

# Rasizem, neorasizem, antirasizem

## Dvojni esej o tranzitivnosti navidezno protislovnih pojmov

### I. KAJ JE NEORASIZEM?

#### Genealogija pojma "neorasizem"

Prvi, ki je pojem neorasizma obravnaval v monografski analizi, je bil najverjetneje Martin Barker (1981). Barker je v novem rasizmu videl komponento ideološke revizije, ki jo je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja spodbudila britanska konservativna stranka pod vodstvom Margareth Thatcher. S pojmom novega rasizma je meril na protiimigrantski rasizem, ki imigracijo dojema kot pojav, ki uničuje britansko nacijo. Izpostavil je tudi "diferencialistično" teorijo tega rasizma, po kateri je vsaka etnična ali nacionalna skupnost specifičen izraz človeške narave: ni niti superiorna niti inferiorna, temveč različna (po Wieviorka 1993: 81).

Sredi osemdesetih let, v času vzpona skrajno desne stranke *Le Front national* J.-M. Le Pena, ki je zajahala val protiimigrantskega rasizma v Franciji, so se začele pojavljati francoske analize tega fenomena. Pierre-André Taguieff je leta 1984 to obliko rasizma poimenoval diferencialistični rasizem, ker je poudarjal "pravico do različnosti" (Taguieff 1988). Vsaj od Balibarjevega članka "Ali obstaja neorasizem?" iz leta 1988 (gl. Balibar in Wallerstein 1991) pa je tudi v Franciji v rabi izraz neorasizem kot alternativni izraz za diferencialni rasizem.

V Italiji so protiimigrantski rasistični izpadi dosegli vrhunec leta 1990 z izgredu v Firencah (Cole 1997: 100). Tedanji fašistična stranka (MSI) in Lombardska liga (*Lega lombarda*, predhodnica Severne lige) sta proizvajali rasistično argumentacijo, zelo podobno Le Penovi v Franciji. Vendar pa italijanski analitiki vsaj na začetku devetdesetih let še niso uporabljali novega izraza, temveč so govorili zgolj o rasizmu. Pojem novi rasizem pa je kot že ustaljeni pojem uporabljen v monografiji ameriškega antropologa Jeffreyja Cola, ki obravnava percepcije imigrantov v Palermu na začetku devetdesetih let (Cole 1997).

### Neorasistična stališča

Oglejmo si nekaj tipičnih stališč in programskih ciljev nekaterih strank, ki bi jih lahko označili za neorasistične. Le Penova Nacionalna fronta je označila priseljence za nacionalni problem številka ena in postavljala zahteve po ustavitvi priseljevanja ter repatriaciji priseljencev, po rezerviranju delovnih mest za Francoze oziroma po državno reguliranem sistemu “nacionalnih preferenc”, po pravnem razlikovanju med pravimi Francozi in tujci. Imigranti pomenijo problem zato, ker imajo, kot se je izražal Le Pen, “*drugačne etnološke zmožnosti*”, “*drugačne kulturne dediščine*” (Giraud 1988: 156). Imigranti so problem sami po sebi in so zaradi nepremostljive kulturne razlike nezmožni asimilacije. O rasi pa ideologi Nacionalne fronte niso govorili. Trdili so, da niso rasisti; celo Le Pen se je strinjal, da rase ne obstajajo. Poudarjali so pravico do drugačnosti in pravico do razlik; imigracija naj bi to pravico ogrožala na obeh straneh, tako na strani domačinov kakor na strani imigrantov.

Po prepričanju tedanjih strank Italijansko socialno gibanje (MSI, to je fašisti) in Lombardske lige imigranti kradejo delo Italijanom in s tem spodbujajo tudi razumljive, čeprav “obžalovanja vredne” rasistične reakcije. (To se je nanašalo na divjanja skinov v severni in srednji Italiji.) Zlasti *leghisti* so zmeraj poudarjali, da niso rasisti: imigracijo so razglašali za škodljivo tudi zato, ker da spodbuja netoleranco in rasizem, s tem ko v navadnih Italijanih izziva naraven človeški nagon po obrambi etničnosti in ozemlja. Slednji argument je, kot bomo videli v drugem delu (v razdelku “*Nepravi*” in “*pravi*” *antirasisti*. “*Korektnezhi*” in “*antikorektnezhi*”), eden osrednjih argumentov neorasizma.

Podobno kot v Franciji lepenovci so tudi ligaši trdili, da repatriacija imigrantov ne bi koristila samo gostiteljski družbi (ker bi jo osvobodila potrebe po naravnih rasističnih reakcijah), temveč tudi imigrantom samim, saj bi se doma, v svoji etnični, naravni skupini bolje kulturno razvijali. Za kulture je najbolje, da se ne mešajo med sabo; mešanje kultur škodi obema kulturama. Vodja lombardskih ligašev Umberto Bossi je strašil, da bi lahko hitre kulturne in etnične spremembe, ki bi jih prinesla nadaljnja imigracijska gibanja (oziroma mešanje kultur), pripeljale pri domači populaciji (s tem je seveda mislil na “*Padance*”, ne na Italijane na splošno) do patoloških vedenj, kot so homoseksualnost, mladinsko prestopništvo, uživanje drog in zmanjšana rodnost (Cole 1997: 12-13, 91, 122).

Pojmovanje kultur kot vase zaprtih entitet (filozofi bi rekli: monad) in podmena o koekstenzivnosti kulture in etničnosti (vsaka etnična skupina ali etnija ali ljudstvo ima lastno kulturo, vsaka kultura je v posesti zgolj ene etnične skupine) sta v antropologiji značilni za tiste smeri, ki jih označujemo za kulturalistične ali kulturnorelativistične. Sredi dvajsetega stoletja je kulturalizem

prestopil meje antropologije in se udomačil v javnih diskurzih, od koder so bile teze o rsnem determinizmu izgnane. Sklicevanje na pravico do (kulturne) razlike in zatrjevanje ireduktibilnih kulturnih razlik sta značilna elementa kulturalizma ali kulturnega relativizma. Vendar pa antiimigrantski kulturalizem (“kultura imigrantov ni inferiorna, temveč ireduktibilno različna”) le navidezno zatrjuje enakovrednost in relativnost kultur. Pod tanko površino diferencialistične retorike se hitro razkrijejo trdno zakoreninjena prepričanja o manjvrednosti kultur, iz katerih izhajajo imigranti.

S kulturnim relativizmom je bilo pravzaprav zmeraj tako, da je bil bolj retorika kakor konsistentno prepričanje. V praktičnih ravnanjih najbolj proslavljene ameriških kulturnorelativističnih antropologov (Franz Boas, Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton, Melville Herskovits itn., pozneje tudi Clifford Geertz) bomo zmeraj lahko našli na prikritih podmenah o večvrednosti lastne (to je ameriške) kulture. Linton je celo izrecno uporabljal hierarhično govorico (“višje” in “nižje” kulture). Če se ozremo še kam drugam: princ Trubeckoj – ki ni bil samo lingvist, temveč tudi etnolog – je bil radikalen kulturni relativist. Sleherno govorjenje o kulturi v ednini je imel za zgrešeno, ker da obstajajo zgolj kulture, te pa so vase zaprti, diskontinuirani, nesomerljivi organizmi: “*Ni višjih in nižjih kultur. So zgolj kulture, ki so si podobne, in kulture, ki si niso podobne.*” (po Sériot 1999: 51) Toda ta kulturnorelativistični credo Trubeckoja ni prav nič oviral, ko je trdil, da je evrazijska kultura superiorna romansko-germanski ali da je cirilica superiorna latinici.

### “Dvojnost” rasizma

Odsotnot pojma rase v neorasističnem diskurzu navaja k temu, da so novi rasizem označili za “rasizem brez ras”. Mesto rase je, kot smo videli, zasedla kultura. Priseljenci niso več nesprejemljivi zato, ker pripadajo drugim rasam, temveč zato, ker pripadajo drugim (in povsem drugačnim) kulturam. Medtem ko nekateri antropologi vidijo v vsaki manifestaciji rasizma poraz antropologije, pa je v neorasističnem diskurzu o kulturnih razlikah in identitetah bolj smiselno videti svojevrsten *triumf* antropologije, namreč triumf antropološkega pojma kulture – pojma, ki ga je novejša antropologija odtistihmal kritično pretresla in rekonceptualizirala. V neorasistični ideologiji priseljenci niso več nesprejemljivi zato, ker so brez kulture (kar je bilo nekoč razumljeno kot posledica pripadnosti nižji rasi), temveč zato, ker je njihova kultura ireduktibilno drugačna. “Bosanci” v očeh neorasistično razmišljajočih Slovencev niso več “brez kulture”, temveč je njihova kultura “drugačna od naše” (znamenja te drugačnosti so vonj po loju, muezinovo “zavijanje” na minaretu, ritualno klanje ovac in piščancev ...). Vendar pa nadomestitev rase s kulturo ni zgolj posled-

dica uspešne ekspanzije kulturalističnega pojmovanja kulture čez meje antropologije, temveč je hkrati – in morda predvsem – posledica stigmatizacije in kriminalizacije rasizma v postholokavstni Evropi.<sup>1</sup> Zaradi te stigmatizacije je postala neoportuna ali celo tvegana praktično vsaka raba besede rasa. Podvrženi razširjenemu neodobravanju javnosti in grožnji z represivnimi ukrepi so se rasizmi zatekli k pojmu kulture in začeli vanj investirati tisto, kar so poprej investirali v pojem rase. Na antirasistični fronti pa se tabuizacija pojma rase kaže na primer v tem, da razni pisci, zlasti družboslovci, ne tako poredko besedo rasa dosledno postavljajo v narekovaje. (Če menimo, da rasa ne obstaja, to seveda še ni razlog, da bi jo morali postavljati v narekovaje.) Do neke mere pa je k opustitvi pojma rase gotovo pripomoglo tudi povojno uradno stališče biologije, da pojem človeške rase nima vsebine, zato govorjenje o človeških rasah nima pravega temelja. (Več o tem v drugem delu.)

Če prehod iz klasičnega rasizma v neorasizem zaznamuje prehod od osrednjega pojma rase k osrednjemu pojmu kulture, je to hkrati tudi prehod od kolonializma k imigraciji; kot je dejal Balibar, z neorasizmom se gibanja populacij med nekdanjimi kolonijami in metropolami zasučejo v nasprotno smer (Balibar in Wallerstein 1991: 21). Medtem ko je bil generativni družbenozgodovinski kontekst klasičnega rasizma kolonialna situacija, je kontekst novega rasizma imigracijska situacija.

Poleg teh dveh nastavkov za vpeljavo pojma neorasizma (to je nadomestitev rase s kulturo in imigracijski kontekst) pa obstaja še tretji. Če gre pri prvih dveh za razloček, ki sugerira predstavo o diahroničnem zaporedju dveh rasizmov (klasični in novi), pa tretji razloček sugerira sinhronijo. To je namreč razloček med dvema “temeljnim logikama” oziroma “dvema vrstama” rasizma, ki pa (lahko) delujeta oziroma obstajata sočasno. O dveh temeljnih logikah izrecno govori Michel Wieviorka (1993: 82), ki se do neke mere nasloni na Taguieffa, ko opiše možni sekvenci oziroma logiki:

1. razlika/čiščenje-očiščenje/eksterminacija;
2. neenakost/dominacija/izkoriščanje.

Prva logika je kajpada diferencialistična in potemtakem logika neorasizma: priseganje na ireduktibilno kulturno razliko implicira ukrepe, potrebne za zaščito kulturne skupnosti in njene identitete pred invazijo drugih kultur in meša-

<sup>1</sup> V Nemčiji in Avstriji se zaradi denacifikacije po vojni ni smelo govoriti o rasah. Medtem ko so se v zmagovitih deželah učenci še naprej učili o treh ali štirih človeških rasah, je bilo tovrstno poučevanje iz nemških in avstrijskih kurikulumov v celoti izbrisano. Drugi aspekt denacifikacije je ta, da je označiti nekoga za rasista v teh dveh deželah precej resnejša stvar kot drugod, saj pomeni isto, kot trditi, da je nacistični simpatizer ali kratko malo nacist. Ustrezno veliki teži oznake rasist antinacistična zakonodaja omogoča zakonsko preganjanje tistih, ki koga neutemeljeno označijo za rasista. To zakonodaja je spet mogoče poskušati cinično izkoristiti sebi v prid, kot je to storil Haider, potem ko ga je eminentni politolog Anton Pelinka obtožil rasizma in simpatiziranja z nacizmom. Haider ga je tožil in dobil pravdo na prvi stopnji (Gingrich 2004: 158).

njem z njimi ter njihovimi nosilci; če gre mešanje predaleč (čez “tolerančni prag”), je treba predstavnike drugih kultur tako ali drugače odstraniti; in če so drugi preveč ogrožajoči, je naslednji korak njihova eksterminacija. Narobe pa logika neenakosti implicira vzpostavitev hierarhije in gospodovanje nad nižjo raso ter njeno vsestransko izkoriščanje (npr. suženjstvo v ZDA). – Podobno distinkcijo ima Balibar, in sicer med ekskluzivnim in inkluzivnim rasizmom oziroma rasizmom eksterminacije in rasizmom zatiranja ter izkoriščanja; neorasizem se v tej distinkciji kajpada uvrsti na stran ekskluzivnega, eksterminacijskega rasizma.

Tako Wieviorka kakor Balibar in seveda Taguieff se strinjajo, da te distinkcije ne postavljajo pod vprašaj *enotnosti* rasizma. V vsakem rasizmu najdemo mešanico in kombinacijo obeh logik; lahko pa je ena dominantna in druga podrejena. Tudi nacizem kot skrajni zgled diferencialističnega rasizma je vseboval elemente izkoriščevalskega rasizma – po Albertu Memmiju se je treba pri analizi konkretnega rasizma zmeraj vprašati, katere so koristi, ki jih ima rasistična skupina od skupine, ki si jo izbere za svoj plen (Memmi 2000: 70). V manj skrajnih pojavnih oblikah neorasizma prav tako naletimo na logiko izkoriščevalskega rasizma: priseljenci iz tretjega sveta so po eni strani podvrženi rasističnemu zastraševanju in maltretiranju ekstremističnih skupin, birokratskemu šikaniranju in diskriminaciji ter stalni pretnji z izgonom iz države, po drugi strani pa so tudi ekonomsko izkoriščani, uvrščeni na dno etnično segregirane delovne sile, pogosto prisiljeni plačevati višjo najemnino za bivanje kot drugi. Skratka, rasizem je v temelju eden, neorasizem pa je ena od njegovih različic.

### **Rasa in kultura**

Vrnimo se še enkrat k rasi in kulturi. Iz doslej povedanega bi bilo mogoče dobiti tudi vtis, da se je z zamenjavo rase s kulturo zgodilo nekaj prelomnega, da je prišlo do nekega napredka – ali vsaj do nekega “zmehčanja” rasizma. V resnici je prejkone nasprotno, saj ta substitucija priča prav o vztrajnosti, o zakoreninjenosti rasizma, ki ga ni mogoče zvesti na predsodek in ga kot predsodek odpraviti s prosveto, z razširjanjem znanstvene resnice o rasah, kot so široko verjeli sredi dvajsetega stoletja. S tem ko so ugledni biologi z avtoritativnih mest povedali, da pojem človeške rase nima prave biološke vsebine in da je rasizem ideologija brez znanstvene podlage, rasizem ni izginil. Če se rasizem lahko ohrani že zgolj s tem, da žrtvuje pojem rase, ta žrtev tako rekoč ni omembe vredna.

Pa tudi sicer si tega prehoda od “klasičnega” rasizma k neorasizmu, od rase h kulturi, ne gre zamišljati kot zgodovinsko enkratnega. Tudi v obdobju, ko je rasizmu dajala ton kolonialna situacija in ko se je še lahko skliceval na znanstvene teorije (to je na znanstveni rasizem), je bila ideja človeške rase izrazita mešanica bioloških, kulturnih in socialnih vidikov. Popolnoma zmotno bi bilo,

če bi si predstavljali, da na začetku rasizma stoji kompaktna biološka koncepcija rase, ki se pozneje relativizira in kulturalizira. Če bi bilo to res, bi moral biti rasizem na začetku domena biologov, kar pa sploh ni res. Klasiki rasizma so namreč predvsem politični esejisti, politični filozofi in literati. Biologi in fizični antropologi so poskušali dobaviti rasističnim idejam znanstveno podlago, pri razvijanju teh idej pa so odigrali postransko vlogo.

Pojma rase in kulture, kot nastopata v rasističnih ideologijah, sta tranzitivna. Meje med njima so zlahka prehodne, ker je raso mogoče zlahka kulturalizirati, kulturo pa rasializirati (naturalizirati). Kultura lahko nastopa kot maska ali kot evfemizem za raso. Rasa pa lahko nastopa kot okrepljena metafora kulture.

Kot zgled *rasializacije* kulture bi lahko navedli nekaj usod, ki jih je doživela Herskovitseva koncepcija afroameriških (v njegovi dikciji “ameriških črnskih”) kultur. Melville Herskovits je bil eden od papežev boasovskega kulturnega relativizma in potemtakem tudi vnet borec proti rasizmu; na njegovo vztrajanje je Ameriška antropološka zveza (AAA) leta 1947 predložila OZN načrt Deklaracije o človekovih pravicah, ki se je zavzemal za prepoved sleherne diskriminacije na rasni in kulturni podlagi. Po Herskovitsevi teoriji, imenovani teorija afrikanizmov, so kulturne specifičnosti črnskih skupnosti v Amerikah prežitki kultur afriških dežel, iz katerih so izvirali sužnji, odvedeni v Novi svet. Ti prežitki naj bi pričali o obstoju in vrednosti pravih pravcatih ameriških črnskih kultur, saj naj bi skoznje ponovno vznikale avtentične in velike afriške civilizacije. Herskovits je to argumentacijo razvil v kontekstu rasne diskriminacije, v katerem so črnici veljali za bitja brez kulture in brez preteklosti.

Na Antilih je bila, naslanjajoč se na teorijo afrikanizmov, razvita ideologija negritude (črnstva), katere tvorec je bil v prvi vrsti Aimée Césaire. Pri Césairu afrištvo in črnstvo postaneta ena in ista reč. Dosežki starih afriških civilizacij – sudanski imperij, šongojsko kiparstvo, beninska bronovina itn. – izvirajo iz črnstva oziroma iz črne rase. Argumentacija je enaka kot v belskih rasističnih diskurzih, kjer se superiornost zahodne civilizacije utemeljuje na beli rasi. Zato ni nič presenetljivega, da so se v ZDA na Herskovitsevo teorijo afrikanizmov s pridom sklicevali nasprotniki popolne emancipacije Afroameričanov, trdeč, da ima črnci nespremenljivo mentaliteto, zakoreninjeno v njegovi daljni afriški preteklosti, in se potemtakem ne more prilagoditi modernemu življenju v Združenih državah. V naslednji fazi je imela teorija afrikanizmov vpliv tudi na oblikovanje afroameriških identitetnih in političnih gibanj, vključno z njihovimi črnskimi rasizmi (Giraud 1988; Wieviorka 1993: 52).

Vendar pa bi težko zagovarjali tezo, da Herskovitseva kulturalistična teorija afrikanizmov nima nobene zveze z rasističnimi diskurzi, ki so se je polastili v omenjenih interpretacijah. Rasistična polastitev je bila možna zato, ker je že

Herskovitsevo umevanje kulture “napol” rasializirano. S tem ko je zvedel afro-ameriške kulture na prežitke afriških civilizacij, je Herskovits zvedel kulturo na kulturno dediščino, na nekaj danega, fiksnega; kulturo je na ta način reificiral in naturaliziral. Trditi, da afriška kultura vztraja in preživi skozi stoletja tudi zunaj Afrike, je možno samo ob podmeni, da je ta kultura bistveno nespremenljiva, da je “večna v svoji negibnosti” – staro evropsko stališče o Afriki. Ameriški črnici, kot jih vidi teorija afrikanizmov, niso več ujetniki svojih genov, temveč so ujetniki svojih kulturnih izročil. Namesto biologije postane usoda kultura (Giraud 1988: 156).

### **Neorasizem in antirasizem**

Kot smo videli, so v argumentativnem repertoarju neorasizma tudi argumenti in slogani, ki na splošno pripadajo antirasističnim državam (predvsem sklicevanje na pravico do razlike in drugačnosti). To ni nič presenetljivega, če pomislimo, da sta identitetnim diskurzom naklonjeni tako desnica kakor levičar. Rasistični ideologi so zaradi izrazite revščine svojih teorij prisiljeni k argumentativnim strategijam, ki naj bi jim dale osnovno kredibilnost; zato se ob vsaki priložnosti zatečejo po pomoč v antirasistični tabor in zmeraj odločno zanikajo, da bi bili rasisti. Ena takih priložnosti se je ponudila leta 1983 ob izidu Lévi-Straussove knjige *Oddaljeni pogled*. Njen uvod in prvo poglavje, ki nosi naslov *Rasa in kultura*, so hitro opazili novodesničarski ideologi iz GRECE (Skupina za preučevanje evropske civilizacije); Lévi-Straussove teze o pogubnosti mešanja kultur in mešanja genov, podprte z njegovo velikansko avtoriteto, so jim bile nadvse dobrodošle.

Da rasizem in antirasizem nista dve tuji si in ena nasproti drugi jasno razmejeni entiteti, opozarja tudi pogosta praksa, značilna za antirasistična intelektualna in politična gibanja, da neistomišljeniki drug druge obtožujejo rasizma in nenehno diagnosticirajo rasizem v drobnih besedah in dejanjih svojih kolegov. Antirasisti se nenehno delijo na “prave” in “neprave” antirasiste, pri tem se slednji “v resnici” nenehno izkazujejo za rasiste. S stališča radikalnega univerzalizma človekovih pravic – ta je posebej značilen za francoske jakobinske filozofske tradicije – je rasističen (oziroma neorasističen) vsak diskurz o kulturni razliki (in *eo ipso* identiteti). Lep primer takšnega razsvetljenjskega radikalizma (fundamentalizma?) je Alain Finkielkraut, ki je v knjigi *Poraz mišljenja* iz leta 1987 obtožil celoten Zahod izdaje in uboja univerzalnega človeka, s tem ko se je predal obrambi kulturnega relativizma. Izviri te katastrofe naj bi segali v nemški romantizem, v herderjansko filozofijo *Volksgesta* in iz nje izvirajočo apologijo kulturnih ter etničnih partikularizmov. Finkielkraut je sprejel razloček med klasičnim (oziroma kolonialnim) rasizmom in diferencialističnim rasizmom. Rasizem, ki temelji na

razliki, po njegovem razdobi enotnost človeškega rodu; “današnji fanatiki kulturne identitete” niso nič boljši od starih učiteljev o rasi (po Gosselin 1988: 205).

A tudi če ne zavzamemo tako skrajne pozicije in se ne predajamo antirasističnemu eksorcizmu, ostaja vprašanje rasističnih podmen v skrajno levičarskih in libertarnih diskurzih pertinentno. Na primer pri Félixu Guattariju, ki mu Luc Ferry (1998: 127–128) očita, da njegova stališča in njegov ekološki angažma mejijo na rasizem – na primer stališče, da se je treba odreči projektom integracije imigrantov, ker bi sicer od njih zahtevali, naj se odpovedo “*kulturnim potezom, ki se prilegajo njihovemu bitju ali njihovi narodnostni pripadnosti*”. Gotovo je precej dvomljivo razglasiti to stališče za rasistično, saj Guattari ne predlaga, da bi priseljence poslali nazaj domov, in se ne zavzema za omejevalno imigracijsko politiko. Ferryjevo stališče je bolj izraz njegovega radikalnega republikanstva – prav tistega, ki se trenutno neslavno udejanja v prepovedi nošnje rut in s tem povezanim izključevanjem muslimanskih dijakinj v Franciji. Dekret o tem je podpisal Luc Ferry, do nedavna francoski šolski minister.

#### **“Mešanje ras” – “mešanje kultur”**

Odsotnost čiste meje med rasizmom in antirasizmom lahko vidimo tudi v stališčih do to je mešanja ras in mešanja kultur. Tako pri rasistih kakor antirasistih namreč lahko opazujemo izrazito ambivalentne drže glede tega “mešanja” in “križanja”. Mešanje ras (in posledično mešanje kultur) je v rasističnih ideologijah sicer zvečine vzbujalo odpor in grozo, zmeraj pa naletimo tudi na ambivalenco in na navidezne izjeme. Lep primer navidezne izjeme je španska, zlasti fašistična rasistična ideologija, po kateri naj bi se superiornost španske kolonizacije nad angleško ali francosko kazala v tem, da se Španci *mešajo* s koloniziranimi ljudstvi in tako realizirajo zlivanje ras, ki predstavlja imperialni ideal španstva. Ustanovitelj Falange (španske fašistične stranke) José A. Primo de Ribera je tako trdil, da poslanstva Španije ne utemeljujejo jezik, rasa ali kultura, temveč njena imperialna poklicanost za mešanje jezikov, mešanje ras in mešanje običajev (več o tem Baskar 2001). Podobno argumentacijo o lastni superiornosti najdemo v portugalski kolonialni (in nacionalni) ideologiji, imenovani luzotropikalizem (gl. npr. Vale de Almeida 2002). Ideal mešanja ras je v obeh primerih formalno enak kot v libertarnih antirasističnih diskurzih, ki slavijo mešanje ras in kultur. Čeprav antirasisti praviloma trdijo, da rase ne obstajajo (in morda raso celo postavljajo v narekovaje), jih to pogosto ne ovira pri slavljenju rasnih mešanic.

Prevladujoči motiv v rasizmu pa je, kar zadeva mešanje ras, vendarle odpor pred njim. Skoraj celotno devetnajsto in prva polovica dvajsetega stoletja sta ponavljali dogmo, da mešanje ras vodi v degeneracijo in da je protinaravno. Rase so bile pojmovane kot biološke (bolje: biološko-kulturne) esence, ki se z



mešanjem ali križanjem nujno denaturirajo, in sicer tem bolj, čim bolj sta rasi, ki sta se zmešali, medsebojno oddaljeni. Ker se tako pomešajo poteze, lastne čistim rasam, ki so edine zmožne socialnega in moralnega napredka, je končni rezultat mešanja splošna nivelizacija navzdol, na raven najnižje rase, kjer se pogubijo specifične vrednosti ras, ki so se pomešale. Mešance kot produkt mešanja ras so zvečine percipirali kot degenerirane in jalove; za Gustava Le Bona, na primer, so bili “*docela nesposobni ustvarjati in celo zgolj nadaljevati civilizacijo*”; pripisovali so jim tudi posebno nagnjenost k telesnim in umskim boleznim, prirojeno težnjo h kriminalu in podobne hibe. V nacističnem režimu je mešanje ras – opredeljeno kot *Rassenschande*, kvarjenje (višje) rase – postalo kaznivo. A že v 19. stoletju so nekateri rasisti, med njimi “oče rasizma” Joseph-Arthur de Gobineau, psiholog množic Gustave Le Bon in antropolog Paul Broca, nasprotovali kolonializmu in asimilaciji koloniziranih, in sicer iz preprostega razloga, ker prinašata s sabo rasno mešanje in s tem kvarjenje višje rase (Wieviorka 1993: 83; Benoist in Bonniol 1994: 68).

V antirasističnem taboru bi danes najbrž težko našli koga, ki bi se strinjal z navedenimi umevanji o pogubnosti mešanja ras. Vendar pa stvar ni tako nemo-goča, še zlasti če upoštevamo medsebojno zamenljivost pojmov rase in kulture in gremo pogledat, ali kdo od uradnih antirasistov govori kaj podobnega o mešanju kultur. Če preberemo prej omenjeni poglavji iz Lévi-Strausovega *Oddaljenega pogleda*, bomo našli na teze o pogubnosti mešanja kultur. Kulture so v Lévi-Strausovi dokaj trdi verziji kulturnega relativizma zamišljene kot izolirane esence, ki izgubijo identiteto in izginejo, če se preveč odprejo drugim kulturam in se pomešajo z njimi. “*Če pa se človeštvo ni sprijaznilo s tem, da bo postalo jalov porabnik zgolj tistih vrednot, ki jih je znalo ustvariti v preteklosti, s tem, da bo lahko rojevalo le bastardna dela, robate in otročje domislice, se bo moralo znova naučiti, da slehermo resnično ustvarjanje pomeni do neke mere gluha ušesa za klice drugih vrednot in da to lahko seže do tega, da jih odklanja, če ne kar do tega, da jih zanika.*” (Lévi-Strauss 1985: 45)

Katera je tista nujnost, zaradi katere ima prelahka, preveč uspešna, integralna komunikacija med kulturama za posledico izgubo kreativnosti obeh kultur ter splošno nivelizacijo navzdol, ni znal Lévi-Strauss nikoli povedati. Kdor vsaj malo pozna klasične rasistične predstave o fatalnosti “mešanja krvi”, pa tu ne more prezreti očitne podobnosti. Če bi pri Lévi-Straussu besedo kultura nadomestili z besedo rasa, bi dobili klasično rasistično formulacijo o škodljivosti mešanja ras (degeneracija, “bastardizacija” itn.)

Ob tem velja posebej poudariti, da branje Lévi-Straussa, pri katerem besedo kultura nadomestimo z besedo rasa, ni nobena zvijača. Pojem rase je bil pri rasističnih piscih devetnajstega stoletja docela prežet s pojmovnimi dimenzijami kul-

ture. To ne velja le za preddarvinistične pisce, kakršen je bil Gobineau, temveč tudi za poznejše, pretežno socialnodarvinistične pisce, celo še za profesionalne fizične antropologe iz prve polovice 20. stoletja. Takšno mešanje rase in kulture lahko ponazorimo z Earnestom Hootonom, svojčas vodilnim ameriškim fizičnim antropologom s Harvarda, ki mu vrh tega pripada čast, da se je od ameriških antropologov edini pridružil Boasu v angažmaju proti tistemu, kar se je začenjalo dogajati v nacistični Nemčiji. V članku "Nosovi, vednost in nostalgija – znamenja izvoljenega ljudstva" je Hooton razvil argument, da se judovska intelektualna premoč, vrline judovske religije in posebne odlike judovske kulture lahko ohranjajo le z vzdrževanjem tradicionalne politike judovske endogamije (*inbreeding*) in socialne ekskluzivnosti (Wolpoff in Caspari 1997: 148). Skratka, za reprodukcijo identitete judovske kulture naj bi bila odločilna reprodukcijska izolacija judovske rase. Tu smo daleč od kakšnega "čisto genetskega" koncepta rase, pa čeprav je avtor te teze ugleden fizični antropolog. Hooton si je vrh tega predstavljal, da bi bilo mogoče rešiti judovsko vprašanje z biološko asimilacijo. S stališča celotne človeške vrste bi bilo to dobrodejno, saj bi gentilni (to je nejudovski oziroma krščanski) genski fond (če se izrazimo v žargonu današnje genetike) postal pametnejši, Judje pa bi (kot posamezniki) postali prijaznejši (*nicer*), čeprav bi (kot kulturna skupina) izginili z obličja zemlje!!! Hooton je tu očitno govoril o *kulturni* asimilaciji Judov (saj bi ta edina omogočila njihovo biološko preživetje ob hkratnem izginotju njihovega etničnega imena in identitete), vendar je mislil, da govori o *rasni* (biološki) asimilaciji – ker je pač verjel, da obstaja v judovski populaciji povišana frekvenca genov za pametnost in v krščanski populaciji povišana frekvenca genov za "fejstnost".

Zamenjavo kulture z raso pri branju Lévi-Straussa lahko še dodatno upravičimo z Lévi-Straussovo sugestijo, naj pri branju Gobineauja motečo besedo *rasa* sistematično nadomeščamo z besedo *kultura*. To priporočilo, s katerim je Lévi-Strauss poskušal Gobineauja "oprati" oziroma narediti sprejemljivega, dokazuje, da se Lévi-Strauss zelo dobro zaveda medsebojne tranzitivnosti obeh pojmov. Lévi-Strauss je velik občudovalec Gobineauja; o njem se je večkrat izrazil zelo pohvalno, večkrat pa se mu je v delih poklonil tudi implicitno, z aluzijo, s paralelizmom, z mimikrijo. Tako se pesimistični finale njegove velike tetralogije *Mythologiques* priliči pesimističnemu finalu Gobineaujeve tetralogije *Esej o neenakosti človeških ras* (1853–1855). Oba na koncu napovedujeta in objokujeta totalno razvrednotenje človeške vrste.<sup>2</sup> Pesimistično prerokbo o bodočnosti človeške vrste, ki verjetno aludira na Gobineauja, si je Lévi-Strauss privoščil tudi

<sup>2</sup> V lepenovski govorici se to pesimistično občutje raso-kulturne nivelizacije kot posledice mešanja ras in vdora priseljencev izraža bolj neposredno, bolj vulgarno, denimo z reklom *Tout est foutu*, kar bi nemara prevedli z *Vse je šlo v kurac*.

v potopisu *Tristes tropiques*; ta prerokba je nekakšna meditacija ali fantazija, ki se ji avtor preda ob soočenju z islamskim svetom in vsebuje protiislamsko intenco. Temna bodočnost človeške vrste je bodočnost, ki ji zavlada islam.

Kot da vse to še ne bi zadostovalo, si uradni antirasist Lévi-Strauss privoščiči še korak naprej. Čezmerno komuniciranje med kulturami ne vodi le v njihovo nivelizacijo navzdol, v bastardizacijo, v puerilnost, temveč vodi tudi – v nevarnost biološkega izginotja človeške vrste! Do tega gotovo ne nedolžnega sklepa je Lévi-Strauss prišel s svojo verzijo teorije, ki postulira tesno soodvisnost biološke in kulturne evolucije. Povečan genski pretok med populacijami, ki jih Lévi-Strauss (naivno ali zlonamerno zavestno?) enači z etničnimi nosilci ločenih kultur, predstavlja analogno tveganje izgube človeške genetske diverzitete, prevlado uniformnega genoma, katerega soočenje z novimi okoljskimi izzivi utegne biti za človeško vrsto usodno. Pretresi, ki so jih povzročili “industrijska civilizacija v ekspanziji ter hitrejša transportna in komunikacijska sredstva” so porušili jezikovne in kulturne pregrade, ki so stotine tisočletij delile človeško vrsto na veliko množico majhnih skupin, trajno ločenih z reprodukcijskimi in komunikacijskimi pregradami in ki so se “razvijale vsaka po svoje, tako biološko kakor kulturno” (Lévi-Strauss 1985: 44).

Da Lévi-Strauss ne navede nobenega imena genetikov, na katere se pri tem sklicuje in ki naj bi se strinjali z njim, da genski pretok med človeškimi populacijami pomeni “skrajno nevarnost”, ne more biti naključje. Težko bi namreč našli uglednega genetika, ki bi se podpisal pod takšne trditve. Genetiki vidijo v genskem pretoku med človeškimi populacijami prej prednost kakor hibo, kaj šele “skrajno nevarnost”. Izmenjava genov med oddaljenimi populacijami resda lahko pomeni specifičen hendikep ali nevarnost za neposredno prizadete (npr. Rh inkompatibilnost matere in zarodka, pogostejša v evropsko-kitajskih zakonih zaradi odsotnosti alela r v Rh sistemu pri nekaterih kitajskih populacijah), toda za celoto človeške vrste je “mešanje” ali “križanje” samo dobrodejno, saj se z njim raznoličnost človeških genotipov povečuje, ne zmanjšuje (Dobzhansky 1966: 368; Hiernaux 1975: 93–94). Tudi predstava o stotisočletjih človeškega življenja v malih izoliranih skupnostih (spet le naivnost?) je vse prej kot v skladu s sodobnimi spoznanji v antropologiji in sosednih disciplinah. Razkropljene populacije modernega sapiensa so se v zadnjih dvesto tisoč letih srečevale, medsebojno komunicirale in mešale na območju celotnega Starega sveta (Afrika in Evrazija); o relativni izolaciji je mogoče govoriti le v zvezi z novogvinejsko-avstralsko (pred trideset tisočletji) in ameriško migracijo (pred največ osemnajstimi tisočletji) (prim. Vandermeer 1996: 105). Verovanje v stotisočletja trajajoče male izolirane skupnosti se v precejšnji meri ujema z verovanjem v čiste rase. Te pa niso nikdar obstajale. “Ljudje so zmeraj nujno bili mešanci,

in to mešanje, ki je nepretrgano potekalo skozi tisočletja, je bilo za našo vrsto velika priložnost, saj je nedoločno pomnoževalo njene potenciale in izboljševalo njene zmožnosti. Hkrati s tem se razblinijo podedovane predstave, da je mešanje pojav našega časa, dobe prevratov ter migracij, in posledica kolonialne ekspanzije, ki naj bi povzročila mešanje do tedaj ločenih 'ras' oziroma alopatričnih populacij." (Panoff 1996: 2917)

## II. ZAKAJ JE PRI PREUČEVANJU RASIZMOV Vendarle KORISTNO KAJ VEDETI O BIOLOGIJI

Po izkušnji nacizma in holokavsta je bila rasa v večini družboslovja prepoznana za nevarno idejo.<sup>3</sup> Podobna usoda je doletela tudi pojem etnije, ki je podobno kot rasa izginil iz družboslovnega – in deloma tudi biološkega – besednjaka povsod tam, kjer se je družboslovje razvijalo na podlagi zgroženosti zaradi nacistične "epizode". Nekaj desetletij pozneje so prišli pod udar ali zgolj pod kritično preizpraševanje še nekateri drugi pojmi, ki označujejo "kolektivitete": na primer pleme v antropologiji sedemdesetih let prejšnjega stoletja, pozneje (v osemdesetih in devetdesetih) pa še kultura in družba.

Nekateri na nevarnosti rasizma in etnonacionalizma (etnizma) reagirajo tako, da zahtevajo opustitev zadevnih pojmov, torej rase in etnije, najbrž z upanjem, da z odpravo teh besed odpravimo tudi rasizem ali etnizem sam. V zavračajočih rabah naštetih pojmov pa ima pojem rase vendarle posebno mesto. "Politično korektni" družboslovci namreč ne zanikajo obstoja kulture in etničnih skupin, temveč trdijo, da so ti pojmi neustrezni, da so nevarni, da so ideološki. Nasprotno pa za raso ne trdijo, da je njen pojem neustrezen, temveč kratko malo zanikajo njen obstoj.

Vehementno stališče, da rase ne obstajajo in da tako uči (tudi) biologija, rado vsebuje nereflektirano domnevo, da je obstoj ras nujni pogoj rasizma. Če se ujamemo v to domnevo, nismo dovzetni za premislek oziroma razpravo o tem, ali je možno govoriti o rasah in verjeti v njihov obstoj, ne da bi bili s tem že rasisti. Skrajni politični korektni pa tega vprašanja pravzaprav niti ne izločijo, saj ves čas ponujajo prav svoj odgovor nanj, ki se pač glasi, da je vsako verovanje v obstoj ras rasistično. V tem duhu je antropolog in slavni borec proti rasizmu Ashley Montagu celo zapisal, da je že sama beseda rasa rasistična! (Montagu 1997: 31). Če torej nočemo biti rasisti, moramo najprej prenehati uporabljati to besedo – ker pa se ji v razpravah o rasizmu ne moremo izogniti, jo postavljamo v narekovaje ...

<sup>3</sup> Antropolog Eric Wolf je imel leta 1992 znamenito predavanje z naslovom "Nevarne ideje. Rasa, kultura, ljudstvo." ("Perilous Ideas: Race, Culture, People.") (Wolf 2001). *People* oziroma *Peoplehood* je tu seveda sinonim za etnijo.

Toda kdo ima najvišjo avtoriteto, da razsodi, ali rase obstajajo ali ne? V družboslovju lahko nenehno opazamo, da so za družboslovce nosilci te avtoritete biologi. Da so biologi tisti, ki so poklicani, da odgovorijo na to vprašanje, pa kljub vsemu ne bi smelo biti samoumevno. Natančneje povedano, samoumevnost, da so za ključni odgovor na vprašanja o rasizmu poklicani biologi, izhaja iz domneve, da je obstoj ras nujni pogoj rasizma.

Unesco je leta 1950 zbral družbo uglednih genetikov in fizičnih antropologov, da bi oblikovali znanstveno stališče do ras in rasizma, ki bi ga nato Unesco zastopal in promoviral. V verdiktu, ki so ga oblikovali, ne seveda brez nespoznavov in polemik, lahko razberemo prevlado populacijskega mišljenja tvorcev moderne darvinistične sinteze. Raso so opredelili kot skupino populacij, ki imajo zelo podobne genske frekvence, poudarili pa so tudi skrajno omejeno operabilnost koncepta rase za človeško vrsto, saj so genetske razlike med posamezniki, ki sestavljajo raso, precej večje od razlik med povprečni različnih ras. V ospredje je stopil pojem populacije (Haraway 1988: 212, 215; Montagu 1997: 52). Verdikt je postal izhodišče za "politično korektno" pojmovanje rase in rasizma, pri tem pa Unescu ni mogoče očitati, da so obšli najboljše biologe in povabili kakšne drugo ali celo tretjerazredne predstavnike.

Tudi stališča nekaterih najbolj zvenečih imen sodobne biologije, zlasti genetike, ki jih bomo zdaj na hitro preleteli, se bolj ali manj docela ujemajo z Unescovo razsodbo:

- Theodosius Dobzhansky: "Težava (...) je v tem (...), da je koncept (rase) očitno iz mode in da ni zmožen proizvesti kaj prida uvida v vzročne dejavnike, ki delujejo v človeških populacijah." (Dobzhansky 1937: 62; navedeno po Montagu 1997: 105)
- Jean Hiernaux: "Nobene rasne klasifikacije naše vrste ni, ki bi delovala" (Hiernaux 1986: 120); koncept rase je neuporaben za človeško vrsto, ker so populacije, kar zadeva njihove biološke razdalje, dokaj homogeno razpršene; pri konceptu rase vztrajajo samo tisti, ki se ne marajo odreči miselnemu udobju klasifikatorične logike (Hiernaux 1996: 611–612).
- François Jacob: "Biološka razdalja med dvema osebamama iz iste skupine, iz iste vasi, je tako velika, da naredi razdaljo med povprečnima vrednostma dveh skupin nepomembno in s tem ostane koncept rase brez vsebine." In sklep: "Kar lahko biologija nazadnje zatrdi, je to, da je koncept rase izgubil sleherno operativno vrednost in da zgolj skrepeni naše videnje realnosti, ki je v nenehnem gibanju." (Jacob 1986: 67, 69)
- Jacques Ruffié: "Pri človeku pa rase ne obstajajo. To je razlog, zakaj kljub številnim in strogim študijam ni nikoli moglo priti do strinjanja o tem, kako razdeliti človeštvo na rase." (navedeno po Guillaumin 1986: 57)
- Richard Lewontin: Razdelitev človeške vrste na rase pojasni zelo majhen del človeške genetske raznolikosti (navedeno po Hiernaux 1996: 611); rasna diferenciacija je

plitka (*skin deep*); sleherna raba rasnih kategorij se upravičuje iz drugih virov, ne iz biologije (Lewontin 1990: 127).

- Albert Jacquard: “Genetiki imajo definitiven odgovor na vprašanje o vsebini pojma ‘rasa’. Glasi se, da v primeru človeške vrste ta izraz ne ustreza nobeni objektivno določljivi bitnosti.” (Navedeno po Montagu 1997: 117)
- Ashley Montagu: “Tako imenovane rase so populacije, ki so zgolj različne vrste začasnih mešanic genetskega materiala, skupnega vsemu človeštvu.” (Montagu 1997: 113)
- Luigi L. & Francesco Cavalli-Sforza: Rasna klasifikacija človeštva je težka oziroma nemožna (Cavalli-Sforza in Cavalli-Sforza 1994: 316).

Mimogrede si oglejmo še neko Hitlerjevo izjavo glede obstoja ras, s katero ne nameravamo postaviti navedenih stališč biologov v čudno luč, temveč bolj opozoriti na to, da je bil nacistični rasizem v tem pogledu bolj sofisticiran, kot si morda predstavljamo. Hitler je v pogovoru s Hermannom Rauschingom izjavil tole: “Zelo dobro vem, prav tako dobro kot vsi tisti strašno pametni intelektualci, da v znanstvenem smislu ne obstaja nič takega kot rasa. Vendar pa kot kmet, kot živinorejec ne moreš uspešno gojiti pasme brez koncepcije rase. Jaz pa kot politik potrebujem koncepcijo, ki mi omogoči, da ukinem ureditev, ki je doslej obstajala na zgodovinskih temeljih, in vsilim novo in protizgodovinsko ureditev, ki bo imela intelektualne temelje.” (navedeno po Montagu 1997: 81) Rasa je za Hitlerja v tej izjavi politični, ne znanstveni koncept.

Kakor koli je po eni strani pomembno in koristno, da so se biologi – in še posebej genetiki – nedvoumno izjasnili, da biologija ne daje rasizmu nobene znanstvene legitimacije, pa je po drugi strani takšen odgovor biologov tudi problematičen, saj ostaja do neke mere ujet v logiko rasističnega diskurza. Predpostavlja tudi – in hkrati razširja ta vtis – da je biologija enkrat za vselej opravila z rasizmom in ga izgnala iz naravoslovnih znanosti. Rasizma v naravoslovju torej ni več; živi le še “v družbi”, kjer vztrajajo iracionalni predsodki in nepoučenost. Toda k temu se mi zdi potrebno, v opravičilo biologov, takoj dodati, da takšno rezoniranje ni posebna napaka biologov, temveč da biologi lahko to predpostavljajo zato, ker si isto predpostavko delijo z njimi tudi družboslovci. Se pravi družboslovci, ki pričakujejo od biologov kot najbolj poklicanih odgovor, da rase znanstveno gledano ni. Tako biologi kakor družboslovci v tem oziru praktično nasedejo domnevi, da rasizma brez obstoja ras ni – čeprav družboslovci, ki se z rasizmom pobliže ukvarjajo, zelo dobro vedo, da rasizem lahko obstaja tudi brez obstoja rase in prav tako brez sklicevanja na raso.

### **Še ena “nevarna ideja”: populacija**

Antropolog in biolog Georges Guille-Escuret je nedavno pripomnil, da biologov prav nič ne stane, če na vseh valovnih dolžinah razglašajo, da rasa ne ob-

staja, saj so koncept rase že pred časom nadomestili s konceptom populacije (Guille-Escuret 2000: 292). To opozorilo je koristno razumeti tudi kot poziv družboslovcem, naj biologom ne verjamejo vsega na besedo in naj se zanimajo za to, kaj biologi počnejo. Poglejmo še en stavek iz istega članka: “Z isto pre-vzetno nepopustljivostjo, s katero v imenu znanstvene strogosti nasprotujejo izgovar-janju besede ‘rasa’, pa zavračajo kot nekakšne ‘ideološke’ insinuacije tudi sleherno vznemirjenost, ki jo povzročajo hipoteze, ki umeščajo pojav določenih ‘socialnih’ vedenj v dinamiko populacij: kot je splošno znano, si ta sektor lasti sociološke kompetence vse do človeka.” (Guille-Escuret 2000: 292) Guille-Escuret tu povsem nedvoumno, in kot običajno, meri na sociobiologijo. Njen guru Edward Wilson je namreč napovedal, da bo genetika slednjič priskrbela znanstveni koncept družbe in s tem dala znanstveno utemeljitev družboslovju. V knjigi, ki obravnava človeško naravo (Wilson 1978), Wilson najprej pove, da ne verjame v obstoj človeških ras in da se mu razpravljanje o njih zdi izguba časa, nato pa brez zadrege spre-govori o človeških populacijah, ki da se vendarle razlikujejo med seboj po genet-sko določenih fizičnih, mentalnih in vedenjskih značilnostih! V knjigi Wilson sicer deklarativno predstavi sociobiologijo kot hibridno disciplino, ki sintetizira spoznanja etologije, ekologije in genetike, torej treh ključnih bioloških poddis-ciplin (Wilson 1978: 16). Dejansko pa je etologiji napovedal njen skorajšnji ko-nec; predvideval je namreč, da jo bo požrla (“fagocitirala”) to je vedenjska ekologija, ta pa temelji na genetiki populacij. Tudi ekologija je pri Wilsonu tako osiromašena, tako zožena na aspekte interakcije genoma z okoljem (na škodo vseh drugih relacij), da jo na koncu spet “požre” populacijska genetika.

Če se v populacionističnem mišljenju sodobne genetike populacij skriva glavna nevarnost novega znanstvenega rasizma, pa Guille-Escuret iz tega ne izpelje sklepa, da je treba “razsuti” tudi koncept populacije ali kar prepovedati populacijsko genetiko in za začetek prepovedati rabo besede populacija. S tem v zvezi opozori, da so biologi v nekem pogledu epistemološko modrejši od druž-boslovcev. Biologi imajo namreč s koncepti populacije, vrste in podvrste po-dobne težave kakor družboslovci s koncepti etnije, kulture, družbe itn. Te kon-cepte so tudi podvrgli kritiki, ki je vzporedna kritiki družboslovnih konceptov kolektivitete. To zlasti velja za kritiko (oziroma dekonstrukcijo) esencialistič-nega pojmovanja vrste. Vendar pa, v primerjavi z družboslovci (ali njihovim nezanemarljivim delom), biologi niso napravili analognega sklepa, da je treba koncepte populacije, vrste, podvrste itn. vreči v koš za smeti. V tem so pamet-nejši od družboslovcev. Biologe, pravi Guille-Escuret, bi reifikacija koncepta populacije pripeljala nazaj k rasi, zato so pazljivi in nezaupljivi, vendar pa se za-radi tega ne odrečejo temu, da bi, v imenu deskriptivne natančnosti, naštevati podvrste, ki so zmeraj diskutabilne ... (Guille-Escuret 2000: 293)

Če upoštevamo, da je rasa v biologiji pretežno veljala za sinonim podvrste, lahko iz pravkar povzetega stavka izluščimo Guille-Escuretovo stališče do vprašanja o obstoju človeških ras in upravičenosti govorjenja o njih. Rasa ali podvrsta nista preprosto za odmet, vendar pa sta pojma diskutabilna in z njima je treba ravnati previdno. (Pojem podvrste je v biologiji tudi sicer, v primerjavi s precej strožjim konceptom vrste, dokaj aproksimativen.) Pri tem moramo še upoštevati, da Guille-Escuret tu govori o podvrstah nasploh oziroma predvsem o podvrstah drugih živih vrst, ne človeške vrste. Ker pa, kot smo že videli, številni biologi menijo, da je o rasah mogoče govoriti za živalske vrste, za človeško pa ne, tega Guille-Escuretovega stališča ne smemo avtomatično razširiti na človeško vrsto. Skladno s tem Guille-Escuret na nekem drugem mestu omeni razliko med modernim sapiensom in neandertalcem kot zadnjo zares rasno razliko v človeški zgodovini (Guille-Escuret 1994: 253). Ta trditev se sliši na prvi pogled morda nenavadna, vendar je povsem logična in pričakovana od nekoga, ki zastopa stališče, da sta moderni sapiens in neandertalec dve podvrsti iste zoološke vrste in ki raso uporablja kot sinonim za podvrsto. Skratka, odkar neandertalcev ni več, smo ostali edina živeča podvrsta (ali rasa) zoološke vrste *Homo sapiens*. To pa seveda tudi pomeni, da Guille-Escuret meni, da o človeških rasah (vsaj v pravem pomenu besede ne) ne moremo govoriti. Po tem umevanju namreč o obstoju človeških ras lahko govorijo samo tisti, ki verjamejo, da se današnja človeška vrsta deli na več podvrst – to pa bi pomenilo, da smo v procesu speciacije oziroma nastajanja novih vrst. To bi bila seveda hudo drzna in tudi sumljiva spekulacija.

Rasizem pa lahko razumemo tudi kot prizadevanje za bodočo novo – denimo “izboljšano” ali “višjo” – raso. V tej smeri kaže tudi Guille-Escuretova punktualna definicija rasizma, ki se glasi: “*S tega zornega kota lahko označimo za rasizem sleherno držo, ki sestoji v tem, da poskuša zagotoviti izolacijo neke populacije, kakor da bi bila ta populacija zapisana lastni prihodnosti, se pravi, z bolj ali manj zavestno zamisljivo, da tej populaciji pomaga, da bi v prihodnosti dobila status nove vrste.*” (Guille-Escuret 2000: 292) V tej definiciji prepoznamo razna prizadevanja pozitivne in negativne evgenike, Hitlerjeve ideje o prečiščenju germanske rase z reproduktivno izolacijo (prepoved “rasi škodljivih” porok), Mengelejeve rasne klinike za “kloniranje” Hitlerja itn.

Ko se družboslovci želijo izogniti spornim pojmom, ki označujejo kolektivitete, se najpogosteje zatečejo k izrazu populacija. Slednji izraz je v družboslovju namreč na splošno percipiran kot nevtralen in “nezaznamovan”. Takšna percepcija pa je možna le ob popolni neobveščenosti o tem, kaj počnejo biologi in kakšna je teža populacijske genetike v sodobni biologiji. Hipotetično si je mogoče zamisliti (to ni mišljeno kot prerokba), da pride do vzpona nove oblike



rasizma, novega “nacizma”, novega genocida, ki bi tokrat nastopal ne v imenu rase, temveč populacije, in ki bi ga konsekventno poimenovali populacionizem. Ko bi bil vojaško premagan, bi postala beseda populacija izrazito politično nekorektna in bi se marsikje znašla na spisku prepovedanih izrazov. Antipulacionistični preučevalci populacionizma pa bi ob študiju družboslovja z začetka enaidvajsetega stoletja zmajevali z glavo in ugotavljali, da so takrat tako rekoč vsi govorili o populacijah, tako biologi kakor družboslovci ...

### **O definicijah rasizma**

Ali lahko na koncu podamo definicijo rasizma? Poglejmo eno od definicij, ki poskuša biti celovita:

*“Za rasističnega lahko označimo vsak diskurz, v katerem postajanje človeških skupin pretežno obvladujejo vrojene biološke neenakosti, bodisi nespremenljive bodisi evolutivne; te neenakosti determinirajo postajanje na inherenten, vztrajen in prenosljiv način ter inducirajo, pooblašajo ali predpisujejo vedenja, stremeča k realizaciji ali favoriziranju posledic izhodiščnih hierarhij, ki jih ta diskurz postulira.” (Tort 1996a: 3611)*

Ta definicija je dokaj dolga; poskuša biti izčrpna, vendar lahko takoj opazimo, da ne zajame tistega, čemur pravimo novi ali diferencialni rasizem. Iz te definicije bi izhajalo, da diferencialni rasizem ni rasizem.

Če je definicija rasizma težavna, smemo domnevati, da je verovanje, po katerem je definicija rasizma “mala malica”, sumljivo. Takšno prepričanje najdemo npr. pri Lévi-Straussu. V pogovorih z Didierom Eribonom je na Eribonovo pripombo, da ga mediji pogosto sprašujejo po njegovem stališču o rasizmu, on pa odklanja, da bi odgovoril, povedal tole:

*“Odgovarjati nočem zato, ker vlada na tem področju popolna zmeda, pa tudi zato ne, ker vem že vnaprej, da bodo, kar koli bom povedal, narobe interpretirali. Kot etnolog sem prepričan, da so rasistične teorije monstrozne in nesmiselne. A s tem, ko pojem rasizma banaliziramo in ga uporabljamo vsepovsod, ga vsebinsko praznimo in tvegamo, da dosežemo nasproten rezultat od tistega, ki si ga želimo. Kaj je namreč rasizem? To je natančen nauk, ki ga lahko na kratko prikažemo v štirih točkah. Prvič, obstaja vzajemna relacija med genetsko dednostjo na eni in intelektualnimi sposobnostmi ter moralnimi nagnjenji na drugi strani. Drugič, dednost, od katere so odvisni sposobnosti in nagnjenja, je skupna vsem članom določenih človeških skupin. Tretjič, te skupine, imenovane ‘rase’, lahko razvrstimo po stopnjah glede na lastnosti njihove genetske dednosti. Četrtič, te razlike pooblašajo rase, ki se imenujejo ‘višje’, da ukazujejo drugim, da jih izkoriščajo ali jih celo uničijo.” (Lévi-Strauss in Eribon 1989: 164)*

Tudi ta definicija hoče vzbuditi vtis, da je precizna in kompletna, v resnici pa je še ožja od prejšnje.

Pri analitiki rasizma pogosto naletimo na razločevanje med rasizmom v ožjem in rasizmom v širšem pomenu (npr. Memmi 2000: 93–96). Smisel tega razločevanja je prav v tem, da lahko z njegovo pomočjo koncept rasizma po potrebi zajame tudi naturalizacijo (biologizacijo) kulturne razlike, vendar hkrati vztraja pri “biološki dimenziji” oziroma ne dopušča lagodnega širjenja koncepta na diskurz o kakršnih koli razlikah.

### **Najožja in najširša definicija rasizma**

Ožje in širše definicije lahko umestimo na kontinuum, ki je na eni strani zamejen z najožjo možno, na drugi strani pa z najširšo možno definicijo. Poglejmo najprej ti skrajni definiciji. Najožja definicija je najbrž tista, po kateri je rasizem diskurz o višjih in nižjih rasah kot zafiksiranih dednostnih entitetah, a diskurz, ki je hkrati neposredno povezan z agresivno prakso do skupin, razglašeni za rasno manjvredne. Prej navedena Lévi-Straussova definicija je že zelo blizu minimalne definicije, in sicer zaradi četrte točke (gospodovanje, izkoriščanje, uničenje “nižjih” ras). Definicija Patricka Torta pa je nekoliko manj ozka. Tort namreč zelo izrecno zavzame stališče, da agresivnost (hostilna govorica, poniževanje, pozivanje k agresivnim dejanjem) ni nujni pogoj rasističnega diskurza, zato ne more biti element njegove definicije. Če bi bila nujni pogoj, bi namreč morali razglasiti za nerasista celo “očeta rasizma” Gobineauja. Prav zato Tort v definiciji postavi, da rasistični diskurz inducira, pooblašča ali predpisuje rasistična vedenja. Rasistično vedenje je lahko v rasističnem diskurzu legitimirano zgolj potencialno. Pesimistični Gobineau, na primer, ni verjel v nobeno akcijo, ki bi lahko preprečila splošno degeneracijo in razvrednotenje ter zasukala tendenco v nasprotno smer. Vendar pa so se kmalu pojavili optimistični gobineaujenci, ki so verjeli, da je mogoče raso ponovno prekaliti in izboljšati s “pravilnimi mešanicami”; to so bili zlasti člani nemškega združenja občudovalcev Gobineauja *Gobineau Vereinigung*. Najslavnejši član (občudovan od Hitlerja in Wagnerjev zet) je bil naturalizirani Nmec Houston Stewart Chamberlain, ki je opisal natančno recepturo za ponovno “prekalitev” nemške rase (de Fontette 1985; Tort 1996b: 1993–1994). Da agresivnost ni nujni pogoj rasizma, se tudi sicer strinja večina analitikov in teoretikov. Tisti, ki agresivnost pojmujejo kot nujni pogoj, torej zastopajo skrajno zoženo pojmovanje: so skrajneži. Ali je tak skrajnež tudi Lévi-Strauss? Zdi se, da je, saj na Eribonovo pripombo “*Če prav razumem vašo definicijo rasizma, vi menite, da v Franciji danes ni rasizma?*” odgovori: “*Opazamo zaskrbljujoče pojave, ki pa – razen če ubijejo Arabca zato, ker je Arabec, kar bi bilo treba kaznovati takoj in neusmiljeno – ne izhajajo iz rasizma v pravem pomenu besede.*” (Lévi-Strauss in Eribon 1989: 166) Tisto, kar počnemo z Arabcem, preden ga ubijemo, torej ni rasizem?

Kaj pa imamo na nasprotni skrajnosti, pri zagovornikih skrajno široke koncepcije rasizma? Najširša definicija rasizma je tista, po kateri je rasizem vsako govorjenje o razlikah med človeškimi skupinami, v skrajni limiti celo vsako opazovanje kakršnih koli razlik med ljudmi. Po teh pojmovanjih je rasizem vsepovsod; srečujemo ga na vsakem koraku, povrhu pa je tudi v nas samih, zato ga moramo nenehno izganjati iz sebe. Vsi tisti pojavi, ki nosijo sicer druga imena (seksizem, nacionalizem, etnocentrizem, ageism, *speciesism* itn.), so rasizem ali bolje: rasizmi.

### **“Nepravi” in “pravi” antirasisti. “Korektneži” in “antikorektneži”**

Privrženci skrajno široke definicije rasizma njihovi nasprotniki radi označujejo za “politične korektneže” in jim očitajo, da so nepravi antirasisti. Privrženci skrajno široke definicije rasizma se tudi imajo za edine prave antirasiste in nasprotnikom očitajo nepravi antirasizem, še rajši pa kar rasizem. Slednji se prepoznavajo kot antirasisti zlasti na podlagi prepričanja, da priznavanje obstoja ras še ne pomeni rasizma in da se rasizem začne šele s poudarjanjem neenakosti in neenakovrednosti ras. Na potek ločnice med enimi in drugimi s precejšnjo zanesljivostjo kaže izrazita polarizacija glede odgovora na vprašanje, ali človeške rase obstajajo. Tako eni kakor drugi ponujajo vehementen odgovor nanj in obenem trdijo, da biologija oziroma genetika daje na to vprašanje popolnoma nedvoumen odgovor: po prepričanju “korektnežev” negativnega, po prepričanju “antikorektnežev” pozitivnega.

Za privržence ozkega pojmovanja rasizma je torej značilno, da priznavajo obstoj ras, vendar kot antirasisti menijo, da iz tega ne smemo izvajati nobenih sklepov o superiornih in inferiornih rasah: rase v biološkem smislu obstajajo, a tega dejstva ne smemo zlorabljati v namene gospostva. Za to kategorijo antirasistov je značilno še, da biološko problematiko človeške genetske diverzitete poznajo precej bolje od “korektnežev” (ki se jim ukvarjanje z njo zdi nepotrebno, če ne kar nevarno ali sumljivo) in da izkazujejo “alergijo” na politično korektni antirasizem. Ta “alergija” je pogosto tako izrazita, da lahko zunanji opazovalec dobi vtis, da so v očeh teh kritikov politično korektni antirasisti večje zlo od rasizma samega.

Privrženci širokega pojmovanja rasizma v glavnem gledajo na rasizem kot na “družbeno konstrukcijo” in diskusijo o bioloških vidikih praviloma a priori zavračajo. Dokaj značilno je, da zavračajo tudi darvinistično teorijo evolucije, Darwina pa, brez dejanskega poznavanja snovi, razglašajo za rasista in imperialista. Besedo rasa pogosto pišejo le v narekovajih; vehemenca, s katero zanikajo njen obstoj, nemara kaže na negotovost, ki je posledica popolnega nepoznavanja biološke problematike.

Patrick Tort, specialist za Darwina in teorijo evolucije, je “pseudoprogressističnim antirasistom” zastavil tole izzivalno vprašanje: “*In če bi rasa obstajala, ali bi bil rasizem tedaj legitimen?*” (Tort 1996a: 3613). Vprašanje je zelo umestno, vendar pa ni treba, da nam ta argument zaveže usta. Rasizem prav gotovo ne potrebuje obstoja ras za svoj obstoj. A če je tako, zakaj bi tedaj morali, nasprotno, prisegati, da rase obstajajo? Čemu takšna alergija na trditve, da rase ne obstajajo? In kako to, da si Tort kot odličen poznavalec snovi drzne trditi, da genetika uči, da rase obstajajo, čeprav so genetiki, kar smo lahko videli tudi ob navedenih zgledih, v svojih odgovorih previdni. Nekateri obstoj človeških ras priznavajo, drugi ne, a tudi tisti, ki ga priznavajo, se trudijo pojasniti, pod kakšnimi pogoji je mogoče govoriti o njih in kako se tako opredeljen pojem rase močno razlikuje od nekdanjih predstav o njej. Skratka: med temi na prvi pogled nasprotnimi stališči ni kakšne globoke razlike. Če rečemo, da rase ne obstajajo ali da o njih z biološkega stališča nima pomena govoriti, ali pa rečemo, da obstajajo, vendar dodamo še vrsto restriktivnih “toda le”, pridemo približno na isto. Negativni ali pozitivni odgovori genetikov na vprašanje po obstoju rase torej predvsem niso vehementni in si tudi niso daleč vsaksebi; v tem smislu obstaja temeljni konsenz, da obstoj ali neobstoj človeških ras ni nekaj, o čemer bi lahko vehementno in poenostavljeno sodili. “Korektneži” in “antikorektneži” pa tega nočejo videti.

Medtem ko “korektneži” zlahka obtožujejo “antikorektneže” rasizma, je slednjim nekoliko težje, saj prve v glavnem lahko obtožujejo le nepravlega antirasizma. Kljub temu pa imajo tudi sami na voljo očitek, s katerim lahko “korektnežem” posredno naložijo soodgovornost za rasizem. Ta očitek, ki ga je mogoče pogosto slišati, se glasi, da nepravi antirasisti, s tem ko povsod vidijo in denuncirajo rasizem, pravzaprav preusmerjajo vodo na mlin rasizma. Tovrsten očitek je uporabil tudi Lévi-Strauss v navedenem pasusu iz pogovora z Eribonom, ko je dejal, da “*s tem, ko pojem rasizma banaliziramo in (ta pojem) uporabljamo vsepovsod, ga vsebinsko praznimo in tvegamo, da dosežemo nasproten rezultat od tistega, ki si ga želimo*”. Takšna izjava je kajpada podana s stališča “pravega” antirasizma, tistega, ki zna razlikovati med rasizmom in dozdevki rasizma, zato se ne izčrpava v nepotrebnih spopadih. Tako je tudi eden Lévi-Straussovih apologetov prišel do sklepa, da Lévi-Strauss “*misli pogoje učinkovitega boja proti rasizmu*” (Thiry 1996: 1991). Če se za Lévi-Straussa začne rasizem šele s pobijanjem Arabcev kot Arabcev, bi se moral njegov očitek “nepravim” antirasistom, kolikor bi sam pri tej definiciji dosledno vztrajal, prevesti v očitek, da objektivno spodbujajo dejanja tipa “pobijanje Arabcev”. To je gotovo resna obtožba! Vendar pa tisti, ki tovrstne očitke tako rutinsko izrekajo, niso nikdar poskušali pojasniti, s čim oziroma kako naj bi cenena politična korektnost in nepravi antirasizem v resnici spodbujala rasizem.

Dokler ne bomo slišali kakšnih prepričljivih argumentov, lahko v tovrstnih očitkih utemeljeno prepoznavamo tipično logiko *neorasističnega* razmišljanja, ki jo je najbolj pronicljivo analiziral Etienne Balibar v članku “Ali obstaja neorasizem?” (Balibar in Wallerstein 1991; gl. tudi prevod v pričujoči številki). Neorasistični ideologi se zmeraj sklicujejo na domnevne zakonitosti psihologije množic, po katerih določeni vzroki (zlasti prestop “tolerančnega praga” priseljevanja) sprožajo v navadnih ljudeh rasistične odzive. Pri nasprotovanju imigraciji se izgovarjajo na psihologijo navadnih ljudi, ki da priseljevanja ne trpijo; sami, kot elita, pa domnevno proti priseljencem nimajo nič in se predstavljajo kot edini pravi antirasisti. Balibar je ob tem tudi opazil, da se s to taktiko neorasistična ideologija ponuja kot *razlaga* rasizma s pomočjo nekakšne množične psihologije. Bralki in bralcu prepuščamo v lastno presojo, ali tale Lévi-Straussov pasus iz zloglasnega poglavja *Rasa in kultura* tudi prihaja iz arzenala neorasistične taktike razlaganja rasizma z “zakovitostmi” psihologije množic:

*“Ali rasne oblike tudi tedaj, ko domnevamo, da se ta razmerja sil ublažujejo, še naprej ne rabijo kot izgovor za to, da je čedalje težje živeti skupaj, kar človeštvo, ki ga tlači demografska eksplozija, nezavedno občuti in – kakor se črvi v moki na daljavo zastrupljajo s strupi, ki jih izločajo precej prej, preden jih je preveč za prehrabene vire, ki so jim na voljo v vreči, v katero so zaprti – začena sovražiti samo sebe, ker ga skrivnostna slutnja opozarja, da postaja preštevilno, da bi sleherni izmed njegovih članov lahko prosto porabljal najpomembnejše dobrine, denimo, odprt prostor, čisto vodo in neosnažen zrak?” (Lévi-Strauss 1985: 41)<sup>4</sup>*

Najdevanje rasizma za vsakim grmom in pod vsakim kamnom je lahko utrujajoče in bedasto, gotovo je za analizo rasizma neproduktivno in s tem lahko posredno škodljivo – a zaradi tega še ne moremo reči, da spodbuja rasizem.

### **Benevolentni oziroma afirmativni rasizem**

Ali je teza o obstoju benevolentnega rasizma posledica preširoke koncepcije rasizma (in s tem napačen problem političnih korektnožev) ali je zanihanje obstoja benevolentnega rasizma posledica preozke koncepcije (in s tem sumljivo, vsaj dvoumno apologetsko, če ne že kar rasistično početje antikorektnožev)? Tu lepo vidimo, kako je definiranje obsega rasizma neposredno vpleteno v kontroverzo različnih gledanj na rasizem, vključno z rasističnimi. Vprašanje benevolentnega rasizma je v tej kontroverzi zelo pomemben zastavek; lahko bi pa tudi rekli, da je preskusni kamen teorij o rasizmu.

Če pogledamo na to vprašanje zdravorazumsko, seveda ni jasno, kaj naj bi bilo sploh narobe s t. i. afirmativnim rasizmom – oziroma zakaj naj bi tu sploh šlo za

<sup>4</sup> Več o afinitetah Lévi-Straussa do globoke ekologije in neorasizma v: Baskar 2000.

rasizem. Zadevo je precizno formuliral Lévi-Strauss, ko je sogovorniku izzivalno ponudil svoj zgled: “Vi poznate mojo naklonjenost do Japonske. Ko v pariškem metroju zagledam par z japonskimi potezami, ju gledam z zanimanjem in s simpatijo, pripravljen sem jima narediti kakšno uslugo. Je to rasizem?” (Lévi-Strauss in Eribon 1989: 165). Eribon je odgovoril: če ju gledate s simpatijo, ni; če pa bi mi rekli, da ju gledate s sovraštvom, bi rekel: ja. Lévi-Strauss pa je k temu še pribil: Vendar pa sem se pri tem oprl na fizično podobnost, na vedenje, na skladnost jezika ... (ibid.: 165). Skratka: predmet simpatije je identificiran na podlagi kombinacije fenotipskih potez (kamor sodijo v tem primeru tudi poševne oči) in kulturnih potez, ne pa na podlagi izkušnje. Predmet simpatije je identificiran na podlagi istih kriterijev, istih “markerjev” kakor predmet rasističnega sovraštva. Razlika je zgolj v valorizaciji, ki je enkrat pozitivna, drugič negativna.

Odločilni argument v prid tezi, da benevolentni rasizem obstaja, pa ni ta, da sta ljubezen in sovraštvo ambivalentna, da se nasprotja sprevračajo eno v drugo, da sta, denimo, filosemitizem in antisemitizem del iste celote. Odločilno je to, da odsotnost agresivnosti ni zadostni pogoj za nerasizem. Se pravi, tudi če se odsotnost agresivnosti do drugega pojavi v obliki prisotnosti naklonjenosti do drugega (ljubezni do drugega, občudovanja drugega), to ni zadostni pogoj za nerasizem. To je možno zato, ker rasistični diskurz zgolj potencialno implicira agresivno vedenje. Skratka: benevolentni rasizem obstaja, vendar pa ni vsako občutje ali izkazovanje naklonjenosti in drugih pozitivnih čustev rasistično, pa čeprav objekte naklonjenosti identificiramo s fenotipskimi znaki.

Kaj je poleg pozitivnih čustev do skupine ljudi, definirane s fenotipskimi in kulturnimi znaki, še potrebno, da lahko govorimo o afirmativnem rasizmu? Potrebno je, da se pozitivna čustva do drugega in pozitivne sodbe o njem uveljavljajo z določeno obsedenostjo, sistematičnostjo (ki jo je za agresivni rasizem zelo lepo opisal Albert Memmi) in da se napajajo iz verovanja v biološke – ali pa nepremostljive kulturne – razlike. Obsesivno verovanje v te razlike in entitete, v njihovo pomembnost, v njihovo moč, v njihovo nespremenljivost, v njihov smisel pa zmeraj spremlja tudi obsedenost z mešanjem med rasami (oziroma kulturami). Tako klasični rasisti kakor neorasisti zavračajo idejo univerzalnega človeka, človeka nasploh: zanje obstajajo samo Nemci, Francozi, Arabci, črnci, židje, čefurji, Slovenci ... Rasisti, ki so obsedeni s škodljivostjo mešanja ras (oziroma kultur), in benevolentni rasisti, ki so *obsedeni s koristnostjo mešanja ras* (oziroma kultur), so v tej točki vsi enako rasisti. In vrh tega ga ni rasista ali rasistke, ki ne bi ob vsem gnusu nad mešanjem trdila, da so posamezna mešanja za nekatere stvari dobra: po Gobineauju, denimo, se je umetniški duh pojavil šele s pomešanjem belske in črnske krvi. Obsedenost z mešanjem ras in kultur (in s tem tudi z njihovo čistostjo) je za rasizem nekaj

tako ključnega, da je ni mogoče izpustiti iz definicije. K temu bi lahko še dodali, da si sovražni rasizem in naklonjeni rasizem prideta najbližje prav v obsedenosti z mešanjem in čistostjo.

## LITERATURA

- Balibar, Etienne in Immanuel Wallerstein (1991): *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London in New York: Verso.
- Barker, Martin (1981): *The New Racism*. London: Junction Books.
- Baskar, Bojan (2000): "The long way home": popotovanje od avtentičnosti do imobilnosti." *Emzin*, 10, 3/4, str. 54–59.
- Baskar, Bojan, (2001): "Kje se začne Afrika? Južnoevropski kolonializmi in Evrafrika", *Časopis za kritiko znanosti*, XXIX, 204–206, str. 64–80.
- Benoist, Jean in Jean-Luc Bonniol (1994): "Hérités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage", *Ethnologie française*, (24), 1, str. 58–69.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca in Francesco Cavalli-Sforza (1994): *Qui sommes-nous? Une histoire de la diversité humaine*. Pariz: Albin Michel.
- Cole, Jeffrey (1997): *The New Racism in Europe: A Sicilian Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobzhansky, Theodosius (1937): *Genetics and the Origin of Species*. New York: Columbia University Press.
- Dobzhansky, Theodosius (1966): *L'Homme en évolution*. Pariz: Flammarion.
- Ferry, Luc (1998): *Novi ekološki red: Drevo, žival in človek*. Ljubljana: Krt.
- Fontette, François de (1985): *Le racisme*. Pariz: Presses universitaires de France
- Gingrich, Andre (2004): "Concepts of Race Vanishing, Movements of Racism Rising? Global Issues and Austrian Ethnography." *Ethnos*, 69, 2, str. 156–176.
- Giraud, Michel (1988): "Ethnologie et racisme: Le cas des études afro-américaines." *Ethnologie française*, (18), 2, str. 153–157.
- Gosselin, Gabriel (1988): "Sommes-nous tous des romantiques allemands? Pour une socio-anthropologie des droits de l'homme", *Ethnologie française*, (18), 2, str. 198–207.
- Guillaumin, Colette (1986): "Je sais bien mais quand même ou les avatars de la notion de la race. : *La science face au racisme*. Bruselj: Editions Complexe, str. 55–65.
- Guille-Escuret, Georges (1994): *Le décalage humain. Le fait social dans l'évolution*, Pariz : Kimé.
- Guille-Escuret, Georges (2000): "L'enfant, la race et la hiérarchie", *L'Homme*, 153, str. 291–298.
- Haraway, Donna J. (1988): *Remodelling the Human Way of Life: Sherwood Washburn and the New Physical Anthropology, 1950–1980*. V: Stocking, George Jr. (ur.), *Bones, Bodies, Behavior: Essays on Biological Anthropology*, History of Anthropology, 5. zv. Madison in London: University of Wisconsin Press, str. 206–259.
- Hiernaux; Jean (1975): *Jednakost ili nejednakost rasa?* Zagreb: Školska knjiga.
- Hiernaux; Jean (1986): *De l'individu à la population: l'anthropobiologie*. V: *La science face au racisme*. Pariz: Editions Complexe, str. 117–124.
- Hiernaux; Jean (1996) V: Tort, P. Ur., *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz: Presses universitaires de France, str. 611–612.
- Jacob, François (1986): *Biologie et racisme*. V: *La science face au racisme*. Pariz: Editions Complexe, str. 66–69.
- Lévi-Strauss, Claude (1985): *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: ŠKUC in Filozofska fakulteta.
- Lévi-Strauss, Claude in Didier Eribon (1989): *Izbliza i izdaleka*. Sarajevo: Svjetlost.
- Lewontin, Richard C. (1990): *Not In Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. London: Penguin Books.
- Memmi, Albert (2000): *Racism*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Montagu, Ashley (1997): *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Panoff, Michel (1996): "Métissage." V: Tort, P. (ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz: Presses universitaires de France, str. 2915–2917.
- Sériot, Patrick (1999) : *Structure et totalité: Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*. Pariz: Presses universitaires de France.
- Tagueieff, Pierre-André (1988): *La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, Pariz: La Découverte.

- Thiry, Bruno (1996): "Gobineau." V: Tort, P. (ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz: Presses universitaires de France, str. 1969–1992.
- Tort, Patrick (1996a): "Race/Racisme." V: Tort, P. (ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz: Presses universitaires de France, str. 3610–3613.
- Tort, Patrick (1996b): "Addition." V: Tort, P. (ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz: Presses universitaires de France, str. 1992–1994.
- Vale de Almeida, Miguel (2002): "'Longing for Oneself': Hybridism and Miscegenation in Colonial and Postcolonial Portugal", *Etnográfica. Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, 6, 1, str. 181–200.
- Vandermeer, John (1996): *Reconstructing Biology: Genetics and Ecology in the New World Order*. New York: John Wiley and Sons.
- Wieviorka, Michel (1993): *Lo spazio del razzismo*. Milano: Il Saggiatore.
- Wilson, Edward O. (1978): *On Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wolf, Eric (2001): *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.
- Wolpoff, Milford in Rachel Caspari (1997): *Race and Human Evolution*. New York: Simon and Schuster.