⁴ Redke izjeme so odlični poljuden pregled Afrike in Afričanov izpod peresa Dušana Savnika (Savnik, 1960) in dva geografska učbenika, ki sta izšla v tem obdobju (Ilešič, 1957; Medved, 1969).

²⁵ Svojevrsten hermenevtični krog, ki se s tem ustvarja, lahko prizadene tudi sicer dobronamerno zahodno afrikanistiko. Tako Chabal govori o "politiki zrcala", ki "sestoji iz iskanja take podobe Afričana v Afriki, ki bi pritrdila razvojnim predpostavkam". Posledica tovrstnega neuspelega iskanja, pravzaprav razočaranje, pa je nagibanje k temu, "da smo tisto, kar se dogaja v Afriki, razlagali kot posledico njene 'afriškosti'. Oziroma, ker realnost Afrike stalno frustrira naša razumevanja kontinenta kot zgodbe o nas samih, se zatečemo v drugo skrajnost: to je, da govorimo, kako je Afrika posebna, edinstvena, sui generis. In prav zaradi tega zdrsnemo v tisto tавтоloško interpretativno past, ki je narejena iz tega, da se govori, da je tisto, kar se dogaja v Afriki, kot je 'plemensko' nasilje, posledica 'afriškosti' afriške politike." (Chabal, 1996: 45–46, 47)

sem, nista nikoli morila, zaslužnjevala, ubijala. Dolga stoletja smo tudi mi živeli v sužnosti. Da, toda jaz sem bel, to je vse, kar vidijo mimoidoči ... Ko bi mogel spremeniti barvo kože, bi to storil brez omahovanja. Pod tem soncem je barva mojega obraza barva vseh krivic in surovosti, ki so jih doživeli ljudje tega kontinenta, barva grabežljivosti in sebičnosti, barva nesreče in smrti, barva misijonarskih laži.” (Davičo, 1962: 6) Za Daviča nacionalna in razredna pripadnost, prav tako tudi lastna izkušnja kolonializma kljub vsemu ne morejo ovreči tiste rasne esencijalizacije, ki jo projicira na Drugega, deloma pa tudi sam sprejme. Tej otvoritveni gesti rase, ki jo naredi Davičo, res sledi obširni potopis, ki ovrže prvotno izhodišče in se sklene z vizijo globalne revolucije, ki bo ukinila vse razlike med ljudmi. Toda oba, Davičo in Volfand, sta bila del ideoloških aparatov države. Zaradi tega se na strukturni ravni oba avtorja vsaj deloma ter svojevrstno vpisujeta tudi v tradicijo kolonialnega potopisa. Po eni strani prav zaradi svojega mesta v teh aparatih, po drugi pa zaradi legitimizacije domačega reda in mednarodne politike, ki iz tega sledi. Nenavsezadnje, oba vidita več protislovij v tujem kot pa v domačem okolju, ki naj bi le-ta že deloma rešila.

Neodvisnost Slovenije (ne)pričakovano predstavlja začetek korenitega preloma z Afriko v Sloveniji, ki ekonomske in geopolitične interese po osamosvojitvi projicira samo na Zahod oziroma Evro-Atlantski sever. Vse skupaj nima nikakršne zveze z afriško ravnodušnostjo do slovenske samostojnosti; in ko afriške države kot ene zadnjih sploh priznajo neodvisno Slovenijo, je tako zato, ker se pač bojijo posledic napačnega, secesionističnega sporočila v svojih lastnih multikulturnih okoljih.

Zavestno odrekanje Afriki je generirano predvsem od znotraj in z njim je Slovenija brez kakršnegakoli premisleka ali širše družbene debate zavrgla dediščino neuvrščenosti. S tem umikom se poraja legitimizacija tistih ekonomskih, političnih in vojaških struktur, katerih obstoj in delovanje prispevata k takšni in drugačni marginalizaciji in deprivaciji držav v razvoju (tudi tistih iz nekdanjega socialističnega bloka), ki niso imele varljive sreče postati članice kluba bogatih. Članstvo v tem klubu pa lahko razumemo tudi kot izraz neke esencijalizirane identitete etnije, nacije, “rase”, ki išče svojo potrditev ne samo v tem članstvu, temveč tudi v neki globlji družbeni uspešnosti, ki naj bi bila vzročno povezana in zamejena s to identiteto (Elwert, 1995). Verjetno ni potrebno posebej poudarjati, da so tovrstni preobrati izjemno problematični in so pravzaprav le izolacionistična varianta istega interesa, ki navdaja neokolonizem ali pridobitniško intervencijo (glej Pfaff, 1997; Deng, 1997).

Natanko tu pa se srečamo tudi z evrocentrizmom kot ideologijo, ki vzročno povezuje kulturo z zgodovino. Ker je ne zanimajo splošni zakoni človekove evolucije, je “antiuniverzalistična”, hkrati pa se “prikazuje kot univerzalistična, ker trdi, da je imitacija Zahodnih modelov ... edina rešitev za izzive našega časa.” (Amin, 1989: vii) Sam evrocentrizem sicer ne izključuje mirnega sobivanje manjših identitetnih ideologij (kot sta npr. etnocentrizem in nacionalizem), vendar pa je s tem krog sklenjen navznoter in tudi navzven. Marginalizacija in deprivacija preostalega, večinskega sveta je kakopak odvezana materialnih osnov, zaradi katerih ta “univerzalna” neenakost nastaja. Z drugimi in bolj preprostimi besedami: Evropa je uspešna zaradi Evropejcev, Afrika pa je pač afriška, take it or leave it.²⁵

Videnje Afrike v Sloveniji v zadnjih desetih letih je določeno prav s to evrocentristično, pravzaprav etnično, nacionalistično in rasistično ideologijo, ki še kako vpliva na druga družbena področja, v katera se Afrika vpisuje v Sloveniji. Njena skrajnost je potrjena tudi s tem, da se s to

ideologijo Slovenija odpoveduje vsaj minimalnemu ekonomskemu pragmatizmu, saj po neodvisnosti delež trgovinske menjave z Afriko (glede na prejšnje obdobje) bistveno upade.²⁶

V podobnem položaju se je znašla večina držav nekdanjega vzhodnega bloka in tako se že od začetka moderne nadaljuje skupna usoda pol perifernih in perifernih območij vzhodne Evrope. Opraviti imamo tudi z medsebojnim neprepoznavanjem oziroma z "Mirandinim kompleksom", po katerem se dve žrtvi, ironično rečeno, "kolonialne prosperite" "ne vidita" (Donaldson, 1993: 16). Toda, primerjav med Afriko oziroma "tretjim svetom" in vzhodno Evropo je dovolj, da načeloma ne bi smelo biti tako, kajti tudi slednja ima izkušnje kolonializma ter neokolonializma. Njene nacionalistične ideologije in revolucije kot odziv na to kolonizacijo so podobne tistim, ki smo jih videli v Afriki med obdobjem dekolonizacije. Subjekt tovrstnega prostora "prevajanja" je konstituiran z različnimi identitetami, zgodovinami ter jeziki, je torej nujno hibriden (Bhabha, 1994), prav tako kot afriški in postkolonialni subjekt nasploh.

Ob tem so imele nekatere postkolonije tudi socialistične režime, velikokrat res prilagojene lastnim kontekstom. A tudi če jih ne bi imele, je dovolj podobnosti med postkolonijami nasploh ter nekdanjimi komunističnimi režimi. Oboji so težili k nadzoru javnega prostora in glasu disidentov, prav tako jih je družil svojevrsten državni "liturgični koledar", ki se ga je udeleževalo ob raznih pomembnih praznikih (Mbembe, 1992: 16). Da se je tu ob dnevih republike, neodvisnosti ipd., ustvarjala svojevrstna "izmišljena tradicija" (Hobsbawm, 1988), ki v obrobjih funkcionira predvsem kot "umišljena" (Brumen, 2000), najbrž ni treba posebej poudarjati. Sedanjost je bila projicirana v preteklost, po kateri pa je postala samo odsev "tisočletnega sna" nekega naroda po svobodi. In nasprotno, dogodkov iz preteklosti, ki jih je bilo mogoče mobilizirati za teleološko legitimizacijo sedanjosti, tudi ni manjkalo. Poleg tega so bili komunistični režimi zaznamovani s podobnimi oblikami "blebetanja" in "brbljanja" kot postkolonije. Vprašanje pa je, če so dosegli tisto mero transparentnosti, retoričnih in analitičnih obratov kot Radio-Trottoir ali pa Radio-Couloir v Afriki. Imeli pa smo svoje lokalne žanre (šale na račun komunističnih funkcionarjev in vsakdanjega življenja v socializmu nasploh, samizdat ...), s katerimi smo lahko zgodovinske boje svojih režimov z največjim užitkom pospremili na pot z votlim smehom.

Za nekdanjo vzhodno Evropo, "drugi svet", lahko rečemo, da se ji je do padca berlinskega zidu do neke mere uspelo celo "odvezati" iz svetovnega kapitalističnega sistema, vzpostaviti svoj lastni ekonomski prostor, načela proizvodnje in menjave ter vrednostni sistem kot svojevrstnega razvojnega ideala, primernega tudi tretjemu svetu (glej Amin, 1989: 114–115). Toda danes je tudi ta prostor asimiliran v "svobodni svet", nadzor javnega prostora pa se v vzhodni Evropi nadaljuje: od odkritih pritiskov do ponotranjenih, ki izhajajo iz samozaščitniškega strahu pred nadaljnjim nasiljem ali ekonomsko marginalizacijo, ki lahko zadene oporečniški glas. Prav tako so nekatere vladajoče elite vzhodne Evrope motivirane predvsem iz želje po "sedanju na dveh stoli", torej pridobivanju pozicij politične moči predvsem zaradi možnosti ekonomske akumulacije, ki jo te pozicije nudijo. Priča smo

²⁶ Natančne analize trgovinske menjave Slovenije z Afriko so še v pripravi. Zgolj za orientacijo lahko na tem mestu uporabimo podatek, da je samo z izvozom v Nigerijo Slovenija leta 1980 zaslužila slabih deset milijonov dolarjev (Volfand, 1982: 12). V to vsoto je vštet samo neposreden izvoz blaga iz Slovenije, ne pa tudi posredni zaslužki s surovinami, "intelektualnimi" uslugami, gradbenimi posli, ladijskim prometom in bančnimi transakcijami. Po vsej verjetnosti je takratni letni zaslužek Slovenije v Afriki krepko presegal vsoto sto milijonov dolarjev.

tudi kriminalizaciji postsocialistične države, ki je podobna tisti, ki se odvija v Afriki (Bayart, Ellis, Hibou, 1999), kjer posamezniki bodisi kot del vladajočega režima bodisi pod njegovim patronatom živijo od manipulacije z mednarodno finančno in materialno pomočjo, tihotapstva raznega blaga, od cigaret do orožja, in drugih nelegalnih početij, katerih pomen za širšo ekonomijo še zdaleč ni marginalen. Ena izmed posledic vsega tega svojevrstnega modusa sobivanja "vladanih" in "vladarjev" (ki je bil značilen že za obdobje socializma) je, da tako v Afriki kot tudi v vzhodni Evropi težko govorimo o jasno ločljivih dihotomijah, kot so "odpor : pasivnost, avtonomija : podrejenost, država : civilna družba, hegemonija : kontrahegemonija, totalizacija : detotalizacija" (Mbembe, 1992: 3). Predvsem nekdanja Jugoslavija in SZ pa sta, tako kot nekateri deli Afrike, izpostavljena valom političnih in drugih tranzicij, ki jim sledijo povečane stopnje individualnega ter tudi kolektivnega nasilja.²⁷ Krog je dokončno sklenjen, ko se v postsocializmu nekaterim državam v povprečju življenjski standardi zmanjšajo, nasprotja med revnimi ter bogatimi pa povečajo in se približajo tistim v "tretjem svetu".

Ob vsem tem so nekatere države in njihovi prebivalci (predvsem na Balkanu) v zahodnih medijih obravnavani s podobno mero neznanja in stereotipov, kot so je bili nekoč deležni Afričani (Goldsworthy, 1998),²⁸ celotna regija pa interpretirana skozi lokalne variante paradigme razvojne in demokratične teorije, ki smo jo srečali tudi v Afriki. Zato ne moremo biti presenečeni, če je govorica novepečene domače elite povsem v maniri "Calibanovega sindroma" in prevzetih orientalizmov. Te elite (ne glede na to, ali so nove ali stare) ponavadi vpisujejo v isto ideološko strukturo, kot je vladala poprej, le drugačnega subjekta: namesto razrednega ali revolucionarnega je ta sedaj nacionalni. To transformacijo pa seveda spremlja podoben manko socialne zavesti, kot sta za postkolonije ugotavljala Fanon in Cabral.

Politični in ekonomski odločitvi po strateški reorientaciji sledi tudi civilna družba. Dopisništva v Kairu in Nairobiju so zaprta, prav tako so se do neprepoznavnosti zmanjšale druge oblike izmenjave. Izključitev Afrike iz Slovenije je toliko večja, ker civilnodružbene in politične formacije nimajo več federalnega zaledja raznih institucij in posameznikov, na katere bi se lahko tako kot poprej zanašale pri zaposlitvi manka na tem področju. V zadnjih letih zato noben slovenski medij nima v Afriki svojega dopisništva. Prav tako lahko doma zamenjamo kvalificirane strokovnjake, ki bi bili sposobni podati utemeljene ter poglobljene analize raznih aktualnih dogajanj in gibanj v Afriki sami. Tudi zato, ker vzporedno z omenjenimi procesi potekajo redefinicije drugih izmenjav. Narod genijev se je pač odločil, "da si bo sodbo pisal sam", zato so slovenske univerze popolnoma zaprle vrata študentom in študentkam iz Afrike. Tista peščica Afričanov, ki so doštudirali v prejšnjem režimu in ostali v Sloveniji, pa se vsakodnevno srečuje z izlivi rasizmov, tako državnih institucij kot državljanov. Slednji pa zato toliko raje potujejo v "Afrike puščavo" ali pa se navdušujejo nad "prirojenimi" afriškimi ritmi zabavnoglasbene mašinerije.

²⁷ Za primerjavo glej drugo poglavje tega zbornika.

²⁸ Tako se nam ne zdi čudno, da je David Owen medtem, ko je premišljeval, ali naj sprejme mesto mirovnega posrednika za nekdanjo Jugoslavijo, utemeljitev za dokončno odločitev iskal tudi v ponovnem branju potopisa po stari Jugoslaviji Black Lamb, Grey Falcon (1941) Rebece West. Seveda bi tiste, ki bi želeli posredovati v trenutni vojni v DR Kongu, pa bi svoja razmišljanja vpenjali v La Philosophie bantoue (1949) Placida Tempelsa, morali odsloviti kot prenaivne, še bolj pa prenevarne za naloge, ki jih posredništvo zahteva.

Dominantna oblika, s katero se Afrika vpisuje v ta prostor v zadnjem desetletju, so predvsem potopisi, objavljeni bodisi po raznih medijih bodisi v strogi knjižni obliki. Ti, z redkimi izjemami, povsem pristajajo na modele, uveljavljene v kolonialnem potopisu, ali pa v moderni različici prevzetega orientalizma, ki smo ga zaznali že pri Prešernu. Tako v Gorenjskem glasu lahko najdemo zapis o sicer pohvalnem zdravniškem angažmaju v Zambiji. Vendar temu sledijo stereotipi o vraževerstvu, svojevrstnem (ne)dojemanju časa in nesposobnosti domačinov (misijonarjev, zdravnikov) karkoli sami dosežejo. Takšen stereotip o Afričanih izpostavi heroično intervencijo avtorjev potopisa. Vrhunec najdemo v trditvi, da imajo "ženske brez izjeme velike riti, s katerimi čudovito migajo v afriških ritmihi, ki jih moški čudežno izvabljaajo iz lesenih bobnov" (Marc in Malovrh, 2000). Takšno rasno esencijalizacijo utrjuje prav uporaba značilnih konstruktov o "črnski" predanosti spolnosti in smislu za ritem. Podobne rasne obrate najdemo tudi v Nedeljskem dnevniku. Prikaz Himb iz Namibije razkriva, da je pristna Afrika tista, ki je karseda drugačna: je ruralna in otroško nepokvarjena, predvsem pa zgodovinsko na nižji razvojni stopnji od Evrope, ki jo pooseblja pripovedovalec sam (Šeruga, 2000). Vse skupaj pa potrjuje tezo, da je za Slovence Afrika le razglednica (Vogrinc, 1996:26).

Tudi druga področja kulturnega življenja so zaznamovana s trendi, ki opisano matrico ne postavljajo pod vprašaj. Še pred dobrim desetletjem je bila Afrika v tem prostoru prisotna ne samo z deli, ki so analizirala sodobne afriške politične, ekonomske in kulturne pojave,²⁹ temveč tudi z literarnimi prevodi. Že bežen pregled dveh najpomembnejših zbirk v ustvarjanju kanona svetovne literature v Sloveniji pa nam razkriva problem, ki postaja čedalje bolj pereč. Namreč, če v zbirki Sto romanov ni bil zastopan niti en subsaharski pisatelj,³⁰ potem lahko danes "proslavimo" dejstvo, da sta se v zbirki Dvajseto stoletje pojavila celo dva: Chinua Achebe in Doris Lessing. A ob tem se nam zastavlja vprašanje, ali zdaj afriška literatura ne prihaja k nam kot kanonizirana na zahodu? Če je res tako, potem je prej ko slej kanonizirana tudi zato, ker izpolnjuje nekatere predpostavke o tem, kakšni naj bi bili reprezentativni avtorji "tretjega sveta", v katerih jezikih pišejo, kakšni so njihovi formalni pristopi ter tudi vsebinske značilnosti, ki posredujejo "pravo", pričakovano podobo tretjega sveta (Ahmad, 1992). Ta proces zamegljuje razlike znotraj "tretjega sveta" (spolne, razredne, etnične, regionalne, nacionalne, zgodovinske ...), po drugi strani pa poudarja razliko s "prvim" (ibid.). In to je tudi svojevrstna spreobrnjena slika, ki je potem kot posledica kulturne in druge hegemonije Zahoda uvožena spet nazaj v Afriko, Slovenijo in svet.

Podoben problem lahko ugotavljamo tudi na primeru glasbe. Z Radiem Študent, revijo Muska, Drugo godbo ter drugimi koncertnimi dejavnostmi, z distribucijo in prodajo izdelkov world music je eksternalizacija in tudi prisotnost Afrike v Sloveniji na tem področju odlično zastopana. Toda zamisliti se je treba nad dejstvom, da z vsem tem prihaja k nam že "narejena" Afrika in da je eden izmed temeljev njene tovrstne konstrukcije tudi dejstvo, da del poslušalstva world music v njej išče

²⁹ Nekaj teh del smo že navedli v tem pisanju, nekaj pa jih je navedenih v spisku literature, zato na tem mestu ne bi na novo izpostavljali avtorjev in naslovov, ki jih imamo v mislih.

³⁰ Na srečo je prvo zbirko svojevrstno dopolnjevala zbirka Pomurske založbe "Mostovi". Predvsem zaradi svetovljanskosti urednika Jožeta Hradila je bila naravnana izrazito v demarginalizacijo perifernih literatur in je v ta prostor vnašala odlična dela afriških pisateljev. S tem se ni večala samo naša vednost o njihovi kvaliteti, temveč je hkrati postavljala pod vprašaj same procese kanonizacije in raznih ideologij, ki se reproducirajo prek njih.

predvsem etnično, duhovno in kulturno avtentičnost (Taylor, 1997), pravzaprav tisto, kar potrjuje naša pričakovanja o tem, kaj je srž afriškosti afriške glasbe. Najbrž ni treba posebej poudarjati, da se prav na tovrstnih temeljih gradijo diskurzi in prakse kulturne identitete, od najbolj milih in politično progresivnih oblik multikulturalizma do bebah in agresivnih oblik rasizma.

Na posledice redefinicije Afrike v Sloveniji v zadnjem desetletju ne moremo gledati drugače kot negativno. Ne trdimo, da po slovenskih medijskih hišah, univerzah, v intelektualnem in kulturnem življenju sploh ter na zunanjem ministrstvu Afrika ne obstaja. Sploh ne. Trdimo zgolj to, da Afrika v slovenskem prostoru obstaja na specifičen način; ob tem primer cerkve kot edine institucije na Slovenskem, ki ima neko kontinuiteto izmenjav v obliki misijonskih in karitativnih dejavnost v Afriki, samo potrjuje našo hipotezo. Namreč, v prevladujočem javnem diskurzu, ki ga krojijo bebave uredniške politike vseh medijev in institucij izobraževanja po vrsti, Afriko pri nas ponazarjajo zgolj plemena, revščina, aids, vojne, islam, "ilegalci" in druge "naravne katastrofe", v katerih (praviloma) vsako aktivno politično in karitativno poseganje potrjuje le pasivnost recipienta samega, pa tudi metonomijo glede na celotni kontinent.

Poleg tega ne smemo pozabiti, da te podobe "zaostalosti, izrojenosti in neenakosti" sodijo v železni register orientalizma 19. stoletja (Said, 1996: 259) in da taka videnja Afrike, ta potuhneni rasistični eksotizem, Afričanom, vse do danes, prinašajo predvsem in samo zlo, ki je v obliki novičk, če sploh, zgolj potrditev že videne in zapisane. Po drugi strani pa lahko prav proces drugačenja Afrike in "upredmetenja" Afričanov samih razumemo kot mehanizem normalizacije lastnih vsakodnevnih družbenih patologij in ideologij. Od evrocentrizma, ki ga naša vlada predstavlja kot 3000 let, od Platona prek razsvetljenstva, industrijske revolucije do NATA, zgodbe o uspehu, v kateri je širina sveta zaobjeta z mejami našega lastnega neznanja, do ideologij, po katerih so družbena protislovja "tu" zamegljena prav s prenosom in vzpostavitvijo "tam".

Prav tak geografski prenos razlik omogoča tudi podoben proces na temporalni ravni. Tu niti ne mislimo toliko na tisto kritiko antropologije, po kateri je lahko potovanje k drugemu tudi potovanje nazaj v čas, se pravi navzdol po civilizacijski lestvici (Fabian, 1983), temveč bolj na dejstvo, da postane s tem, ko je srž družbenih protislovij umeščena drugam, reševanje ignorance, revščine in nasilja tudi časovno odložljivo.

Posledice te redefinicije so silno realne in boleče, so izraz resničnega nasilja, ki vlada v slovenski družbi; država že nekaj let izvaja sistematično gonjo proti tujcem vseh vrst, ne samo proti migrantom, beguncem in prosilcem za azil. Slednji so se zaradi nasilja ali v naivni veri, da je svoboda gibanja univerzalna in neodtujljiva človekova pravica, odpravili s trebihom za kruhom in končali v Domovih za odstranjevanje tujcev v deželi, katere ena izmed določujočih značilnosti zadnjega stoletja je množično in kontinuirano izseljevanje zaradi ekonomskih in političnih razlogov (cf. Brumen, 2001). Slovenski državi so v sejanju sovraštva do tujcev vse do manifestacije proti ksenofobiji, ki jo je februarja letos pripravil Urad za intervencije (UZI), izdatno in uspešno pomagali tudi mediji.

Postrežemo si lahko z letošnjo javnomnenjsko raziskavo agencije CATI, v kateri leži črna belem, da se je 61 odstotkov vprašanih opredelilo, da so "zelo", "kar" ali "malo" rasistični. Pri vsem skupaj je novost samo to, da tega rasizma prebivalci Slovenije ne skrivajo več. Tovrstna

občutenja izkorišča politika in jih v želji za pridobivanjem političnih točk še dodatno utrjuje. Na vrhuncu medijske gonje proti migrantom in tiste, ki jo je zagnala Civilna iniciativa v Šiški, novembra lani, je županja Ljubljane Viktorija Potočnik (LDS) pisala takratnemu notranjemu ministru Petru Jambreku, da prisotnost Doma v Šiški pomeni degradacijo neposrednega okolja in kršenje človekovih pravic lokalnemu prebivalstvu. Pismo je seveda koalicija Nova Slovenija upravičeno označila kot ksenofobno. Namen te vaje moramo razumeti predvsem kot boj za isto volilno bazo, kajti samo koalicija ni izrazila niti najmanjše "tovariške kritike" o tem, kako se je takratni minister Peter Jambrek obnašal do migrantov med svojim mandatom. Nekaj mesecev kasneje je kampanja Civilne iniciative razkrila mero, do katere so lahko oblike takšnega ali drugačnega strahu instrumentalizirane za doseganja političnih ciljev. Njen vodja Bojan Oblak (SDS) je bil uspešno izvoljen kot predstavnik lokalne mestne četrti.

Hipokrizija ne temelji samo v tovrstni instrumentalizaciji, temveč tudi v inverziji razlogov in posledic. Čeprav je komisija ZN proti mučenju ugotovila, da razmere v Domu za odstranjevanje tujcev ustrezajo mučenju stanovalcev, so migranti še vedno največkrat predstavljeni kot vzroki, ne kot žrtve različnih oblik zatiranja in nasilja. Svojevrstni novorek, ki spremlja tovrstne miselne obrate, bi bil smešen, če ne bi bile posledice tako tragične. Proti koncu preteklega leta je takratni novi minister za notranje zadeve, Rado Bohinc (ZLSD), razkril, da je ministrstvo v letu 2000 procesiralo okrog 32 tisoč migrantov. Od teh jih je 12.295 zaprosilo za status azilanta, dodeljenih pa je bilo le 11 statusov. Kakor je takrat poročala Slovenska tiskovna agencija (STA), je ob tem Bohinc dodal, da to dokazuje zlorabo azilskega postopka. Skratka, breme krivde za samo diskrepanco spet leži na plečih migrantov samih.³¹ Kriminalizacija drugih pa se dotika tistih, ki solidarizirajo z njimi. Rasizem tako postane še bolj "samoumevna vrlina" kot sicer, temelj vsakodnevnega obnašanja tistih, ki ne želijo biti ne del manjšine ne izven zaščite, ki naj bi jo nudila pravna država.

Zato nas je lahko strah pred državo, katere policija ubije človeka na meji, potem pa skorajda leto dni kasneje na javno vprašanje, kaj se dogaja z morilcem, notranji minister prostodušno odgovarja, da o tem ne ve ničesar. In ta država se hvali s tem, da je v desetih letih podelila osemnajst (!) azilov, ob tem, da o azilih, vsaj kar se Afričanov tiče, odločajo ljudje, ki ločijo več avtohtonih slovenskih gob kot afriških držav, da o njihovem poznavanju afriških etničnih, verskih, socialnih in kulturnih posebnosti niti ne govorimo. Kakršna je država, taki so pač njeni državljani, nam priča epizoda s Krasa. Prodajalka v neki vasici je policiji prijavila "črnca", ker se ji je zdel sumljiv, zato ker je kupoval kruh v njeni trgovini. Samozaščitniška gesta v maniri klenih vaških straž, ki je na delu tudi v Ljubljani. V letošnjem poletju so obritoglavci v Ljubljani dobili zeleno luč za pretepanje Afričanov, saj policija v napadu štirih obritežev na Afričana ni mogla odkriti rasističnih motivov, čeprav sta dva od njih v kazenskem postopku zaradi rasističnega napada pred letom dni. Peščico Afričanov, ki je na slovenskih univerzah diplomirala (nekateri so si pridobili tudi višje akademske nazive) že pred desetletjem, država ves čas sistematično marginalizira. Dovoljenja za stalno bivanje v Sloveniji, kaj šele državljanstva, ne morejo dobiti niti tisti, ki v Sloveniji prebivajo že več kot dve desetletji. Zgodilo

³¹ V absolutnih številkah predstavlja število podeljenih azilov za leto 2000 bistven napredek glede na pretekla leta. Ko pa jih primerjamo z resničnim številom prosilcev, pa označujejo zaskrbljujočo regresijo. Za premislek podajamo število dodeljenih statusov azila od leta 1995 dalje, v oklepaju je navedeno število prošenj: 1995: 2 (6); 1996: 0 (35); 1997: 0 (72); 1998: 1 (337); 1999: 0 (774).

se je tudi to, da Afričana, ki se mu je v Sloveniji rodil sin, niso hoteli vpisati v rojstni list kot očeta. Menda mora dobiti potrdilo iz svoje države, v katerem bo pisalo, da nima njegova država ničesar proti temu, da ima on sina s Slovenko. Prizadeta oče in mati sta potreboval skorajda leto dni, da sta uradnikom dopovedala, da v Afriki ni mogoče dobiti takega potrdila. Jutri se bo zgodilo ...

Proces javnega spreminjanja podob(e) Afrike v Sloveniji je tako za zdaj le proces (pre)oblikovanja stereotipnih predstav in predsodkov, ki kot sistem reprezentacij zrcalijo predvsem naše lastne omejene perspektive in ideologije. Toda če je ta trend utrjevanja omejenosti žal dominanten, potem obstaja še eden, katerega sestavni del je tudi tale številka Časopisa za kritiko znanosti. Prav ta trend nas sili v razmišljanje, ali vendarle prihaja v slovenski kulturi, humanistiki in družboslovju v zadnjih letih le do poizkusov spreminjanja podob(e) o Afriki?

Kljub starim in bogatim afriško-slovenskim odnosom (Šmitek, 1987) so šele z uveljavljanjem socialne in kulturne antropologije v zadnjem desetletju na naše knjižne police prišli prevodi nekaterih antropoloških klasikov (Evans-Pritchard, 1993; Goody, 1993; Radcliffe-Brown, 1994), katerih dela so, vse od utemeljitve antropologije Afrike v 20. letih prejšnjega stoletja do včeraj, pomenila metodološke svetnike antropoloških študij (primerjaj Saksida, 1993; Baskar, 1993, 1994).

Vprašanje, kakšne so in kakšne bodo posledice prisotnosti teh del v Sloveniji, je še odprto. Metodološka fascinacija nad njimi je upravičena le ob zavestnem poudarjanju njihove dekonstrukcije in prebiranju v analitičnem kontekstu zgodovine antropologije. Procesi prenosa sklepov, nastalih v Afriki, v druga okolja so lahko produktivni (Bayart, 1996: 268–269). Toda predvsem ob predpostavki, da se raziskovanja lotimo najprej induktivno³² in da se v kasnejšem “prevajanju” izogibamo vzpostavitvi prostorske in iz nje izhajajoče zgodovinske diferenciacije in hierarhizacije kultur ter družb, ki so nam sočasne.³³

Povečanje znanstvenega zanimanja za Afriko je razvidno tudi iz dveh študijskih ekskurzij na Filozofski fakulteti, ki sta jih izvedla Oddelek za sociologijo kulture, leta 1995, v Kenijo (Saksida, 1996) in Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, leta 1998, v Maroko (glej Glasnik, 1997). Skorajda istočasno je Sonja Porle z reportažami in knjigami po eni strani obudila bogato slovensko potopisno tradicijo predstavljanja Afrike (Porle, 1997; 1998), po drugi pa tudi prelomila s tistim njenim delom, ki smo ga kritizirali kot evrocentričnega. Temu se z aktivističnimi intervencijami proti genocidu nad Nubami pridružuje tudi Tomo Križnar z dvema filmoma, neštetimi predavanji in knjigo (Križnar, 1999).³⁴ Značilnosti tega novega potopisa so avtoetnografija v smislu pripovedovanja lastnega okolja³⁵ ali razčlenitve Jaza samega (Auge, 1995), modifikacija “klasičnega” potopisnega žanra samega, pripovedovalec ni ne narativni, ne heroični “monarh vsega, kar vidi” (Pratt, 1992), temveč sebe in okolje vidi v formaciji, ne pa kot njemu podrejeno, apriorno, statično ter paradigmatično, vnos protislovij ter različnih poprej

³² To ne izključuje kasnejših sintez na višji ravni. Apriorno deduktivna metodologija v raziskovanju Afrike lahko pripelje do tistega stanja, ki ga je nekoč v šali okarakteriziral Richard Hodder-Williams, da imajo tako sloni kot mize noge (navedeno po Bayart, 1996: 33).

³³ Prav zato je nujno potrebno prepričati slovenske založnike, da se odločijo za izdajo znanstvenih del, ki se posvečajo problematiziranju kulturnih, socialnih, ekonomskih in političnih vprašanj današnje Afrike.

³⁴ Ob vsem tem pa v tem prostoru tudi dokazuje, da popotovanje v Afriko ni nujno zlepljeno zgolj s turističnim izletništvom!

³⁵ O tem glej pričujoči spis Irene Weber.

potlačenih zgodovin, od intimnih do kolektivnih, po katerem ne potopis ne potopisec sam nista več samemu sebi namen.

Ne samo na antropološkem, literarnem, glasbenem in potopisnem, tudi na drugih področjih lahko sledimo spremembam: priče smo bili prvemu poskusu analitične predstavitve aktualnih afriških družbeno-političnih problemov v tematskem bloku študentske revije Kolaps (Lunaček, 1998). Marca 2000 je peščica Afričanov, živečih v Sloveniji, ustanovila društvo Afriški center. Temu je sledila prva retrospektiva afriškega filma Kino Afrika v Slovenski kinoteki (Lunaček in Van Daele, 2000), ki dobro ponazarja dialektiko, po kateri ukvarjanje s tujimi kulturami spreminja domače okolje ter kako je lahko prenos metodologij iz afrikanističnih domen produktiven tudi za druge. Pa ne gre samo zato, da je ukvarjanje z afriškim ter s "tretjim filmom nasploh" prepotraben element dekanonizacije in pluralizacije v časih hollywoodskega kulturnega imperializma, temveč da se tudi s tovrstnimi manifestacijami spreminja širši okvir, znotraj katerega je sploh možno kakršenkoli film misliti in delati.

Ponovni premislek in pluralizacija sta se dotaknili še nekaterih področij. Znanstveni simpozij Azija in Afrika, ki ga je oktobra 2000 organiziral Oddelek za azijske in afriške študije Filozofske fakultete v Ljubljani, ter gostovanje profesorja Georgesa Sawadoga iz univerze v Ouagadougouju na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete ter na Fakulteti za podiplomski humanistični študij - ISH aprila 2001 temu pritrujeta. Prav tako tudi letošnji festival Mesto žensk, ki naj bi bil tako kot Jesenska filmska šola posvečen "tretjemu svetu". Ter tudi priprava prvega afrikanističnega seminarja, ki naj bi na pobudo Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo zaživel v študijskem letu 2001/2002 in se izmenično izvajal na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, Oddelku za azijske in afriške študije in Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete ter na Fakulteti za podiplomski humanistični študij (ISH). Vse to pa so le dodatne prelomnice, ki nas še bolj silijo v razmislek o samih oblikah, ki naj jih imajo afrikanistika, njej bližnje vede in z njo neodtujljivo povezani načini družbenega delovanja pri nas.

Te prelomnice nas vračajo k naši izhodiščni tezi o bogastvu, širini, spremenljivosti in heterogenosti Afrike v pogosto različnih (celo ostro nasprotujočih si) načinih družbenega in političnega delovanja ter množstvu raznih žanrov ter oblik mišljenja znotraj celine same kakor tudi po svetu nasploh. Afrika se temu procesu tudi pri nas ni izognila. Dejstvo je, da se je v zadnjih petdesetih letih, od začetkov SFRJ, razglasitve neodvisnosti Slovenije leta 1991 pa vse do danes podoba Afrike stalno spreminjala.

Ta številka Časopisa za kritiko znanosti je prispevek k temu procesu, na bolj specifični ravni pa tudi korak k bolj samozavestni vzpostavitvi afrikanistike v Sloveniji.³⁶ Seveda ostaja vsebinski okvir še odprt, kljub temu pa bi ga radi pospremili na pot z mislimi, ki sklenejo podane iztočnice. Afrikanistika pri nas ima lahko bodočnost predvsem kot veda, ki bo zaznamovana z empirično ter metodološko heterogenostjo, interdisciplinarnostjo, različnostjo narativnih oblik ter zdravo mero skepticizma in (samo)preverjanja. Ne bo mogla, niti ji ni treba, tekmovati s centri postkolonialnega znanja. Dialog z njimi je potreben, zelo zaželen. Toda ob tem lahko afrikanistika

³⁶ O njih v tem zborniku razmišljata tudi Bojan Baskar in Svanibor Pettan.

prav te centre obravnava tudi kot objekt svoje analize, se sprašuje o njihovem delovanju; lastni intelektualni, kulturni in drugi determinaciji, ki iz tega izhaja. Hkrati pa postavlja tudi svoje agende, podobno, kakor smo storili tukaj; se vpisuje v razne institucionalne mreže ter tudi regionalne in zgodovinske kontekste nekdanje Jugoslavije, Sredozemlja, Balkana, vzhodne Evrope ter primerja in analizira izkušnje socializmov. Ob tem ne sme pozabiti tudi na neposredni vstop v Afrike same ter izstop iz slonokoščenega stolpa zgolj akademskega pristopa do predmeta. Zato mora biti pripravljena sprejemati izkušnje iz, denimo, vsakdanjega življenja, terenskega dela, delovanja aktivistov ter nevladnih organizacij; vestno ter kritično pretresati delo medijev, politike ter ideoloških in represivnih aparatov države ter jih neusmiljeno soočiti z alternativami. Kajti dosledno misliti spremenljivosti Afrik, pomeni misliti tudi spremenljivosti nas samih, možnost družbenih sprememb v Afriki ter tudi tukaj in zdaj; si jih želeli in k njim tudi prispevati.

Borut Brumen, Nikolai Jeffs

LITERATURA

- ACHEBE, CHINUA (1964, orig. 1957): *Okonkwo*. Maribor: Založba Obzorja Maribor.
- ACHEBE, CHINUA (1987): *Anthills of the Savannah*. London: Picador.
- ACHEBE, CHINUA (1988, orig. 1966): *A Man of the People*. London: Heinemann.
- AHMAD, ALJAZ (1992): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- AMIN, SAMIR (1989): *Eurocentrism*. London: Zed Books.
- APPIAH, KWAME ANTHONY (1992): *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- AUGE, MARC (1995): *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.
- BASKAR, BOJAN (1993): Od funkcije k evoluciji (spremna beseda). V: Goody, Jack, *Med pisnim in ustnim. Študije o pisanosti, družini, kulturi in državi*. Ljubljana: Založba ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 329–349.
- BASKAR, BOJAN (1994): Je treba brati Radcliffe – Browna? (spremna beseda). V: Radcliffe – Brown, A., *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 244–73.
- BAYART, JEAN-FRANCOIS (1996, orig. 1989): *The State in Africa: Politics of the Belly*. London: Longman.
- BAYART, JEAN-FRANCOIS; ELLIS, STEPHAN in HIBOU, BEATRICE (1999): *The Criminalization of the State in Africa*. London: James Currey.
- BHABA, HOMI K. (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- BLOCH, MAURICE (1998): *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder, Oxford: Westview Press.
- BRUMEN, BORUT (2000): *Sv. Peter in njegovi časi. Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba *cf.
- BRUMEN, BORUT (2001): Ksenofobija se (s)plača! V: Dnevnik, 10. 2. 2001, str. 22–23.
- CABRAL, AMILCAR (1980): *Unity and Struggle*. London: Heinemann.
- CALVET, LOUIS-JEAN (1981): *Lingvistika i kolonializam*. Beograd: XX. Vek.
- CÉSAIRE, AIME (1972, orig. 1955): *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- CHABAL, PATRICK (1994, orig. 1992): *Power in Africa*. London: Macmillan.
- CHABAL, PATRICK (1996): *The African Crisis: Context and Interpretation*. V: Werbner, Richard in Ranger, Terence (ur.). *Postcolonial identities in Africa*. London: Zed Books, str. 29–54.
- CHINWEIZU, JEMIE, ONWUCHEKWA; MADUBIKE, ICHECHUKWU (1985, 1980): *Toward the Decolonization of African Literature*. London: KPI.
- CLIFFORD, JAMES (1988): *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- COMAROFF, JOHN L. in COMAROFF, JEAN (ur.) (1999): *Civil Society and the Political Imagination in Africa - Critical Perspectives*. Chicago: Chicago University Press.
- CURTIN, PHILIP (1996): *African Resistance and the Liquidation of European Empire*. V: Curtin, Philip; Feierman, Steven; Thompson, Leonard; Vansina, Jan, *African History: From Earliest Times to Independence*. London: Longman, Str. 513–530.

- ČUČEK, JANEZ (1983): *Med Kubo in Indijo*. Ljubljana: Založba Borec.
- DAVIČO, OSKAR (1962): *Črno na belem. Potopis po zahodni Afriki*. Ljubljana: Prešernova družba.
- DAVIDSON, BASIL (1946): *Partisan Picture*. Bedford: Bedford Books.
- DAVIDSON, BASIL (1992): *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. London: James Currey.
- DENG, FRANCIS MADING (1997): State Collapse: The Humanitarian Challenge to the United Nations. V: Collins, Robert (ur.): *Problems in the History of Modern Africa*, Str. 261–260.
- DONALDSON, LAURA (1993): *Decolonizing Feminisms: Race, Gender and Empire Building*. London: Routledge.
- EVANS - PRITCHARD, EDWARD E. (1993): *Ljudstvo Nuer. Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- EZE, CHUKWUDI EMANUEL (ur.) (1998): *African Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- FABIAN, JOHANNES (1983): *Time and Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FANON, FRANTZ (1963): *Upor Prekletih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- FANON, FRANTZ (1983, orig. 1952): *Black Skins, White Masks*. London: Pluto Press.
- FUREDI, FRANK (1994): *The New Ideology of Imperialism*. London: Pluto Press.
- GLASNIK (1997): *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 37/1997, št. 4.
- GOLDSWORTHY, VESNA (1998): *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- GOODY, JACK (1993): *Med pisnim in ustnim. Študije o pisanosti, družini, kulturi in državi*. Ljubljana: Založba ŠKUC; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- GRIAULE, MARCEL (1965; orig. 1948): *Conversations with Ogotemmlí: An Introduction to Dogon Religious Ideas*. London: Oxford University Press.
- GRIAULE, MARCEL in DIETERLEN, GERMAINE (1965): *La Renard Pâle*. Paris: Institut d'Etnologie.
- GRINKER, ROY R. in STEINER, CHRISTOPHER B. (ur.) (1998): *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation*. London: Blackwell Publishers.
- GRLIČKOV, ALEKSANDAR (1983): Neuvrščene države in socializem. V: *Neuvrščeni*. Ljubljana: Spekter Zagreb, Pomurska založba, str. 16–19.
- HOUNTONDJI, PAULIN (1983): *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- HOUNTONDJI, PAULIN J. (1998; orig. 1974): African Philosophy, Myth and Reality. V: Grinker, Roy R. in Steiner, Christopher B. (ur.) (1998): *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation*. London: Blackwell Publishers, str. 379–91.
- HOWE, STEPHEN (1994): The interpreter: Basil Davidson as public intellectual, *Race and Class*, II: 36, str. 19–43.
- ILEŠIČ, SVETOZAR (1957): *Afrika, južna Azija, Avstralija z Ocenijo in južnim polarnim svetom*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- IVEKOVIĆ, IVAN (1976): *Afrika i Socijalizem*. Beograd: Komunist.
- IVEKOVIĆ, IVAN (1984). *Afrika u transformaciji: Antikolonijalna i socijalna revolucija u bivšim portugalskim kolonijama*. Zagreb: Centar za idejno teorijski rad "Vladimir Bakarić".
- JANMOHAMED, ABDUL (1983). *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- JAMBREK, PETER (1980): *Od plemena do države. Politične gibalne sile nacionalne in družbenoekonomske izgradnje zambijske družbe*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- JEFFS, NIKOLAI (2000): Podoba Afrike v slovenskih medijih. V: *Medijska preža* 9, str. 28.
- KARDELJ, EDVARD (1983): Zgodovinske korenine neuvrščenosti (referat iz leta 1975). V: *Neuvrščeni*. Ljubljana: Spekter Zagreb, Pomurska založba, str. 10–13.
- KRIŽNAR, TOMO (1999): *Nuba. Čisti Ljudje*. Ljubljana: samozaložba.
- LAMB, DAVID (1984): *The Africans*. New York: Vintage Books.
- LINDQVIST, SVEN (1998): *Exterminate All the Brutes*. London: Granta Books.
- LEIRIS, MICHEL (1985; orig. 1934): *Phantom Afrika I., II. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931–1933*. Frankfurt/ Suhrkamp.
- LENIN, VLADIMIR I. (1949): *Izbrana dela, II*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LUNAČEK, SARAH (ur.) (1998): Dosje Afrika: pozabljeni kontinent. V: *Kolaps - oekonomia, philosophia, ius, scientia*, št. 6–7, str. 58–91.
- LUNAČEK, SARAH in VAN DAELE, KOEN (ur.) (2000): *Kino Afrika - retrospektiva*. Ljubljana: Slovenska kinoteka.
- MARC, MATEJA in MALOVRH, TOMAŽ (2000): Lepota in beda na oknu afriške bolnišnice. *Gorenjski Glas*, 18. 8.
- MARKOVIČ, DRAGAN (1961): *Patrice Lumumba*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- MARX, KARL in ENGELS, FREDRICH (1973): *On Colonialism*. New York: International Publishers.
- MBEMBE, ACHILLE (1992): Provisional notes on the Postcolony. *Africa* 62:1, str. 3–37.
- MEDVED, JAKOB (1969): *Afrika*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- MEMMI, ALBERT (1974): *The Coloniser and the Colonised*. London: Souvenir Press.
- MOSSE, L. GEORGE (1990): *Die Geschichte der Rassismus in Europa*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- MUDIMBE, V.Y. (1988): *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MUDIMBE, V.Y. (1994): *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MUNCK, RONALDO (1986): *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism*. London: Zed Books.

- MUNSLOW, BARRY (1994): Basil Davidson and Africa. *Race and Class*, II: 36, str. 1–17.
- NGUGI, WA THIONG'O (1992, orig. 1981): *Decolonising the Mind*. London: James Currey.
- NGUGI, WA THIONG'O (1993): *Moving the Centre*. London: James Currey.
- NKRUMAH, KWAME (1965): *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Nelson.
- NYERERE, JULIUS K. (1974, orig. 1973): *Freedom and Development*. Oxford: Oxford University Press.
- PEČAR, ZDRAVKO (1959): *Alžirja v plamenih*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- PFAFF, WILLIAM (1997): A New Colonialism? Europe Must Go Back Into Africa" V: Collins, Robert (ur.) *Problems in the History of Modern Africa*, Str. 232–235.
- PORLE, SONJA (1997): *Črni angel varuh moj*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- PORLE, SONJA (1998): *Barva sladke čokolade*. Ljubljana: Študentska založba.
- PRATT, MARY LOUISE (1992): *Imperial Eyes: Travel Writing and Acculturation*. London: Routledge.
- RADCLIFFE - BROWN, ALFRED R. (1994): *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- RAPOČ, IVAN (1988): *Zgodbe iz Maghreba. Slovenski živinozdravnik v arabskem svetu*. Maribor: Alea.
- SAID, EDWARD W. (1996): *Orientalizem. Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH - Fakulteta za podiplomski humanistični študij (Studia Humanitatis).
- SAKSIDA, IZTOK (1993): Afrika pred Evansom-Pritchardom in po njem (spremna beseda). V: Evans - Pritchard, E., *Ljudstvo Nuer. Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 304–315.
- SAKSIDA, IZTOK (ur.) (1996): *Med predniki, predhodniki, bližnjiki in sorodniki na ravniku*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Oddelek za sociologijo.
- SARTRE, JEAN-PAUL (1976): *Anti-Semite and the Jew*. New York: Schocken Books.
- SAVNIK, DUŠAN (1960): *Afrika včeraj in danes*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- SOYINKA, WOLE (1994, orig. 1972): *The Man Died*. London: Vintage.
- STRATTON, FLORENCE (1994). *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. London: Routledge.
- ŠERUGA, ZVONE (2000): Lepi ljudje iz drugačnega časa. *Nedeljski dnevnik*, 3. 9.
- ŠESTA (1979): *Šesta konferenca voditeljev neuvrščenih držav v Havani. Govori, dokumenti, resolucije*. Ljubljana: Komunist.
- ŠKERLJ, BOŽO (1956): *Palme, piramide in puščave*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- ŠMITEK, ZMAGO (1986): *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec.
- ŠMITEK, ZMAGO (1987): Afrisko-slovenski odnosi. V: *Enciklopedija Slovenije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 12–16.
- ŠRIMPF, FRANC (1956): *Evropa - Afrika - Evropa*. Maribor: Založba Obzorja.
- TAYLOR, TIMOTHY (1997): *Global Pop: World Music, World Markets*. London: Routledge.
- TEMPELS, PLACIDE (1959, orig. 1945): *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africain.
- TRETJAK, FRANC (1995): *Korenine zla. Afriske slike I. in II.*, Ljubljana: Založba Karantanija.
- TUTUOLA, AMOS (1954, orig. 1952): *Pijač palmina vina*. Zagreb: Zora.
- VOGRINEC, JOŽE (1996): Na sončni strani Kilimandžara - prelet glavnih družbenih problemov današnje Kenije. V: Saksida I. (ur.), *Med predniki, predhodniki, bližnjiki in sorodniki na ravniku*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Oddelek za sociologijo, str. 25–49.
- VOLFAND, JOŽE (1982): *Naši obrazi v Afriki*. Ljubljana: Založba Borec.
- VRATUŠA, ANTON (1980): *Profil neuvrščenosti. Socialistična in neuvrščena Jugoslavija*. Ljubljana: SAZU in DZS.
- YOUNG, ROBERT (1990): *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge.
- YOUNG, ROBERT (1995): *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.
- WILLIAMS, PATRICK in CHRISMAN, LAURA (1993): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- WOLF, ERIC R. (1998; orig. 1982): *Evropa in ljudstva brez zgodovine I. in II.*, Ljubljana: Studia Humanitatis.

www.bbc.co.uk/worldservice/africa/features/storyofafrica/index.shtml